

دکتر رضا صابریان

عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی اراک

## گزاره کلامی تأثیرگذار در اجتهاد جامعیت شریعت اسلام

### چکیده

بعضی از گزاره‌های کلامی به صورت مستقیم در استنباط فقهی تأثیرگذار است. جامعیت و کمال شریعت یکی از گزاره‌های کلامی است که در تفسیر متون دینی تأثیر مستقیم و بدون واسطه دارد. طبق قول مختار، دین برای سعادت دنیا و آخرت است. بر اساس جامعیت دین و بر اساس این بینش، متون دینی قابل تفسیر، در همین زمینه تفسیر می‌گردند. دین اسلام به تشریح احکام کلی و جزئی پرداخته، اما این‌گونه وضع قوانین به معنای کافی بودن قوانین در همه ابعاد زندگی انسان‌ها نیست و لازم است در چارچوب قوانین شرع اقدام به وضع قوانین مورد نیاز کرد. یکی از نتایج مهمی که در بحث جامعیت در کمال شریعت باز می‌شود 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 عقلایی را تأیید، برخی را تخطئه و رد نماید و به اظهار دیدگاه خود بپردازد.

### واژگان کلیدی:

جامعیت، شریعت، اجتهاد، نهاد اجرایی

## مقدمه

تعداد زیادی از مباحث علم کلام ریشه در قرآن و سنت دارد و طرح آن به عنوان مبنای اجتهاد و فقاہت در کلام متکلمان و فقہا ذکر شده است. بعضی از فقہای امامیه گزاره‌های کلامی مؤثر در استنباط فقہی را این‌گونه ذکر می‌کند: «قاعدہی لطف، قاعدہی عدم تکلف به مالایطاق، قاعدہی عدم صدور از قبیح از حکیم و قاعدہی عصمت.»

شیخ طوسی شناخت صفات خداوند و پیامبران و امامان علیهم‌السلام را پیش شرط اجتهاد ذکر کرده است. (طوسی، عده فی‌الاصول، ج ۱، ص ۴۲) خواجه نصیرالدین طوسی قابل است که پرداختن به مسایل کلامی مقدم است بر مسایل فقه و اصول. (طوسی، نقد المحصل، ص ۱)

علامه حلی نیز معتقد است که علم کلام از علومی است که برای اجتهاد لازم است. (حلی، تہذیب‌الوصول، ص ۲۴۱) (رک، جامع‌عباسی، ۳۵، محقق کرکی، رسائل، ج ۲، ص ۱۴۲، معالم‌الدین، ۲۸؛ قوائدالحائریہ، ص ۳۳۶) جمعی از فقہا و اصولیون قائلند که علم کلام از زمره علومی است که برای فقاہت لازم است.

یکی از پرسش‌های فلسفہی فقه این است که این علم بر چه مبانی و پیش‌فرض‌هایی استوار است که مجتہد با استناد به آنها اقدام به اجتهاد می‌کند. هدف اصلی در این نگارش کشف مبانی کلامی است که مورد قبول فقہای امامیه است. از جمله گزاره‌های کلامی که گفته شده بر استنباط فقہی تأثیرگذار است، جامعیت و کمال شریعت است. در این تحقیق نحوی تأثیر جامعیت و کمال شریعت در استنباط‌های فقہی در دو عرصہی جامعیت دین و اجتهاد و اشتغال دین بر نهاد اجرایی مورد بررسی و نقد واقع شده است.

## تعریف واژه‌ها

### جامعیت

کلمه‌ی جامعیت از ریشه‌ی «جمع» مصدر جعلی است. جمع در لغت به معنای گردآوری امور جدا بر محور امری مشترک است. (این فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۱، ص ۴۷۹) کمال از ریشه‌ی «کمل» در مقابل نقص استعمال می‌شود. هنگامی که امری به کمال متصف می‌شود که هدف مورد نظر برآورده نشده باشد. (راغب اصفهانی، مفردات، ص 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: امروز برای شما دینتان را کامل کردم<sup>۱</sup>.

امام رضا(ع) درباره کامل دین می‌فرماید:

«خداوند عزوجل پیامبر(ص) را قبض روح نکرد، مگر این که دین را برای او کامل کرد و قرآن را بر او 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 هر کسی که گمان کند خداوند عزوجل دینش را کامل نکرده کتاب خدا را رد کرده است و کسی که کتاب خدا را رد کند او کافر است.»<sup>۲</sup>

وصف جامعیت برای متون دین استعمال شده است. در حدیثی از پیامبر(ص) نقل شده است که حضرت فرمود: به من کلمات جامع اعطا شده است<sup>۳</sup> (بخارا، ج ۲۸، ص ۳۸، ح ۱۷)

۱- «الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» (مانده/۳)

۲- «ان الله عزوجل لم يقبض نبیه(ص) حتی اکمل له الدین وانزل علیه القرآن فیه تفصیل کل شیء و بین فیه الحلال و الحرام و الاحکام و جمیع ما یحتاج الیه الناس کمالاً فقال ما فرطنا فی الكتاب من شیء... فمن زعم ان الله عزوجل لم یکمل دینه فقد رد کتاب الله و من رد کتاب الله فهو کافر.»

۳- «أعطیت جوامع الکلم»

## جامعیت دین

یکی از سوال‌های اساسی در باره‌ی اهداف بعثت انبیا، این است که آیا آنان هدف اخروی داشته‌اند و یا علاوه بر آن به اهداف دنیوی نیز نظر داشته‌اند. دو دیدگاه در این باره مطرح است. دیدگاه اول: هر ..... این دیدگاه بر این باورند، هدف بعثت انبیا، انصراف مردم از امور دنیوی به امور اخروی است، آن‌جا که می‌آورد:<sup>۱</sup>

همانا حرفه‌ی نبوت و رسالت عبارت است از دعوت مردم به جای مشغول شدن به کار مردم، به مشغول شدن به خدمت خالق، به جای روی آوردن به دنیا، روی آوردن به آخرت و این مقصود اصلی (کار اصلی انبیا) است.

با همین رویکرد بعضی از نویسندگان معاصر نوشته‌اند:

«خداوند اولاً و بالذات دین را برای کارهای این جهان و سامان دادن به معیشت درمانده ما در این جهان فرو نفرستاده، تعلیمات دینی علی‌الاصول برای حیات اخروی جهت‌گیری شده‌اند. یعنی برای تنظیم معیشت و سعادت اخروی هستند. (سروش، مدارا و مدیریت، ص ۱۳۷)

با مراجعه به متون دینی، آیه‌ها و روایت‌های فراوانی درباره‌ی ساماندهی و تنظیم روابط مردم آمده است که فقها آن را در کتاب‌های فقه در مباحث تجارت، مزارعه، مساقات، ودیعه، عاریه، رهن، نکاح، طلاق و حدود، قصاص، دیات، تعزیرات و دهها کتاب فقهی دیگر آورده‌اند که همه‌ی آنها درباره‌ی تنظیم روابط مسلمان و غیرمسلمان آمده است. از همین روی بعضی از طرفداران این نظریه نوشته‌اند:

«در آیات فراوانی و بیش از آن در احادیث و کلمات پیامبر تأکید و توصیه‌های خاصی در این زمینه‌ها (امور دنیوی) دیده می‌شود... و نهج‌البلاغه حضرت امیر، نهج‌الفصاحه و حکمت‌ها و روایات رسیده از پیامبر گرامی و امامان تقریباً در کلیه روابط و آداب زندگی، خطبه‌های نهج‌البلاغه و نامه‌های حضرت امیر ضمن آن که شامل خدانشناسی و دین‌شناسی و تعلیم و تربیت است، نسبت به اخلاق و روابط اجتماعی و مسایل حکومتی و اداره حکومتی عنایت وافر دارد.

۱- «ان حرفه النبوة و الرسالة عبارة عن دعوة الخلق من الاشتغال بالخلق الى خدمة الحق و من الاقبال على الدنيا الى الاخرة فهذا هو المقصود الاصلی» (فخر رازی، المطالب العالی، ج ۸)

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 با امریه معروف و نهی از منکر پرداخته‌اند، به عنوان انسان مسلمان و خداپرست با ایمان به خدمت و تربیت هم‌نوعات مبادرت می‌کرده‌اند و تعلیماتی که از این نظرها داده‌اند در عین ارزنده و ممتاز بودن جز دین و شریعت حساب نمی‌شود و مشمول «إِن هُوَ إِلَّا وَحْيُ يُوحَى» نمی‌گردد. (بازرگانان، آخرت، خدا، هدف بعثت انبیاء، کیان، شماره ۲۸، ص ۵۵)

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

«دین اسلام بر 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 روبه‌روبودن با مخاطبان خاصی که در شرایط زمانی و مکانی خاص با محیط و فرهنگ و آداب و رسوم طافت بدنی خاص زندگی می‌کرده‌اند. محفوف و مخلوط با این محدودیت و تنگناهاست. لذا برای شناخت روح و هدف پیام وی باید میان ذاتیات و عرضیات دین 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.» (سروش، بسط تجربی نبوی، ص ۸۰-۷۱)

**دیدگاه دوم:** طرفداران این دیدگاه بر این باورند که هدف از بعثت انبیا افزون بر توحید و معاد، سامان دادن به زندگی دنیوی است. 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. (شهید اول، قواعد و فوائد، ج ۱، ص ۳۵-۳۴)؛ (کاشف الغطاء، کشف الغطاء، ص ۲۰)؛ (آخوند خراسانی، فوائد الاصول، ص ۳۳۶)؛ (مظفر، محمدرضا، عقائد الامامیه، ص ۷۳)

دلیل طرفداران این دیدگاه این است که با مراجعه به متون دینی، اهدافی را که دین به دنبال آن است، خود 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)، هم‌جنس بازی رواج داشت که حضرت به مبارزه با آن برخاست به طوری که خداوند فرموده است:  
و لوط را هنگامی که به قوم خود گفت: آیا عمل بسیار زشتی را انجام می دهید که هیچ یک از جهانیان پیش از شما انجام نداده است. آیا شما از روی شهوت به سراغ مردان میروید نه زنان؟ شما گروه اسرافکار هستید.<sup>۱</sup> (اعراف، ۸۱-۸۰)
- ۲- در زمان حضرت شعیب(ع) کم‌فروشی و تقلب یکی از مفاسد رایج بود که این پیامبر الهی به مبارزه با آن برخاست.  
و به سوی مدین برادرشان شعیب را فرستادیم گفت: ای قوم من خدا را بپرستید که جز او معبودی ندارید. دلیل روشنی از طرف پروردگار آمده است حق پیمان‌ه و وزن را ادا کنید و از اموال مردم چیزی نگاهید و در زمین بعد از آنکه اصلاح شده است فساد نکنید.<sup>۲</sup> (اعراف، ۸۵)
- ۳- در زمان حضرت موسی(ع) فرعون قوم بنی‌اسرائیل را به بردگی کشیده بود که حضرت به مبارزه با آن پرداخت و قوم بنی‌اسرائیل را از چنگال فرعون رهانید.  
سپس به دنبال آنها موسی را با آیات خویش به سوی فرعون و اطرافیانش فرستادیم اما آنها ظلم کردند بین عاقبت مفسدان چگونه بود.<sup>۳</sup> (اعراف، ۱۰۳)
- ۴- خداوند پیامبر اسلام(ص) را تشویق به کارهای نیک، ترویج سنت‌های پاک و دوری جستن از کارهای ناشایست و دورانداختن آداب و رسوم نادرست می نماید.  
آنها را به معروف دستور می‌دهد و از منکر باز می‌دارد و بارهای سنگین و زنجیرهایی را بر آنها بود بر می‌دارد.<sup>۴</sup>

### ژوبشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

- ۱- «ولوطا إذ قال لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ \* إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ»
- ۲- «وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَ الْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا»
- ۳- «ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَ مَلَائِهِ فَظَلَمُوا بِهَا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ»
- ۴- «يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يَجِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَ يُحْرَمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الْإِغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ»

هم‌چنین پیامبر(ص) مأمور بود تا با سنت‌های زشت جاهلی از جمله رباخواری، قماربازی، می‌گساری، فرزندکشی، زنده به گور کردن دختران، بت‌پرستی، قتل و... مقابله کند و همه این تلاش‌ها در راه اصلاح وضعیت و امور نابسامان دنیوی است که جامعه جزیره‌العرب در آن موقع گرفتار آن بود. بنابراین تقریر، جامعیت دین شریعت و معنای دخالت دین هم در امور دنیوی و هم در امور اخروی امری واضح و آشکار است.

### تفسیر متون دینی

یکی از نتیجه‌های بحث جامعیت در استنباط احکام فقهی، نوع تفسیری است که از مفاهیم دینی ارایه می‌گردد. مفاهیم دینی دو گونه‌اند: 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 تفسیری که او از جامعیت دین دارد، در برداشت وی از متون دینی (مفاهیم غیرصریح) 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:

«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، سیدکاظم، انتظار بشر از دین، نقد و نظر، ش ۶، ص ۲۷)

دیگری در همین باره می‌نویسد:

«در فهم متون دین هم موثر 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 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 می‌توان داشت. تأثیر تام وقاطع دارد البته نه به این معنا که هیچ گزاره‌ی دینی و مذهبی‌ای نیست مگر این‌که انتظار از دین در فهم آن اثر دارد اما به صورت موجه جزئی می‌توان گفت که فهم بسیاری از گزاره‌های دینی و مذهبی

بر تعیین انتظار از دین توقف دارد.» (ملکیان، مصطفی، انتظار بشر از دین، نقد و نظر، ش ۶، ص ۲۸)

با این نگرش می‌توان به شاهد زیر نگریست:

با توجه به اختلاف برداشت از متون دینی، فقهای امامیه درباره‌ی دیدگاه اسلام در خصوص حکومت در عصر غیبت امام زمان (عج) دو دیدگاه متفاوت ارائه داده‌اند. دسته‌ای از نظر مبانی کلامی، وجود حکومت را در عصر غیبت ضروری دانسته و از واژه‌ی حاکم که در روایت آمده به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که فقیه را هم شامل می‌شود. امام خمینی (ره) با استناد دلیل متکلمان شیعه مبنی بر ضرورت حکومت درباره‌ی مفاد روایت مقبوله عمر بن حنظله می‌گوید:

«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 حوزه‌ی ولی امر و حاکم است.» (کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۷۹)

در مقابل این نظریه، کسانی که مبانی کلامی وجود حکومت در عصر غیبت را ضروری ندانسته‌اند، واژه‌ی حاکم را در این روایت 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، محمدعلی، مصباح‌الفقاهه، تقریرات درس آیه الله

العظمی خوبی، ج ۵، ص ۴۶)

## میدان‌های آزاد حقوقی<sup>۱</sup>

عده‌ای جامعیت دین در چارچوب رابطه‌ی انسان و پروردگارش ترسیم و این‌گونه تفسیر نموده‌اند که دین تمامی وظیفه‌ی انسان در برابر خالقش را بیان کرده و بر انسان لازم است حق الهی را در ارتباط انسان با خالق ادا کند و از آن‌جا که رسالت دین، تنظیم روابط انسان و خداوند است و دین 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 هم شامل ارتباط انسان با خدا و هم شامل ارتباط انسان‌ها با یکدیگر می‌دانند. (امام خمینی، کشف‌الاسرار، ۳۱۲)

کسانی که قایلند رسالت دین افزون بر بیان ارتباط میان انسان و خالق، تبیین روابط و مناسبات اجتماعی را در این دنیا به عهده دارد، گرایش مستقل دارند.

### گرایش اول:

طرفداران این گرایش بر این باورند که شریعت اسلام در همه‌ی زمینه‌ها و عرصه‌های مختلف مناسبات اجتماعی احکام و قوانین وضع کرده و همین قوانین برای اداره‌ی امور جامعه کافی است.

شیخ فضل‌الله نوری معتقد است که آن‌چه در متون دینی ذکر شده برای اداره‌ی امور جامعه کافی است و افزون بر آن نیاز به وضع قوانین نیست او می‌نویسد:

«ما طایفه‌ی امامیه بهترین و ماکل‌ترین 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 الخدش لذا ما ابدأً محتاج به قانون نخواهیم بود.» (نوری، فضل‌الله، رساله حرمت مشروطیت، ج ۱، ص ۵۶)

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 قایل است:

«صدقات و خراج شرعی برای اداره‌ی جامعه کافی است و گرفتن مالیات به شیوه‌ی حکومت‌های مرسوم جهان، موجب انحطاط و اضمحلال دین است و باید از آن دوری کرد. (همو، 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 تزییق آن‌ها به مصلحت اندیشی 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 غیردرآمد و علی‌رغم رضایت مالیات دهندگان تأمین نماید و برخلاف 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 مسئولیت‌هایی 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 مسئولیت را بپذیرد و هم در صورت کمبود مالیات‌های اولی اسلامی، هزینه آن را به عنوان ثانوی از مردم بگیرد.» (آذری قمی، احمد، بحثی پیرامون مالیات، مجله‌ی نور علم، ش ۱۱، ص ۵۴-۵۲)

طبق این دیدگاه حاکم فقط مجری برنامه‌های اسلام است و حق قانون‌گذاری ندارد و نمی‌تواند به جز خمس و زکات مالیات دیگری را بر مردم وضع نماید مگر این که به حد اضطرار برسد و 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 لمت. 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، محمد حسین، کشف المراد من المشروطه و الاستبداد، چاپ شده در رسائل مشروطیت، ص ۳۹)

نفی نهاد قانون‌گذاری بر اساس این نظریه است که کتاب و سنت مشتمل 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 می‌شده قواعد و ضوابط کلی را وضع کرده، و وضع قوانین در چارچوب این قواعد و ضوابط به انسان واگذار کرده است. (عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی، ج ۲، ص ۱۲۱)

## گرایش دوم:

طرفداران این گرایش بر این باورند که اسلام احکام کلی و جزئی را وضع کرده است اما این‌گونه وضع قوانین به معنای کافی بودن قوانین در همه ابعاد زندگی انسان‌ها نیست و لازم است در چارچوب قوانین شرع، اقدام به وضع قوانین کرد. شهید صدر این منطقه را که می‌توان در محدوده آن اقدام به قانون‌گذاری کرد، منطقه‌الفراغ نامیده است.

او عدم منافات منطقه‌الفراغ را با جامعیت دین اسلام، این‌گونه تبیین می‌نماید: «منطقه‌الفراغ نه دلیلی است بر نقص و کمبود درحوزه تشریح اسلام و نه دلیلی است 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 ثانوی بخشیده است.» (صدر، سیدمحمدباقر، اقتصادنا، ص ۴۰)

در این دیدگاه حاکم اسلامی وقت، نه تنها مجاز به قانون‌گذاری در حیطه‌ی فراغ است بلکه لازم است برای این‌که اختلال در نظام اتفاق نیفتد به جعل قوانین بپردازد 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 باره می‌نویسد:

«بدان که مجموعه وظایف راجعه به نظم و حفظ مملکت و سیاست امور امت خارج از دو قسم نخواهد بود چه بالضرره یا منصوصاتی است که وظیفه‌ی 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 غیرمعین و به نظر و ترجیح ولی نوعی موکول است... اطاعت ولی(ع) را در آیه مبارکه اطیعواالله و اطیعواالرسول و اولی‌الامر منکم در عرض اطاعت خدا و رسول(ص) بلکه اطاعت مقام رسالت و ولایت صلوات‌الله علیه را هم در عرض اطاعت خالق عزاسمه تعداد فرموده‌اند بلکه از وجوه و معانی اکمال دین و به نصب ولایت یوم‌الغدیر هم همین است همین‌طور در عصر غیبت هم ترجیحات نواب عام و یا ماذونین از جانب ایشان لامحاله

به مقتضیات نیابت قطعی علی کل تقدیر ملزم این قسم است.» (تنبیه الامه، ص ۱۳۳-۱۳۰)

### جامعیت دین و اجتهاد

با توجه به تفسیرهای متفاوتی که از جامعیت دین می شود، قلمرو اجتهاد نیز متفاوت خواهد بود. اخباریون تلقی که از اجتهاد دارند در این حد است که در فهم مفاد روایات از حد ترجمه فراتر رفته و هر گونه اجتهاد و استدلال عقلی و عقلایی مذموم می دانند. (فیض کاشانی، ملام محسن، سفینه نجات، ص ۳۶) از دیدگاه اینان قلمرو اجتهاد در محدوده سخنان معصوم (ص) است. شیخ حر عاملی قایل است:

«روایات همه وقایع را در بر می گیرد. در نتیجه یا ما می توانیم حکم مسئله را از روایات استخراج کنیم یا نمی توانیم. در صورت دوم طبق دستور ائمه (ع) احتیاط می کنیم.» (فصول المهمة، ص ۱۹۱)

در مقابل این دیدگاه اخباری، دیدگاه اصولی به صورت کامل متفاوت است. این گروه در فهم نصوص دینی استدلالها و تحلیل های عقلایی را به کار می گیرند و معتقدند در تشریح اسلامی، برای همه امور مورد نیاز انسان در تمام شئون 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 ی ظاهری خود حجت یا حکم ظاهری را از اصولی که برای این گونه موارد مقرر شده است مشخص می کند. (مکارم شیرازی، منابع اجتهاد در فقه شیعه و اهل سنت، مجله ی نور علم، ش ۱۰، ص ۵۷)

اما گروهی از اندیشمندان معتقدند که اجتهاد به معنای تلاش عقلانی است در آن قسمت از دین که نص شرعی وجود ندارد، مجتهد به استنباط حکم پرداخته اگر چه این برداشت او ظنی باشد. اساساً افرادی که جامعیت دین را به این گونه تفسیر کرده اند که دین مشتمل بر اصول و معیارهای کلی است، اجتهاد از نظر این گروه در حوزه ی موارد

مخصوص است و مراد از منصوص هم هدف‌ها و معیارهای کلی دین است و نه خصوص احکام جزئی آن.

از دیدگاه این گروه جامعیت دین به معنای استعمال آن بر اصول و معیارهایی است که فقیه یا مراجع به آن می‌تواند تشخیص دهد که آیا آن چه در متون دینی آمده در عصر حاضر نیز می‌تواند تأمین‌کننده آن هدف باشد یا نه؟ از منظر این دسته، اجتهاد همواره بر نصوص استوار است و با تفسیری که از نص دارند، دایره‌ی گسترده‌تری را شامل می‌شود که عبارتند از علم به احکام جری و علم به اهداف و معیارهای کلی شریعت

از همین روی گفته شده است:

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

با همین رویکرد غزالی پس از آن که احکام نظری اسلام را به طور قطعی و ظنی تقسیم می‌کند، قایل است که مسایل مربوط به فقه بر سه قسم است. مسائل فقهی که قطعی است، مسائل فقهی که مورد اجتماع فقه 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:

«نظریه‌ی مختار در نزد ما این است که مجتهد در حیطه مسائل ظنی مصیب بوده و در این حیطه‌ی خداوند حکم معینی را تشریح نکرده است.» (غزالی، المستصفی، ص ۳۴۵)

از این جاست که یکی از نتایج دیگری که بر بحث جامعیت و کمال شریعت بار می‌شود، بحث تخطئه در اجتهاد است که مورد اتفاق نظر فقهای شیعه است. (منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۲، ص ۷۳) تخطئه درم قابل تصویب است. بر اساس مذهب تخطئه اگر فقهای اسلام نظرات مختلفی را درباره‌ی 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 یک اجتهاد امکان صحیح بودن را دارد 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 و مجتهد راساً به اجتهاد پرداخته و بعد از صدور حکم، مصیب است. (حکیم، سید محمدتقی، اصول‌العامه، ص ۵۹۵) معتزله و بسیاری دیگر از پیشوایان اهل سنت مانند، ابویوسف، محمدبن الحسن شیبانی، ابوالحسن اشعری، باقلانی، مزنی، غزالی و گروه دیگر معتقدند که در موارد غیرمنصوصه، حکم خداوند تابع آراء مجتهدان است و یا اگر در واقع هم حکم دیگری انشا شده باشد. در صورتی که اجتهاد مجتهد برخلاف آن باشد، حکم واقعی تغییر می‌کند. (غزالی، المستصفی، ج ۲، ص 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. (همو، همان، ص ۱۱۶)

مبانی کلامی شیعی بر این استوار است که شریعت دارای وصف جامعیت و کمال است و در این گونه موارد غیرمنصوص، 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 کرده باشد، مأمور می‌باشد و از این جهت نقصانی در تشریح وجود ندارد. (میرزای قمی، قوانین الاصول، ج ۲، ص ۲۱۵)

### اشتعمال دین بر نهاد اجرایی

یکی از نتایج مهمی که بر بحث جامعیت و کمال شریعت بار می‌شود اشتعمال دین بر دولت و نهاد اجرایی است. برخی وجود نهاد اجرایی در دین را منتفی دانسته‌اند (حائری یزدی، مهدی، کاوش‌های عقل عملی، ص ۱۶۲) در مقابل گروه کثیری از فقهاء و متکلمان امامیه نهاد اجرایی در دین را یک ضرورت دانسته و یکی از ادله‌ای که برای اثبات مدعای خود آورده‌اند، جامعیت دین است. (شریف رضی، رسائل، ج ۱، ص ۳۰۹؛ لاهیجی، عبدالرزاق، سرمایه ایمان، ص ۱۰۸؛ علامه حلی، تذکره الفقهاء، ج ۱، ص ۴۵۱؛ امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۶۱)

البته اگر دخالت دین در حکومت را بپذیریم، این دخالت به معنای تأسیس قواعد و اصول جدید نیست، بلکه شارع می‌تواند بعضی از قواعد و اصول عقلایی را تأیید نموده و برخی را تخطئه و به اظهار دیدگاه خود اقدام نماید. اصول دخالت دین در حکومت امری مسلم است اما در میزان دخالت و چگونگی آن اختلاف نظر وجود دارد. با بررسی عمیق در متون دینی می‌توان اذعان کرد. که فقه اسلامی بیانگر همه‌ی احکام مربوط به افعال مکلفان و جهت‌بخش به امور دنیوی و اخروی بشر است. همین فقه در عرصه‌ی سیاسی و اجتماعی، پاس‌گوی مسائل حکومت است. بهترین دلیل بر این امر روایاتی است که به نقش اساسی و بنیادین حاکم اسلامی اشاره می‌کند.

در روایات صحیح‌های که کلینی از امام باقر(ع) نقل می‌کند، این چنین آمده است: اسلام بر پنج چیز بنا شده است: بر نماز و زکات و حج و روزه و ولایت زراره گفت پس گفتم کدامیک از این‌ها برتر است امام فرمود ولایت برتر هست زیرا ولایت کلید بقیه است و والی راهنمای بر آنهاست. (کلینی، اصول کافی، عائم‌الاسلام، ج ۵)<sup>۱</sup>

در این روایات به نقش امامت در صحنه‌ی زندگی اشاره ویژه‌ای شده است، این نقش امام است که به دیگر احکام و مقررات اسلام معنا می‌بخشد.

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 اجرایی و دولت است. از همین جهت دین باید دربردارنده نظام و نهاد اجرایی باشد. (کتاب البیع، ج ۲، ص ۴۶۰)

متکلمان و فقها در منابع کلامی و فقهی شیعه امامت را «ریاست عامه و عالی بر امور دین و دنیا» تعریف کرده‌اند. (خواجه نصیرالدین طوسی، رساله امامت، ص ۱۵)

خواجه نصیرالدین طوسی با یک استدلال عقلی به نحو قیاس شکل اول منطقی به وجوب نصب امام استدلال می‌کند. او می‌نویسد «نصب امام لطف است، لطف بر خداوند واجب است، سپس نصب امام بر خداوند واجب است.»

علامه حلی در تعریف لطف در شرع عبارت مذکور می‌نویسد:

۱- «بني الاسلام على خمسة أشياء: على الصلاة و الزكاة و الحج و الصوم و الولاية. قال زرارة قفلت و اى شى من ذلك افضل؟ فقال لانها مفتاحهن و الولى هو الدليل عليهن...»

«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 در کار است و نه اجبار و الزام.» (علامه حلی، کشف المراد، ص ۴۹۰)

خواجه طوسی در نتیجه‌ی قاعده‌ی لطف می‌نویسد:

«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، ص ۱۷)

امامت در اندیشه امامیه، خلافت خداوند در زمین است. امام(ع)، وظیفه‌ی جانشینی پیامبر(ص) را در وظایف سه‌گانه یعنی تبلیغ دین و هدایت معنوی بشر، قضاوت بین مردم و اداره‌ی نظام سیاسی را عهده‌دار است. (امام خمینی، الرسائل، ج ۱، ص ۵۰۰)

امام خمینی شرایطی را که برای زمامدار عصر غیب ضروری می‌داند پس از شرایط عامه مثل عقل و تدبیر به دو شرط اساسی اشاره می‌کند که عبارتند از ۱- علم به قانون ۲- عدالت

ایشان می‌نویسد:

«اکنون که 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.» (ولایت فقیه، ص ۳۹)

ایشان در عصر غیبت امام معصوم(ع) ولی فقیه را مجری احکام اسلامی و متکفل تشکیل حکومت می‌داند و همان اختیاراتی را برای ولی فقیه قائل است که خدا(ص) و ائمه معصومین(ع) دارا بودند، آن‌جا که می‌نویسد:

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 کند. 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 ولایت 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. (همو، 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 مسأله اخلاق و عرفان و وظیفه‌ی 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 مسئولیت می‌طلبد، اگر اسلام آمده است تا جلوی همه مکتب‌های باطل را بگیرد و تجاوز و طغیان طواغیث را در هم کوبد، چنین انگیزه‌ای، بدون حکومت و چنین هدفی بدون سیاست هرگز ممکن نیست. (جوادی آملی، ولایت فقیه، ص ۷۶)

همین استدلال را آیت‌الله مصباح یزدی ارائه می‌نماید آن‌جا که می‌آورد:

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 مسأله ساکت باشد به کلی منتفی است، پس اصل این مسأله 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، حقوق و سیاست در قرآن، ص ۱۹۲)

با مراجعه به متون دینی می‌توان دریافت 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 کرد. قاعده‌ی عدم ولایت بر غیر، مساوات، شورا، مصلحت، تقیه، نفی سیل، 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 عرصه‌ی اقتصاد به قاعده‌ی سلطنت، احساس سوق المسلمین، و قواعد فقه سیاسی در عرصه‌ی امنیتی و نظامی به قاعده‌ی حرمت جام مسلمان، امان، معصونیت سفرا، صلح و مقابله به مثل استناد کرد. (رک، شریعتی، روح‌الله، قواعد فقه سیاسی، ص ۴۰۲-۷۵)

در مقابل این نظریه‌ی اکثری، گروهی هم بر این باورند که تدبیر دنیای مردم بر عهده‌ی 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. (کدیور، رابطه دین و آزادی، ص ۲۰۹) بدیهی است که نظریه را نمی‌توان با تمامیت آن پذیرفت چرا که در تعالیم دین اسلام افزون بر ارائه‌ی 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 جامع‌الشرایط است. (جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آینه معرفت، ص ۱۱۶)

نظام آرمانی امامیه، نظامی است که رهبری آن را امام معصوم به عهده دارد. زیرا امامت در اندیشه شیعی خلافت الهی در روی زمین است. مهم‌ترین وظیفه امام، جانشینی پیامبر(ص) در وظایف سه‌گانه‌ی آن حضرت، یعنی تبلیغ دین و هدایت معنوی بشر، قضاوت و اداره نظام سیاسی است. (امام خمینی، الرسائل، ج ۱، ص ۵۱-۵۰)

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

از بررسی ادله و اقوال فقها این نتیجه حاصل می‌گردد که در عصر غیبت حق تصدی در امور حسبیه، ضمانت اجرایی احکام انتظامی و آنچه در روابط با مصالح عامه است به فقیهان جامع‌الشرایط واگذار شده است خواه به حکم وظیفه و تکلیف باشد یا منصب شرعی که به نام ولایت عامه یاد می‌شود.

فقیه معاصر آیت‌الله خوئی (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 ریشه کن 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 سنت می‌آورد:

«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 چه از جهت مصلحت و زیربنای احکام، مسأله را بررسی کنیم، یا از جهت اطلاق دلیل، هر دو جهت ناظر به تداوم احکام انتظامی اسلام است، و هرگز نمی‌تواند به دوران حضور اختصاص داشته باشد.»

ایشان در ادامه این‌گونه نتیجه‌گیری می‌کند:

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

و هم‌چنین درباره‌ی مجریان این احکام می‌نویسد:

از دیدگاه عقل ضروری می‌نماید که مسئول اجرایی این‌گونه احکام، آحاد مردم نیستند، تا آن که هرکس 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 درهم ریختگی اوضاع و ناسامانی می‌گردد.

هم‌چنین روایت‌های دیگری از کتاب‌های مختلف از جمله الغیبه و وسائل الشیعه آمده است.<sup>۱</sup>

۱- در توقیع شریف آمده: «فاما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة احادیثنا فانهم حجتی علیکم و انه حجة الله» طوسی، الغیبه، ص ۱۷۷؛ و در روایت حفص آمده است «سألت ابا عبدالله علیه السلام من یقیم الحدود؟ السلطان؟ او القاضی؟ فقال اقامة الحدود الی من الیه الحکم» (وسائل الشیعه ج ۲۸، ص ۴۹)

این گونه روایت‌ها به ضمیمه دلایلی که حق نظر دادن و حکم کردن را در دوران غیبت از آن فقها می‌داند به خوبی روشن می‌سازد که اقامه‌ی حدود و اجرای احکام انتظامی در عصر غیبت، حق فقها و وظیفه‌ی آنان می‌باشد. (خوبی، ابوالقاسم، مبانی تکملة المنهاج، ج ۱، ص ۲۲۴-۲۲۵ به نقل از معرفت، محمد هادی، ولایت فقیه، ص ۵۱-۵۲)

قریب به همین استدلال را تعداد زیادی از فقها داشته‌اند. (رک، شیخ مفید، المقنعه، ص ۸۱۰؛ شیخ طوسی، النهایه، ص ۳۰۱؛ سلادر دیلمی، المراسم العلویة، ص ۲۶۳-۲۴۶، علامه حلی، قواعد الاحکام به نقل از فخر المحققین، ایضاح الفوائد، ج ۱، ص ۳۹۸؛ شهید اول، الدروس الشرعیة، ص ۱۶۵؛ ابن فهد علی، المهذب البارع، ج ۲، ص ۳۲۸؛ محقق کرکی، جامع المقاصد، ج ۳، ص ۴۸۸؛ نجفی، جواهر الکلام، ج ۱، ص ۳۹۶؛ شیخ انصاری، القضاء، ص ۹-۴۸)

بر اساس جامعیت شریعت، 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 عهده‌ی فقیه جامع‌الشرایط نهاده شده و باید خود در انجام این تکلیف مباشرت نماید و یا با دستور و فرمان او انجام گیرد. چنانچه از کلام امیرالمؤمنان علی (ع) استفاده می‌گردد.

و نبود عهده‌ی که خدای تعالی از علما و دانایان گرفته تا راضی نشوند. بر سیری ظالم و گرسنه ماندن مظلوم.<sup>۱</sup> (نهج البلاغه، خطبه‌ی شششنبه) و یا در جای دیگر می‌فرماید:

سزاوارترین شخص به امر خلافت تواناترین مردم است به آن.<sup>۲</sup> (همان، خطبه‌ی ۱۷۳)

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

ممکن است کسی که به این قائل باشد که فقهاء بهتر است به امر نظارت بپردازند تا این که مستقیماً وارد تشکیل حکومت گردند، تاریخ نشان داده است که دولت‌مردان هر چند صالح باشد سیاستی را دنبال می‌کنند که درستی آن 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.

۱- «... و ما اخذ الله علی العلماء ان لا یقاروا علی کحظه‌ی ظالم و لا سغب مظلوم»

۲- «ان احق الناس بهذا الامر اقواهم علیه و اعلمهم بامر الله فیه»

ملک فیصل اول پادشاه عراق قبل از انتخاب شخصاً به نجف آمد و در مجمع علماء حضور یافت و گفت:

«مرا برای حکومت عراق برگزینید با سمت خادم‌العلماء و فرمانبردار دستورات آنان.»<sup>۱</sup>  
بعد از آن که انتخاب شد و پایه‌های حکومتش مستحکم گردید نامه‌ای تند و خشونت‌آمیز به علمای نجف نوشت:

«دست از دخالت در شئون دولتی بازدارید و گرنه آنچه خواستم با شمار رفتار خواهم کرد.»<sup>۲</sup> (رک، معرفت، محمدهادی، ولایت فقیه، ص ۶۶-۶۵)

از آن جایی که از دیدگاه اسلام حکومت و مدیریت جامعه اسلامی، ایمان و عهدالهی و نشأت گرفته از شأن ربوبی است، قانون‌گذاری و اجرای قانون در چارچوبی که خود شریعت تعیین کرده 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، تصرفی غاصبانه خواهد بود و از همین جاست که در حکومت دینی مشروعیت حاکمان از طرف دین و مقبولیت آنها از طرف مردم می‌باشد.

### نتیجه گیری:

تعدادی از گزاره‌های کلامی مؤثر در استنباط فقهی است و لازم است فقیه در این‌گونه موارد به عنوان پیش شرط اجتهاد، نخست به این گزاره‌ها توجه نماید و با مبنا قراردادن آنها به استنباط احکام شرعیه بپردازد. از جمله گزاره‌های کلامی مؤثر بر استنباط فقهی، جامعیت و کمال شریعت است. دین نقش سامان دادن به حیات دنیوی و اخروی را به عهده دارد و در بعد نقش دنیوی دین، تنظیم روابط و مناسبات اجتماعی انسان بر محور صحیح و عادلانه و مبارزه با روابط ظالمانه است. جامعیت شریعت بدین

۱- «انتخونی ملکا علی العراق بسمه ائی خادم للعلماء و موضع اوامرهم»

۲- «كفواعن التدخل فی امر الحکومه و الا فعلت بكم ما شئت»

معنا است که شارع هر آن چه که بشر به آن نیاز داشته، تشریح کرده و در موارد جدید نیاز به جعل قانون، قواعد و ضوابط کلی را وضع کرده و وضع قوانین را در چارچوب این قواعد و ضوابط به انسان واگذار کرده است.

اسلام علاوه بر طرح مبانی نظری، نسبت به شکل و ساختار حکومت و نظام سیاسی نیز راهی پیشنهاد کرده است. در تفکر شیعی، نظام ولایی تنها نظامی است که مشروعیت داشته و این نظام سیاسی از رحلت پیامبر اکرم(ص) آغاز و در وهله‌ی نخست ائمه‌ی شیعه علیهم‌السلام عهده‌دار امر ولایت و امامت امت بوده‌اند در عصر غیبت به عهده‌ی فقهای جامع‌الشرایط نهاده شده و 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 در بعد اجرای قانون و هم در مرحله 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 به معنای حکومت متدینان در تنهایی نیست و از طرف دیگر مبنا و محمد بودن قانون الهی بدون توجه به این که مجری این قوانین کیست، نمی‌تواند نظام را دینی نامید، پس لازم است هم قانون الهی باشد و هم مجری آن از طرف شرع، مشروعیت داشته باشد و این همان نظام ولایی است که شریعت آن را مقرر کرده است و ولی حاکم با توجه به اقتضائات زمان و مکان در حدود اختیارات مشروعه به تشکیل حکومت و اداره‌ی شئون آن خواهد پرداخت.

## فهرست منابع و مآخذ:

- \* قرآن مجید  
\* نهج البلاغه
۱. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، دارالکتب العلمیه، قم، بی تا.
  ۲. انصاری، شیخ مرتضی، القضاء، لجنة تحقیق تراث الشیخ الاعظم، قم، ۱۴۱۵ ه.ق.
  ۳. بازرگانان، مهدی، آخرت، خدا، هدف بعثت انبیاء، موسسه خدمات فرهنگی ری، تهران، ۱۳۷۷
  ۴. بهائی، محمد(شیخ بهایی)، جامع عباسی، چاپ سنگی، مطبع صفدری، هند، بی تا.

۵. توحیدی، محمدعلی، **مصباح الفقاهة**، تقریرات درس آیت‌الله العظمی خوئی، انصاریان، قم، ۱۴۱۷ ق.
۶. جوادی آملی، عبدالله، **شریعت در آیین معرفت**، مرکز فرهنگی رجا، تهران، ۱۳۷۲.
۷. جوادی آملی، عبدالله، **ولایت فقیه ولایت فقاہت و عدالت**، نشر اسراء، قم، ۱۳۷۸.
۸. حر عاملی، محمد (شیخ حر)، **الفصوا المهمة**، مکتبہ بصیرتی، قم، بی‌تا.
۹. حکیم، محمد تقی، **الاصول العامة فی الفقه المقارن**، مؤسسه آل‌البیت، قم، ۱۴۰۱ ق.
۱۰. حلی، ابن فهد، **المهذب البارع**، انتشارات جامعه مدرسین، قم، ۱۴۰۷ ه.ق.
۱۱. حلی، حسن (علامه)، **ایضاح الفوائد**، المطبعة، بی‌جا، ۱۳۸۹، ه.ق.
۱۲. حلی، حسن (علامه)، **تذکره الفقهاء**، المکتبہ المرتضویة، تهران، بی‌تا.
۱۳. **تهذیب الوصول الی علم الاصول**، مؤسسه الامام علی (ع)، تحقیق سید محمد حسن رضوی، ۱۴۲۱ ق.
۱۴. **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**، مؤسسه الاعلمی، بیروت، ۱۳۹۹ ق.
۱۵. خویی، سیدابوالقاسم، **مبانی تکلمة المنہاج**، مطبعة الآداب، نجف، بی‌تا.
۱۶. رازی، محمد (امام فخر)، **المطالب العالیة من العلم الالہی**، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۰۸ ق.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین، **المفردات فی غریب القرآن**، دفتر نشر کتاب، بی‌جا، ۱۴۰۴ ق.
۱۸. **رسائل مشروطیت** (۱۸ رساله و مقاله درباره مشروطیت)، به کوشش غلامحسین زرگری‌نژاد، انتشارات کویر، تهران، ۱۳۷۴.
۱۹. سروش عبدالکریم، **بسط تجربه نبوی**، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۸.
۲۰. \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_، **مدارا و مدیریت**، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۶.
۲۱. سار، **المراسم العلویة**، چاپ امیر، قم، ۱۴۱۴ ه.ق.
۲۲. سید مرتضی، علی، **رسائل الشریف المرتضی**، دارالقرآن الکریم، قم، ۱۴۰۵ ق.
۲۳. شریعتی، روح‌الله، **قواعد فقه سیاسی**، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۸۷.
۲۴. شمس‌الدین، محمد مهدی، **الاجتهاد و التقليد**، المؤسسة الدولية، بیروت، ۱۴۱۹ ق.
۲۵. شهید اول ابوعبدالله محمدبن مکی عاملی، **الدروس الشرعية**، انتشارات صادقی، قم، بی‌تا.
۲۶. شهید اول، ابوعبدالله محمدبن مکی عاملی، **القواعد و الفوائد**، مکتبہ مفید، قم، بی‌تا.
۲۷. صدر، سیدمحمدباقر، **اقتصادنا**، دارالتعارف المطبوعات، بیروت، ۱۳۹۹ ق.
۲۸. طوسی، محمد (خواجه نصیرالدین)، **تلخیص المحصل** (نقد المحصل)، دارالاضواء، چاپ‌سوم، بیروت، ۱۴۰۵ ق.
۲۹. \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_، **رسالة فی قواعد العقائد**، دارالقریة، بیروت، ۱۴۱۳ ق.
۳۰. \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_، **العدة فی الاصول**، مؤسسه البعثة، قم، ۱۴۱۷ ق.
۳۱. \_\_\_\_\_، \_\_\_\_\_، **النهاية فی مجرد الفقه و الفتوی**، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۳۹۰ ه.ق.
۳۲. عاملی، حسن (صاحب‌المعالم)، **معالم‌الدین و ملاذ المجتهدین**، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۳۶۵ ش.
۳۳. عمید زنجانی، عباسعلی، **فقیه سیاسی**، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۸.
۳۴. غزالی، محمد، **المستصفی من علم الاصول**، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۷ ق.
۳۵. فیض کاشانی، محسن، **سفینة النجاة**، بی‌جا، بی‌تا.

۳۶. قمی، ابوالقاسم، **قوانین الاصول**، مکتبه الاسلامیه، تهران، ۱۳۷۸ ق.
۳۷. کاشف الغطاء، **کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء**، انتشارات مهدوی، اصفهان، بی تا.
۳۸. کرکی، علی (محقق ثانی)، **جامع المقاصد**، مؤسسه آل البيت، قم، ۱۴۰۸ ه.ق.
۳۹. کرکی، علی (محقق ثانی)، **رسائل المحقق الکرکی**، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، قم، ۱۴۱۱ ق.
۴۰. کلینی، محمد، کافی، **دارالکتب الاسلامیه**، تهران، ۱۳۸۸ق.
۴۱. لاهیجی، عبدالرزاق، **سرمایه ایمان**، انتشارات الزهراء بی جا، ۱۳۷۲.
۴۲. مصباح یزدی، محمدتقی، **حقوق و سیاست در قرآن**، انتشارات مؤسسه آموزش و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ۱۳۷۷.
۴۳. مظفر، محمدرضا، **عقائد الامامیه**، مکتبه شکوری، قم، ۱۴۰۸ ق.
۴۴. معرفت، محمدهادی، **ولایت فقیه**، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، قم، ۱۳۷۷.
۴۵. مفید، محمد (شیخ مفید)، **المقنعة**، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۰۶ ه.ق.
۴۶. مکارم شیرازی، ناصر، **منابع اجتهاد در فقه شیعه و اهل سنت**، **مجله نور علم**، شماره ۱۰، خرداد ۱۳۶۴.
۴۷. منتظری، حسینعلی، **دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه**، مرکز العالی للدراسات الاسلامیه، قم، ۱۴۰۸ق.
۴۸. موسوی خمینی، روح الله، **کتاب البیع**، مطبعة الآداب، نجف، ۱۳۹۴ ق.
۴۹. موسوی خمینی، روح الله، **الرسائل**، انتشارات اسماعیلیان، قم، ۱۳۸۵ ق.
۵۰. موسوی خمینی، روح الله، **حکومت اسلامی**، انتشارات آزادی، قم، بی تا.
۵۱. موسوی خمینی، روح الله، **کشف الاسرار**، آزادی، قم، بی تا.
۵۲. موسوی خمینی، روح الله، **ولایت فقیه**، وزارت ارشاد تهران، بی تا.
۵۳. نائینی، محمد حسین، **تنبيه الامة و تنزیة الملة**، چاپخانه فردوسی، تهران، بی تا.
۵۴. نجفی، شیخ محمد حسن، **جواهر الکلام**، داراحیاء التراث العربی، بیرون، ۱۹۸۱ م.
۵۵. نوری، فضل الله، **تذکرة الغافل و ارشاد الجاهل**، انتشارات رسا، تهران، ۱۳۶۲.
۵۶. وحید بهبهانی، محمداقرا، **الفوائد الحارثیة**، مجمع الفکر الاسلامی، قم، ۱۴۱۵ ق.