



## Denying the Necessity of Maintaining the Political System with Its Legitimacy

Sayyid Zia' Mortazavi<sup>1</sup>

Received: 09/02/2020

Accepted: 17/05/2020

### Abstract

One of the certain obligations that jurists has always considered and cited in jurisprudence at the level of a general rule and in different aspects, is the obligation to maintain the common social system. Maintaining the political system, in addition to the special arguments it has, is subject to its arguments as far as the preservation of the social system is concerned. In discussing the ruling on maintaining the political system, one of the key and important issues is to examine the relationship between the necessity of its maintenance and the principle of legitimacy and its extent. The first question in this paper which is conducted by an Ijtihadi method based on jurisprudential arguments and resources, is "Is the necessity of maintaining the political system based on its own arguments limited to the legitimacy of the system or not?" Another question is whether, given the definition of legitimacy in the political system from a jurisprudential point of view, this legitimacy is a developed and absolute element that is realized only in one situation or is it relative, and in that case, will the ruling on maintaining the political system be different, depending on different circumstances? How to answer these two important questions plays a decisive role in determining the type of relationship between Muslims and political systems in Islamic societies. What is dealt with in this article is in line with the answer to these two general questions, which, after identifying some of the key concepts of the topic, are organized in two main areas.

### Keywords

Maintaining the system, social system, political system, legitimacy of system, Hesbiyah affairs.

---

<sup>1</sup> Associate Professor at Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. [mortazavi@isca.ac.ir](mailto:mortazavi@isca.ac.ir).

## نفی تلازم وجوب حفظ نظام سیاسی با مشروعیت آن

سید ضیاء مرتضوی\*

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۲۰

### چکیده

یکی از واجبات مسلم که در فقه در سطح یک قاعده عام همواره و در ابواب مختلف مورد توجه و استناد فقها قرار گرفته، وجوب حفظ نظام عام اجتماعی است. حفظ نظام سیاسی نیز افزون بر ادله ویژه‌ای که دارد، تا آنجا که در راستای حفظ نظام اجتماعی است، مشمول ادله آن است. در بحث از حکم حفظ نظام سیاسی، یکی از مسائل محوری و مهم، بررسی نسبت وجوب حفظ آن با اصل مشروعیت و میزان آن است. در این مقاله که با روش اجتهادی بر اساس منابع و ادله فقهی تدوین شده است یک پرسش وجود دارد که آیا وجوب حفظ نظام سیاسی بر پایه ادله خود، مقید به مشروع بودن نظام است یا نه؟ و پرسش دیگر این که با توجه به تعریفی که از مشروعیت در نظام سیاسی از نگاه فقهی وجود دارد، آیا این مشروعیت عنصری بسیط و مطلق است که تنها در یک وضع و شرایط تحقق می‌یابد یا امری نسبی است و از همین رو، حکم حفظ نظام سیاسی - بسته به شرایط مختلف - متفاوت می‌شود؟ چگونگی پاسخ به این دو پرسش مهم نقش تعیین کننده‌ای در تعیین نوع مناسبات انسان مسلمان با نظام‌های سیاسی در جوامع اسلامی، دارد. آن چه در این مقاله آمده در راستای پاسخ به این دو پرسش کلی است که پس از شناخت برخی مفاهیم کلیدی بحث، در دو محور اصلی سامان یافته است.

### کلیدواژه‌ها

حفظ نظام، نظام اجتماعی، نظام سیاسی، مشروعیت نظام، امور حسبیه.



## مقدمه

از قواعد مسلم که نه تنها در ابواب مختلف فقه، بلکه در علوم مختلف فلسفه، کلام و حتی اصول فقه، به عنوان یک قاعده و اصل قطعی مورد توجه و استناد اندیشمندان اسلامی بوده و هست، وجوب حفظ نظام اجتماعی است که با تعبیرهای مختلفی از آن نام برده می‌شود و ادله عقلی و نقلی متعددی بر آن وجود دارد (نک: مرتضوی، ۱۳۹۸، صص ۳۶-۳۷). ادله روشنی بر حفظ نظام سیاسی وجود دارد، اما درباره وجوب حفظ نظام سیاسی یک پرسش این است که چه رابطه‌ای میان وجوب حفظ نظام سیاسی با اصل مشروعیت آن برقرار است؟ آیا می‌توان گفت این حکم اختصاص به نظام‌ها و حکومت‌های مشروع دارد و از این رو، اگر یک نظام از آغاز فاقد مشروعیت باشد یا در ادامه، ملاک مشروعیت خود را از دست بدهد، حفظ آن نه تنها واجب نیست، بلکه مشمول ادله‌ای می‌شود که مبارزه با حکومت‌های جور و در صورت توان براندازی آن را واجب می‌سازد؟ برخاسته از همین پرسش، پرسش دیگر این است که مشروعیت – با هر تعریفی که از نگاه فقهی از آن به دست داده شود – آیا امری مطلق است که بود و نبود آن بسته به شرایط مختلف فرق نکند، یا امری نسبی است که آنچه از نگاه مصداقی تعیین کننده بود و نبود آن است، شرایط و اوضاع مختلف است و از همین رو، یک نظام سیاسی در شرایطی نامشروع است و همان نظام با همان ماهیت و ساختار در شرایط دیگر می‌تواند مشروع باشد و با فرض این که وجوب حفظ نظام تنها در قلمرو نظام‌های مشروع نیز تعریف شود، در آن شرایط، به دلیل مشروع بودن آن نظام حفظ آن واجب و إخلال در آن یا از میان بردن آن حرام است؟

## واژه‌های کلیدی

۱. **حفظ نظام:** «حفظ» به معنای نگاهداری و مواظبت از چیزی است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۸۷؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۴۶۶). در فارسی نیز به معانی نگه‌داشتن، نگهداشت، بازداشتن از زیان و هلاک (دمخدا، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۸۰۲۵) و نگاهبانی و جلوگیری از ایجاد خدشه یا آشفستگی (معین، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۳۶۲) به کار می‌رود. «نظام» از ریشه «نظم» است





که در اصل به معنای گرد آوردن (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۴۴۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۵۷۸) و پیوند دادن و قرین ساختن چیزی به چیز دیگر (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷، ص ۶۸۹) است؛ چنان که وقتی گفته می‌شود مرواریدها را نظم داد، یعنی آنها را نخ کرد (جوهری، ۱۳۹۹، ج ۵، صص ۲۰۴۱).

در منابع فقهی و به رغم کاربرد فراوان واژه‌های «نظام»، «حفظ نظام» و واژه‌های مشابه یا نزدیک به آن، تعریف ویژه‌ای از آن ارائه نشده است، اما موارد کاربرد آن نشان می‌دهد که واژه «حفظ» در همان معنای لغوی به کار رفته است و مقصود از «نظام»، بیش‌تر، ساختار و سامانه کلی زندگی اجتماعی مسلمانان یا انسان‌هاست که با تعبیرهای بسیار متنوعی بیان می‌شود (نک: مرتضوی، ۱۳۹۸، صص ۳۱-۳۲).

**۲. نظام اجتماعی:** نظام اجتماعی، عبارت است از سامانه و ساختاری که زندگی اجتماعی انسانی را قوام می‌بخشد و در کلیت آن ساماندهی و حفظ می‌کند و هر گونه اختلال در آن به اختلال در جامعه و زندگی اجتماعی می‌انجامد؛ مانند امنیت، بهداشت، مالکیت، مناسبات خویشاوندی و مناسبات عقلایی و اقتصادی مانند نظام خرید و فروش و خواجه نصیر الدین طوسی نیز با تعبیر «نظام معیشت بنی آدم» و «قوام عالم» از آن نام برده است (طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۰۹). آنچه در فقه با عنوان «قاعده حفظ نظام» بر آن تأکید می‌شود و در مسائل بسیاری به عنوان یک دلیل و قاعده به آن استناد شده در همین قلمرو است و آنچه از جمله به عنوان «واجبات نظامیه» مورد توجه فقها است و از وجوب کفایی این واجب‌ها سخن گفته شده در راستای ضرورت حفظ نظام اجتماعی است و «نظام سیاسی» در اصل به عنوان یکی از اجزاء و لوازم آن به‌شمار می‌رود.

**۳. نظام سیاسی:** نظام سیاسی، در برابر نظام اجتماعی عام و در واقع، بخشی از آن است و عبارت است از ساختار تعریف شده‌ای که به عنوان مرکز اصلی و ثقل قانون‌گذاری، مدیریت اجرایی و نظارت بر چگونگی اجرا، حاکمیت بر جامعه و رهبری و تدبیر امور آن را بر عهده دارد. این مفهوم در این معنا مترادف با حکومت و نیز دولت در یکی از معانی آن است و از این‌رو، شامل نظام‌های مختلف اقتصادی، تربیتی، آموزشی، امنیتی، قضایی و مانند آن می‌شود. نظام سیاسی - به حسب نیاز بشر - تا کنون

شکل‌های مختلفی در قالب نظام‌های فردی و شورایی، سلطنتی و جمهوری - به شکل‌های گوناگونی که هر یک داشته و دارند - به خود دیده است و آن گونه که علامه طباطبایی نیز اشاره کرده، ممکن است در آینده شکل‌های دیگری از آن پدید آید که هنوز فهم ما به آن دست نیافته است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۴۶). کارکرد نظام‌های سیاسی که امروز از آن با عنوان «دولت» نام می‌بریم، نیز در طول زمان تحولات زیادی به خود دیده است (نک: مرتضوی، ۱۳۹۶، صص ۵۸-۷۴).

۴. مشروعیت: مشروعیت، مصدر صناعی و جعلی «مشروع»، به معنای مشروع بودن است. مشروع، اسم مفعول از ماده «شرع»، عبارت است از روا، جایز، قانونی، مطابق شرع، موافق شرع، آنچه شرع روا دارد، در برابر ممنوع و نامشروع (دهخدا، ۱۳۷۳: ج ۱۳، ص ۱۸۵۰۲). «مشروعیت» وقتی وصف یا قید دولت، حکومت و نظام سیاسی قرار می‌گیرد، به این معناست که آن نظام در نگاه جامعه یا فرد و نهاد داوری کننده دارای ملاک‌ها و هنجارهای قانونی یا شرعی یا عرفی پذیرفته شده جامعه برای حاکمیت بر آن جامعه است و نظام و دولت نامشروع فاقد این ویژگی است.

از نگاه اسلامی ویژگی مشروعیت نظام به انطباق اصل حاکمیت دولت و نظام بر اراده تشریحی خداوند متعال بازمی‌گردد. این انطباق می‌تواند از طریق شناساندن و نصب مستقیم افراد معین از سوی خداوند برای حاکمیت و شکل دادن به نظام سیاسی باشد؛ چنان که شیعیان درباره ائمه دوازده گانه علیهم‌السلام پس از رحلت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم معتقد هستند و یا با توجه به نظریه‌های موجود، می‌تواند بر پایه گزینش خاص یا عمومی در چارچوب عناوین و اوصاف مشخص از سوی امامان معصوم علیهم‌السلام و بدون دخالت مستقیم از سوی شهروندان، یعنی بر مبنای نظریه نصب عام باشد و می‌تواند در چارچوبی تعریف شده از شرایط و اوصاف با گزینش مستقیم و غیرمستقیم شهروندان بر مبنای نظریه انتخاب یا تلفیقی از دو نظریه نصب و انتخاب باشد. این نظام - از نگاه متکلمان شیعه - باید نخست در منصوبان از طرف خداوند تعالی تحقق یابد و هر نظامی جز این - حتی اگر عنوان عام اسلامی را یافته باشد - از نگاه کلامی و شرعی مشروعیت لازم را نداشته و ندارد. با این حال، پیداست که جامعه نمی‌تواند و نباید بدون حاکمیت سیاسی باشد و





فقه‌های شیعه از گذشته - با توجه به عدم دسترسی به امام معصوم و منصوب - در کنار حکومت‌های وقت، نوعی حاکمیت هرچند حداقلی را برای فقها یا غیر فقها معرفی کرده‌اند و در برهه‌ی اخیر این نگاه در قالب نظریه‌ی «ولایت فقیه» از سوی امام خمینی، مبنایی برای شکل‌گیری نظام اسلامی شده است.

۵. امور حسبیه: «حسبیه»، منسوب به «حسبه»، در لغت، به معنای «شمردن» است و کاربرد آن در کاری که برای خداوند انجام می‌شود، از همین اصل است؛ زیرا به حساب خداوند شمرده می‌شود؛ چنان‌که کاربرد آن در معنای حُسن و کفایت در تدبیر نیز از همین اصل برمی‌خیزد؛ زیرا کسی که حُسن تدبیر دارد، در واقع، به جایگاه هر چیز از نظر درستی آگاهی دارد (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، صص ۵۹-۶۰؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۴۲۲؛ ابن‌اثیر، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۸۲). کاربرد واژه‌های «حسبه» و «حسبیه» که بارها و بسیار در فقه شیعه و سنی به کار رفته، گرچه با توجه به موضوع و متعلق آن می‌تواند ناظر به معنای دوم نیز باشد، اما افزون بر سازگاری بیش‌تر با معنای نخست، در منابع موجود آن دسته کارهای خیری شمرده شده است که برای خداوند انجام می‌شود و اجر آن نیز با اوست. از جمله آیه‌ی الله خوبی که حسبه را انجام کار از باب قربی بودن شمرده‌اند؛ به گونه‌ای که خداوند از انجام آن خشنود است و راضی به از میان رفتن آن نیست و از این‌رو، شخص آن را به قصد قربت و از باب مطلوب بودن و محبوب بودن در نظر شارع انجام می‌دهد (موسوی خویی، بی‌تا، ج ۶، ص ۲۵۷؛ نیز نک: موسوی خلخالی، ۱۴۲۵ق، ص ۷۰۷). این‌که فقهای اهل سنت (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۲، صص ۲۶۰-۲۶۱) و نیز برخی فقهای شیعه (شهید اول، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۷) عنوان «حسبه» را برای امر به معروف و نهی از منکر برگزیده‌اند، به همین امر برمی‌گردد؛ چنان‌که گسترش عنوان حسبه به ابواب دیگری از فقه مانند جهاد و دفاع، اقامه‌ی حدود و تعزیرات، شهادت، افتاء، قضاوت و دیگر سیاست‌های دینی (کاشانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۷ به بعد) از همین رو است. بر همین اساس، حسبه یا امور حسبیه از نظر فقهای شیعه و در یک نگاه کلی، آن دسته از امور شمرده شده‌اند که باید برپا داشته شوند و حفظ گردند و به آنها اهمیت داده شود؛ اموری که شارع به ترک و مهمل گذاشتن آنها راضی نیست و از همین‌رو، بر همه‌ی مکلفانی که توان انجام آن را دارند، عهده‌داری آن

واجب است (گلیپگانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۴۰). به بیان اجمالی، امور حسیه اموری هستند که می‌دانیم شارع راضی به اهمال در آنها نیست (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۶۶۵)، اما فرد یا افراد خاصی را که این تکلیف متوجه آنان باشد، معین نکرده است (موسوی خویی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۳۸۵).

### گفتار یکم: عدم دخالت مشروعیت در وجوب حفظ نظام سیاسی

در بحث از دخالت و عدم دخالت مشروعیت سیاسی در وجوب حفظ نظام، دو پرسش کلی و دو سطح از بحث وجود دارد؛ یکی نقش مشروعیت در حفظ نظام سیاسی و دیگر نقش مشروعیت سیاسی در حفظ نظام عام اجتماعی، به دلیل نقشی که نظام سیاسی موجود می‌تواند در حفظ نظام اجتماعی داشته باشد. پاسخ به این دو پرسش ملازم یکدیگر نیست؛ زیرا چه بسا حفظ یک نظام سیاسی - به دلیل نداشتن عنصر مشروعیت - واجب نباشد و حتی در شرایطی، از میان برداشتن آن واجب باشد، اما به دلیل این که در شرایطی ممکن است وجود همین نظام ملازم با حفظ نظام اجتماعی باشد و جایگزینی برای آن وجود نداشته باشد، حفظ آن لازم شود و تضعیف یا براندازی آن مجاز نباشد.

عدم ملازمه یادشده، برخاسته از این امر است که پیامد فقدان یا ضعف نظام سیاسی که باید حافظ اموری باشد که قوام نظام اجتماعی بسته به آن است، چیزی جز اختلال در نظام اجتماعی یا ازهم پاشیدگی کلی آن نیست و این امری است که شارع حکیم در هیچ شرایطی آن را نمی‌پذیرد و از همین رو وبه عنوان نمونه، امیرالمؤمنین علیه السلام تأکید داشتند که خلیفه دوم - با حضور و مشارکت مستقیم در جنگ - نظام سیاسی موجود و در نتیجه نظام اجتماعی مسلمانان و نیز اساس و موجودیت اسلام را به خطر نیندازد (نک: شوشتری، ۱۳۷۶، ج ۷، صص ۴۰۸-۴۰۹؛ ابن ابی الحدید معتزلی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، صص ۹۶-۹۷؛ سید رضی، ۱۴۱۴ق، صص ۱۶۴-۱۶۵) و این به رغم آن بود که به اعتقاد روشن ما حکومت خلیفه دوم مشروعیت نداشت. نکته اصلی نیز در «اطلاق» وجوب «حفظ اسلام» و وجوب «حفظ نظام اجتماعی» است که در جای خود ادله آن بیان شده است (برای نمونه، نک: مرتضوی،



فقہ



۱۳۹۸، صص ۳۶-۳۷)؛ در حالی که ادله حفظ نظام سیاسی مشروع چنین اطلاقی ندارد و وقتی ملازم با اختلال کلی در نظام اجتماعی یا موجب خدشه در اصل دین باشد، به دلیل این که خودش موضوعیت ندارد، حفظ آن واجب نخواهد بود.

با این حال، پیداست که ضرورت حفظ یک نظام که در شرایطی نامشروع است، مانع جواز یا وجوب اصلاح و تغییر یا برانداختن آن در شرایطی دیگر و جایگزینی نظام صالح و مشروع به جای آن نیست و اصل تعیین کننده در این فرض نیز حفظ نظام عام اجتماعی و دوری از هرج و مرج است و تحقق این شرط بسته به دو امر کلیدی است؛ یکی تناسب هزینه و دستاورد و دیگر اطمینان لازم و عقلایی به امکان عملی جایگزینی نظام مطلوب. البته، هزینه تغییر و براندازی نظام سیاسی نامشروع نوعاً پیوند مستقیم با نوعی هرج و مرج اجتماعی و آسیب‌هایی دارد که ممکن است به نظام اجتماعی مستقر یا بخشی از مسلمانان وارد شود و این امر باید به گونه‌ای امکان مدیریت و مراقبت داشته باشد که اساس زندگی و نظم اجتماعی - به‌ویژه در درازمدت - به خطر نیافتد و با توجه به اهتمام شارع به امنیت و حفظ جان و مال و عرض آحاد جامعه، به گونه‌ای عقلایی با دستاورد آن که برقراری یک نظام سیاسی مطلوب و مشروع است، سازگاری و تناسب داشته باشد.

این که برخی فقها در گذشته و به‌رغم اعتقاد به عدم مشروعیت حکومت‌های وقت - به واسطه فقدان قدرت یا عدم اعتقاد به وجوب قیام به تشکیل حکومت صالح در دوره غیبت - با آنها مخالفت نمی‌کردند و حتی گاه به حمایت از آنها نیز بر می‌خاستند، به این دلیل است که تضعیف یا زوال آن حکومت را مایه ضعف در انجام وظایف اصلی حکومت در حفظ امنیت و رفاه جامعه و تعرض احتمالی دشمنان یا جایگزینی حکومتی ناصالح‌تر و ستمکارتر می‌دانستند؛ امری که حتی احتمال آن نیز می‌تواند مانع مخالفت، تضعیف یا براندازی حکومت موجود باشد.

در منابع فقهی اهل سنت نیز در عین تأکید بر عدم جواز خروج بر زمامدار موجود هر چند فاسق باشد، یکی از راه‌های شکل‌گیری امامت و رهبری صرف استیلا و غلبه معرفی شده و با فرض استقرار زمامدار جدید، هرچند با زور و «تغلب» باشد، مخالفت با



آن، حتی اگر صلاحیت نداشته باشد، مانند این که فاسق یا کودک باشد، حرام شمرده شده است؛ با این توجیه که گرچه شخص متغلب مرتکب گناه شده است (شریبی، ۲۰۰۹م، ج ۴، ص ۱۳۲)، اما امامت فرد متغلب مشروع است و مخالفت با آن جایز نیست تا یکپارچگی و نظام جامعه اسلامی حفظ شود (نک: شریب، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۵۵۰؛ انصاری، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۶۸). البته، اصل شکل‌گیری مشروع حکومت از راه زور و «تغلب» از نظر منابع و مبانی ما نادرست است و غرض نشان دادن اصل جایگاه حفظ نظام اجتماعی در فقه اسلامی است.

بر اساس آنچه بیان شد و با توجه به جایگاه حفظ نظام اجتماعی به عنوان یک قاعده حاکم، باید گفت که حفظ نظام سیاسی، بر مشروع بودن آن متوقف نیست و در فرض عدم دسترسی به حکومت مشروع و تلازم اختلال در نظام سیاسی موجود با اختلال کلی در نظام اجتماعی، حفظ یا حتی ایجاد آن واجب است و در چنین شرایطی مشروع است که شرح آن در گفتار دوم می‌آید.

### گفتار دوم: نسبت در بود و نبود مشروعیت

از دیرباز درباره این که ملاک مشروعیت چیست و خاستگاه پیدایش و فلسفه مشروعیت دولت از این منظر چیست، نظریه‌های متعددی ارائه شده است، از جمله: (۱) نظریه زور و قدرت؛ (۲) نظریه طبیعت؛ (۳) نظریه قرارداد اجتماعی؛ (۴) نظریه الهی بودن حکومت که شرح و تبیین آنها بیرون از قلمرو این مقاله است و در جای دیگر به تفصیل آمده است (نک: مرتضوی، ۱۳۹۶، صص ۷۴-۹۳). آنچه در راستای بررسی نسبی بودن بود و نبود مشروعیت، مورد توجه و استدلال است، سه امر به شرحی که در پی می‌آید، است.

### الف) حکومت در راستای نیاز طبیعی و حفظ نظام اجتماعی

رویکرد اسلامی به خاستگاه و فلسفه شکل‌گیری دولت و ماهیت آن لزوماً در برابر نظریه‌های دیگر از جمله چهار نظریه یادشده که برشمردیم نیست؛ چنان که نظریه الهی بودن دولت نیز اگر تنها در چارچوب بررسی اعتبار حقوقی و شرعی و در واقع،



فقه



ناظر به نصب الهی باشد، لزوماً در برابر همه نظریه‌های دیگر نیست؛ زیرا می‌توان در طول طبیعی شمردن شکل‌گیری دولت به عنوان یک نیاز طبیعی، از محدودسازی مشروعیت آن به نصب الهی سخن گفت، اما ظاهراً نظریه الهی بودن در برابر سه نظریه دیگر و ناظر به وضع شکل‌گیری بیرونی دولت به عنوان پدیده‌ای از پدیده‌های موجود در تاریخ زندگی انسان است.

آنچه در میان اندیشمندان اسلامی نگاهی برجسته به‌شمار می‌رود و به عنوان مبنایی برای نظریه‌پردازی در حوزه‌های مختلف فلسفی، کلامی و اجتماعی مطرح شده است، واقعیت زیست اجتماعی بشر و مدنی الطبع بودن اوست که به عنوان طبیعی اولی یا دست کم ثانوی و شبه طبیعی، او را به زندگی اجتماعی و لوازم آن از جمله برپایی دولت کشانده است. این مبنا نه تنها در نگاه نظریه‌پردازان اجتماعی و تاریخی مانند «ابن خلدون» پذیرفته شده است، بلکه در فلسفه و کلام نیز در تحلیل و استدلال بر چرایی نیاز بشر به دیانت و نبوت، نقش ایفا کرده است. ابن خلدون که زور و عصیت را رکن اساسی در شکل‌گیری دولت بر شمرده است، خاستگاه اصلی نیاز به دولت را همین بُعد زیست اجتماعی بشر و مدنی الطبع بودن او می‌داند و بر این واقعیت تأکید می‌کند که بشر برای برآوردن نیازهای طبیعی خود راهی جز زندگی اجتماعی ندارد و در زندگی اجتماعی چاره‌ای جز بر خورداری از حکومت نیست. او اشاره به استدلال فلاسفه می‌کند که همین را دلیل عقلی اثبات نبوت شمرده‌اند (نک: ابن خلدون، ۱۴۰۸ق، صص ۴۱-۴۳). او با تکیه بر همین استدلال، تصریح می‌کند که «زامداری، منصبی طبیعی برای انسان است» (نک: ابن خلدون، ۱۴۰۸ق، ص ۱۸۷).

در میان حکیمان، می‌توان به ابن سینا اشاره کرد که همین ویژگی انسانی را دلیلی استوار بر نیاز و لزوم وجود پیامبر و داشتن معجزات برای پذیرش عمومی مردم به حساب آورده است؛ نیازی که به تعبیر او از نیاز به رویاندن موی لب و ابرو و گودی کف پا برای انسان بیشتر است (ابن سینا، ۱۳۷۶، صص ۴۸۷-۴۸۸). ملاصدرا نیز - در مقام استدلال بر ضرورت وجود دین و قانون، «سیاست عادلانه» و «حکومت آمره» و دوری از اختلال نظام زندگی و جامعه - همین مبنا را خاطر نشان کرده است (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۰،

صص ۳۶۰-۳۶۶). البته، بهره جستن از این استدلال را، چنان که برخی اندیشمندان خاطر نشان کرده‌اند (نک: حسینی بهشتی، ۱۳۹۱، صص ۱۸۸-۱۹۱)، به بیش از اصل نبوت به معنای عام آن نمی‌توان گسترش داد و پیداست که به معنای نادیده گرفتن نقش عقل نیست.

علامه طباطبایی نیز به عنوان یک مبنا در تحلیل و تفسیر آیات چندی به این حقیقت تکیه کرده است و با تأکید بر مدنی الطبع بودن انسان به تحلیل زیست اجتماعی بشر که برخاسته از غریزه و طبیعت اوست و ملازمات و ملازمات آن می‌پردازد. او کیش انسان به همکاری اجتماعی و استقرار جامعه را به گونه‌ای که هر کس به حق خود برسد و مناسبات و روابط متعادل شود، برخاسته از نیاز به خدمت گرفتن متقابل در انسان می‌داند و خاطر نشان می‌کند که حتی از همین خاستگاه است که آدمی به ناچار حکم به لزوم «عدالت اجتماعی» می‌کند (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، صص ۱۱۷؛ ۱۲۶ و ۲۹۳). او همین نیاز به زیست اجتماعی را منشأ شکل‌گیری حکومت و سلطنت در جوامع بشری می‌داند. در نگاه علامه، آنچه برخاسته از نیاز یادشده است، تنها اصل پر خور داری از حکومت نیست، بلکه او خاطر نشان می‌کند که وجود زمامداری و حکومت و به تعبیر او «ملک»، همانند دیگر موضوعات اعتباری است که جوامع بشری همواره در صدد تکمیل و اصلاح آن و رفع کاستی‌ها و پیامدهای ناسازگار با خوشبختی انسان، هستند و در این اصلاح و تکمیل، «نبوت» سهمی برتر دارد (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۴۶). او یکی از آیاتی را که به‌خوبی این ضرورت اجتماعی گواهی می‌دهد، آیه شریفه‌ای می‌داند که کهدر قرآن کریم پس از بیان داستان «طالوت» ذکر شده است: «و لولا دفعُ الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارضُ و لكنَّ الله ذو فضلٍ علی العالمین» (بقره: ۲۵۱). با این حال او تأکید می‌کند که برپایی حکومت موضوعیت ندارد و قرآن آن را تنها یکی از شئون لازم جامعه بشری همانند آموزش و یا آماده‌سازی نیرو برای ترس کافران می‌شمارد. آنچه قرآن به آن فراخوانده تنها «یکپارچگی» و وحدت بر محور دین و پرهیز از «دو دستگی» است (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، صص ۱۴۸-۱۴۹). البته، برخی اندیشمندان اسلامی در عین تأکید بر اصل ضرورت وجود قانون و حکومت برای حفظ نظام اجتماعی، برای نظریه طبیعی و فطری بودن منشأ حکومت، رجحانی بر دیگر دیدگاه‌ها ندیده‌اند (حسینی بهشتی، ۱۳۷۶، صص ۴۴-۴۶).



فقه



آنچه نکته کلیدی در این بحث به شمار می‌رود و نقش اصلی را در رویکرد کلی این بررسی مشخص می‌کند، این است که وجود دولت و حکومت - آن‌گونه که تاریخ گواهی می‌دهد و صرف نظر از خاستگاه آن و حتی اگر دست آدمی در آن دخالتی نداشته باشد - تابعی مستقیم از نیاز طبیعی بشر به زندگی مدنی و نظام و زیست اجتماعی بوده است و همین امر نیز فلسفه حکومت و عامل منطقی تحولات بسیار و تنوع فراوان آن در طول تاریخ و در جوامع مختلف بوده و هست و بر همین مدار است که اگر به هر دلیل زمینه تحقق دولت مطلوب و مشروع وجود نداشته باشد، حفظ نظام زندگی و زیست اجتماعی مسلمانان اقتضا می‌کند که حکومت و دولت دیگری که می‌توان از آن به دولت حداقلی نام برد، عهده‌دار اموری شود که حفظ نظم عمومی و نظام اجتماعی مستلزم وجود آن است و همین استلزام در واقع، عامل مشروعیت نسبی چنین دولتی نیز خواهد بود. اگر هم چنین دولت و نظام سیاسی مشروعیت و حق دخالت در همه امور حکومت اسلامی مطلوب مانند اجرای حدود شرعی را نداشته باشد، دست کم در آن دسته از اموری که حفظ نظام اجتماعی وابسته به آن است، حق و وظیفه دخالت را دارد و بر همین اساس، برخی فقیهان - با این که از نگاه آنان ادله خاص موجود کفایت لازم برای اثبات ولایت فقیه در اجرای حدود و عهده‌داری همه شئون قضایی ندارد - فصل خصومت را که امری ناگزیر در زیست اجتماعی است، برای فقیه و دست کم از باب قدر متیقن در امور حسبیه، ثابت دیده‌اند (نک: موسوی خویی، ۱۴۱۸ق: ج ۲۲، ص ۸۶).

### ب) فقاہت، عدالت یا کارآمدی در امور حسبیه

در این گفتار یک اصل کلیدی که می‌توان آن را حلقه اتصال برای تشریح نظریه نسبت مشروعیت در فقه بر شمرد، دیدگاه و اصل استواری است که از گذشته و در باب امور حسبیه، مانند حفظ اموال و مصالح قاصران و غایبان، مورد توجه فقها بوده است و آنان در این امور، در فرض عدم دسترسی به فقیه جامع شرایط، بر ولایت «مؤمنان عادل» و پس از آن حتی بر ولایت و اختیار و در واقع، وظیفه «مؤمنان غیر عادل» تأکید کرده‌اند؛ از جمله شیخ انصاری که در طبقه‌بندی ولایت درباره قاصران و غایبان، به

درستی، چنین نظری را مطرح کرده است و پیداست با فقدان شرط «ایمان» نیز که در اینجا معنای خاص فقهی خود را دارد، وظیفه سپردن کار به دیگر مسلمانان مورد وثوق از میان نمی‌رود؛ چنان که در فرض عدم دسترسی به مسلمان یا عدم توانایی او نیز باید فرد دیگری که مورد وثوق باشد، جایگزین شود و این جایگزینی اعم از این است که همانند امام خمینی ثبوت این دست امور برای فقها از باب ادله ولایت فقیه دانسته شود (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۶۶۵) یا مانند شیخ انصاری که فقها را قدر متیقن در این موضوع شمرده است و نه ادله ثبوت ولایت.

شیخ انصاری پس از آن که در بحث از ولایت فقیه، ادله موجود را در اثبات ولایت عامه کافی نمی‌بیند و استدلال به ادله مورد بحث برای عمومیت اختیارات فقیه را بس دشوار و بلکه ناممکن می‌شمارد (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۵۵۳)، تأکید می‌کند که هر کار «معروف» و درستی که معلوم است خواسته شارع آن است که تحقق یابد و بر زمین نماند، اگر از سوی شارع برای آن متولی خاصی مانند پدر و جد در رسیدگی به اموال کودک یا صنف خاصی مانند فقها در فتوا دادن و قضاوت یا هر کسی که توانایی آن را داشته باشد مانند امر به معروف و نهی از منکر، معرفی نشده باشد، همین که احتمال داده شود که برای انجام و تحقق آن نیاز به اجازه امام علیه السلام است، باید به او رجوع شود و به نظر او عمل شود. بر این اساس، اگر فقیه بر اساس ادله موجود، به این نتیجه رسید که برای او نیز جایز است که عهده‌دار انجام آن شود، به مقتضای آن عمل خواهد کرد و گرنه آن «معروف» بر جا خواهد ماند و صرف «معروف» بودن آن دلیل عهده‌داری و انجام آن ولو از سوی فقیه نمی‌شود. او سپس حساب بخشی از این امور را جدا می‌کند؛ اموری مانند رسیدگی به اموال یتیمان و غایبان و حفظ آنها که از مصادیق روشن «معروف» است و از آن به «امور حسبیه» نام برده می‌شود. در این دست امور باید به فقیه رجوع کرد و از آنجا که به نظر شیخ انصاری، عمومیت ولایت و اختیار فقیه ثابت نیست، خاطر نشان می‌کند که مصادیق این دست امور و به عبارت دیگر، مشروعیت تحقق آن به دست غیر امام علیه السلام باید نخست از طریق ادله دیگر ثابت شود و پس از فرض مشروعیت، انجام آن بر عهده فقیه است (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۳، صص ۵۵۳-۵۵۸). البته،



فقها



کسانی مانند امام خمینی که معتقد به عمومیت ولایت فقیه هستند، طبعاً نیازی به اثبات جداگانه موارد نمی‌بینند.

از سوی دیگر، شیخ انصاری اموری را که از باب امور حسبه در قلمرو دخالت فقیه قرار می‌گیرند و نه مانند قضا و افتا که قائم به شخص فقیه است - با فرض عدم دسترسی به فقیه جامع شرایط - بر عهده دیگر مؤمنان می‌داند؛ زیرا فرض این است که در شمار اموری است که تحقق آن از نگاه شارع مطلوب است و مقید به شخص خاصی نیز نشده است و شرط نظارت و دخالت فقیه نیز با فرض تعدد ساقط می‌شود و این گمان که نظارت او شرطی مطلق است و نه در فرض اختیار، با فرض این که ماهیت کار مورد اهتمام و مطلوب شارع است و از جمله اموری است که در شرع به برپایی آن فرمان داده شده است، ناسازگار است. آری در فرض شک در این که از امور مختص به امام علیه السلام یا فقیه باشد، مانند مرتبه جرح و قتل در امر به معروف و نهی از منکر، باید به اصل عدم مشروعیت رجوع کرد (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۳، صص ۵۶۱-۵۶۲).

بر همین اساس، پیش از شیخ انصاری، شهید اول نیز در فرض دسترسی به فقهای جامع شرایط که حاکم شرع به شمار می‌روند، با استدلال به عموم آیه «و تعاونوا علی البرّ و التقوی» (مانده: ۲) یا روایاتی که به انجام هر کار خیری تشویق کرده‌اند، مانند روایت صحیح «کل معروف صدقه» از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، صص ۲۶-۲۷)، این دست امور را برای غیر فقها نیز جایز شمرده است؛ چنان که او جمع آوری وجوه شرعی مانند زکات و خمس، و توزیع آن در موارد مصرف و دیگر وظایف و اختیارات فقها - به جز قضاوت - را نیز مشمول همین حکم دانسته است (شهید اول، بی تا، ج ۱، صص ۴۰۷-۴۰۸) و شیخ انصاری نیز از این نگاه شهید اول استقبال کرده است (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۵۶۳). به هر روی، این نگاهی کلی است که به شیخ انصاری اختصاص ندارد و فقهای پیش از او مانند شهید ثانی (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۶، ص ۲۵۹)، محقق کرکی (کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۱۹۲)، محدث بحرانی (محدث بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۸: صص ۳۲۳، ۴۰۳ و ۴۴۴) و صاحب جواهر (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۲، ص ۲۷۲) و فقهای پس از او نیز گفته‌اند؛ چنان که امام خمینی مشابه سخن شیخ انصاری (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۳، صص ۵۶۹-۵۷۰) را گفته و

روایات را شاهد بر آن گرفته و مانند او خاطر نشان کرده است که جایگاه افراد غیر فقیه در عهده‌داری این امور، صرف تصدی‌گری است و از باب ولایت و منصب نیست تا اگر کسی عهده‌دار شد، دیگری حق دخالت نداشته باشد (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، صص ۶۷۱-۶۸۰)، ولی نفی ولایت بودن در این گونه موارد مورد وفاق همه فقها نیست.

در این راستا یک شاخه بحث این است که آیا در عهده‌داری مؤمنان، «عدالت» شرط است یا آن گونه که برخی روایات نشان می‌دهند، «وثاقت» کفایت می‌کند؟ (نک: امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، صص ۶۸۰-۶۸۴). شیخ انصاری کفایت وثاقت را تا آنجا که مربوط به خود آن کار است و نه کار شخصی دیگر، پذیرفته است (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۳، صص ۵۶۸-۵۶۹). شاخه دیگر بحث، به عنوان یک نگاه مبنایی این است که با فرض شرط عدالت نیز در صورت نبود شخص عادل، برای شخص غیر عادل جایز یا واجب است که عهده‌دار امور حسبه شود و بر دیگران واجب است، زمینه‌آدای وظیفه چنین شخصی را فراهم سازند. بر همین اساس، صاحب جواهر خاطر نشان کرده است که آن دسته از اختیارات و ولایت‌هایی که از باب امور حسبه برای مؤمنان عادل ثابت است، با نبود آنان، برای مؤمنان فاسق نیز ثابت است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۷، ص ۸۲)؛ امری که مورد استقبال و پذیرش برخی معاصران قرار گرفته (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲۰، ص ۱۸۳) و چنین ولایتی برای مؤمن فاسق بر ولایت غیر مسلمان، دارای اولویت شمرده شده است (حسینی تهرانی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۷۶).

نکته کلیدی بحث این است که با فرض کفایت دلالت ادله، مانعی نیست که افزون بر شرط وثاقت در متولی امور حسبه، به عنوان مثال، عدالت نیز شرط باشد، اما با توجه به ماهیت این دست امور که اهمیت و موضوعیت آن سبب نادیده گرفتن شرط فقاقت می‌شود، با نبود شخص عادل نیز این شرط ساقط باشد و همین که شخص در حفظ اموال یادشده فردی امین و توانا باشد، باید عهده‌دار آن شود و دیگران نیز باید با او همراهی کنند. پیداست عدالت با فرض وجوب نیز کفایت از شرط وثوق نمی‌کند؛ به این معنا که شخص عادل، هر چند فرض این است که حسن نیت دارد و نوعاً سوء استفاده شخصی و خیانت در امانت نمی‌کند، اما صرف عدالت او مانع ضعف تدبیر و





کارآمدی شخص در مدیریت حفظ اموال و مصالح قاصران و غایبان نیست؛ مگر این که به ناتوانی و ناکارآمدی خود آگاه باشد و عدالتش او را وادارد که از مسئولیت رسیدگی به چنین اموال و مصالحی خودداری کند. این اصل کلی گرچه دربارهٔ امور حسبیه گفته شده، اما قلمرو امور حسبیه با توجه به تعریفی که از آن به دست دادیم، محدود به اموری فردی مانند حفظ اموال و منافع قاصران و غایبان نیست و شامل امور دیگری که بر زمین مانده‌اند و متولی خاصی ندارند نیز می‌گردد؛ چنان که مستند و ملاک آن شامل آن دسته از اموری که حفظ نظام اجتماعی وابسته و متوقف بر آن است نیز می‌شود و اصل برپایی حکومت نیز در همین راستا قابل تفسیر و تطبیق است.

این موضوعی مهم و اصلی حیاتی در واسپاری مسئولیت‌های سیاسی و غیر سیاسی است که هرچند در منابع فقهی یادشده به آن تصریح نشده است، اما باید آن را در سخن فقها امری مفروض گرفت و نمی‌توان احتمال داد که فقهی صرف عدالت را حتی با احراز عدم توانایی شخص، کافی بداند؛ چنان که قرآن کریم به نقل از دختر شعیب علیها السلام که به پدر خود توصیه کرد موسی علیه السلام را به کار گیرد، ایشان را شخصی یافته بود که افزون بر امانت‌داری، توان کافی دارد و فردی کارآمد است و آن دختر به حسب فهم غریزی یا ارتکاز نوعی خود بهترین فرد را برای به کارگیری چنین شخصی شمرد: «قالت إحداهما يا اَبَتِ إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ» (قصص: ۲۶).

در منابع اسلامی شواهد این امر کم نیست؛ از جمله آنها سخنی از امام کاظم علیه السلام است که به نقل ابن‌ابی عمیر، ملاک اصلی را توانمندی در کار مورد نظر شمرده است. او این روایت را به نقل از مروان روایت کرده است و گویا او مروان بن مسلم کوفی است که ثقة است و از اصحاب امام صادق علیه السلام بوده و روایات زیادی از او نقل شده است و بر این اساس، سند روایت معتبر است. در این روایت آمده است که عبدالله، فرزند امام صادق علیه السلام به مروان گفت: برای من برده‌ای معتقد به امامت (شیعه) بخر تا در کسب و کار من باشد و به آن رسیدگی کند. امام کاظم علیه السلام که حاضر بود، فرمود: شایسته بودنش (از نظر اعتقادی) برای خودش است؛ لکن برای او برده‌ای توانمند بخر که در کسب و کار او باشد! عبدالله گفت: آنچه ایشان می‌گویند، بخر (برقی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۶۲۴).



بر این اساس و با توجه به فلسفه لزوم وجود حکومت و نظام سیاسی و نسبت آن با حفظ نظام اجتماعی، باید گفت هم در اصل زمامداری و شکل‌گیری و وجود نظام سیاسی و هم دیگر سطوح و مناصب و مسئولیت‌های آن، در فرض تراحم هر یک از دو شرط «وثاقت» و «توانمندی» با دیگر شرایط، این دو شرط مقدم بر دیگر اوصاف و شروطی است که وجود آن در زمامدار و مسئولان و کارگزاران دولت اسلامی شرط است و بر همین اساس، همه دلیل‌هایی که بر وجوب حفظ نظام اجتماعی و به تبع آن حفظ نظام سیاسی دلالت می‌کند، شاهد و دلیل بر این تقدم است و در تراحم میان ایجاد یا حفظ نظام سیاسی «امین» و «توانمند» یا زمامداری فرد امین و توانمند با نظام یا فردی که به‌رغم برخورداری از اوصافی مانند عدالت و فقاقت، توان لازم را برای حفظ نظام اجتماعی و پیش‌گیری از اختلال در امور مربوط به آن ندارد، صورت نخست مقدم و در ایجاد آن و حمایت از آن متعین است و بر دیگران، از جمله فقیهانی که بخشی از اوصاف و شرایط را دارند، واجب است در ایجاد و حفظ آن همراهی و همکاری کنند و طبعاً با فرض عدم آگاهی چنین زمامدارانی به احکام و وظایف شرعی، باید به عالمان و فقیهان واجد شرایط رجوع کنند؛ چنان که در فرض تراحم میان برخورداری از ویژگی عدالت و وثاقت، تردیدی نیست که شخص مورد وثوق، حتی اگر عادل نباشد، مقدم است، بلکه اساساً در این فرض تراحم واقعی وجود ندارد؛ زیرا شخص عادل‌ی که اطمینان کافی به توانایی و کارآمدی او نیست، به‌ویژه اگر معلوم است که فاقد آن است، متعلق چنین احکامی نخواهد بود؛ چنان که تراحم را می‌توان میان وصف فقاقت و وثاقت نیز فرض کرد. در این فرض نیز در صورتی که این دو ویژگی، هر چند با اذن فقیه، قابل جمع نباشد، در امور حسبیه، مسئولیت و دخالت فرد مورد وثوق تعیین دارد و در این نیز به نظر ما تردیدی نیست و البته، این موضوع نیازمند بحث بیش‌تری است که اینک مجال پرداختن به آن نیست.

### ج) مشروعیت موردی نظام‌های سیاسی کارآمد

آنچه به حکم اولی و در مرتبه نخست، نظام سیاسی مطلوب و حاکمیت مشروع به‌شمار می‌رود، نظام و ساختاری است که بر اساس ادله کلامی و فقهی موجود، در شرایط





عادی قابل اثبات و دفاع است. این امر به اعتقاد ما در دوره حضور امامان اهل بیت علیهم السلام از آن آنان است و آنان به نصب مستقیم خداوند یا از طریق پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برگزیده شده‌اند و در این تردیدی نیست. خواست مردم نیز دست‌بالا - آن گونه که از برخی روایات نیز بر می‌آید (علامه مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۰، ص ۱۴) - این است که در حفظ مصلحت یا مشروعیت تولی آنان نقش داشته باشد و نه در اصل ثبوت آن. این منصب نیز از شئون امامت آنان است که امری فراتر از تأسیس و عهده‌داری دولت و حکومت است. در دوره غیبت که دسترسی مستقیم به آنان نیست یا دوره حضور با فرض عدم امکان تشکیل دولت از سوی آنان، آن گونه که در بیش‌تر دوران امامت پیش آمد، هر چند فرض‌های چندی را در چگونگی شکل‌گیری دولت مشروع می‌توان داشت، اما آنچه نظریه رایج و غالب، دست‌کم در دوره معاصر است، شکل‌گیری آن بر محور ولایت و اختیاراتی است که فقیه جامع‌الشرایط دارد و تا کنون تقریرها و دیدگاه‌های چندی درباره آن بر مدار دو دیدگاه کلی انتصاب و انتخاب به‌دست داده شده است و امام خمینی نیز که پیشگام تثبیت این نظریه در علم و عمل بوده است، در نهایت، به صورت روشن، دیدگاه تفصیل میان «مقام ثبوت» و «مقام اثبات» را مطرح کرده و نقش هر دو عنصر نصب و انتخاب را از نگاه نظری و کلی در چگونگی شکل‌گیری دولت اسلامی و حکومت مشروع به دست داده است (امام خمینی، ۱۳۷۸: ج ۲۰، ص ۴۵۹).

نظریه دولت در دوره غیبت امام زمان علیه السلام از نگاه فقه شیعی، هر گونه ترسیم شود و به عنوان مثال، اگر شرط فقاقت در آن غیر لازم شمرده شود یا نظریه ولایت فقیه هر گونه تقریر شود، اما بی‌شک زمامدار اسلامی دارای شرایط و اوصافی از جمله عدالت است و بر همین اساس، نظام‌های سیاسی موجود در جوامع اسلامی با فقدان شرایط کامل، مشروعیت نخواهند داشت و فرقی نمی‌کند که شرط یا شروط مفقود، ایمان، عدالت، فقاقت یا شروط دیگر باشد. اما این فرض را نیز می‌توان و باید در نظر گرفت که در شرایطی ممکن است امکان تحقق نظام سیاسی جامع شرایط و مشروع وجود ندارد؛ امری که می‌تواند به دلیل مانع بیرونی مانند ممانعت دشمن یا عدم همراهی جامعه در شکل‌گیری آن یا فقدان شخص و فقیه جامع‌الشرایط یا امتناع او از پذیرش مسئولیت

یا عدم توانایی و کارآیی او در راهبری و تدبیر دولت و جامعه یا علل دیگری باشد که فقها در بحث امور حسبیه با تعبیر کلی «عدم دسترسی» به آن اشاره کرده‌اند (نک: موسوی خویی، بی تا، ج ۵، ص ۵۳). در این صورت، با توجه به اهمیت زیست اجتماعی انسان و ضرورت اصل حکومت که امری بدیهی و عقلی است (نک: امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، صص ۶۱۹-۶۲۰) و ادله و شواهد بسیاری که درباره جایگاه و اهمیت حفظ نظام وجود دارد، وجود حکومت غیر جامع شرایط و دخالت افراد غیر جامع شرایط نه تنها جایز، بلکه در شمار مصادیق واجبات کفایی خواهند بود و قهراً نظام سیاسی برخاسته از چنین نیازی در این شرایط، نظامی مشروع و حفظ آن تا تحقق نظام سیاسی جامع شرایط واجب خواهد بود و این امر با توجه به ملاک‌های کلی و نسبتی که میان نظام خاص سیاسی و نظام عام اجتماعی و حفظ آن دو وجود دارد، امری روشن است.

با این حال، برای تأکید بر این امر خاطر نشان می‌شود آنچه درباره سلسله طولی مسئولیت در امور حسبیه، از جمله از سوی برخی فقها بازگو کردیم، شاهد گویایی بر آن است؛ زیرا به روشنی می‌توان گفت، آنچه فقها از نگاه شارع حکیم و مهربان درباره اموال و مصالح قاصران و غایبان به عنوان مصداق‌هایی از امور حسبیه گفته‌اند و بدون عدول از اصل شروطی چون فقاہت و عدالت، بر ضرورت حفظ آن امور در فرض فقدان فقاہت و حتی عدالت و ایمان تأکید کرده‌اند، از همین نگاه می‌توان و باید به طریق اولی و با اهتمام بس فزون‌تری درباره حفظ نظام اجتماعی مسلمانان گفت و تردیدی نیست که به حکم عقل و ادله نقلی، رسیدگی به امور اجتماعی و مصالح عمومی تا آنجا که به نیازهای عمومی و حفظ نظام اجتماعی برمی‌گردد، از مصداق‌های روشن اموری است که شارع حکیم نمی‌خواهد بر زمین بماند و اگر در سخن فقها از اموری چون حفظ اموال و غبطه قاصران و غایبان سخن رفته است - چه از باب قدر متیقن باشد و چه از باب ولایت شرعی - تنها از باب مثال و مورد بوده است و ملاک قطعی آن روشن است.

از سوی دیگر، با توجه به تلازم عملی میان حفظ نظام اجتماعی و نظام سیاسی، به روشنی و بر پایه همان ملاک در امور حسبیه یادشده، در فرض فقدان فقیه جامع



فقہ



الشرايط، از جمله شرط توانایی و کارآمدی در مدیریت و راهبری یا در فرض عصیان جامعه در پذیرش زمامداری چنین فردی و عدم امکان تحصیل اذن، با فرض وجوب آن، دخالت افراد غیر فقیه یا حتی غیر عادل در فرض توانایی و وثوق امری مشروع است و طبعاً دولت و حکومت برخاسته از آن دولتی است که در چنین شرایطی مشروع است و در این فرض، همراهی و همکاری دیگران و حتی فقهای که امکان عهده‌داری آنان نیست، مشروع است و با شرایطی می‌تواند واجب باشد.

بر همین اساس، شیخ جعفر کاشف‌الغطاء - از فقهای نامدار شیعه - پس از تأکید بر ولایت فقیهان، با نظر داشت فرد افضل، در طول ولایت امام علیه السلام، دربارهٔ مقابله با متجاوزان که او آن را از شئون امام علیه السلام و در نبود یا عدم دسترسی به آن از شئون فقها می‌داند، فرض عدم دسترسی به فقها را مطرح می‌کند، با این بیان که آنان وجود نداشته باشند یا امکان رجوع به آنان نباشد یا از آن دسته فقهای وسواسی باشند که به ظاهر شریعت عمل نمی‌کنند، بر همه افراد آگاه صاحب رأی و تدبیر و دانا به روش سیاست و آگاه به دقایق ریاست و زمامداری و صاحب درک و فهم و ثبات و قاطعیت و دوراندیشی، واجب کفایی است که عهده‌دار مسئولیت‌های آن شوند و اگر ترک کنند همگی معاقب هستند و اگر شایستگی تنها در یک فرد بود، بر او واجب عینی است و بر دیگران نیز اطاعت از چنین شخصی واجب است؛ با این فرق که وجوب اطاعت از امام علیه السلام و فقیه امری ذاتی است و اطاعت از چنین شخصی امری عرضی است (کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۲ق، ج ۴، صص ۳۳۳-۳۳۴). البته، قلمرو صلاحیت و دخالت چنین دولتی تنها همان دسته اموری است که فلسفه و خاستگاه برپایی و مشروعیت آن است و به عنوان مثال، حق اجرای حدود شرعی را ندارد. بنابراین، چنین زمامدار یا دولتی که جامع شرایط شرعی لازم و اولیه نیست - افزون بر مشروعیت نسبی آن در اصل وجود خود - در قلمرو اختیارات آن نیز دارای مشروعیت نسبی است و البته، زمامدار و دولت واجد شرایط نیز - چنان که امام خمینی هم تصریح کرده است (نک: کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۲ق، ج ۴، صص ۶۵۴-۶۵۵ و ۶۶۴) - در اموری که اختصاص به حاکمیت امامان معصوم علیهم السلام دارد، مانند نظر مشهور فقها دربارهٔ جهاد ابتدایی که آن را ویژهٔ امام معصوم علیه السلام شمرده‌اند، نمی‌تواند وارد آن شود.

## نتیجه گیری

وجوب حفظ نظام اجتماعی یکی از قواعد مسلم فقهی است و ایجاد و حفظ حکومت اسلامی نیز در راستای وظایف ویژه حکومت دینی و حفظ نظام اجتماعی واجب است و به همین دلیل، در شرایطی که - به هر دلیل - دسترسی به نظام سیاسی جامع شرایط شرعی ممکن و میسر نباشد، ایجاد یا حفظ نظام سیاسی فاقد برخی شرایط با توجه به کارکردهای دیگری که در راستای حفظ نظام اجتماعی می تواند داشته باشد، واجب است. چنان که یکی از مصادیق واضح و بلکه مهم ترین مصداق امور حسبه، حفظ نظام اجتماعی مسلمانان است و از همین رو، با فرض عدم دسترسی به فقیه جامع الشرایط، تشکیل و حفظ نظام سیاسی کارآمد، در راستای قاعده کلی در باب امور حسبه با فرض عدم دسترسی به فقیه، در محدوده اموری که متعین در فقیه نیست، مشروع و واجب است و این به معنای نسبیّت در اصل مشروعیت و در قلمرو تصرفات است.

۱۱۳



فقه

## فهرست منابع

\* قرآن کریم.

\* نهج البلاغه

۱. ابن ابی الحدید معتزلی، عبدالحمید. (۱۴۱۴ق). شرح نهج البلاغه. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۲. ابن اثیر، مبارک بن محمد. (۱۴۱۸ق). النهایة فی غریب الحدیث و الاثر. بیروت - لبنان: دارالکتب العلمیه.
۳. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۰۸ق). مقدمه ابن خلدون. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغه. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. (چاپ سوم). بیروت - لبنان: دار صادر.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۶). الالهیات من کتاب الشفاء. (تحقیق: حسن حسن زاده آملی). قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
۷. انصاری، زکریا بن محمد. (۱۴۱۸ق). فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب. بیروت - لبنان: دار الکتب العلمیه.
۸. انصاری، مرتضی (شیخ انصاری). (۱۴۱۵ق). کتاب المکاسب. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۹. بحرانی، یوسف بن احمد (محدّث بحرانی). (۱۴۰۵ق). الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۰. برقی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱ق). المحاسن. (چاپ دوم). قم: دار الکتب الاسلامیه.
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حمّاد. (۱۳۹۹ق). الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیه. (تحقیق: احمد عبدالغفور عطار). بیروت - لبنان: دارالعلم للملایین.
۱۲. حسینی بهشتی، سید محمد. (۱۳۷۶). حکومت در اسلام. (مقدمه و حواشی: علی حجتی کرمانی). (چاپ دوم). تهران: سروش.
۱۳. حسینی بهشتی، سید محمد. (۱۳۹۱). پیامبری از نگاهی دیگر. تهران: بنیاد نشر آثار و



اندیشه‌های شهید آیه الله دکتر بهشتی.

۱۴. حسینی تهرانی، سید محمد حسین. (۱۴۱۸ق). ولایة الفقیه فی حکومت الاسلام. بیروت-لبنان: دار الحجّة البيضاء.

۱۵. دهخدا علی اکبر و دیگران. (۱۳۷۳). لغت‌نامه دهخدا. تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

۱۶. زبیدی، سید محمد مرتضی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس. (تحقیق: علی شیری). بیروت - لبنان: دار الفکر.

۱۷. سبزواری، سید عبد الأعلى. (۱۴۱۳ق). مهذب الأحكام فی بیان الحلال و الحرام. (چاپ چهارم). (تحقیق: مؤسسه المنار). قم: دفتر آیه الله سبزواری.

۱۸. شربینی شافعی، خطیب، محمد بن احمد. (۱۴۱۵ق). الاقناع فی حل الفاظ ابی شجاع. بیروت: دار الفکر.

۱۹. شربینی شافعی، خطیب، محمد بن احمد. (۲۰۰۹م). مغنی المحتاج الی معرفة معانی الفاظ المنهاج. بیروت: دار الفکر.

۲۰. شوشتري محمد تقی. (۱۳۷۶). بهج الصباغه فی شرح نهج البلاغه. تهران: امیرکبیر.

۲۱. شهید اول، (محمد بن مکی بن محمد عاملی). (۱۴۱۷ق). الدروس الشرعية فی فقه الإمامیه. (چاپ دوم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۲۲. شهید اول، (محمد بن مکی بن محمد عاملی). (بی تا). القواعد و الفوائد. (تحقیق: سید عبد الهادی حکیم). قم: مفید.

۲۳. شهید ثانی، (زین الدین بن علی عاملی). (۱۴۱۳ق). مسالک الافهام فی تنقیح شرائع الاسلام. قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.

۲۴. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (ملاصدرا). (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج الربوبیه. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۲۵. طباطبایی، سید محمد حسین. (علامه طباطبایی). (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. (چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین.

۲۶. طوسی، نصیر الدین (خواجہ نصیر طوسی). (۱۴۱۳ق). اخلاق ناصری. تهران: انتشارات علمیه اسلامیه.

۲۷. فیض کاشانی، ملا محمد محسن. (بی تا). مفاتیح الشرائع. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.





۲۸. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر. (۱۴۲۲ق). كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۹. کرکی، علی بن حسین. (محقق ثانی). (۱۴۱۴ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد. (چاپ دوم). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. (تحقیق: علی اکبر غفاری). (چاپ چهارم). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۱. گلپایگانی، سید محمد رضا. (۱۴۱۲ق). الدر المنضود فی أحكام الحدود. قم: دار القرآن الکریم.
۳۲. مجلسی، محمدباقر (علامه مجلسی). (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. (چاپ سوم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۳. مرتضوی سید ضیاء. (۱۳۹۶). ماهیت فقهی دولت و ضمان اقدام های زیانبار آن. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۴. مرتضوی سید ضیاء. (۱۳۹۸). قاعده حفظ نظام و پیوند آن با حفظ نظام سیاسی، با تأکید بر نگاه امام خمینی. فصلنامه علوم سیاسی. ۲۲ (۸۶)، صص ۲۹-۵۲.
۳۵. معین، محمد. (۱۳۶۴). فرهنگ فارسی. (چاپ هفتم) تهران: امیرکبیر.
۳۶. منتظری، حسینعلی. (۱۴۰۹ق). دراسات فی ولاية الفقیه و فقه الدولة الإسلامية. (چاپ دوم). تفکر. قم.
۳۷. موسوی خلخالی، سید محمد مهدی. (۱۴۲۵ق). الحاکمیه فی الإسلام. قم: مجمع اندیشه اسلامی.
۳۸. موسوی خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۶ق). صراط النجاة. (با حواشی شیخ جواد تبریزی). قم: مکتب نشر المنتخب.
۳۹. موسوی خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۸ق). موسوعة الامام الخویی. قم: مؤسسة احیاء آثار الامام الخویی.
۴۰. موسوی خویی، سید ابوالقاسم. (بی تا). مصباح الفقاهه. (تقریر: محمد علی توحیدی). بی جا: بی نا.
۴۱. موسوی خمینی، سید روح الله. (امام خمینی). (۱۳۷۸). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و



نشر آثار امام خمینی.

۴۲. موسوی خمینی، سید روح‌الله. (امام خمینی). (۱۴۲۱ق). کتاب البیع. تهران: مؤسسه تنظیم و

نشر آثار امام خمینی.

۴۳. نجفی، محمد حسن. (صاحب جواهر). (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام.

(چاپ هفتم). بیروت: منشورات دار احیاء التراث العربی.



۱۱۷



## References

- \* The Holy Quran.
- \* Nahj al-Balaghah.
- 1. Ansari, M. (Sheikh Ansari). (1995). *Kitab al-Makasib*. Qom: International Congress in honor of Sheikh Ansari. [In Arabic].
- 2. Ansari, Z. (1998). *Fath Al-Wahhab be Sharh Manhaj Al-Talab*. Beirut - Lebanon: Dar Al-Kotob al-Ilmiyah. [In Arabic].
- 3. Bahrani, Y. (Muhaddith Bahrani). (1985). *Al-Hada'eq al-Nazerat fi Ahkam al-itrat al-Taherah*, Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic].
- 4. Barqi, A. (1952). *al-Mahasin* (2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Dar al-Kotob al-Islamiya. [In Arabic].
- 5. Dehkoda A. A. (1994). *Dehkoda dictionary*. Tehran: Tehran University Press and Publishing Institute. [In Persian].
- 6. Feyz Kashani, M. M. M. (n.d.). *Mafatih al-Shara'e*. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library.
- 7. Golpayegani, S. M. R. (1992). *al-Dor al-Manzoud fi Ahkam al-Hodud*, Qom: Dar Al-Quran Al-Karim. [In Arabic].
- 8. Hosseini Beheshti, S. M. (1997). *Government in Islam* (2<sup>nd</sup> ed.). Tehran: Soroush. [In Persian].
- 9. Hosseini Beheshti, S. M. (2012). *Prophecy from another perspective*. Tehran: The Foundation for the Publications of the Works and Thoughts of the Ayatollah Dr. Beheshti. [in Persian]
- 10. Hosseini Tehrani, S. M. H. (1998). *Velayat-e-Faqih in the government of Islam*. Beirut Lebanon: Dar Al-Hojat Al-Bayza. [In Arabic].
- 11. Ibn abi Al-Hadid Motazeli, A. (1994). *Explanation of Nahj al-Balaghah*. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library. [In Arabic].



12. Ibn Athir, M. (1998). *Al-Nahayat fi Qarib al-Hadith va al-Athir*. Beirut , Lebanon: Dar al-Kotob al-Ilmiyah. [In Arabic]
13. Ibn Faris, A. (1984). *Mojam al-Maqaees al-Loqat*. Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary Publications. [In Arabic].
14. Ibn Khaldun, A. (1988). *Moqadameh Ibn Khaldun*. Beirut: Dar Al-Ihya Al-Torath Al-Arabi. [In Arabic].
15. Ibn Manzur, M. (1994). *Lisan al-Arab* (3<sup>rd</sup> ed.). Beirut-Lebanon: Dar Sader. [In Arabic].
16. Ibn Sina, H. (1997). *Al-Elahiyat min Kitab al-Shafa'*. (Research: Hassanzadeh Amoli, H.). Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary. [In Persian].
17. Johari, I. (2020). *Al-Sahah, Taj Al-Loghat and Sahah Al-Arabiya*. (Research: Ahmad Abdul Ghafoor Attar). Beirut - Lebanon: Dar al-Ilm le al-Mala'een. [In Arabic].
18. Kashif al-Ghitta, J. (2002). *Kashf al-Ghitta an Mobhamat al-Shariah al-Qara'*. Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary Publications. [In Arabic].
19. al-Kulayni. (1987). *Al-Kafi* (A. A. Ghaffari, Ed., 4<sup>th</sup> ed.). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Arabic].
20. Korki, A. (Mohaqiq Thani). (1994). *Jama 'al-Maqassid fi Sharh al-Qawa'ed* (2<sup>nd</sup> ed.). Qom: AlulBayt Institute. [In Arabic].
21. Majlesi, M. B. (Allameh Majlesi). (1983). *Bahar al-anwar* (3<sup>rd</sup> ed.). Beirut: Dar Al-Ihya Al-Torath Al-Arabi. [In Arabic].
22. Mo'ain, M. (1985). *Persian dictionary* (7<sup>th</sup> ed.) Tehran: Amirkabir. [In Persian].
23. Montazeri, H. A. (1989). *Derasat fi Wilayat al-Faqih va Fiqh al-Dawlat* (2<sup>nd</sup> ed.). Tafakor Publications. Qom. [In Arabic].



24. Mortazavi S. Z. (2017). *The jurisprudential nature of the government and the guarantee of its harmful actions*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian].
25. Mortazavi S. Z. (2019). The rule of maintaining the system and its connection with maintaining the political system, with emphasis on Imam Khomeini's view. *Quarterly Journal of Political Sciences*, 22(86), pp. 29-52. [In Persian].
26. Mousavi Khalkhali, S. M. M. (2005). *al-Hakemiyat fi al-Islam*. Qom: Islamic Thought Assembly. [In Arabic].
27. Mousavi Khoei, S. A. (1996). *Sirat al-Najat*. Qom: Maktab al-nashr Al-Montakhab. [In Arabic].
28. Mousavi Khoei, S. A. (1998). *Mawsu'at al-Imam al-Khoei*. Qom: The Institute for the Revival of Al-Imam Al-Khoei's Works. [In Arabic].
29. Mousavi Khoei, S. A. (n.d.). *Mesbah Al-Fiqahah*. (n.p).
30. Mousavi Khomeini, S. R. (Imam Khomeini). (1999). *Sahifeh Imam*. Tehran: The Institute for Preparation and Publications of Imam Khomeini's Works. [In Persian].
31. Mousavi Khomeini, S. R. (Imam Khomeini). (2001). *Kitbab Al-Bay'a*. Tehran: The Institute for Preparation and Publications of Imam Khomeini's Works. [In Arabic].
32. Najafi, M. H. (Sahib Jawahir). (1984). *Jawahir al-Kalam fi Sharh Sharia al-Islam* (7<sup>th</sup> ed.). Beirut: Dar Al-Ihya Al-Torath Al-Arabi Publications. [In Arabic].
33. Sabzevari, S. A. (1994). *Mahdhab al-Ahkam fi Bayan al-Hilal wa al-Haram* (4<sup>th</sup> ed.). (Research: Al-Minar Institute). Qom: Ayatollah Sabzevari's office. [In Arabic].
34. Shahid Awal, M. (1997). *Al-Dorous Al-Sharia fi fiqh al-Imamiyah* (2<sup>nd</sup> ed.). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic].



35. Shahid Awal, M. (n.d.). *al-Fawa'ed va al-Qava'ed*. (S. A. Hakim, Ed.). Qom: Mofid.
36. Shahid Thani, (Zayn al-Din ibn Ali al-Ameli). (1993). *Masalik al-Afham fi Tanqih Shara'e al-Islam fi Masa'el al-Halal va al-Haram al-islam*. Qom: al-Ma'arif al-Islamiyah Institute. [In Arabic].
37. Sharbini Shafe'ei, K. (1995). *Ral-Iqna' fi Hal al-Alfaz abi Shoja'*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic].
38. Sherbini Shafe'ei, K. (2009). *Mughni al-Muhtajaj ila Ma'arefat Ma'ani alfaz Al-Minhaj*. Beirut: Dar al-Fikr.
39. Shirazi, M. (Mulla Sadra). (1981). *Al-Shabaab Al-Roboubiyah fi Al-Manahij Al-Rububiyyah*. Tehran: University Publishing Center. [In Persian].
40. Shoushtari M. T. (1997). *Bahj al-Sabbaghah fi Sharh Nahj al-Balaghah*. Tehran: Amirkabir. [In Persian].
41. Tabatabai, S. M. H. (Allameh Tabatabai). (1997). *Al-Mizan Fi Tafsir Al-Quran* (5<sup>th</sup> ed.). Qom: Teachers' Association Publications Office. [In Arabic].
42. Tusi, N. (Khajeh Nasir Tusi). (1993). *Naseri ethics*. Tehran: Ilmiyah Islamiyah Publications. [In Arabic].
43. Zobeidi, S. M. M. (1984). *Taj al-Arous min Javahir al-Qamous* (A. Shiri. Ed.). Beirut-Lebanon: Dar al-Fikr. [In Arabic].

