سیاست و حکومت در قرآن

کاظم قاضی زاده

فهرست مطالب

مقدمه ...۲

فصل اول: مبانی حکومت اسلامی از نگاه قرآن ...۷

۱ـ۱. مقدمه ...۷

۱ـ۲. دیدگاه های مشهور درباره رابطه دین و سیاست و حکومت ...۸

۱ـ۲ـ۱. نظریه جدایی دین و سیاست ...۱۰

۱ـ۲ـ۲. نظریه پیوند دین با سیاست و نه با حکومت ...۱۳

۱ـ۲ـ۳. نظریه پیوند دین با سیاست و ارتباط دین و حکومت ...۱۵

۱ـ۲ـ۴. نظریه پیوند دین با سیاست و حکومت ...۱۷

۱ـ۳. بررسی چهار نظریه ...۲۰

۱ـ۳ـ۱. ادله نظریه اول و بررسی آن...۲۰

۱ـ۳ـ۱ـ۲ـ۱. نقد دلیل دوم ...۲۸

۱ـ۳ـ۲. ادله نظریه دوم و بررسی آن...۳۳

۱ـ۳ـ۳. ادله دیدگاه چهارم و بررسی آن ...۵۳

۱ـ۳ـ۴. نظریه سوم ...۶۶

فصل دوم: مشروعیت حکومت ...۶۷

۲ـ۱. مفهوم مشروعیت سیاسی و انواع آن ...۶۷

۲ـ۲. قرآن و مشروعیت ...۶۹

۲ـ۲ـ۲. نفی مشروعیت قهر و غلبه ...۷۰

۲ـ۲ـ۲. نفی مشروعیت سنتی ...۷۱

۲ـ۲ـ۳. نفی مشروعیت طبیعی ...۷۲
۲ـ۲ـ۴. مشروعیت کاریزماتیک (کراماتی) ...۷۳
۲ـ۲ـ۵. مشروعیت الهی ...۷۴
فصل سوم: مشروعیت حکومت ...۱۶۸
۳ـ۱. مقدمه ...۱۶۸
۳ـ۲. بررسی مشروعیت الهی حکومت در عصر غیبت. ...۱۶۹
۳ـ۲ـ۱. استناد به آیات در اثبات و رد ولایت فقیه ...۱۷۰
۳ـ۳. بررسی مشروعیت الهی ـ مردمی حکومت در عصر غیبت ...۱۷۴
۳ـ۳ـ۱. مقایسه مشروعیت الهی مردمی و مشروعیت در نظامهای دموکراتیک ...۱۷۵
۳ـ۳ـ۲. سابقه تاریخی نظریه مشروعیت الهی مردمی ...۱۷۷
۳ـ۳ـ۳. دلایل نظریه مشروعیت الهی ـ مردمی در عصر غیبت ...۱۸۲
۳ـ۳ـ۴. بررسی معارض های ادله مشروعیت الهی ـ مردمی ...۲۰۰
۳ـ۳ـ۴. استدلال بر ولایت فقیه از طریق روایات به طریق «اِنّی» ...۲۱۷
فصل چهارم: شیوه تصمیم گیری های کلان حکومتی از دیدگاه قرآن ...۲۲۳
۴ـ۱. مقدمه: ...۲۲۳
۴ـ۲. دیدگاه اندیشوران درباره نقش شورا در تصمیم گیری حکومت ...۲۲۵
۴ـ۳. ادله نقش شورا در تصمیم گیری ها ...۲۲۷
۴ـ۳ـ۱. بررسی آیه و شاورهم فی الامر ...۲۲۷
۴ـ۳ـ۲. بررسی آیه «و امرهم شوری بینهم» ...۲۳۳
۴ـ۳ـ۳. آیات دیگر درباره جایگاه شورا در حکومت ...۲۳۶
۴ـ۳ـ۴. شورا در سنت ...۲۳۸
۴ـ۴. اشکالات عام به نقش شورا در تصمیم گیری های حکومت اسلامی: ...۲۴۸
۴ـ۴ـ۱. اشکال اول: عدم تبیین نظام شورا در قرآن و سنت ...۲۴۸
۴ـ۴ـ۲. اشکال دوم: گستره اختیارات حاکم و محدودیت اختیارات تک تک مردم ...۲۵۲

۴ـ۴ـ۳. اشکال سوم: معارضه ادله شورا با ادله اختیارات مطلق ولایت فقیه ...۲۵۳
۴ـ۵. الزام یا عدم الزام رهبری به نتیجه شورا ...۲۵۵
۴ـ۵ـ۱. پنج نظریه ...۲۵۶
۴ـ۶. مسئله اقلیت کیفی و اکثریت کمّی ...۲۸۷
۴ـ۷. محدوده تصمیم گیری ها در نظام اسلامی ...۲۸۹
۴ـ۷ـ۱. تصمیم گیری در چارچوب شرع ...۲۹۰
۴ـ۷ـ۲. تصمیم گیری در چارچوب مصلحت ...۲۹۲
فصل پنجم: شرایط، وظایف و اختیارات رئیس و کارگزاران دولت اسلامی ...۲۹۴
۵ـ۱. بررسی شرایط ...۲۹۴
۵ـ۱ـ۱. رشد...۲۹۴
۵ـ۱ـ۲. اسلام ...۲۹۵
۵ـ۱ـ۳. عدالت و وثوق ...۲۹۷
۵ـ۱ـ۴. آگاهی و دانش ...۳۰۲
۵ـ۱ـ۵. قوّت در اداره حکومت (توانایی، مدیریّت و تدبیر) ...۳۰۷
۵ـ۱ـ۶. اوصاف دیگر ...۳۰۹
۵ـ۲. بررسی اختیارات...۳۱۱
۵ـ۲ـ۱. اختیارات حکومت اسلامی و چارچوبه شرع ...۳۱۲
۵ـ۲ـ۲. اختیارات حاکم اسلامی و چارچوب حوزه خصوصی زندگی...۳۱۷
۵ـ۲ـ۳. اختیارات حاکم اسلامی در چارچوب قوانین مصوّب ...۳۲۰
۵ـ۳. وظایف رهبر و دولت اسلامی ...۳۲۲
۵ـ۳ـ۱. وظیفه تعلیم و تربیت ...۳۲۲
۵ـ۳ـ۲. وظیفه حفظ و حراست از مردم و انجام اصلاحات ...۳۲۵
۵ـ۳ـ۳. پاسداری از دین و اجرای فرامین دینی در جامعه ...۳۲۷
۵ـ۳ـ۴. برقراری عدالت در جامعه ...۳۲۹

۵ـ۳ـ۵. وظایف دیگر ...۳۳۲
فصل ششم: حقوق و آزادی سیاسی ...۳۳۵
۶ـ۱. مقدمه: ...۳۳۵
۶ـ۲. مبانی حقوق و آزادی سیاسی در قرآن ...۳۳۸
۶ـ۲ـ۱. اشتراک و تساوی انسان ها در انسانیت ...۳۳۸
۶ـ۲ـ۲. تساوی کرامت و ارزش های انسانی ...۳۴۰
۶ـ۲ـ۳. نفی عبودیت غیر خدا ...۳۴۱
۶ـ۳ـ۱. آزادی تفکر ...۳۴۳
۶ـ۴. آزادی عقیده ...۳۴۵
۶ـ۴ـ۱. تفسیر آیه لا اکراه فی الدین ...۳۴۶
۶ـ۴ـ۲. گذری بر آیات دال بر ارتداد ...۳۵۸
۶ـ۵. آزادی سیاسی ...۳۶۲
۶ـ۵ـ۱. جلوه های تحقق آزادی سیاسی ...۳۶۵
۶ـ۵ـ۲. محدوده آزادی سیاسی ...۳۷۴
فصل هفتم: عدالت اجتماعی ...۳۸۲
۷ـ۱. مقدمه ...۳۸۲
۷ـ۲. جلوه های عدالت اجتماعی در قرآن ...۳۸۷
۷ـ۲ـ۱. برقراری عدالت: هدف بعثت انبیاء ...۳۸۷
۷ـ۲ـ۲. عدالت پیشگی: وظیفه عمومی ...۳۸۹
۷ـ۲ـ۳. عدالت در قضاء جزاء و مصالحه ...۳۹۴
۷ـ۲ـ۴. عدالت در امور اقتصادی ...۳۹۵
۷ـ۲ـ۵. عدالت در حقوق عمومی و بین الملل ...۳۹۶
۷ـ۳. ارزش مقایسه ای عدالت در روایات ...۳۹۸
۷ـ۴. عدالت در سیره علوی ...۴۰۰

۷ـ۴ـ۱. عدالت در زندگی شخصی ...۴۰۱
۷ـ۴ـ۲. تقسیم عادلانه بیت المال ...۴۰۴
۷ـ۴ـ۳. تساوی در مقابل قوانین ...۴۰۵
۷ـ۴ـ۴. اجرای عدالت به دست دولت مردان ...۴۰۸
فصل هشتم: روابط خارجی دولت اسلامی ...۴۱۱
۸ـ۱. طرح دو نظریه ...۴۱۱
۸ـ۱ـ۱. نظریه اول: اصل رابطه بر جنگ است ...۴۱۱
۸ـ۱ـ۲. نظریه دوم: اصل رابطه بر تسالم و صلح است ...۴۱۹
۸ـ۲ بررسی دو نظریه ...۴۲۱
۸ـ۲ـ۱. جهاد در قرآن تنها جهاد دفاعی است ...۴۲۲
۸ـ۲ـ۲. تحقق موضوع جهاد ابتدایی به قیود نیازمنداست ...۴۳۱
۸ـ۲ـ۳. آیات جهاد زمان حاضر را شامل نمی شود ...۴۳۲
۸ـ۳ قضاوت نهایی بین دو نظریه ...۴۳۳
۸ـ۴. اهتمام به عهد و میثاق در روابط بین المللی ...۴۳۴
۸ـ۵. نفی فریب و خدعه در روابط بین المللی ...۴۳۸
۸ـ۶. رعایت احتیاط در روابط با غیر مسلمان ...۴۴۰
فصل نهم: نتیجه گیری و تحلیل ...۴۴۴
منابع و مآخذ ...۴۴۹

مقدمه

قرآن کریم کتاب بی مانند خداوند است که بر پیامبر خاتم(صلی الله علیه وآله) نازل شد و چراغِ فرا روی انسانیت تا دامنه قیامت گردید; این کتاب خود را هدایت گر متقین و در بردارنده درمان دردها دانسته است، کتابی است که معجزه بزرگ و جاوید پیامبر خاتم بوده و در همه عرصه ها از جمله در ارائه معارف و محتوای خود دارای اعجاز است. از این روی از دیرباز قرآن پژوهان و مفسران به زوایای این کتاب بزرگ نظر افکنده و هر یک عمری را به تحقیق در ساحل بی کران آن به سر برده اند. با توجه به تحولات اجتماعی، سیاسی و علمی در دنیای جدید و ظهور مکاتب اخلاقی، فلسفی، اجتماعی و... و رشد روزافزون علوم به ویژه در عرصه علوم انسانی نگاه های پرسش آمیزی به سوی قرآن کریم دوخته شد! این نگاه ها مخصوص مسلمانان نبود، بلکه سؤال مسلمانان برای شناخت و پیروی و سؤال مستشرقان و غیر مسلمانان برای تحقیق و مقایسه و احیاناً تنقیص بود. این سؤال که: «قرآن کریم در عرصه زندگی اجتماعی انسان ـ در مقابل زندگی فردی و ارتباط با خدا ـ چه چیزی به دست می دهد؟ و گستره آن تا کجا است؟» سؤالی بسیار عمیق و جامع بود و در حوزه های مختلف زندگی انسان پی گیری شده و می شود. مفسران قرن اخیر چون شیخ محمد عبده، سیدمحمد رشیدرضا، سیدمحمد قطب، سیدمحمد حسین طباطبایی، محمّد طاهر ابن عاشور، سیدمحمود طالقانی، و دکتر وهبة زحیلی به نحوی به معارف اجتماعی قرآن توجه نموده و به تناسب، به طرح مختلف بحث های دامنه داری را پیرامون دیدگاه قرآن، درباره اجتماع و سیاست و اقتصاد و فرهنگ... پرداخته اند. جدای از این تفاسیر کتاب های متعددی که به عنوان تک نگاری ها و تفسیرهای موضوعی در این حوزه نگاشته شده است، از صدها می گذرد.

یکی از این حوزه های اجتماعی، حوزه سیاست و حکومت است، که این رساله متکفل توجه به این حوزه می باشد. عناوینی چون «نظام الحکم فی الاسلام» و «النظم السلامیه» در تألیفات اندیشوران

عرب زبان قرن اخیر زیاد به چشم می خورد،[1] در موضوعات ریزتر مربوط به سیاست و حکومت نیز تألیفات مستقلی دیده می شود. موضوعاتی چون «حاکمیت»، «شورا»، «خلافت» و «ملک»، «سیاست خارجی»، «عدالت اجتماعی» و... از این موضوعات است.

در این جا توجه به دو نکته ضروری است; اول: آن که بیشتر این تألیفات توسط اندیشوران سنی نگاشته شده است و سهم نویسندگان شیعی در این زمینه بسیار کمتر بوده است، البته عدم درگیری شیعیان با پاسخگویی نسبت به مسایل حکومت این کمیِ تألیف را توجیه می کند. دوم آن که رشد سریع نظریات علمی در دنیای کنونی و طرح سؤالات نو به نو در عرصه حکومت زمینه تألیف و تأمل روز به روز را می طلبد، به گونه ای که تألیفات بسیار خوبِ چند دهه قبل که در زمان خود پاسخگوی بسیاری از پرسش های آن زمان بوده است، امروز مطلوب به نظر نمی رسد.

در این پژوهش موضوع «حکومت در قرآن» به تحقیق سپرده شده است. البته «حکومت» در معانی متعددی استعمال شده است; حکومت به معنای وزارت، حکومت به معنای قوه مجریه، حکومت به معنای مجموعه هیئت حاکمه که شامل سه قوه مجریه، قضائیه، و مقننه می شود، حکومت به معنای وسیع آن یعنی نظام سیاسی یا منشور اساسی چگونگی اداره کلان یک جامعه.[2]مراد ما از حکومت معنای اخیر است و از این روی به بحث های جزیی مربوط به وزارت خانه های یک حکومت و یا روابط قوای حاکم نخواهیم پرداخت، بلکه به شاخصه های اساسی یک نظام سیاسی و ممیزهای ویژه نظامِ سیاسی مطلوب از نگاه قرآن خواهیم پرداخت.

همچنان که خواهد آمد، رابطه دین و سیاست به عنوان سنگ بنای ورود به مباحث حکومت اسلامی بررسی می شود و در این عرصه به دیدگاه های مختلف نظری تحلیلی خواهیم داشت. دو سؤال اساسی فرا روی یک حکومت یعنی: «چه کسی باید حکومت کند؟» و «چگونه باید حکومت کند؟» مورد عنایت جدّی این رساله است; در پاسخ سؤال اوّل به تفصیل درباره منشأ مشروعیت دولت اسلامی از نگاه قرآن به تحقیق نشسته و به دوره های مختلف حضور انبیا، دوران پیامبر خاتم(صلی الله علیه وآله)،

---

۱. بعضی از نویسندگان این عناوین عبارتند از: دکتر محمد فاروق النبهان، عبدالمتعال محمد الجبری، ظافر القاسمی، الشیخ عبدالحی الکنانی، محمدعبدالقادر ابو فارس، صبحی صالح، محمد فرج المهونی می باشند. ر.ك: سعید عبدالله حارب المهری، العلاقات الخارجیه للدولة الاسلامیة، چاپ اول، بیروت، مؤسسه الرسالة، ١٤١٦ هـ / ١٩٩٥ م. ص ٥٣١، ٥٣٢.

۲. ر.ك: محمد فاروق النبهان، نظام الحکم فی الاسلام، کویت، مطبوعات جامعة الکویت، ١٩٨٧، ص ٦٥.

زمان حضور امامان معصوم (علیهم السلام) و عصر غیبت امام دوازدهم(عج) اشاره کرده ایم و ویژگی های حاکم در عصر غیبت را تبیین نموده ایم، در پاسخ به سؤال دوّم، با استفاده از آیات شورا به مکانیزم تصمیم سازی های کلان اشاره کرده و به مقایسه نظام سیاسی اسلام با دیگر شیوه های تصمیم گیری پرداخته ایم. بخش های بعدی رساله به مباحث عمده ای در سیاست داخلی و سیاست خارجی پرداخته است.

همچنان که از عنوان تحقیق پیداست، این تحقیق به نوعی در حوزه تفسیر موضوعی قرآن قرار می گیرد. شیوه تفسیری مورد نظر تفسیر اجتهادی است.[۳] با توجه به این که در تفسیر آیات قرآنی نمی توان روایات را از نظر دور داشت، به طور خاص از روایات ذیل آیات استفاده شده است. با توجه به برداشت های قرآنی، حدیثی، فقهی و کلامیِ اندیشوران مسلمان نسبت به مباحث حکومت در اسلام، این دیدگاه ها نیز در این تحقیق بررسی و تحلیل گردیده است.

مشکلی که در نظر بعضی از عالمان شیعی طرح گردیده آن است که اصولا با توجه به لزوم استفاده از منبع «سنت» در کنار قرآن کریم، طرح دیدگاه قرآن کریم، نمی تواند به عنوان نظریه اسلام مطرح شود و شائبه تبعیت از شعار «حسبنا کتاب الله» را به ذهن می رساند.

نویسنده ضمن اذعان به این که کنار گذاردن سُنت به طور کلی چنین مشکلی را پدید می آورد، معتقد است این اشکال در جایی است که در سنت امری مقید و یا مخصص قرآن باشد، ولی در مواردی که سنت شارح کتاب است، استفاده از کتاب و اعلام مستفاد از آن به عنوان دیدگاه اسلام محذوری ندارد، البته این تحقیق، در مواردی که سنت معصومین(علیه السلام) و یا منابع دیگر استنباط تأثیر گذار بوده است، هرگز سنت را از نظر دور نداشته است، ولی روشن است تحقیقی که محور اساسی آن قرآن است، سعی بلیغ خود را در استفاده هر چه بیشتر از معارف قرآنی می نماید و در مواردی که دلیل مشابهی در سنت وجود داشته باشد و یا تحلیل هایی در مفاد روایات مشابه آمده باشد به قرآن کریم عنایت ویژه

---

۳. این روش تفسیری از دیرباز در میان مفسران رواج داشته است... اولین گروه مفسران معروف پیرو تفسیر اجتهادی بوده اند و با وجود عنایت و توجه به روایات تفسیری، تأمل و تدبیر و اجتهاد را پایه و اساس فهم آیات و استخراج معانی آنها قرار داده و از طریق روایت و سماع به عنوان یکی از وسایل و مقدمات فهم قرآن، استفاده می نمودند، روش تفسیر اجتهادی، اعتماد به تدبر و عقل را توام با تقید به روایات تفسیری مورد استفاده قرار می دهد. ر.ك: عباسعلی عمید زنجانی، مبانی و روش های تفسیر قرآن، چاپ چهارم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۹، ص ۳۲۱ و ۳۲۲.

خواهد کرد. تمایز عمده این تحقیق با تحقیقات دیگری که بر پایه همه منابع اسلامی صورت می گیرد عمده کردن بحث قرآنی است، نه حذف کامل منابع دیگر.

این پژوهش جدای گرایش اصلی قرآنی نیازمند دو دانش دیگر بوده است. با توجه به بحث های تحلیلی اجتهادی آن نیازمند دانش اصول فقه و آشنایی با فقه به ویژه در حوزه مباحث مربوط به عرصه های سیاسی مانند بحث ارتداد، احکام مربوط به کفار و بحث ولایت فقیه بوده است و از سوی دیگر فهم دقیق مباحث مربوط به حکومت و سیاست برای طرح سؤال دقیق در جهت بهره گیری از معارف قرآنی، آشنایی با فلسفه و علم سیاست را ضروری ساخته است. از این روی صعوبت این تحقیق بر خواننده محترم پوشیده نیست، گر چه نویسنده امیدوار است با توجه به سابقه تحقیق و علم آموزی در دو رشته پیش گفته تا حدودی بر این مشکل فائق آمده باشد.

در این جا لازم است از همه کسانی که با تذکرات سودمند خود بر غنای این تحقیق افزوده اند تشکر کنم به ویژه جناب آقای دکتر محمدباقر حجتی و جناب حجة الاسلام والمسلمین عباسعلی عمید زنجانی و حجة الاسلام و المسلمین محمدعلی مهدوی راد که متن را قبل از انتشار مطالعه کرده اند و همچنین از ارزیابان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و مدیر گروه قرآن پژوهی و ریاست محترم پژوهشگاه که با ارائه دیدگاه های خود و پی گیری مجدانه زمینه انتشار مناسب آن را فراهم آوردند.

این کتاب در سال ۱۳۸۱ به عنوان پژوهش برگزیده حوزه دین از سوی دبیرخانه دین پژوهان کشور انتخاب گردید. از دست اندرکاران و داوران دبیرخانه دین پژوهان نیز تشکر نموده و برای آنان آرزوی توفیق روز افزون دارم.

امید است این پژوهش در حوزه اندیشه اسلامی گامی به پیش محسوب شود و در تعمیق مبانی نظری جمهوری اسلامی ایران موثر افتد. خرده گیری اهل نظر مورد انتظار نویسنده است، چرا که این نوشته همانند تمام نوشته های بشری خالی از سهو و غلط نیست.

فصل اول

مبانی حکومت اسلامی از نگاه قرآن

۱ـ۱. مقدمه

قرآن کریم کتابی است که در طول قرنهای متمادی منبع فیاض و جوشان معارف و رهبردهای مختلف بوده و هست و در طول قرون و اعصار، انسان های طالب حقیقت را به سوی رشد و تعالی راهبری کرده است.

گرچه متن قرآن، محدود و معصوم از خطا و تحریف زائد است، اما در عرصه تفسیر و برداشت از قرآن مطالب گوناگون و احیاناً متضادی به قرآن نسبت داده شده است. از جهت جامعه شناسی این نوع برداشت ها موجب عدم اعتماد به مجموعه این چنین تفسیرهایی می شود، اما به لحاظ نظری ضرورت تأمل های روش مند و برداشت های مستند را دو چندان می سازد و زمینه به جان شنیدن هر چه بیشتر سروش آسمانی قرآن را فراهم می آورد. یکی از عرصه هایی که بسیار حساس و مهم بوده است و از دیر باز محل نزاع قرآن پژوهان قرار گرفته است، معارف حکومتی قرآن کریم است. این که آیا قرآن کریم و به تعبیر گسترده تر، دین اسلام به شوؤن اجتماعی زندگی بشر توجه کرده یا نه; و در صورت توجه به این عرصه ها، در چه حدی به آن پرداخته است، از سئوالات دراز دامن و بسیار مطرح این دوران است. به ویژه آن که در یکی دو قرن اخیر، با تحولاتی که در عرصه دولت های کشورهای

اسلامی پدید آمده است و دو گرایش دین گریزی و دین گرایی در عرصه حکومت، با هم رودررو گشته است.

نکته لازم در آغاز طرح این بحث آن است که آیا اصولا پاسخ گویی به این پرسش ماهیتی برون دینی و فرا متنی دارد و تنها با تبیین های فلسفی محض می توان پاسخ مثبت یا منفی در این عرصه به چنگ آورد؟ یا این که از پاسخ های درون دینی و متنی نیز می توان بهره جست. یکی از نویسندگان معاصر عرب با توجه به این نکته به دو نوع سکولاریزم سخت و نرم اشاره می کند. در دیدگاه او سکولاریزم سخت، چیزی جز توجیهات فیلسوفانه محض را در اثبات سکولاریزم بر نمی تابد، ولی سکولاریزم نرم در اثبات دیدگاه خویش به متون دینی مراجعه می کند و به تعبیر وی، به نوعی سلطه و مرجعیت دینی را ـ لااقل در حد اثبات سکولاریزم ـ پذیرا است.[۴] البته وی خود بر اساس اصطلاح پیش گفته به جانبداری از سکولاریزم سخت می پردازد، اما مشروعیت سکولاریزم نرم را نیز می پذیرد.

در حوزه بحث مور نظر نیز به نظر می رسد درباره رابطه دین و حکومت امکان استناد به متون دینی نیز وجود دارد و برای خیل عظیم متدینان به ادیان الهی و استفاده کنندگان از متون دینی سهل الوصول تر و اطمینان بخش تر است.

از این رو، با اذعان به امکان طرح عقلانی و فلسفی بحث «رابطه دین و سیاست» و «رابطه دین و حکومت»، همت اصلی این تحقیق به طرح دیدگاه های مختلف با استناد به آیات قرآن کریم است، گرچه در بعضی از مواقع از سر ضرورت به دیگر نصوص دینی و یا به مباحث فلسفی نیز پرداخته خواهد شد.

۲ـ۱. دیدگاه های مشهور درباره رابطه دین و سیاست و حکومت

به طور کلی می توان چهار نظریه عمده ـ در زمینه رابطه دین و سیاست ـ را از یکدیگر متمایز ساخت. قبل از آن که به تحلیل و تبیین آن ها بپردازیم، به دو نظریه درباره رابطه دین و سیاست از دو منظر جامعه شناسانه و دین شناسانه اشاره می کنیم. پانیکار می گوید:

> مناسبات دین و سیاست یا تحت عوامل و مقتضیات خارجی قرار دارد و یا از ضرورت ها و نیازهای درونی آن دو اثر می پذیرد. در صورت اول، فرض بر این است که این دو مستقل و خود

---

٤. ر.ك: عادل ضاهر، الاسس الفلسفية للعلمانية، چاپ اول، بيروت، مؤسّسة الرسالة، ١٩٩٢ م.، ص ٦٢ به بعد.

مختارند، و نوع روابط و چگونگی و حدود آن ها تحت تأثیر عوامل خارجی چون عقل و منطق، عواطف مشترک، سنن و اسطوره و خلقیات مقبول اجتماعی تعیین می گردد. اما هنگامی که دین و سیاست بر حسب ضرورت و نیازهای درونی به هم مرتبط می شوند، سه حالت محتمل است، وحدت کامل، دیگر سالاری و بالاخره هستی سالاری:

۱. وحدت کامل (Marism) عبارت است از این که دین همان سیاست است، نه چیزی برتر و نه چیزی کم تر و بالعکس.

۲. دین سالاری (Theocracy) نوعی از روابط مبنی بر دیگر سالاری است که در آن، دین اصول سیاست و دولتمداری را دیکته می نماید.

۳. دولت سالاری (Totalitarianism) نوعی از روابط مبتنی بر دیگر سالاری است که دولت هیمنه خود را بر دین تحمیل کرده و به عنوان ابزار ایدئولوژیک از آن بهره می جوید.

۴. هستی سالاری (Ontonomy) دین و سیاست، دو بُعد به هم پیوسته حیات بشری را تشکیل می دهند.

۵. خودمختاری (Autonomy) استقلال دین و سیاست، نوعی رابطه ای است که بر حسب اجبارهای بیرونی شکل گرفته و در قالب دو نهاد اجتماعی متمایز و مستقل تبلور می یابد.[۵]

در کتاب «هرمنوتیک، کتاب و سنت»، به طور کلی سه دیدگاه درباره رابطه دین و سیاست و حکومت مطرح شده است:

درباره مسائل مربوط به نظام سیاسی جامعه سه نظریه وجود دارد:

نظریه اول این است که در کتاب و سنت هم اصول ارزشی حکومت بیان شده و هم مسائل شکلی حکومت: از قبیل چگونگی نهادهای حکومت و روابط آن ها با یکدیگر، روابط شاخص آن ها با مردم، وظیفه و اختیارات هر یک از نهادها و حقوق مشخص مردم در برابر حکومت. تمام آنچه در جهان امروز به عنوان حقوق اساسی شناخته شده و هر کشوری نظام سیاسی خود را با آن استوار می سازد و به عنوان مقررات جاودانه در شریعت وارد شده است.

نظریه دوم این که تنها اصول ارزشی مربوط به حکومت به عنوان شریعت ثابت بیان شده است، نه شکل های آن; و آن چه از مسائل مربوط به شکل حکومت در کتاب و سنت وارد شده مربوط

---

۵. علیرضا شجاعی زند، مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین، چاپ اول، تهران، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷٦، ص ۹۳ به نقل از: "Religion or politics" از انتشارات پانیکار.

به شرایط ویژه عصر صدر اسلام است. از طرفداران این نظریه، اقبال لاهوری و محمد المبارک می باشند.

نظریه سوم آن است که در اسلام هیچ یک از اصول ارزشی مربوط به حکومت به عنوان شریعت بیان نشده است، اصول ارزشی کتاب و سنت مربوط به اخلاق فردی است، گرچه شامل حال حکومت کنندگان نیز می شود. این همان نظریه جدایی دین و سیاست است.[۶]

با توجه به آنچه ذکر شد، به طور کلی چهار نظریه متمایز در مقابل تعامل دین و سیاست و دولت را ذکر کرده و به بحث و بررسی آن ها می پردازیم.

۱ـ۲ـ۱. نظریه جدایی دین و سیاست

این نظریه، دین را به طور کلی در حوزه ارتباط فردی انسان و خدا می داند و نسبت به حوزه اجتماعی زندگی انسان، دین را بی تفاوت معرفی می کند.

الصادق البلعید قرآن پژوه تونسی می نوسید:

قرآن کریم به طور کلی فاقد تصاویر مهم سیاسی است. کلمه سیاست و مشتقات آن در قرآن، حتی برای یک بار هم نیامده است. کلمات دولت، حکومت، سلطه و خلافت نیز در قرآن نیامده است. گرچه مشتقات این کلمه نظیر کلمه حکم، سلطان و خلیفه در قرآن آمده، اما مفاهیم آن ها نیز فاقد بعد سیاسی است. این امر دلالت دارد که قرآن ذاتاً به مجالات سیاسی و اجتماعی نپرداخته است.[۷]

گرچه موضوع سکولاریزم در غرب و علمانیت در کشورهای عربی سابقه ای نه چندان کوتاه دارد. اما یکی از هواداران برجسته این تفکر در سرزمین های اسلامی علی عبدالرازق مصری است. وی با تألیف کتاب «**الاسلام و اصول الحکم**»[۸] ضمن رد کتاب محمدرشید رضا درباره خلافت (**الخلافة او الامامة العظمی**)، به طور کلی منکر رابطه دین و سیاست شده و راهبردهای قرآنی را اصولا غیر سیاسی اعلام کرده است و حکومت نبوی (صلی الله علیه وآله) را نیز به نوعی انکار نمود. جالب است که خود به غرابت دیدگاه خود معتقد بوده و برای طرح خلاصه نظریه اش در این کتاب این گونه می نویسد:

---

۶. محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیك کتاب و سنت، چاپ اول، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵، ص ٦٣ و ٦٤.

۷. الصادق البلعید، القرآن و التشریع، تونس، مرکز النشر الجامعی، ۱۹۹۹، ص ۲۳۳.

۸. این کتاب چالش های متعددی را برانگیخت و زمینه صدور حکم ارتداد مؤلف از جانب الازهر را فراهم کرد. برای توضیحات بیشتر به ماهنامه آفتاب . شماره اردیبهشت ۱۳۸۱ در مقاله ای که به معرفی ترجمه این کتاب به فارسی اختصاص یافته مراجعه شود.

می بینی که گردنه هایی در راه کسانی که معتقد به آن هستند که پیامبر رسالت را با حکومت سیاسی و تأسیس دولت اسلامی جمع کرده وجود دارد. هرگاه از لغزشی بخواهند رهایی یابند به لغزش هایی دچار گشته، راهی برای تو باقی نمی ماند، جز راهی که چه بسا مسیری روشن است و پرتگاه های مخوف و گردنه های سخت ندارد. و آن راه این است که حضرت محمد(صلی الله علیه وآله) تنها پیامبری بوده که به دعوت دینی خالص پرداخته است. پادشاهی و دولت داری، رسالت او را دچار شائبه نساخت و وی هرگز ملک و حکومت نداشت، به معنای امروزی دست به تأسیس حکومت نزد.[۹]

وی گرچه با نفی حکومت آغاز کرد و به دنبال تأیید الغای خلافت عثمانی بود، ولی تا این جا بسنده نکرد و آیات و روایاتی که برای اثبات وجوب نصب امام و خلیفه مورد استفاده قرار گرفته اند و از طریق آنها رابطه دین و سیاست را شرعی دانسته اند، قابل مناقشه اعلام کرد و به توجیه آنها پرداخت و یا از جهت دلالت و سند، آن ها را ضعیف دانست.[۱۰] دکتر حمید عنایت دیدگاه عبدالرازق را چنین ارائه می دهد:

باریک ترین بخش از احتجاجات عبدالرازق که اتفاقاً بیش تر از همه بحث ها و احتجاجات او مورد سوء تفاهم منتقدان و شارحانش قرار گرفته و نتایج زیانباری بر تأثیر کلی کار او بر اندیشه دینی داشته است، در دو قضیه خلاصه می شود: نخست این که قدرت و مرجعیت سیاسی و حکومت، هر قدر هم برای تحقق بخشیدن به آرمان های اسلامی ناگزیر و لازم باشد، تعلق به جوهر اسلام ندارد و به هیچ وجه جزء ضروریات آن نیست، دوم این که اسلام اگر درست درک شود مسلمانان را در انتخاب هر شکل حکومتی که برای تأمین رفاهشان مناسب بیابند آزاد گذارده است. اعتقاد به عکس این نظر، یعنی عقیده به این که در اسلام دین و سیاست یک کلی واحد را تشکیل می دهند درست نیست; چرا که سیاست را در درجه اول با خلافت پیوند می دهد و از آنجا با نظام های استبدادی که در طول تاریخ بر مسلمانان حکم رانده اند.[۱۱]

دیدگاه عبدالرازق در مصر موجب جنجال فراوانی شد و در یک محکمه که با حضور بیست و چهار تن از علمای طراز اول الازهر در ۱۲ اوت ۱۹۲۵ تشکیل شد، با استناد به قانون شماره ۱۰ مورخ

---

۹. علی عبدالرازق، الاسلام و اصول الحکم، چاپ دوم، مصر. ص ۱۳۵ و ۱۳٦.

۱۰. همان، ص ٤٤.

۱۱. دکتر حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، چاپ دوّم، تهران، انتشارات خوارزمی، ص ۱۲۰.

۱۹۱۱ که الازهر را به مجازات اقدام کنندگان بر ضد حرمت علما مکلف می کرد، عبدالرازق را از گواهینامه الازهر و منصب قضا محروم کرد.[۱۲]

عبدالرازق در اثبات مدعای خود به ادله متعددی از قرآن کریم، احادیث نبوی و شواهد عقلی تمسک جسته است. در بخش تحلیل هر یک از دیدگاه ها به نقد و بررسی ادله قرآنی وی خواهیم پرداخت.

نکته قابل ذکر آن است که عبدالرازق بین دو نظریه جدایی دین و سیاست و قبول رابطه دین با سیاست و نفی حکومت دینی در نوسان است و چون عمده نظر وی، نفی خلافت در حوزه اسلام بوده است، بعضی از ادله او وافی به اثبات جدایی دین از سیاست نیست. امّا در مجموع وی یکی از شاخص های «عَلمانیت» در حوزه متفکرین اسلامی محسوب می شود.

۱ـ۲ـ۲. نظریه پیوند دین با سیاست و نه با حکومت

این دیدگاه منکر وجود راهبردهای کلان سیاسی در دین و قرآن نیست. دستورات دینی را نیز منحصر به حوزه زندگی خصوصی افراد نمی داند و دین را نسبت به ابعاد اجتماعی انسان، دارای نظر و عقیده می داند. اما از مجموعه تعالیم دین و آیات قرآنی هرگز ارائه نظام حکومتی یا تکفل حکومت را به دست نمی آورد.

مهدی بازرگان در این باره می نویسد:

> ۱. دین در زندگی و در اخلاق و عواطف و سیاست دخالت می کند و هدف و جهت می دهد... . دین فوق سیاست و حاکم بر سیاست است، نه ذیل آن و در ردیف آن.
>
> ۲. دین اصول سیاست و هدف حکومت را تعیین می کند، ولی وارد جزئیات نمی شود. مثلا «و قاتلوا فی سبیل الله....» و «جاهدوا فی سبیل الله» و «..انفقوا فی سبیل الله» است. هدف و غرض از جنگ و فداکاری و انفاق باید خدا باشد ولی ازاین مرحله که بگذریم، نوع جنگ با شمشیر باشد و یا با....، تابع زمان و مکان و تصمیم فرمانده با صلاحیت است.
>
> ۳. سیاست باید للّه باشد... بر خلاف تصور خیلی متجددمآبها هدف دین خیر و سعادت دنیوی تنها نیست، اخروی صرف هم نیست و اصولا در قرآن سعادت و تأمین دنیا و آخرت از هم جدا نیست. با یکدیگر توأمَند، «ربنا آتنا فی الدنیا حسنه و فی الآخرة حسنة».

---

۱۲. همان، ص۱۳۱.

۴. ورود در سیاست به معنای اعم کلمه و بر طبق حدود و مرزهای فوق الذکر چون ضروری و ظاهراً واجب است (واجب عینی). بنابراین تدارک و توجه به مقدمات و شرایط و لوازم آن نیز واجب است.

۵. دین و سیاست (به معنای عرفی آن) نباید با هم مخلوط شوند. حفظ مرز لازم است.[۱۳]

همچنان که در مأخذ جمله های پیش گفته، اشاره شده است، این سخنان در سخنرانی گوینده و در آغاز نهضت اسلامی ایراد شده است; و لذا بعضی از مطالب و مفاهیم ذکر شده مبهم و پاسخگوی پرسش های امروز نیست و بعضی از دیدگاه های ایشان نیز با تحول روبرو شده است;

بعضی از نظریه پردازان این گروه مطالب مشابهی را نوشته اند. از جمله مهدی حائری می نویسد:

و عبدالکریم سروش می نویسد:

سخن حق این است که این دنیا را باید عقلا با تدبیرهای عقلانی اداره کنند.[۱۴]

و محمد مجتهد شبستری می نویسد:

مسئله اصلی حکومت در قرآن عدالت است نه انتخاب یا انتصاب و شورا و مانند آن.[۱۵]

محقق پیش گفته در نوشته های خود مرز خود را با سکولاریزم مطلق جدا می کند و همچنان که در صفحات قبل از او نقل کردیم دیدگاه های سکولار مطلق را در جهان اسلام بسیار محدود و نادر می بیند.

محمد المبارک یکی از نظریه پردازان این گروه ضمن ذکر اصل نظریه، اصول متخذ از اسلام در حوزه سیاست و حکومت را نیز به طور کلی بر می شمارد:

نظر مستدل ما این است که اسلام از طریق کتاب و سنت اصول حکومت را بیان کرده است، ولی در این زمینه که شکل حکومت و جزئیات آن چگونه باشد، میدان را کاملا باز گذاشته است. در هر عصری مسلمانان می توانند متناسب با جامعه خود و بر حسب اوضاع و احوال موجود، آن شکل را معین کنند.

اصول اسلامی عبارت اند از: ۱. لزوم انتخاب رئیس دولت براساس آرای اهل نظر و خبرگان از طرفی و آرای عموم مردم از طرف دیگر; ۲. لزوم تقیید دولت به قواعد و مقررات شریعت; ۳.

---

۱۳. مهدی بازرگان، مرز میان دین و اموراجتماعی، چاپ اول، تهران، شرکت سهامی انتشار، ص۱٤۰، متن سخنرانی تاریخ ۱۳٤۱/٦/۲۱.

۱٤. عبدالکریم سروش، مدارا و مدیریت چاپ اول، تهران، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷٦. ص ۲۵۳.

۱۵. محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیك، کتاب و سنت، ص ٦۵.

لزوم شورایی بودن تقنینات و تصمیمات دولت; ۴. مسئولیت دولت در برابر مردم; ۵. ذی حق بودن مردم برای محاسبه و مراقبت دولت و انتقاد از آن; ۶. مالکیت اجتماعی بیت المال; ۷. مساوات عموم مردم در برابر قانون; ۸. اداره جامعه بر اساس عدالت; ۹. مراعات حقوق انسان; ۱۰. مسئولیت جامعه در برابر نیازهای مادی و معنوی افراد; ۱۱. لزوم اطاعت مردم از تقنینات و تصمیمات دولت مشروط بر این که رئیس دولت مسلمان باشد و قوانین و مقررات دولت مغایر با قوانین اسلام نباشد و مصالح مسلمین را نیز تأمین کند.[۱۶]

بعضی از اصول یاد شده به نحوی در شکل حکومت نیز تأثیر گذار است و یا این که لااقل بعضی از اشکال حکومتی را بر نمی تابد; اما آنچه مهم است تلقی نویسنده و آهنگ کلی این اصول در حوزه سیاست گذاری های کلان جامعه می باشد. این اصول اجماعی نیست و درباره آن دیدگاه های متفاوتی وجود دارد. اقبال از دیگر نظریه پردازان این گروه اصول اسلامی مربوطه را «مساوات»، «مسئولیت مشترک» و «آزادی» می داند و نه بیش تر.[۱۷]

۱ـ۲ـ۳. نظریه پیوند دین با سیاست و ارتباط دین و حکومت

این دیدگاه گرچه دین را دارای شوؤن و ابعاد اجتماعی می بیند و رهبردهای خاص حکومتی را از قرآن و متون دیگر برداشت می نماید، اما به این نکته اذعان دارد که آن چه در مجموعه شریعت وجود دارد، همه آنچه را که در اداره یک حکومت لازم است تأمین نمی کند. آیة الله منتظری در این زمینه می نویسد:

بی تردید شریعت اسلام به اصول و احکام کلی بسیاری از تشکیلات سیاسی و حکومتی پرداخته است و تفصیلات و جزئیات لازم را برای ولی امر وا نهاده است. او در هر زمانی و بر اساس تغییراتی که در شرایط و امکانات و نیازهای جامعه اسلامی پدید می آید، خصوصیات را تعریف و تحدید می نماید.[۱۸]

رشید رضا از منظری دیگر بین امور عادی و فهم های قرآنی و تشریعات نبوی تفاوت گذاشته است و در نهایت تبعیت بخشی از امور حکومتی مرتبط با شریعت را لازم دانسته است. وی در ذیل آیه شریفه

---

۱۶. محمد المبارك، نظام الاسلام الحكم والدولة، چاپ اول، قاهره، ۱۹۷٤، ص ۲۹ . ٤۹.

۱۷. ر.ك: محمد اقبال لاهوری، احیای فکر دینی در اسلام، تهران، کانون نشر پژوهش های اسلامی، ص ۱۷۷.

۱۸. حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، قم، انتشارات دارالفکر، ج ۲، ص ۷٦۷.

۱۵۸ سوره اعراف که در قرآن با تعبیر «اتبعوه» مردم را به پیروی از پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله)امر می کند، آورده است.

تبعیت پیامبر(صلی الله علیه وآله) شامل تبعیت از قرآن «اتبعوا النور الذی انزل معه» است. تبعیت پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) شامل تبعیت وی در تشریعات نبوی است و همچنین در استنباط پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) از قرآن است، ولی شامل تبعیت در اموری عادی مثل «کلوا و ادهنوا به» نمی شود. اموری که نه تقرّبی در آن است و نه حقوقی که مقتضای شریعت باشد در آن وجود دارد. به طور خلاصه معیار تشریعات نبوی عبارت است از: ۱ـ عباداتی که به جهت تقرّب به خدا بدان امر کرده است.

۲ـ مفسده ای که به خاطر ضرر دینی از آن نهی کرده است. ۳ـ مفسده ای که موجب ضرر در عقل، جسم، مال، عرض و مصالح عامه ما می شود. ۴ـ حقوق مادی و معنوی که به حقوق مردم مربوط است.[۱۹]

در این دیدگاه بر این نکته اشاره شده است که همه آنچه در حوزه سیاست و حکومت لازم است، در مجموعه دین نیست، از این رو قسمتی از امور یا به عهده ولی امر نهاده شده است یا امری عرفی است که به مردم و متخصصان واگذار گردیده است.

آیة الله شهید سید محمد باقر صدر در کتاب «اقتصادنا» به دنبال آن بود که نظام اقتصادی اسلام را تبیین نماید، ولی با اذعان به این که همه عناصر لازم برای تشکیل این نظام در متون دینی وجود ندارد، اعتقاد داشت با ردیف کردن حلقه های موجود، حلقه های مفقود را می توان استنباط کرد. دیدگاه ایشان طبق اظهار نظر شاگردان برجسته وی دیری نپایید و ایشان از کشف نظام های دینی، نظام سیاسی ـ اقتصادی و غیره منصرف شده و راه مورد نظر را منتج ندانستند.[۲۰]

اگر مجموعه اصول موجود در قانون اساسی یک کشور امروزی ـ مانند ایران ـ را حداقل لازم برای ارائه یک نظام سیاسی مطلوب بدانیم، خیلی از آن ها مستند به متون شرعی نیست. بعضی از کسانی که به دنبال مستندنویسی قانون اساسی بوده اند و در این عرصه کتاب هایی نگاشته اند، حداکثر برای بعضی از اصول، مستند مستقیم شرعی یافته اند. این نکته نشان گر آن است که دیدگاه نانوشته تدوین کنندگان

---

۱۹. محمّد رشیدرضا، تفسیر المنار، چاپ سوم، بیروت، دارالمعرفة جلد ۹، صفحه ۳۰۳ به بعد.

۲۰. این مطلب در محاضرات علمی از آیة الله سید محمود هاشمی مقرر مباحث اصولی ایشان نقل شده است. (قم، ۱۳۷۲ ش).

قانون، این بوده که در مجموعه میراث اسلامی بعضی از رهبردهای کلان در حوزه حکومت آمده است و نه همه آن.[۲۱]

۱ـ۲ـ۴. نظریه پیوند دین با سیاست و حکومت

این دیدگاه که می توان آن را دیدگاهی در بالاترین و گسترده ترین سطح دانست، حوزه دخالت دین را در سیاست بسیار وسیع می داند و دین را متکفل ارائه برنامه جامع زندگی انسان در همه ابعاد از جمله ابعاد اجتماعی آن می داند. عدم برنامه ریزی و طراحی نظام را نقص دین می داند، بر لزوم استناد مجموعه رهبردهای حکومتی به دین تأکید دارد. به عدم مخالفت دستورات و اصول و شیوه حکومت با اسلام و دین کفایت نکرده و به لزوم استناد آنها به دین می اندیشد.

این دیدگاه از دیرباز طرفدارانی داشته است و یکی از مشهورترین دیدگاه های اسلامی محسوب می شود.

از ظاهر بعضی از کلمات امام خمینی(ره) معمار جمهوری اسلامی ایران این مطلب استفاده می شود:

> اسلام مکتبی است که بر خلاف مکتب های غیر توحیدی در تمام شئون فردی و اجتماعی و مادی و معنوی و فرهنگی و سیاسی و نظامی و اقتصادی دخالت و نظارت دارد و از هیچ نکته ولو بسیار ناچیز که در تربیت انسان و جامعه و پیشرفت مادی و معنوی نقش دارد، فروگذار ننموده است... قرآن کریم و سنت پیامبر آن قدر که در حکومت و سیاست احکام دارند در سایر چیزها ندارند.[۲۲]

در کتاب استدلالی «البیع» نیز آورده اند:

> اسلام همان حکومت است با شؤونی که دارد و احکام اسلام، قوانین آن و شأنی از شؤون حکومت اسلامی هستند.[۲۳]

---

۲۱. ر.ك: عباسعلی عمید زنجانی، مبانی فقهی کلیات قانون اساسی ج. ۱. ۱.، جهاد دانشگاهی گیلان: محمد یزدی، قانون اساسی برای همه، چاپ اول، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳٦٥

۲۲. صحیفه نور مجموعه رهنمودهای امام خمینی، تهیه و جمع آوری: مرکز مدارك فرهنگی انقلاب اسلامی، چاپ اول، تهران، انتشارات وزرات ارشاد اسلامی، ۱۳٦۱، ج ۲۱، ص ۱۷٦ و ۱۷۸.

۲۳. امام خمینی، کتاب البیع، قم، اسماعیلیان ج۲، ص ٤٦۰.

در میان اهل سنت افراد زیادی به تألیف کتاب هایی به عنوان «النُظُم الاسلامیة» دست یازیده اند. هدف اصلی آنان از تألیف چنین کتاب هایی ارائه نظام های مختلف اسلامی (مانند نظام سیاسی، اقتصادی و تربیتی و...) بوده است.

در کتاب «النظریات السیاسیة الاسلامیة» دیدگاه چند تن از متفکران اسلامی و غیر اسلامی در این عرصه بیان شده است، دکتر واعی می نویسد:

> دکتر قیتر جارالله می گوید: اسلام تنها دین نیست، بلکه نظام سیاسی نیز هست.[۲۴]
>
> دکتر شاخت می گوید: اسلام بیش تر از یک دین است، اسلام دارای نظریات قانونی و سیاسی است. نظام کاملی از یک فرهنگ است، شامل دین و دولت.[۲۵]
>
> استاد جب می گوید: اسلام تنها عقاید دینی فردی نیست، اسلام مستوجب اقامه جامعه ای مستقل است که روش معینی در حکم و قوانین و نظام مختص به خود دارد.[۲۶]

البته صراحت کمتری در این دیدگاه دیده می شود، ولی اجمالا می توان گفت بعضی از گرایش ها اصولا اتخاذ علم غیر از طریق دین را بر نمی تابد و در طراحی نظام اسلامی منشاء همه چیز را دین معرفی می کند. سید منیر الدین حسینی هاشمی رئیس دفتر فرهنگستان علوم اسلامی در قم در نامه ای به امام خمینی می نویسد:

> نه تنها جایگاه، عناوین و تعاریف سیاسی، فرهنگی و اقتصادی قابل تفسیر گردیده است که هیچگاه شیوه تنظیمات در نظام سیاسی و منطق در استنتاج فرهنگی و روش تنظیم در ساختار اقتصادی بریده و منفصل از یک دیگر نبوده است و بالاتر که هماهنگی روش در هر سه موضوع فوق ابزار جریان ولایت اجتماعی و طریق اعمال ولایت ولی من له التصدی است.[۲۷]

ایشان با غموض و جعل اصطلاحی که معمولا قرین نوشته های ایشان است به طور اجمال عرصه های مختلف اقتصاد سیاست، فرهنگ را دارای روش واحد متأثر از جریان ولایت اجتماعی می داند.

---

۲٤. دکتر توفیق الواعی، الدولة الاسلامیة بین التراث والمعاصرة، چاپ اول، بیروت، دار ابن حزم، ۱۹۹٦، ص ۱۷ به نقل از النظریات السیاسة الاسلامیة، ص ۲۸.

۲۵. همان.

۲٦. همان.

۲۷. منیرالدین حسینی هاشمی، نامه ای به رهبر کبیر انقلاب اسلامی، اردیبهشت ۱۳٦۸، قم، انتشارات دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، ص ۷.

آیة الله جوادی آملی نیز ضمن نقد دیدگاه دوّم (دین حداقلی) می نویسد:

اگر دین حداقل را گفته نه حداکثر و اگر ره آورد دین غیر از فقه، حقوق و اخلاق و مانند آنها نیست و درباره صنعت و طب و نظایر آنها از علوم تجربی ضوابطی ندارد چگونه می تواند مایه تمدن جامعه گردد.[۲۸]

بیان ایشان در این که چه ضوابطی از طب ارائه شده است اجمال دارد ولی در جای دیگر خطوط کلی بسیاری از علوم را متخّذ از دین می داند:

دین نه تنها تشویق به فراگیری علوم را عهده دار است و انسانهای مستعد را به تحصیل کمال های علمی ترغیب می کند، بلکه علاوه بر آن خطوط کلی بسیاری از علوم را ارائه کرده و مبانی جامع بسیاری از دانش های تجربی ـ صنعتی، نظامی و مانند آن را تعلیم داده است.[۲۹]

ایشان کلماتی در مورد لزوم اجتهاد براساس روایات و آیات دارند و با مقایسه حجم بحث استصحاب اصول با توجه به روایت «لاتنقض الیقین بالشک» زمینه گسترش علوم اقتصادی سیاسی و... را با توجه به آیات کوتاهی از قرآن را فراهم می بینند.

با نگاهی به مباحث فقه سیاسی باید گفت:

بسیاری از متفکران شیعه دلایل ضرورت حکومت از نظر اسلام را با دلایل ضرورت حکومت اسلامی یکی می گیرند. و این نوع حکومت را متخذ از متون اسلامی و منطبق با داده های وحیانی می انگارند. بعنوان نمونه در ذیل آیه شریفه: و اذ قال موسی لقومه یا قوم اذکروا نعمة الله علیکم اذ جعل منکم انبیاء و جعلکم ملوکاً و آتاکم مالم یؤت احداً من العالمین; المائدة: ۲۰ (و [یاد کن] زمانی را که موسی به قوم خود گفت: «ای قوم من، نعمت خدا را بر خود یاد کنید، آن گاه که در میان شما پیامبرانی قرار داد، و شما را پادشاهانی ساخت، و آن چه را که به هیچ کس از جهانیان نداده بود، به شما داد.ـ) آورده اند از آیات متعددی به دست می آید که حکومت اسلامی یکی از نعمت های بزرگ خدا است و این نیست مگر به خاطر نقش مهمی که در نظم جامعه انسانی و جلوگیری از مظالم و ستم ها و فراهم ساختن شرایط تکامل انسان ها دارد.[۳۰]

---

۲۸. آیة الله جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، چاپ اول، قم، اسراء، ۱۳۷۷، ص ۹۷.

۲۹. پیشین، ص ۹۷.

۳۰. آیة الله ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن (با همکاری جمعی از فضلا) ، ج ۱۰چاپ اول، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب(علیه السلام)، ۱۳۷٤، ص ۲۵.

البته مقصود از دیدگاه چهارم نفی وجود حکم حکومتی در اسلام نیست، ولی آن گونه نیست که براساس حکم حکومتی، نظام حکومتی را تبیین کنیم. بلکه مراد آن است که حاکم بعنوان مجری قانونی که از دین استخراج می شود عمل می کند. البته حضرت امام(ره) دیدگاههایی دارند که با نظریه سوم همراه تر است و مشی عملی ایشان نیز مؤید دیدگاه سوّم است تا چهارم.

۱ـ۳. بررسی چهار نظریه

۱ـ۳ـ۱. ادله نظریه اول و بررسی آن

۱ـ۳ـ۱ـ۱. عاری بودن متون دینی از مفاهیم سیاسی

روشن است که در صورت عدم وجود مفاهیم سیاسی در متون دینی دیگر بحث اشتمال دین بر رهبردهای سیاسی و پیوند دین و سیاست معنا ندارد. یکی از دلایل قائلین این دیدگاه تفاوت مفاهیم القا شده در متن با برداشت های امروزی از آن است. به عبارت دیگر نباید متن (Text) را از زمینه (Context) خارج کرد. باید معنای این کلمات در زمینه تاریخی ـ فرهنگی آن مورد عنایت قرار گیرد.

عبدالرازق می نویسد:

> هیچ کدام از اصطلاحات همچون امامت، خلافت، بیعت، اولی الامر، امت و جماعت که در آیات و روایات به کار رفته اند به آن معنی که امروز آمیخته با مفهوم سیاست و دولت تفسیر می شوند مورد نظر نبوده است. معانی و تفسیرهای سیاسی که برای این گونه مقوله های شرعی ارائه می شود، «امام و خلیفه» به معنای رئیس دولت، اولی الامر به معنای زمامداران و حکّام، و بیعت به مفهوم انتخابات و امت و جماعت به معنای ملت و دولت و کشور اسلامی ـ جملگی مفاهیم و معانی جدیدی هستند که اطلاق آن واژه ها بر این معانی منوط بر آن است که در زمان نزول آیات و صدور روایات و همچنین معانی از آن ها استفاده و استنباط شوند، در حالی که اثبات چنین امری امکان پذیر نیست.[۳۱]

الصادق البلعید نویسنده معاصر عربی به تحلیل بعضی از این واژگان پرداخته و در صدد اثبات غیر سیاسی بودن آن ها بر آمده است. مثلا درباره کلمه شورا در قرآن می گوید:

---

۳۱. علی عبدالرازق، الاسلام و اصول الحکم، ص ٤٥.

در آیه «و امرهم شوری بینهم» باید دانست که در حق آن گروه از انصار نازل شد که قبل از ورود پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) کارهای خود را با مشورت انجام می دادند (چرا که این آیه در مکه نازل شده است) و در نتیجه، آیه تنها بُعد اخلاقی دارد و فاقد بعد سیاسی است. نمی توان گفت که جهت تنظیم حکم سیاسی در دولت اسلامی نازل شده است، در حالی که دولت اسلامی در آن زمان اصولا تشکیل نشده بود. آیه دوم در این باره «و شاورهم فی الامر» است که در مفهوم آن اختلاف است که: آیا حمل بر خصوص شود یا عموم، واجب است یا مستحب؟، ولی حمل آن بر خصوص پیامبر ارجح است; چرا که خطاب از آغاز و تا پایان برای اوست و شأن نزول نیز مؤید این خصوصیت است; چرا که تصمیمات غیر شورایی بر ایشان مشکل می آمد و آیه جهت مراعات آن نازل شد.[۳۲]

وی درباره معنای خلافت نیز می نویسد:

کلمه «خلیفه» گرچه در فقه سنتی زیاد استعمال شده و دارای بار سیاسی زیادی گشته است و مفهوم کلیدی اندیشه سیاسی کلاسیک از قرن هفتم تا به حال شده است، ولی تنها دو بار در قرآن آمده و در معنای سیاسی استعمال نشده است، یکی در آیه ۳۰ سوره بقره، درباره حضرت آدم که اشاره به شخص دارد و نه به یک مفهوم کلی، و دیگر در آیه ۳۸ سوره «ص» که اشاره به ویژگی روشنی برای داود، پیامبر الهی دارد و به اوصاف شخصی او ارتباط دارد. پس خلافت، دارای معنایی گرفتار تنگنا و محدود است و رابطه خدا و رسولش را که همان نبوت و رسالت است بیان می کند و ربطی به معنای دنیوی آن ندارد.[۳۳]

وی همچنین «حکم» را به معنای قضا و داوری، و «سلطان» را به معنای حجت می داند.[۳۴]

۱ـ۳ـ۱ـ۱ـ۱. *نقد دلیل اول*

این که گاهی در حوزه برداشت های اندیشوران از متون کهن دینی افراط و تفریط هایی وجود دارد، مورد قبول است. عده ای همه مفاهیم قرآن را حمل بر امور اجتماعی و یا اشاره به علوم عصری می دانند. و عده ای دیگر نیز تمام مفاهیم را بر امور غیر سیاسی و اجتماعی حمل کرده و جز عرفان و معنویت از مفاهیم دینی برداشتی ندارند. ولی از این نکته که بگذریم، حق آن است که قرآن کریم به

---

۳۲. الصادق البلعید، القرآن والتشریع، ص ۲۳۷.

۳۳. همان، ص ۲۳٤.

۳٤. همان، ۲۳۵.

مفاهیم سیاسی و اجتماعی اشارات فراوان دارد و به لفظ یا به معنا نسبت به پرسش های اساسی در باب دولت و حکومت پاسخ های وافی داده است. گرچه لزوماً همه مفاهیم امروزی در قرآن کریم نیامده و یا بعضی از آنها به معنای دیگر آمده است.

با توجه به تعدد و کثرت آیاتی که به مفاهیم سیاسی اشاره دارد تنها به بعضی از این مفاهیم اشاره می کنیم:

اذ قالوا لنبی لهم ابعث لنا ملکاً نقاتل فی سبیل الله (البقره: ۲۴۶)

آنگاه که به پیامبری از خود گفتند: «پادشاهی برای ما بگمار تا در راه خدا پیکار کنیم.»

. . . انی جاعلک للناس اماماً (البقره: ۱۲۴)

[خدا به او] فرمود: «من تو را پیشوای مردم قرار دارم.

لا یتخذ المؤمنون الکافرین اولیاء (آل عمران: ۲۸)

مؤمنان نباید کافران را ـ به جای مؤمنان ـ به دوستی بگیرند.

یا ایّها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم (النساء: ۵۹)

ای کسانی که ایمان آورده اید، خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را [نیز] اطاعت کنید.

و لن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلا (النساء: ۱۴۱)

و خداوند بر [زیانِ] مؤمنان، برای کافران راه [تسلّطی] قرار نداده است.

ان الحکم الا لله یقصّ الحق و هو خیر الفاصلین(الانعام: ۵۷)

فرمانی جز به دست خدا نیست، که حق را بیان می کند، و او بهترین داوران است.

ثم ردّوا الی الله مولهم الحق الا له لحکم (الانعام: ۶۲)

آن گاه به سوی خداوند ـ مولای بحقشان ـ برگردانیده شوند. آگاه باشید که داوری از آنِ اوست.

قل امر ربی بالقسط (الاعراف: ۲۹)

بگو: «پروردگارم به دادگری فرمان داده است.»

قاتلوهم حتی لا تکون فتنة و یکون الدین کلُّه لله(الانفال: ۳۹)

و با آنان بجنگید تا فتنه ای بر جای نماند و دین یکسره از آنِ خدا گردد.

قاتلوا الذین لا یؤمنون بالله ولا بالیوم الاخرو لا یحرمون ما حرّم الله و رسوله و لا یدینون دین الحق من الذین اوتوا الکتب حتی یعطوا الجزیة عن ید وهم صاغرون (التوبه: ۲۹)؛

با کسانی از اهل کتاب که به خدا و روز بازپسین ایمان نمی آورند، و آنچه را خدا و فرستاده اش حرام گردانیده اند، حرام نمی دارند و متدیّن به دین حق نمی گردند، کارزار کنید، تا با [کمالِ] خواری به دست خود جزیه دهند.

یا ایها النبی جاهد الکفار والمنافقین و اغلظ علیهم(التوبه: ۷۳)

ای پیامبر، با کافران و منافقان جهاد کن و بر آنان سخت بگیر.

و لا ترکنوا الی الذین ظلموا فتَمسَّکم النار(هود: ۱۱۳)

و به کسانی که ستم کرده اند متمایل نشوید که آتش [دوزخ] به شما می رسد.

قال اجعلنی علی خزائن الارض انی حفیظ علیم (یوسف: ۵۵)

[یوسف] گفت: «مرا بر خزانه های این سرزمین بگمار، که من نگهبانی دانا هستم.»

قالت ان الملوک اذا دخلوا قریة افسدوها وجعلوا اعزّةَ اهلها اذلةً و کذلک یفعلون (النمل: ۳۴)

[ملکه] گفت: «پادشاهان چون به شهری درآیند، آن را تباه و عزیزانش را خوار می گردانند، و این گونه می کنند.»

النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم (الاحزاب: ۶)

پیامبر به مؤمنان از خودشان سزاوارتر [و نزدیک تر] است.

قال رب اغفرلی و هب لی مُلکاً لا ینبغی لاحد من بعدی (ص: ۳۵)

گفت: «پروردگارا، مرا ببخش و مُلکی به من ارزانی دار که هیچ کس را پس از من سزاوار نباشد.

ان الذین یبایعونک انما یبایعون الله یدالله فوق ایدیهم(فتح: ۱۰)

در حقیقت، کسانی که با تو بیعت می کنند، جز این نیست که با خدا بیعت می کنند; دست خدا بالای دست های آنان است.

در این آیات واژه هایی چون امامت، ملک، ولایت، اطاعت، اولی الامر، حکم، قسط، فتنه، قتال، جزیه، جهاد، رکون، ظلم، اولویت و بیعت به کار رفته است که این مفاهیم برامور سیاسی دلالت

می کند.[۳۵] اصولا ذکر داستان حکومت فرعون، شیوه های باطل کارکردهای حکومتی او و نحوه رویارویی موسی با آن، ذکر حکومت های حق و باطل دیگر در قرآن، دلیلی بر پرداختن قرآن به این مقوله است. آری، گرچه می توان در وجود واژه هایی چون مشارکت سیاسی، دموکراسی و جامعه مدنی و دولت و ملت در قرآن تردید کرد. اما مفاهیم قرآنی در موارد متعددی نیز به رهبردهای حکومتی اشاره دارد. گرچه دیپلماسی، در قرآن نیست اما شیوه برخورد با کفار، و برخورد با مسلمانان دیگر در قرآن مکرر آمده است. انواع آزادی ها، وحدت، مشروعیت، و بسیاری از مفاهیم دیگر، به راحتی از قرآن کریم قابل برداشت است که توضیح درباره هر یک از آنها در فصل مربوطه خواهد آمد.

اما نسبت به ادعاهای شاخص عبدالرازق و الصادق البلعید نیز این گونه پاسخ می دهیم: اولا در باره کلمه «خلافت»، بر خلاف گفته های الصادق البلعید کلمه خلیفه و مشتقات آن در قرآن کریم بیش از دو بار ذکر شده است. دو بار کلمه خلیفه: (البقره: ۳۰) و (ص: ۲۶)، چهار بار کلمه خلائف (جمع خلیفه): (الانعام: ۱۶۵)، (یونس: ۱۴ و ۷۳)، (فاطر: ۳۹) و سه بار خلفا (جمع دیگر از خلیفه): (الاعراف: ۶۹ و ۷۴) و (النمل: ۶۲) و چهار بار نیز مشتقاتی از استخلاف به صورت افعال آمده است: (النور: ۵۵)، (الانعام: ۱۳۳)، (هود: ۵۷). گرچه در بعضی از این آیات خلافت به معنای جانشینی گروه دیگر استعمال شده است، مانند:

فخلف من بعدهم خلف ورثوا الکتاب یأخذون عرض هذا الادنی و یقولون سیغفر لنا (الاعراف:۱۶۹)

آنگاه بعد از آنان، جانشینانی، وارث کتاب [آسمانی] شدند که که متاع این دنیای پست را می گیرند و می گویند: «بخشیده خواهیم شد.»

اما در موارد بسیاری مفهوم خلافت با نوعی جانشینی از سوی خداوند در زمین و به قدرت رسیدن همراه است که با مفهوم سیاسی دولت مداری و به دست گرفتن قدرت سیاسی نزدیک است. برای این که روشن شود این مفهوم برداشت جدیدی از کلمه خلیفه و استخلاف نیست، به تفسیر آیه ۵۵ سوره نور از دو تفسیر نسبتاً کهن شیعه و سنی اشاره می کنیم:

شیخ طوسی در تفسیر آیه:

«وعد الله الذین امنوا منکم و عملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض کما استخلف الذین من قبلهم...»(النور: ۵۵)

---

۳۵. برای آشنایی با واژه ها و مفاهیم سیاسی قرآن ر. ك: عباسعلی عمید زنجانی، مبانی اندیشه سیاسی اسلام، چاپ اول، تهران، مؤسسه فرهنگی اندیشه، ص ۲۱۸ . ۲٤٤.

در این آیه خداوند به کسانی از اصحاب پیامبر(صلی الله علیه وآله) که ایمان آورده و عمل صالح انجام داده اند وعده می دهد که آنان را جانشینان زمین گرداند. معنای آن این است که زمین های مشرکان عرب و عجم را به ایشان به ارث بدهد [و آنان قدرت بر این ممالک بیابند] همچنان که بنی اسرائیل بعد از هلاکت زورگویان وارث شام و در آن جا ساکن شدند.[۳۶]

روشن است که در این جا صرف جایگزینی افراد نسبت به قبل نیست، چرا که افراد حاضر در زمین های تصرف شده خود در آنجا سکونت مستمر داشتند، بلکه مقصود جانشینی در قدرت است که مفهومی کاملا سیاسی است.

قرطبی انصاری نیز در این آیه به تفصیل، داد سخن داده است و آن را منطبق بر قدرت کامله اسلام بر جزیرة العرب در اواخر دوران درخشان پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) و یا مربوط به دوران خلفای اربعه دانسته است.[۳۷]

اگر به سیاق آیات نیز بنگریم در قبل و بعد از این آیه نیز بسیار واضح می شود که مقصود از استخلاف، امری است که با قدرت یافتن همراه است و بار سیاسی دارد. آیات قبل و بعد، مردم را به اطاعت مطلق از پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) فرا می خواند و این آیه در حقیقت پاداش مؤمنینی است که از پیامبر تبعیت کرده اند. آیه ضمن وعده به استخلاف، به نوعی از استخلاف مؤمنان در قبل اشاره می کند که بدون تردید به ویژه با توجه به نظر مفسران بر بنی اسرائیل منطبق است. آن استخلاف در حقیقت دستیابی به قدرت و حکومت و زعامت بوده است. جالب است که دو وعده دیگر قرین با استخلاف، مسئله امنیت و تفوق و سیطره دینی است.

بدون تردید آنچه متناسب با امنیت «ولیبد لنهم من بعد خوفهم امنا»(النور: ۵۵) و تفوق دینی «و لیمکننّ لهم دینهم الذی ارتضی لهم»(النور: ۵۵) است، همان خلافت سیاسی و قدرت فائقه بر یک عرصه پهناور است.

در مورد دو آیه «انی جاعل فی الارض خلیفة»(البقره: ۲۰) و «یا داود انا جعلناک خلیفة فی الارض فاحکم بین الناس بالحق» (ص: ۲۶) نیز حکم به اختصاص اولی به آدم و دومی به ویژگی های شخصی داود، نمی تواند به نظریه البلعید مدد رساند، چرا که با فرض قبول، این نکته روشن است که در مورد اوّل خلافت و جانشینی از خداوند

---

۳۶. محمد بن الحسن الطوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۷، ص ۴۵۲.

۳۷. محمد الانصاری القرطبی، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ج ۱۲، ص ۲۹۶.

مد نظر است و در مورد دوم نیز با اشاره به نتیجه جانشینی (فاحکم بین الناس باالحق) تردیدی نیست که مقصود جنبه سیاسی خلافت است. قبل از قرن هفتم نیز زمخشری برداشت سیاسی از آیه دارد و می نویسد:

ممکن است که مراد از خلیفه، خلیفه از جانب من (خدا) باشد; چرا که آدم خلیفه خدا در زمین بود و همچنین هر پیامبر دیگری «انا جعلناک خلیفة فی الارض»[۳۸]

از کلام وی روشن است که آیه یاد شده را با وجود آن که خطاب آن خاص به داود است، به پیامبران دیگر نیز تعمیم می دهد و خلافت را نیز خلافت خداوند در زمین می داند.

در مورد تعبیرات دیگری نظیر کلمه حکم و شورا نیز پاسخ اشکال واضح است. کلمه «حکم»، گرچه در بعضی از موارد، در معنای داوری و «قضا» استعمال شده است، اما در موارد متعددی استعمال حکم به قرینه سیاق، دارای مفهومی اعم از حکم قضایی و سیاسی می باشد و گویای مطلق فرمان است. آیات «ان الحکم الاّ لله» (الانعام: ۵۷) و «الا له الحکم» (الانعام: ۶۲) بدین گونه است.

شورا نیز در دو آیه یاد شده بدون تردید شورا در امور عمومی مسلمین است. در آیه «و شاورهم فی الامر» دست کم، مراد از (الامر) جهاد می باشد، و این که این وظیفه ای مختص پیامبر است و دیگران چنین وظیفه ای ندارند، بسیار عجیب است. ستودن مسلمانان در این که همه کارهای خود را با مشورت انجام می دهند، در زمان عدم تشکیل دولت نبوی، منافاتی با شمول این آیات نسبت به حوزه سیاست ندارند. درباره این دو کلمه و دیگر کلمات، در فصول آینده بیشتر بحث می شود.

۱ـ۳ـ۱ـ۲. *دلیل دوّم: توجیه آیات مربوط به سیاست*

عبدالرازق خود احساس کرده است که بعضی از آیات ناظر به زمینه های سیاسی است. از جمله آیه شریفه: «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم»(الاحزاب: ۶) و «ما کان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضی الله و رسوله امراً ان یکون لهم الخیرة من امرهم و من یعص الله و رسوله فقد ضَل ضلالا مبیناً» (الاحزاب: ۳۶)؛ و هیچ مرد و زن مؤمنی را نرسد که چون خدا و فرستاده اش به کاری فرمان دهند، برای آنان در کارشان اختیاری باشد; و هر کس خدا و فرستاده اش را نافرمانی کند قطعاً دچار گمراهی آشکار گردیده است. وی در توجیه این آیات می نویسد:

ما شک نداریم که اسلام وحدت دینی دارد و مسلمانان از آن جهت که مسلم هستند، جماعت واحد هستند و پیامبر، مردم را به این وحدت دعوت کرده است و قبل از رحلت عملا چنین

---

۳۸. محمود بن عمر الزمخشری، الکشاف، ج ۱، قم، نشر ادب حوزه، ص ۱۲٤.

وحدتی را تحقق بخشیده است و خود در رأس این وحدت دینی بوده است... و در همین مسیر با زبان و شمشیر قدم برداشته و نصر و فتح الهی او را یاری کرده و ملائکه او را تأیید کرده است و قدرتی بر امت یافت که از پیش و پس از او برای کسی به هم نرسید.

حال هر کس این وحدت دینی را دولت بنامد و این قدرت نبوی را به عنوان ملک یا خلافت تلقی کند و پیامبر را خلیفه و سلطان و مَلِک خطاب کند، برای او مجاز است [لا مشاحّة فی الاصطلاح]; این اطلاقات اسامی است. مهم مفهوم است که گفتیم مفهوم از ریاست نبوی ریاست روحی بوده و آن را تعریف کردیم.[۳۹]

۱ـ۳ـ۱ـ۲ـ۱. نقد دلیل دوم

چه خوب است که صاحبان این دیدگاه به شوؤن حکومتی پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) پی برده اند و به همین جهت در مقام توجیه غیر سیاسی آیات مربوطه برآمده اند، اما توجیه آنان با عنایت به از ظهور آیات و استدلال های مختلف مطرح شده از سوی مفسران و با توجه به شأن نزول، ناتمام است. درباره آیه شریفه: «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم»(الاحزاب: ۶) مفسر گرانقدر شیعی فضل بن حسن طبرسی می نویسد:

در معنای این آیه نظریاتی را مطرح کرده اند: اول آن که پیامبر(صلی الله علیه وآله) نسبت به تدبیر زندگی مسلمانان سزاوارتر و حکم او نافذتر از حکم خود مسلمانان است; چرا که اطاعت از پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله)، همان اطاعت از خدا است.

دوم آن که: پیامبر از مردم در فراخوانی اولی است; یعنی اگر پیامبر مردم را به چیزی فرا بخواند و خودشان به چیز دیگری، دعوت پیامبر اولی است.

سوم: حکم پیامبر بر مؤمنین از حکم بعضی از آنها بر بعض دیگر اولی است.[۴۰]

وی در ادامه به بعضی از روایات شأن نزول، اشاره کرده و می نویسد:

نقل شده که پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) آهنگ حرکت در غزوه تبوک را داشتند و به مردم دستور دادند خارج شوند، بعضی گفتند اجازه دهید از پدران و مادرانمان اجازه بگیریم، که این آیه نازل شد.[۴۱]

---

۳۹. عبدالرازق، همان، ص ۷۰.

۴۰. فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، قم، منشورات، مکتبه آیة الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ ق، ج ٤، ص ۳۲۸.

۴۱. همان.

زمخشری نیز در تفسیر آیه اضافه می کند:

(پیامبر اولی است) در هر چیز از امور دین و دنیا نسبت به آنان، برای همین آیه مطلق گذارده است و قیدی برای اولویت نیاورده است; پس بر مؤمنان واجب است که او را از خود بیش تر دوست بدارند و حکم او بر آنان نافذتر باشد از حکم خودشان و حق او بر حقوق خودشان مقدم باشد.[۴۲]

در هر صورت حمل این آیه شریفه که نشانگر اولویت و ولایت پیامبر است بر وحدت دینی (آن گونه که عبدالرزاق می گوید) و بدون توجه به عرصه حیات اجتماعی و بدون توجه به شأن نزول و دیدگاه مفسران پذیرفتنی نیست.

آیة الله منتظری چند احتمال در معنای آیه ذکر می کند:

۱. لزوم مقدم داشتن پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) توسط مؤمنین;

۲. اولویت پیامبر اکرم در تشخیص مصالح مؤمنین، مثل پدر نسبت به فرزندان;

۳. اولویت در امور عامه اجتماعیه;

۴. تقدم ولایت اجتماعی پیامبر بر سایر ولایت های اجتماعی.[۴۳]

آیة الله محمدمهدی خلخالی نیز درباره آیه، برداشت های مناسبی دارد; وی می نویسد:

آیه شریفه «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم» ویژگی های زیر را دارد:

ـ این آیه ولایت تصرف در اموال و نفوس و در امور اجتماعی و سیاسی را می رساند.

ـ گرچه منطوق آیه ولایت بر نفوس است، اما به طریق اولی ولایت بر اموال را شامل می شود.

ـ این آیه جدای از ولایت، اولویت در ولایت را عندالتزاحم می رساند، چرا که پیامبر نه تنها ولی است که اولی هم هست.

ـ این ولایت مانند ولایت انسان ها است، پس مقید به عدم اضرار به شخص و محدود به طرق مشروع است.

ـ این ولایت مقید به مصلحت مولی علیه است و مطلق نیست و این نکته در مفهوم ولایت که در آن نفع رسانی به مولی علیه وجود دارد قابل پی گیری است.

---

۴۲. محمود زمخشری، الکشاف، ج ۳، ص ۵۲۳.

۴۳. حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و ...، ج ۱، ص ۴۱.

ـ اطلاق ولایت هم ولایت بر اشخاص و هم ولایت بر مجموع کشور را شامل می شود.[۴۴]

درباره آیه: «و ما کان لمؤمن و لا مؤمنة اذا قضی الله و رسوله امرا ان یکون لهم الخیرة من امرهم»(الاحزاب:۳۶) این نکته مورد توافق است که شأن نزول آیات بعدی درباره ازدواج پیامبر با همسر قبلی پسر خوانده او بوده است و پاسخ به انکار مؤمنین نسبت به آن است، ولی شأن نزول مخصِّص نیست و مفهوم آیه لزوم تبعیت مؤمنین را از هر گونه قضا و حکم خدا و رسول نشان می دهد.

علاّمه طباطبائی در تفسیر آیه می نویسد:

> هیچ یک از زنان و مردان با ایمان حق ندارند در مقابل قضای خدا و رسول نسبت به امری از امورشان به همین دلیل که آن امر به آنان منتسب است سرپیچی کنند و غیر قضای الهی را برگزینند، بلکه باید از اراده خدا و پیامبر تبعیت نمایند. و آیه عمومیت دارد، گرچه به خاطر سیاق آیات می تواند تمهیدی برای آیات بعد (ما کان محمدٌ ابا احد من رجالکم...) باشد.[۴۵]

امام خمینی (ره) به این نکته که قضا در آیه اعم از حکم قضایی یا غیر آن است توجه داده اند.[۴۶]

۱ـ۳ـ۱ـ۳. *دلیل سوّم: عدم تناسب دین با سیاست*

مهدی حائری در کتاب حکمت و حکومت دلیلی می آورد که ظاهر آن با جدایی دین و سیاست سازگاری تام دارد. وی می نویسد:

> حکمت و تدبیر امور مملکتی که عبارت از تمشیت امور روزمره مردم و نظام اقتصادی و امنیتی آنها است و همه از شاخه های عقل عملی و از موضوعات جزئیه و متغیراتی به شمار می روند که پیوسته در حال نوسان و دگرگونی می باشند و این نوسانات و دگرگونی هایی که در موضوعات حسی و تجربی دائماً اتفاق می افتد، قهراً وضع و رابطه آنها را با کلیات و فرامین وحی الهی متفاوت می سازد و تشخیص صحیح موضوعات تجربی تنها به عهده خود مردم است و تا آنها به خوبی موضوعی را تشخیص ندهند، احکام کلیه شرع فعلیت و حاکمیّت نخواهند یافت و با وضع موجود انطباق پیدا نخواهند کرد.[۴۷]

۱ـ۳ـ۱ـ۳ـ۱. *نقد دلیل سوّم*

---

٤٤. آیة الله سید محمدمهدی موسوی خلخالی، حاکمیت در اسلام، چاپ اول، تهران، انتشارات آفاق، ١٣٦٠، ص ١٨٥.

٤٥. علامه سید محمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ١٣٦٢. ج٧، ص ٣٤١.

٤٦. ر.ك: امام خمینی، کتاب البیع، ج ٢، ص ٤٧٨.

٤٧. دکتر مهدی حائری یزدی، حکمت و حکومت، چاپ اول، لندن، ص ١٤١.

به نظر می رسد این اشکال برخاسته از یک تعریف خاص، از سیاست است. ایشان سیاست را به موضوعات جزئیه و امور متغیر تفسیر می کند و تنها راه وجود رابطه بین دین و سیاست را حضور مفاد لازم در حوزه سیاست و تدبیر امور مردم در دین می داند که هر دو دارای اشکال است.

اولا: سیاست به دو حوزه زیر اطلاق می شود: یکی اصول کلی و درخواست های کلان سیاست; مانند عدالتورزی، مردم سالاری، خداجویی، کمال طلبی و ... و دیگری امور جزیی و تصمیم گیری های موردی در تدبیر و سیاست گذاری جامعه. گرچه مورد اخیر نمی تواند در دین ثابتی که باید پاسخگوی جوامع مختلف باشد وجود داشته باشد ولی وجود قسم اول در دین بلامانع است، بلکه حقیقت واقع رهبردهای کلان در شریعت وجود دارد که در طرح دیدگاه ها قبلا مطرح شد.

ثانیاً: در مورد شیوه های حضور دین ثابت در سیاست متغیر نیز پاسخ های مناسبی داده شده است;

> یک پاسخ آن است که: دین عبارت است از قضایای کلی تشکیل شده از موضوع و محمول کلی، و تردیدی نیست که موضوع کلی ثابت است ولی در عین حال قابل انطباق برهزاران فرد متغیر و قابل زوال است. در حالی که مفهوم کلی به حال خود باقی و لایزال است. مانند قضیه «الانسان حیوان ناطق» که بر میلیونها فرد از ازل تا ابد صدق می کند و هر فردی در زمانی و مکانی زندگی می کند و از بین می رود در حالی که آن قضیه ثابت است ...، به عبارت دیگر ثبات کلیات حکم هیچ گونه تنافی و تضادی با تغییر جزئیات تجربی ندارد.[۴۸]

البته در حوزه دلایل این بحث، تقریب های دیگری نیز وجود دارد که با توجه به موضوع این رساله از ذکر تفصیلی آن صرف نظر می شود. ولی با توجه به خاتمیت دین اسلام و تحول شرایط عصرهای مختلف و تفاوت های جغرافیایی و فرهنگی جهان اسلام، مسئله ثبات و تحول در دین اسلام از دیرباز مورد مداقه اندیشوران قرار گرفته و پاسخ های مختلفی نیز گرفته است.

ذکر سه دیدگاه از اندیشوران معاصر شیعی پایان بخش این بخش است. این دیدگاهها در پاسخ به سؤال نشریه نقد و نظر ارائه شده است:

سئوال: انطباق پذیری دینی بر اوضاع و احوال مختلف و متغیر چگونه است؟

---

۴۸. ر.ك: سید محمدمهدی موسوی خلخالی، شریعت و حکومت، چاپ اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷، ص ۳۱.

جواب: سید کاظم حائری: احکام دینی دو قسم ثابت و متغیر دارد که بدینوسیله انطباق پذیری و کارآیی دین در زمانها و مکانها و اوضاع و احوال مختلف و متغیر محفوظ می ماند.

مصطفی ملکیان: گرچه بعضی از احکام امکان ثبات را دارد، اما به طور کلی جمود بر احکام عصری و ادعای جهانشمولی دین متناقض است و باید برای حفظ و بقای دین بعضی از احکام عصری را فدای روح و غایت و هدف دین نمود.

محمد لگنهاوزن: دین از اموری سخن می گوید که در فطرت انسانی دستخوش تغییر و تحول نمی شود، به گونه ای که حتی اگر به تعداد انسانها طرق الی الله باشد باز هم از نظر جذبه همگانی به دین مشترکند.[۴۹]

۱ـ۳ـ۲. ادله نظریه دوم و بررسی آن

قبلا اشاره کردیم که این دیدگاه در دو حوزه اثبات و نفی نظر دارد ولی به لحاظ استدلال، چون بیش از آن که در مقابل دیدگاه جدایی دین از سیاست مطرح شود، در نقطه مقابل دیدگاه های پیوند دین و حکومت قرار گرفته، قسمت عمده استدلال خود را به نفی حکومت از ماهیت دین و نفی زمامداری دینی از سیره رهبران دینی اختصاص داده اند. بعضی از استدلال های عبدالرازق نیز به گونه ای است که با دیدگاه های این گروه در نفی پیوند دین و حکومت همساز است. ادله این نظریه بدین شرح است:

۱ـ۳ـ۲ـ۱. دلیل اوّل: تصریح قرآن به نفی شأنولا یتوحکومت برای پیامبراکرم(صلی الله علیه وآله)

عبدالرازق درباره شئون پیامبر این گونه می نویسد:

ظواهر قرآن مجید این نظریه را تأیید می کنند که پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) شأنی در پادشاهی سیاسی نداشته است و آیات قرآن در این که کار آسمانی پیامبر تنها در محدوده ابلاغ و بدون هیچ معنایی در سلطه و قدرت بوده متضافر است، این آیات عبارت اند از:

من یطع الرسول فقد اطاع الله و من تولی فما ارسلناک علیهم حفیظاً (النساء: ۸۰)

هر کس از پیامبر فرمان بَرَد، در حقیقت، خدا را فرمان برده ; و هر کس روی گردان شود، ما تو را برایشان نگهبان نفرستاده ایم.

و کذّب به قومک و هو الحق قل لست علیکم بوکیل لکل نبأ مستقر و سوف تعلمون(الانعام:۶۶و۶۷)

---

۴۹. نقد و نظر، ش ٦، ص ٦١ به بعد با تلخیص.

و قوم تو آن [قرآن] را دروغ شمردند، در حالی که آن بر حق است. بگو: «من بر شما نگهبان نیستم.» برای هر خبری هنگام [وقوع] است، و به زودی خواهید دانست.

اتّبع ما اوحی الیک من ربک لا اله الا هو و اعرض عن المشرکین و لو شاء الله ما اشرکوا و ما جعلناک علیهم حفیظاً و ما انت علیهم بوکیل (الانعام : ۱۰۶ و ۱۰۷)

از آنچه از پروردگارت به تو وحی شده پیروی کن. هیچ معبودی جز او نیست، و از مشرکان روی بگردان. و اگر خدا می خواست آنان شرک نمی آوردند، و ما تو را بر ایشان نگهبان نکرده ایم، و تو وکیل آنان نیستی.

و لو شاء ربک لآمن مَن فی الارض کلهم جمیعاً افانت تکره الناس حتی یکونوامؤمنین(یونس:۹۹)

و اگر پروردگار تو می خواست، قطعاً هر که در زمین است، همه آنها یکسر ایمان می آوردند. پس آیا تو مردم را ناگزیر می کنی که بگروند؟

قل یا ایهاالناس قد جائکم الحق من ربکم فمن اهتدی فانما یهتدی لنفسه و من ضل فانما یضل علیها و ما انا علیکم بوکیل (یونس: ۱۰۸)

بگو: «ای مردم، حق از جانب پروردگارتان برای شما آمده است. پس هر که هدایت یابد به سود خویش هدایت می یابد، و هر کس گمراه گردد به زیان خود گمراه می شود، و من بر شما نگهبان نیستم.»

و ما ارسلناک علیهم وکیلا (الاسراء: ۵۴)

و تو را بر ایشان نگهبان نفرستادیم.

ارأیت من اتخذ الهه هواه افانت تکون علیه وکیلا (الفرقان: ۴۳)

آیا آن کس که هوای [نفس] خود را معبود خویش گرفته است دیدی؟ آیا [می توانی] ضامن او باشی؟

انا انزلنا علیک الکتاب للناس بالحق فمن اهتدی فلنفسه و من ضل فانما یضل علیها و ما انت علیهم بوکیل (الزمر: ۴۱)

ما این کتاب را برای [رهبریِ] مردم به حق بر تو فرستادیم. پس هر کس هدایت شود، به سود خود اوست، و هر کس بیراهه رود، تنها به زیان خودش گمراه می شود، و تو بر آن ها وکیل نیستی.

ما علی الرسول الا البلاغ و الله یعلم ما تبدون و ما تکتمون (المائده: ۹۹)

بر پیامبر [خدا، وظیفه ای] جز ابلاغ [رسالت] نیست، و خداوند آنچه را آشکار و آنچه را پوشیده می دارید می داند.

اولم یتفکروا ما بصاحبکم من جنة ان هو الا نذیر مبین(الاعراف: ۱۸۴)

آیا نیندیشیده اید که همنشین آنان هیچ جنونی ندارد؟ او جز هشدار دهنده ای آشکار نیست.

اکان للناس عجباً ان اوحینا الی رجل منهم ان انذر الناس (یونس: ۲)

آیا برای مردم شگفت آور است که به مردی از خودشان وحی کردیم که: مردم را بیم ده و... .

و ما انزلنا علیک الکتاب الا لتبین لهم الذی اختلفوا فیه و هدی و رحمة لقوم یؤمنون(النحل:۶۴)

و ما [این] کتاب را بر تو نازل نکردیم، مگر برای این که آنچه را در آن اختلاف کرده اند، برای آنان توضیح دهی، و [آن] برای مردمی که ایمان می آورند، رهنمود و رحمتی است.

فان تولوا فانما علیک البلاغ (آل عمران: ۲۰)

و اگر روی برتافتند، فقط رساندنِ پیام برعهده توست.

و ما ارسلناک الا مبشراً و نذیراً (الأسراء: ۱۰۵)

و تو را جز بشارت دهنده و بیم رسان نفرستادیم.

فانما یسرناه بلسانک تبشر به المتقین و تنذر به قوماً لداً (مریم: ۹۷)

در حقیقت، ما این [قرآن] را بر زبان تو آسان ساختیم تا پرهیزکاران را بدان نوید، و مردم ستیزه جو را بدان بیم دهی.

... فمن اهتدی فانما یهتدی لنفسه و من ضل فقل انما انا من المنذرین (نمل: ۹۲)

... پس هر که راه یابد تنها به سود خود راه یافته است; و هر که گمراه شود بگو: «من فقط از هشدار دهندگانم.»

یا ایها النبی انا ارسلناک شاهداً و مبشراً و نذیراً و داعیا الی الله باذنه و سراجاً منیرا (الأحزاب: ۴۵و۴۶)

ای پیامبر، ما تو را به [سمَتِ] گواه و بشارتگر و هشدار دهنده فرستادیم، و دعوت کننده به سوی خدا به فرمان او، چراغی تابناک.

و ما ارسلناک الا کافة للناس بشیراً و نذیراً و لکن اکثر الناس لا یعلمون (سبأ: ۲۸)

و ما تو را جز [به سمَتِ] بشارتگر و هشدار دهنده برای تمام مردم، نفرستادیم; لیکن بیشتر مردم نمی دانند.

اطیعوا الله و اطعیوا الرسول فان تولیتم فانما علی رسولنا الا البلاغ المبین (التغابن: ۱۲)

و خدا را فرمان برید و پیامبر [او] را اطاعت نمایید، و اگر روی بگردانید، بر پیامبر ما فقط پیام رسانی آشکار است.

قل انما العلم عندالله و انما انا نذیر مبین (الملک: ۲۶)

بگو: «علم [آن] فقط پیش خداست و من صرفاً هشدار دهنده ای آشکارم.»

قل انی لا املک لکم ضراً و لا رشداً قل انی لن یجیرنی من الله احد و لن اجد من دونه ملتحداً الا بلاغاً من الله و رسالاته (الجن: ۲۲و۲۳)

بگو: «هرگز کسی مرا در برابر خدا پناه نمی دهد و هرگز پناهگاهی غیر از او نمی یابم. [وظیفه من] تنها ابلاغی از خدا و [رساندن] پیام های اوست.»[۵۰]

گرچه عبدالرازق در آیات ذکر شده به حصر وظیفه پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) در رسالت اصرار می‌ورزد ولی در مقابل این سؤال بزرگ که با توجه به سیره و تاریخ و منش پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) چه پاسخی می دهد، کمتر عنایت دارد. مهدی بازرگان با قبول واقعیت زندگی اجتماعی و سیاسی پیامبر، این گونه می نویسد:

گرچه در احادیث و کلمات پیامبران توصیه هایی در زمینه های مختلف زندگی وجود دارد، خطبه های نهج البلاغه و نامه های حضرت امیر (علیه السلام) ضمن آن که شامل خداشناسی و دین شناسی و تعلیم و تربیت است، نسبت به اخلاق و روابط اجتماعی و مسائل حکومتی و اداره حکومت عنایت وافر دارد اما آنان علاوه بر وظایف رسالت و امامت، معلم و مصلح و موظف به خدمت و اعمال صالح بودند، تعلیماتی که از این نظرها داده اند در عین ارزنده و ممتاز بودن، جزء دین و شریعت حساب نمی شود و مشمول «ان هو الاّ وحی یوحی» نمی گردد.[۵۱]

وی در ادامه به وجود رهبردهای کلی سیاسی دینی اذعان می کند:

اگر گفته اند دین دستور چگونه زیستن را به ما می دهد حرف نادرستی نیست، ولی نه چگونه زیستن به مفهوم چگونه خوردن و خوابیدن و زاییدن یا کار و کسب و جنگ کردن، بلکه مبنای آزاد زیستن و برده نبودن، برای خدایی شدن انسان و به زندگی ایده آل جاوید رسیدن.[۵۲]

---

۵۰. علی عبدالرازق، الاسلام و اصول الحکم، ص ٦٨ و ٦٩.

۵۱. مهدی بازرگان، خدا، آخرت، هدف بعثت انبیاء، نشریه کیان، ش ۲۱، ص ۵۵.

۵۲. مهدی بازرگان، همان.

دلیل مهدی حائری نیز جهت جدایی رسالت و حکومت، تأخر حکومت از مقام رسالت و اعطای آن توسط مردم است. وی می نویسد:

> از سوی دیگر مشاهده می کنیم بعضی از پیامبران سلف و علی الخصوص پیامبر عظیم الشأن اسلام حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله وسلم علاوه بر مقام والای پیامبری عهده دار امور سیاسی و کشورداری نیز بوده است و حضرت علی نیز علاوه بر مقام امامت و ولایت کلیه الهیه که تنها از سوی خدا و به وسیله وحی فرجام پذیرفته بود، در یک برهه از زمان از طریق بیعت و انتخاب مردم به مقام سیاسی خلافت و امور کشورداری نائل گردیدند. باید بدانیم این مقامات سیاسی به همان دلیل که از سوی مردم وارد بر مقام پیشین الهی آنها شده و به مناسبت ضرورت های زمان و مکان بدون آن که خود در صدد باشند این مقام به آنها عرضه گردیده، به همان جهت نمی تواند جزیی از وحی الهی محسوب شود.[۵۳]

وی شیوه مردمی بودن حکومت نبوی و علوی را نیز این گونه تبیین می کند:

> انتخاب زمامداری سیاسی به خاطر اجرا و کارآیی احکام و قوانین اسلامی تنها به ابتکار و از سوی خود مردم به صورت بیعت برای تشکیل یک حکومت مردمی تحقق یافته است و از حوزه وحی و پیامبری بیرون است ... . خداوند عمل بیعت مردم را پس از اتمام این گزینش مردمی مورد توشیح و رضامندی قرار داده است و در قرآن فرموده:
>
> «فقد رضی الله عن المؤمنین اذ یبایعونک تحت الشجرة...».[۵۴]

۱ـ۳ـ۲ـ۱ـ۱. نقد دلیل اوّل

دلیل اول مدافعان جدایی دین و حکومت در چند بند ارائه می شود:

اول: آیات متعددی را که برای حصر مقام الهی پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) در رسالت ذکر کرده اند، دارای قراین داخلی و خارجی است که حصر آن اضافی است نه حقیقی. غالب آیات پیش گفته در مقابله با توهم آن است که پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) وظیفه و یا قدرت هدایت افراد را دارد، درحالی که این آیات بر این نکته عنایت دارد که هدایت به دست خداوند و بر اساس قوانین نظام تکوین است.

---

۵۳. مهدی حائری، حکمت و حکومت، ص ۱۴۳.

۵۴. همان، ص ۱۶۷.

علامه طباطبایی ذیل آیه ۷۹ و ۸۰ سوره نساء «فما ارسلناک علیهم حفیظاً» آورده است:

مراد از «ارسلناک للناس رسولا» آن است که هیچ وظیفه و شأنی برای تو در نزد ما نیست مگر آن که تو پیامبری و وظیفه ات ابلاغ است، شأن تو سیاست است نه شأن دیگری جز آن، تو مالک امر دیگری نیستی تا در یمن و شوم تأثیرگذاری یا مردم را به سوی بدی ها کشانده، و از خوبی ها منع کنی.[۵۵]

روشن است که ایشان حصر را در مقابله با این توهم که پیامبر در میمنت و مشئمت مردم تأثیرگذار است اعلام کرده اند.

اصولا آیاتی که مورد استشهاد عبدالرازق قرار گرفته است بعضی در مقام حصر اضافی نسبت به وجود قدرت تکوینی پیامبر یا اختیاراتی این گونه است و عده ای نیز در مقام پاسخ گویی به اشتیاق فراوان پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) نسبت به ایمان آوردن همه مردم بوده است و عده ای نیز اصولا ربطی به دخالت دین در حکومت و یا حصر وظیفه در رسالت ندارد.

ذیل آیه شریفه «فهل علی الرسول الا البلاغ المبین» علامه طباطبایی می نویسد:

رسالت خویش را به طور روشن به آنان برسان که حجت تو بر آنان کامل گردد، وظیفه پیامبران بلاغ مبین است و آنان وظیفه ای در الجای مردم به محتوای دعوت ندارند ... «رسول» انسانی مانند آنان است و رسالت که بر آن مبعوث شده است انذار و تبشیر است. در حقیقت رسالت مجموعه قوانین اجتماعی است که صلاح دنیایی و آخرتی مردم در آن است و شأن پیامبر الجای بر ایمان نیست.[۵۶]

بعضی از آیاتی که عبدالرازق بدان عنایت کرده است، به نفی وکالت پیامبر اشاره دارد; وکالت درجایی صدق می کند که شخصی از جانب دیگری و به نیابت از او کاری را انجام دهد.[۵۷] روشن است که پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) نه می تواند به جای مردم ایمان آورد و نه عمل صالح انجام دهد و نه در برابر

---

۵۵. سید محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۵.

۵۶. همان، ج ۱۲، ص ۲۵۷.

۵۷. وکالت در فقه هم همین مفهوم را می رساند:

هی تفویض امر الی الغیر لیعمل له حال حیاته او ارجاع امر من الامور الیه له حالها امام خمینی، تحریر الوسیله، چاپ اول، تهران، مؤسّسه عروج، بهار ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۷.

کارهای بد دیگران در روز قیامت پاسخگو باشد. اما هیچ کدام از این مفاهیم با این نکته که پیامبر اسلام رهبر امت اسلامی است و سرپرستی حکومت را به عهده دارد منافاتی ندارد.

در برابر هر کس که مجموعه قرآن را در نظر بگیرد، روشن است که در کنار این آیات که بر مقام رسالت و پیامبری تأکید دارد، آیات دیگری نیز وجود دارد که عرصه قضا و حکومت و سرپرستی پیامبراکرم (صلی الله علیه وآله) را می رساند.

بر فرض که دو دسته فوق را متعارض بدانیم، باز مدلول آیات قضا که ظهور مطابقی در مدلول خود دارد، بر اطلاق آیاتی که انحصار وظایف پیامبر را می رساند تقدم داشته و آن را مقید می سازد. نتیجه این اطلاق و تقیید آن است که مقام ختمی مرتبت گرچه دارای وظایف منحصر و محدودی است، اما جز رسالت وظیفه ولایت و قضا را نیز به عهده دارد.

این آیات به جهت آن که از ادله نظریه سوم و تا حدی چهارم محسوب می شود، در ضمن بررسی ادله نظریه سوم و چهارم خواهد آمد.

از سوی دیگر بیانات پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) و دیگر معصومان که در این حوزه و یا در تفسیر این آیات ذکر شده دلیل دیگری بر بطلان انحصار وظیفه به آن چیزی است که عبدالرازق ادعا کرده است.

یکی از عناوین کتاب اصول کافی (کتاب حدیثی شیخ کلینی) کتاب «الحجة» است. نویسنده، عناوین بعضی از ابواب را با الهام از مضامین احادیث هر باب آورده است:

- باب فرض طاعة الائمة;
- باب ان الائمة ولاة امرالله و خزنة علمه;
- باب ان الائمه ولاة الامر و هم الناس المحسودون الذین ذکرهم الله عزوجل;
- باب التفویض الی رسول الله و الی الائمة فی امر الدین;
- باب ان قوله تعالی «ان الله یأمرکم ان تؤدوا الامانات الی اهلها» فیهم نزلت.[۵۸]

۵۸. محمّدبن یعقوب کلینی، الاصول من الکافی، چاپ پنجم، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۵۵۸ تا ۵۶۱.

این عناوین خود به اندازه کافی نشانگر شؤون دیگر پیامبر و امام از زبان خود آنان می باشد (آنان که قول شان به نص آیه شریفه «ما اتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا» و روایت «انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی اهل بیتی» حجت و لازم القبول و الاتباع است)، ذکر یکی از این روایات سزا می نماید:

> با سند صحیح فضیل بن یسار از امام صادق (علیه السلام) نقل می کند که ایشان به یکی از اصحاب خود فرمودند: خداوند پیامبر خود را ادب آموخت و بسیار نیکو ادب آموخت. هنگامی که این خصلت به کمال رسید، فرمود: «انک لعلی خلق عظیم». آنگاه امر دین و مردم را به او واگذار کرد تا مردم را راهبری و تدبیر کند. سپس فرمود: «ما اتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا».[۵۹]

ترمیم بیانات عبدالرازق توسط مهندس مهدی بازرگان مبنی بر این که ضمن قبول واقعیت حکومت نبوی آن را امری عادی در قبال وظایف الهی دانسته است، اگرچه در این حد که از سوی دین، مانعی برای سرپرستی حکومت دینی نمی بیند، مطلوب است، اما به جهت این که سرپرستی حکومت را امری غیر دینی دانسته است باید بتواند در مقابل دلایل گروه سوم و چهارم مقاومت کند; هنگامی که در آیات قرآن کریم آیاتی با ظهور بر نصب و جعل پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) و دیگر انبیا بر حکومت و ولایت وجود دارد، نمی توان دیدگاه بازرگان را پذیرفت، حائری نیز مطلب افزوده دیگری دارد و با توجه به این که امر ولایت و حکومت متأخر از امر رسالت بوده است و به لحاظ خارجی مردم بیعت کرده و آیه شریفه قرآن نیز از بیعت آنان به نیکی یاد کرده است، این حکومت را با منشأ غیر دینی دانسته است. در حالی که هر دو نکته قابل خدشه است:

اولا: تأخر ولایت از نبوت هرگز به معنای مردمی بودن حکومت و نبوت نیست. تنها نکته ای که این تأخر اثبات می کند، آن است که صرف وجود پیامبری، دلیلی بر لزوم ولایت و سرپرستی نیست. وجود پیامبران متعددی که مقام خلافت نداشته اند، شاهدی بر این نظر است.

اما درباره بیعت و «حکومت بر اساس بیعت» باید گفت هم اصل واقعه بیعت و هم انتساب آیه مورد نظر به آن مخدوش است. در این که بیعت مردم منشأ مشروعیت حکومت پیامبر (صلی الله علیه وآله)

---

۵۹. همان، ص ۵۵۹.

باشد، تردیدهای جدی وجود دارد; چرا که این بیعت از جهت شرایط اجتماعی سیاسیِ انجام آن، تعداد افراد حاضر در آن و زمان و موضوع بیعت با بیعت مشروعیت بخش، ناسازگار است.

آیه «لقد رضی الله عن المومنین اذ یبایعونک تحت الشجرة»(الفتح: ۱۸) مربوط به بیعت رضوان است و در صلح حدیبیه به وقوع پیوسته است. ابن هشام در این باره می نویسد:

> حضرت پیامبر (صلی الله علیه وآله) پیکی به مکه فرستادند ولی بازگشت وی به تأخیر افتاد و موجب انتشار شایعه کشته شدن او گشت. در این شرایط مسلمانان خود را در معرض توطئه مشرکین دیده و پیامبر اکرم نیز به جنگ مصمم گشتند. پس از آن اصحاب را به بیعت خواندند، هر چند بعد از بیعت سفیر ایشان از مدینه بازگشت و باقرارداد صلحی که میان مسلمانان و قریش برقرار شد، پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) به مدینه بازگشتند.[۶۰]

قرطبی ضمن آن که نام این سفیر را عثمان بن عفان ذکر کرده است، در ذیل آیه شریفه مورد بحث، به نزول آیه پس از بیعت اشاره دارد و ادامه می دهد:

> هنگامی که خبر قتل عثمان بن عفان شایع شد، پیامبر اصحاب را به بیعت با او بر ادامه جنگ و مبارزه با مکیان فراخواند. طبق یک نقل آنان پیمان خون بستند و نقل دیگر آن است که پیمان بستند که نگریزند و این همان بیعت رضوان در زیر درخت است که خداوند رضای خود را از مبایعین اعلام کرده است.[۶۱]

شیخ طوسی نیز ضمن اشاره به شأن نزول آیه می نویسد:

> ابن عباس می گوید: علت بیعت رضوان به تأخیر افتادن بازگشت عثمان و شایعه قتل او بود و پیامبر اکرم برکارزار با قریش پیمان گرفتند، ابن عباس می گوید: تعداد ما یک هزار و پانصد نفر بود، جابر گوید: تعداد ما یک هزار و چهارصد نفر بود و ابن اوفی عدد را یک هزار و سیصد نفر اعلام کرد.[۶۲]

در مجموع به نظر می رسد با توجه به آنچه ذکر شد، استشهاد به آیه شریفه در بیعت برای به دست گرفتن قدرت از سوی پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) جداً مخدوش است; چراکه اولا: زمان این بیعت در سال ششم هجری است، در حالی که پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) در این هنگام چند سال رهبری

---

۶۰. ابو محمّد عبدالملك ابن هشام، السیرة النبویة، بیروت، دار احیاءِ التراث العربی، ۱٤۱٥ ق. ج ۳، ص ۳۲۱ و ۳۳۰.

۶۱. محمد الانصاری القرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۱٦، ص ۲۷٦.

۶۲. شیخ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن: ج ۹، ص ۳۲۸.

جامعه اسلامی را به عهده داشتند; ثانیاً: تعداد افراد بیعت کننده حداکثر ۱۵۰۰ نفر بوده; در حالی که در آن زمان مسلمانان بسیار بیشتر از این تعداد بودند و ثالثاً: موضوع بیعت در حقیقت اعلام وفاداری و پایداری در جنگ بوده است نه اداره حکومت. در هر صورت مجموعه مطالب ذکر شده نمی تواند نافی حکومت از ماهیت دین باشد.

۱ـ۳ـ۲ـ۲. *دلیل دوم: ناسازگاری اهداف و دستورات دینی با زعامت*

مدافعان تز جدایی دین از حکومت با توجه به دو مقدمه، استدلال ویژه ای را در اثبات جدایی دین از حکومت ارائه می کنند:

اول: حکومت به تدبیر، تعمیر و آبادانی این جهانی می پردازد و نگاه آن به دنیا آلی نیست، بلکه نهایت مقصود تشکیل حکومت، دنیایی آباد و آزاد است.

دوم، دین اصولا به آبادانی و سعادت اخروی اندیشه می کند و دنیا هم اگر در دین مطرح می شود از باب مقدمه آخرت است و هیچ اصالتی را دین برای دنیا قائل نیست.

نتیجه: غایت دین و غایت حکومت قابل جمع نیست و در نتیجه دین نمی تواند هم پیوند با حکومت باشد.

در موارد وجود احکام اجتماعی نیز غایت ارائه آنان اخروی است.

مهدی بازرگان دراین باره می نویسد:

> گرچه در قرآن کریم و در مجموعه تعالیم دینی دستورات مختلفی در زمینه های سیاسی، اقتصادی، بهداشتی و... وجود دارد، بلکه شعار توحید بالاترین شعار سیاسی است، اما غایت تشریع این احکام نیز اخلاقی و الهی است، نه دنیایی، غایتی که برای ترک شرب خمر، اقامه نماز و انفاق های مالی است همه غایت های اخروی است.
>
> قرآن به هیچ وجه نمی گوید انفاق کنید تا در میانتان عدالت اجتماعی و طبقه توحیدی برقرار گردد یا اقتصادتان و جامعه شکوفا شود، بلکه خواهان انفاقی است که فی سبیل الله باشد و نسبت و قصد انفاق کنندگان ابتغاء مرضات الله و تثبیتاً من انفسهم باشد.
>
> قرآن تا آنجا به کار دنیای ما می پردازد که وسیله ساز حیات آخرت و تقرب مابه خدا باشد، ولی به هیچ وجه انتظار ندارد و نمی گوید که ما نیازها و مسائل زندگی دنیا را کنار گذارده تلاش

و تدبیر لازم در جهت معاش و لوازم زندگی شخصی و خانوادگیمان و اجتماعمان به عمل نیاوریم.[۶۳]

وی در پاسخ به وجود آیات جهاد و قتال نیز آنان را در راه تأمین قدرت سیاسی نمی داند و در این باره می نویسد:

آیات جهاد و قتال صرفاً برای دفاع و استقرار امنیت و آزادی است، نه برای تهاجم و تصرف قدرت، در تعلیل هیچ یک از آیات و احکام مذکور نیز تصریح و اشاره ای به تسلط و تصرف نشده و خلاف آن گفته شده است.[۶۴]

این دیدگاه به نحوی در لوازم پرداختن به سیاست نیز تأثیرگذار دیده شده است. به طوری که بعضی از نویسندگان، مقدمی بودن دنیا برای آخرت را ملازم با «مکلف بودن» انسان در اقدام سیاسی دانسته اند (چرا که باید با قصد قربت به مطلوب خود نائل شود) و در مقابل مقصود بالذات بودن دنیا را ملازم با «محِق بودن» انسان در اقدام سیاسی همراه دیده اند (چرا که دیگر برای انجام آن نیاز به قصد قربت نیست).[۶۵]

مهدی بازرگان دلیل آخرت نگری را نیز ذکر کرده است:

۱. توجه به آهنگ عمومی ادعیه مأثوره که از توبه و امن از عذاب صحبت می کند، امور شخصی مشروع به ندرت در ادعیه می آید و کمتر از آن، این که در قالب جمعی و رفع گرفتاری های عمومی یا سلامت و سعادت جمعی اخروی بیاید. مثلا دعای پس از نماز در ماه رمضان، یکی صرفاً اعتلای به سوی خدا و دیگری در جهت محرومین و مستضعفین است.

۲. هدف انبیا انقلاب عظیم علیه خودمحوری و تبلیغ خدا محوری و اعلام دنیای آینده جاودان بی نهایت بزرگتر از دنیای فعلی بوده است.

۳. سوق هدف انبیاء در چیزهایی که بشر دارای امکان کافی و استعداد لازم برای رسیدن به آن است تناسب و ضرورتی ندارد و این امور از شأن خدا و تنزل مقام پیامبران در حد مارکس ها و پاستورها و گاندی ها و جمشید و بزرگمهر و همورابی است.[۶۶]

---

٦٣. مهدی بازرگان، خدا، آخرت، هدف بعثت انبیاء، کیان، ش ۲۸، ص ۵۲.

٦٤. همان، ص ۵۷.

٦٥. محمد مجتهد شبستری ، دین و سیاست از دیدگاه متفکران مسلمان دو قرن اخیر، کیهان فرهنگی، ش ٧٤، ص ۲۹.

٦٦. مهدی بازرگان، خدا، آخرت، هدف بعثت انبیاء، صص ٤٨ . ٤٩.

۱ـ۳ـ۲ـ۲ـ۱. نقد دلیل دوّم

در پاسخ به این اشکال دو بحث را به طور مستقل مورد توجه قرار می دهیم:

۱. بحث صغروی: آیا قرآن کریم هرگز اهداف دنیایی و اجتماعی را برای مناسک و احکام مطرح نکرده است؟

پاسخ: قرآن کریم هم به اهداف این جهانی و هم به اهداف متعالی در ذیل دستورات خود توجه کرده است و برخلاف کلام نویسنده محترم، هدف نهایی احکام منحصر به امور معنوی نیست.

به عنوان نمونه حج یکی از خالص ترین عبادات اسلامی است، ولی با این حال در حج نیز جنبه های دنیایی و اهدافی جهت رشد و بهبود زندگی این جهانی مطرح شده است، در سوره حج می خوانیم:

و اذّن فی الناس بالحج یاتوک رجالا و علی کل ضامر یاتین من کل فج عمیق لیشهدوا منافع لهم (الحج: ۲۷و۲۸)

و در میان مردم برای [ادای] حج بانگ برآور تا [زائران] پیاده و [سوار] بر هر شتر لاغری ـ که از هر راه دوری می آیند ـ به سوی تو روی آورند، تا شاهد منافع خویش باشند.

در این دو غایت دنیایی و اخروی در کنار هم آمده است، بلکه غایت دنیایی مقدم بر اخروی نیز بیان شده است. در عرصه اجتماع نیز یکی از اهداف ارسال پیامبران الهی اقامه قسط است:

لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان لیقوم الناس بالقسط (الحدید:۲۵)

به راستی [ما] پیامبران خود را با دلایل آشکار روانه کردیم و با آن ها کتاب و ترازو را فرود آوردیم تا مردم به انصاف برخیزند.

حتی در بعضی از آیات ثمرات دنیایی ایمان آوری مؤمنان را با تأکید بسیار مطرح کرده است.

از جمله:

ولو انّ اهل القری امنوا و اتقوا لفتحنا علیهم برکات من السموات و الارض (الاعراف: ۹۶)

و اگر مردم شهرها ایمان آورده و به تقوا گراییده بودند، قطعاً برکاتی از آسمان و زمین بر ایشان می گشودیم.

ولو انهم اقاموا التوریة و الانجیل و ما انزل الیهم من ربهم لاَکلوا من فوقهم و من تحت ارجلهم (المائده : ۶۶)

و اگر آنان به تورات و انجیل و آنچه از جانب پروردگارشان به سویشان نازل شده است، عمل می کردند، قطعاً از بالای سرشان [برکات] آسمانی و از زیر پاهایشان [برکات زمینی] برخوردار می شدند.

با توجه به این آیات بسزا است اهداف کلی دین در عرصه دنیا و آخرت را به جای تحلیل نویسنده به صورت اهداف میانی و نهایی مطرح کنیم. امام خمینی (ره) با توجه به این نکته می فرمایند:

ما هم که می گوییم مقصد انبیا، باز آن مقصدی که آنها می خواستند دست ما نمی رسد به آن; مقصد انبیا حکومت نبوده است، حکومت برای مقصد دیگر بوده است. تمام مقاصد بر می گردد به معرفة الله.[۶۷]

استاد مطهری نیز با عنایت به مجموعه ابعاد اسلام می نویسد:

اسلام مکتب جامع و همه جانبه واقع گرا است که در آن به همه جوانب نیازهای انسانی اعم از دنیایی و آخرتی، جسمی یا روحی، عقلی و فکری و احساسی و عاطفی، فردی و اجتماعی توجه شده است.[۶۸]

به دو دیدگاه دیگر نیز در این زمینه اشاره می شود. این دو دیدگاه به نحوی پاسخ حاضر را تقویت می کند.

آیة الله سید کاظم حائری می نویسد:

دین اساساً برای سعادت دنیا و آخرت آمده است، زیرا هر دو حیات بشری هستند، هر چند که اولی فانی و دومی باقی است و خداوند رحیم مهربان سعادت بشر را در کل حیات او خواستار شده است. البته حیات اصلی و قابل توجه کامل حیات اخرت است. «و ان الدار الاخره لهی الحیوان لو کانوا یعلمون».[۶۹]

مصطفی ملکیان ضمن بیان تفاوت در عرصه های حیات دنیایی انسان می نویسد:

سعادت معنای واحدی ندارد اما به طور خلاصه سه عرصه سعادت را می توان ارائه کرد:

سعادت اخروی: بهترین اوضاع و احوال ممکن بعد از مرگ مثل رستگاری، فلاح، نجات، رهایی;

---

۶۷. صحیفه نور، ج ۱۹، ص ۲۵.

۶۸. مرتضی مطهری، مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۶٤، ص ۵۲.

۶۹. سید کاظم حائری، اقتراح دین و سیاست، نقد و نظر، ش ٦، ص ۵۲.

سعادت دنیوی مادی: همان چیزی است که امروزه از آن به بالاترین سطح (یا سطح معیار) زندگی تعبیر می کنند;

سعادت دنیوی معنوی: مثل عدالت، آزادی، نظم و امنیت در ساحت جمعی و رضایت باطن، شامل آرامش، امید، شادی در ساحت فردی.

دین تأمین سعادت اخروی را مورد تأکید دارد، سعادت دنیوی معنوی هم مورد اهتمام دین است، اما سعادت دنیوی مادی مورد اهتمام دین نیست و شأن و کارکرد دین به هیچ وجه این نیست.[۷۰]

۲. بحث کبروی: آیا آلی بودن و مقدمی بودن حیات دنیا برای آخرت با دخالت دین در حکومت منافات دارد؟

پاسخ ما بر خلاف بداهتی که نویسنده محترم از آن یاد کرده است، منفی است. روشن است که می تواند مقدمه آن قدر مهم باشد که دین خود متکفل اداره آن شود. اصولا به نظر می رسد همچنان که وی بستر مناسب جامعه دینی را برای رشد معنویت و اخلاص و خداخواهی ضروری می داند و عنایت به اهداف سیاسی مطلوب را برای دین مطلوب و بلکه ضروری می داند، در این عرصه نیز هر چه به حکومت و زعامت کنترل شده نزدیک تر شویم امکان هدایت آن بیشتر است. بعید نیست که با توجه به تأثیر فزاینده و بسیار زیاد حکومت در اخلاق و آداب اجتماعی مردم و حتی تأثیر رفع دغدغه خاطرهای اقتصادی و سیاسی از مردم در جهت رشد دینی و معنوی آنها، اداره حکومت مورد عنایت بیشتر دین قرار گرفته باشد و دین خود در این عرصه وارد میدان شده و یا به طور کامل و یا تا حدی به مقوله حکومت بپردازد.

در هر صورت دلیل پیش گفته چه از جهت صغری و چه از جهت کبری مخدوش است.

۱ـ۳ـ۲ـ۳. دلیل سوّم: لوازم دستورات دینی و سخنان بزرگان دین

یکی از دلایل جدایی دین و حکومت از دیدگاه بعضی از قائلان به این دیدگاه، کلام امیرالمؤمنین (علیه السلام) در نهج البلاغه درباره فلسفه حکومت و لازمه وجود حکم حکومتی در شریعت است.

---

۷۰. مصطفی ملکیان، همان، ص ٥٤ . ٥٦ (ملخص).

آنها ضمن اشاره به قسمتی از خطبه چهلم نهج البلاغه که حضرت علی (علیه السلام) در آن می فرمایند:

و انه لابد للناس من امیر بر او فاجر یعمل فی امرته المؤمن و یستمتع فیها الکافر؛ [۷۱] برای مردم فرمانروایی لازم است خواه نیک رفتار یا بد رفتار که با وجود او مؤمن در سایه حکومت او به کار نیک بپردازد و کافر نیز از فرمانروایی او بهره مند شود.به تبیین دلیل خویش پرداخته اند.

کلام دکتر مهدی حائری در ذیل این روایت این است:

مقصود از «لابد للناس» در این سخن گهربار جز همان اصل ضرورت طبیعی همزیستی مسالمت آمیز نیست; این اصل همان گونه که گفته شده، تنها عامل تعیین کننده امیر یا قوه اجرایی است که هم بینش و هم توان تدبیر امور مملکتی را دارا می باشد و از عهده حفظ و حراست مرزهای جغرافیایی آن بر می آید. هر چند امتیازات اخلاقی تا آنجا که برخورد به کار امارت و تدبیر امور کشورداری او نداشته باشد بهره مند نباشد و این خود بهترین دلیل شرعی جدایی حکومت از دین است.[۷۲]

ایشان در جای دیگر نیز با اشاره به وجود حکم حکومتی در اندیشه سیاسی اسلام آن را یکی از دلایل جدایی دین از حکومت می داند:

احکام ولایی یا به تعبیر دیگر احکام حکومیه، شاهد گویا و قاطعی است بر جدایی سیاست از دیانت، زیرا بسیاری از اوقات اتفاق می افتد که حکومت نیاز شدیدی به جعل موضع قانونی پیدا می کند که منابع آن به هیچ وجه درکتاب و سنت نیست، در اینجا حکومت وقت حاکم است نه دین. و اگر این موارد را به عنوان موجبه جزئیه قبول کردیم، قطعاً شنیده اید که موجبه جزئیه نقیض سالبه کلیه است، یعنی این سلب کلی که هرگز دین از سیاست جدا نیست باطل خواهد بود.[۷۳]

۱ـ۳ـ۲ـ۳ـ۱. نقد دلیل سوّم

روایت منقول از حضرت علی علیه السلام درپاسخ به اعتراض خوارج است که پس از روشن شدن آثار شوم حکمیت به امیرمؤمنان (علیه السلام) اعتراض کردند. سخنان خوارج این بود که پذیرش حَکَم و

---

۷۱. سید رضی، نهج البلاغه، تحقیق دکتر صبحی صالح، چاپ اول، بیروت، دارالکتاب اللبنانی، ۱۹۸۰، خطبه ٤٠، ص ۸۲.

۷۲. مهدی حائری، حکمت و حکومت ص ۱۹٦.

۷۳. مهدی حائری یزدی، نقدی بر مقاله سیری در مبانی ولایت فقیه، فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۲، ص ۲۲۵.

حُکم غیر خدا ناروا است و به آیه شریفه: «ان الحکم الا لله» تمسک جستند. امیرمؤمنان علیه السلام ضمن تأیید مضمون آیه به مغالطه خوارج اشاره کرد و فرمود: آنان از این آیه برداشت «لا امرة الا لله» می کنند در حالی که جهان نیازمند به رهبری و فرمانروایی است.

در نتیجه این روایت تنها بر ضرورت وجود امیر و حاکم در میان مردم تأکید می کند، اما این که این امیر لباس امارت را به حق بر تن کرده یا خیر؟ اشاره ای ندارد. آیا اگر کسی با کودتا به حکومت رسید ولی در ادامه به گونه ای مطلوب به اداره امور، ایجاد امنیت و تقویت ضعیف و... پرداخت، حکومت وی مشروع می شود؟ هرگز چنین حکومتی حتی با توجه به مبنای متشکل نیز ناسازگار و نامشروع است.

در باب وجود حکم حکومتی در شریعت نیز باید گفت: بین حکم بر اساس رهنمود شرع و حکم شرع تفاوت می گذاریم. گرچه در بعضی از دیدگاهها حکم کردن حاکم مشروع، شرعی است، اما تک تک احکام آن برخاسته از مصالح واقعیه شرعیه نبوده و بر مبنای مصلحت سنجی ولی امر یا دستگاههای تابعه وی می باشد. از این روی در ماهیت عصیان اوامر حکومتی و تفاوت آن با احکام شرعی دیدگاه های متفاوتی وجود دارد.[۷۴] در نتیجه اگر مقصود از عدم جدایی دین از سیاست آن باشد که تک تک احکام حکومتی برخاسته از مصالح واقعیه نفس الامریه است، این مطلب صحیح نیست و با استدلال مستشکل قابل رد است. ولی اگر مقصود آن است که در دین علاوه بر اصول کلی راهکارهایی نیز در موارد مختلف و بر حسب مقتضیات زمان قرار داده شده است، این مطلب صحیح و با بیان پیش گفته قابل نقض نیست.

۱ـ۳ـ۲ـ۴. دلیل چهارم

عدموظیفه پی گیری درمواردمخالفت مردموعدم درخواست اجرولایت

ماهیت دستورات حکومتی و فلسفه اساسی حکومت، پی گیری اموری است که توسط مردم انجام می گیرد، به ویژه در حوزه عقوبت متخلف ها و پاداش نیکوکاری ها، در حالی که یکی از ویژگی های

---

۷۴. ر.ك: محمد مؤمن، امام خمینی و حکومت اسلامی (مصاحبه های علمی، مجموعه آثار ۱۰، چاپ اول، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۰، صص ۵۲۱ . ۵۷۸ و سیف الله صرامی، ماهیت عصیان اوامر حکومتی، چاپ شده در: امام خمینی و حکومت اسلامی، ج ۷، ص ۲۵٦ . ۲۸۵.

پیامبران الهی عدم پی گیری نسبت به مخالفت مردم در عرصه اجتماع است. آیاتی در این زمینه مورد استشهاد علی عبدالرازق قرار گرفته است که در زیر می خوانیم:

فان تولّیتم فاعلموا انما علی رسولنا البلاغ المبین (المائده: ۹۲)

پس اگر روی گردانید، بدانید که بر عهده پیامبر ما، فقط رساندن [پیامِ] آشکار است.

فان اعرضوا فما ارسلناک علیهم حفیظاً ان علیک الا البلاغ (الشوری: ۴۸)

پس اگر روی برتابند، ما تو را بر آنان نگهبان نفرستادیم. بر عهده تو جز رسانیدن [پیام] نیست.

نحن اعلم بما یقولون و ما انت علیهم بجبار فذکر بالقرآن من یخاف وعید (ق: ۴۵)

ما به آنچه می گویند داناتریم، و تو به زور وادارنده آنان نیستی، پس به [وسیله] قرآن هرکه را از تهدید [من] می ترسد پند ده.

فذکر انما انت مذکر لست علیهم بمصیطر (الغاشیه: ۲۱و۲۲)

پس تذکّر ده که تو تنها تذکّر دهنده ای. بر آنان تسلط نداری.

وی در ادامه می نویسد:

> قرآن آن گونه که می بینی صریحاً از این که پیامبر (صلی الله علیه وآله) حفیظ بر مردم، وکیل یا جبار و مسیطر بر آنان باشد منع می نماید و کسی که حق اکراه بر مردم ندارد تا آنان را مؤمن کند، حفیظ و مسیطر بر آنان نیست، مَلِک نیست چرا که از لوازم مُلک سیطره و جبروت و سلطنت غیر محدود است، از سوی دیگر فقط قرآن کریم حق رسالت را برای پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) بیان می کند و اگر ولایت و ملک داشت حق ملک را نیز بیان می کرد، چرا که برای ملک نیز حقی است غیر از حق رسالت.[۷۵]

برخی نیز از این مرحله فراتر رفته و تشریع در اجرائیات و به تعبیر دیگر قراردادن وظیفه پی گیری در حوزه حکومت را ناممکن دانسته اند. به جهت خروج اشکال و جواب از حوزه بحث مورد نظر ما از طرح آن صرف نظر می کنیم.[۷۶]

۱ـ۳ـ۲ـ۴ـ۱. نقد دلیل چهارم

---

۷۵. علی عبدالرازق، الاسلام و اصول الحکم، ص ۷۱ و ۷۲.

۷۶. برای آشنایی با اشکال و پاسخ ر.ك: محمدمهدی موسوی خلخالی، شریعت و حکومت، ص ۳۲ به بعد و سید کاظم حائری، نشریه حکومت اسلامی، شماره ۱۳.

درباره آیات مورد استشهاد عبدالرازق باید گفت دو حوزه متفاوت در پی گیری وجود دارد. یکی پی گیری در مرحله دعوت به اسلام و پافشاری در قبول اسلام و دیگری در مرحله نظارت بر انجام فرایض دینی و ترک محرمات در جامعه دین داران.

آنچه در این آیات ذکر شده (ویژه آیه اول و دوم مورد استشهاد عبدالرازق) نفی وظیفه پی گیری در حوزه اول است یعنی مسلمان شدن اجباری نیست: «لا اکراه فی الدین»(البقره: ۲۵۶)، «فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر»(الکهف: ۲۹)، «انا هدیناه السبیل اما شاکراً و اما کفورا»(الانسان: ۳) و این از ویژگی های برجسته دین اسلام است که از پذیرش کورکورانه دین و اجبار به آن احتراز می کند و به دنبال بیداری عقل و وجدان و بصیرت آدمیان است: ان فی ذلک لذکری لمن کان له قلب اوالقی السمع و هو شهید، (ق: ۳۷). اما آنچه وی می خواهد از آیات نتیجه گیری کند در حوزه دوم است یعنی درباره این که آیا در جامعه اسلامی از سوی پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) نسبت به رفتارهای مردم پی گیری وجود دارد یا نه؟ با توجه به این که حوزه زعامت و حکومت و تدبیر جامعه با حوزه دعوت به دین تفاوت بسیار دارد و در آیات متعددی از قرآن نسبت به پی گیری و عقوبت مرتکبین ناهنجاری های دینی و اجتماعی دستوراتی وارد شده است. توجه به آیات مربوط به قصاص، دیات و ارتکاب فحشا، شرب خمر و ... برای ابطال ادعای نویسنده مذکور کافی است. روشن است که سیطره و جبروت نیز نسبت به وادارکردن به قبول باورقلبی (ایمان به خدا) از پیامبر مکرم اسلام نفی شده است، اما این بدان معنی نیست که پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) برای اداره جامعه قدرت حکومتی لازم را ندارد. تاریخ حکومت ده ساله پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) نشانگر آن است که حکومت ایشان یکی از پراقتدارترین حکومت های دوران ایشان بوده است. نکته دیگری که در استدلال ایشان مطرح بود، عدم طرح حق ولایت و زعامت درباره پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) و تأکید برحق رسالت است.

این نکته فی نفسه صحیح است، یعنی در چندین مورد از حق پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) و انبیای گذشته و اجر رسالت سخن به میان آمده است; آیات زیر مربوط به اجر رسالت و پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله)است:

قل ما اسئلکم علیه من اجر و ما انا من المتکلفین (ص: ۸۶)

بگو: «مزدی بر این [رسالت] از شما طلب نمی کنم و من از کسانی نیستم که چیزی از خود بسازم [و به خدا نسبت دهم].

قل لا اسئلکم علیه من اجران هو الا ذکری للعالمین (الانعام : ۹۰)

بگو: «من، از شما هیچ مزدی بر این [رسالت] نمی طلبم. این [قرآن] جز تذکّری برای جهانیان نیست.»

قل لا اسئلکم علیه اجراً الا المودة فی القربی (الشوری : ۲۳)

بگو: «به ازای آن [رسالت] پاداشی از شما خواستار نیستم، مگر دوستی درباره خویشاوندان.»

قل ما اسئلکم علیه من اجر الا من شاء ان یتخذ الی ربه سبیلا (الفرقان : ۵۷)

بگو: «بر این [رسالت] اجری از شما طلب نمی کنم، جز این که هر کس بخواهد راهی به سوی پروردگارش [درپیش گیرد].»

قل ما سئلتکم من اجر فهو لکم (سبأ: ۴۷)

بگو: «هر مزدی که از شما خواستم، آن از خودتان.»

در آیات دیگری نیز نسبت به انبیای سلف مسئله غیر انتفاعی بودن دعوت الهی مطرح شده است، بیت القصیده دعوت پیامبران عبارت است از:

و ما اسئلکم علیه من اجر ان اجری الا علی رب العالمین(الشعراء ۱۰۹، ۱۲۷، ۱۴۵، ۱۶۴، ۱۸۰)

و بر این [رسالت] اجری از شما طلب نمی کنم. اجر من جز بر عهده پروردگار جهانیان نیست.

با توجه به این مجموعه آیات روشن می شود که:

اولا: یکی از موانع قبول دعوت از سوی مردم توهم نفع طلبی و جلب منافع شخصی پیام آوران بوده است و به همین جهت در موارد متعددی این توهم را پیامبران و یا حامیان آنان دفع می کردند. در سوره یس می خوانیم: «اتبعوا من لا یسئلکم اجراً و هم مهتدون»(یس : ۲۱).

ثانیاً: گرچه اجر رسالت در قرآن مطرح شده، ولی در غالب موارد آن، این اجر جز از جانب خداوند نفی شده است و در حقیقت آیات شریفه به تفضل مشیت الهی در نفی سودجویی رسالت اشاره دارد.

ثالثاً: برای پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه وآله) طرح اجر رسالت ولو به جهت نفی آن سخت بوده است و در اول همه این آیات در آغاز از تعبیر «قل» استفاده شده است. گویا پیامبر از طرح بحث شرم داشته است و خداوند بر ذکر آن تأکید نموده و آن را با امر «قل» همراه کرده است.

رابعاً: با نگاه اجمالی روشن می شود که طرح مودت ذی القربی در سوره شورا به عنوان اجر رسالت، در حقیقت اجر رسالت نیست، بلکه زمینه ای است که مردم از آن طریق به راه خدا که همان نفع واقعی خود آنها است دست یابند و معالم و نشانه های راه را گم نکنند.

درباره ولایت پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) با توجه به رابطه عاطفی شدیدی که بین امت و رهبر بود، اصولا طرح حقوق متقابل بدون موضوع بود و به نحو احسن از دو طرف ایفای حقوقی که در این حوزه ضروری است تحقق می یافت. در نتیجه از عدم طرح حق ولایت و طرح حق و اجر رسالت با توضیحات پیش گفته، نتیجه گیری عبدالرازق باطل می شود.

۱ـ۳ـ۳. ادله دیدگاه چهارم و بررسی آن

با توجه به این که دیدگاه سوم و چهارم به یکدیگر نزدیکی دارند و دیدگاه سوم به نظر نگارنده به صواب نزدیکتر است. ذکر دلایل دیدگاه چهارم و نقد و بررسی آن را مقدم می نماییم.

دیدگاه چهارم همچنان که گذشت مدعی آن است که دین و حکومت به هم در آمیخته اند، آنچه برای اداره یک حکومت مطلوب مورد نیاز است از خط مشی های کلی، اصول، اهداف، برنامه ریزی، انتخاب مجری عالی حکومت و شکل و ساختار حکومت نیز در مجموعه متون دینی به ودیعت گذارده شده است. دلایل این گروه به شرح زیر ارائه و مورد بررسی قرار می گیرد.

۱ـ۳ـ۳ـ۲. دلیل اول: آیات دال بر جامعیت، جهان شمولی و خاتمیت دین

این استدلال مبتنی بر اثبات سه قضیه موجبه کلیه است. در صورتی که اثبات شود قرآن کریم و پیامبر خاتم (صلی الله علیه وآله) «همه چیز» را برای «همه عصرها» و در پهنای «همه گیتی» آورده اند، نتیجه آن می شود که نه تنها در حوزه سیاست که در حوزه های دیگر نیز با داشتن قرآن از غیر آن بی نیاز می شویم. در اثبات این سه قضیه کلیه تنها در یک مورد نیاز بحث داریم ولی در دو مورد آن یعنی برای همه زمانها بودن (فرا زمانی) و برای همه مکانها بودنِ (فرا مکانی) قرآن تردیدی نیست.

مثلا در آیات شریفی داریم:

یا ایها الناس انی رسول الله الیکم جمیعاً (الاعراف: ۱۵۸)

ای مردم: من پیامبر خدا به سوی همه شما هستم.

ان هو الا ذکری للعالمین (الانعام: ۹۰) و (یوسف: ۱۰۴)

این [قرآن] جز تذکّری برای جهانیان نیست.

و ما هو الا ذکر للعالمین (القلم: ۵۲)

و حال آن که [قرآن] جز تذکاری برای جهانیان نیست.

تبارک الذی نزل الفرقان علی عبده لیکون للعالمین نذیراً (الفرقان: ۱)

بزرگ [و خجسته] است کسی که بر بنده خود، فرقان (کتاب جدا سازنده حق و باطل) را نازل فرمود، تا برای جهانیان هشدار دهنده ای باشد.

با توجه به مفهوم «عالَمین» فرامکانی و فرازمانی بودن رسالت و قرآن روشن می شود. راغب اصفهانی در معنای عالَم می نویسد:

عالَم اسم است برای فَلَک و پیرامون آن از جواهر و اعراض و آن را جمع می بندند (عالَمین) چراکه هر نوعی از انواع این فلک را نیز عالم گویند مثل عالم انسان، عالم آب، عالم آتش، جمع آن بر نحو جمع سالم به این جهت است که از جمله عالم ها عالم انسان است و او را غلبه داده اند، از ابن عباس نقل شده که مقصود از عالم اصناف مخلوقات مَلَک و جن و انس است فقط و از (امام) جعفر بن محمد (علیه السلام) نقل شده که مراد از عالمین همه مردم هستند و هر یک را عالمی قرار داده است (و در نتیجه جمع آن بر ناس دلالت می کند.[۷۷]

اما آنچه مهم است آن است که محتوای قرآن نیز همه چیز، همه علوم، همه روشها و ساختارهای مطلوب و ... را ارائه می دهد یا نه؟ در این زمینه آیاتی است که بررسی اجمالی آن مطلوب است.

آیات مربوطه به این شرح است:

و یوم نبعث فی کل امة شهیداً علیهم من انفسهم و جئنابک شهیداً علی هولاء و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء و هدی و رحمة و بشری للمسلمین (النحل: ۸۹)

و [به یادآور] روزی را که هر امتی گواهی از خودشان بر ایشان برانگیزیم، و تو را [هم] بر این [امت] گواه آوریم و این کتاب را که روشنگر هر چیزی است و برای مسلمانان رهنمود و رحمت و بشارتگری است، بر تو نازل کردیم.

و ما من دابه فی الارض و لا طائر یطیر بجناحیه الا امم امثالکم ما فرطنا فی الکتاب من شی ثم الی ربهم یحشرون (الانعام: ۳۸)

---

۷۷. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، قم، اسماعیلیان، ص ۳۵۷.

و هیچ جنبنده ای در زمین نیست و نه هیچ پرنده ای که با دوبال خود پرواز می کند; مگر آن که آن ها [نیز] گروه هایی مانند شما هستند، ما هیچ چیزی را در کتاب [لوح محفوظ] فروگذار نکرده ایم; سپس [همه] به سوی پروردگارشان محشور خواهند گردید.

و عنده مفاتح الغیب لا یعلمها الا هو و یعلم ما فی البر و البحر و ما تسقط من ورقه الا یعلمها و لا حبة فی ظلمات الارض و لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین (الانعام: ۵۹)

و کلیدهای غیبت، تنها نزد اوست. جز او [کسی] آن را نمی داند، و آنچه در خشکی و دریاست می داند، و هیچ برگی فرو نمی افتد مگر [اینکه] آن را می داند، و هیچ دانه ای در تاریکی های زمین، و هیچ تر و خشکی نیست مگر اینکه در کتابی روشن [ثبت] است.

ما کان حدیثاً یفتری و لکن تصدیق الذی بین یدیه و تفصیل کل شیء و هدی و رحمة لقوم یؤمنون (یوسف: ۱۱۱)

سخنی نیست که به دروغ ساخته شده باشد، بلکه تصدیق آنچه [از کتابهایی] است که پیش از آن بوده و روشنگر هر چیز است و برای مردمی که ایمان می آورند رهنمود و رحمتی است.

و کل شیء فصلناه تفصیلا (الاسراء: ۱۲)

و هر چیزی را به روشنی بازنمودیم.

ثم اتینا موسی الکتاب تماما علی الذی احسن و تفصیلا لکل شی و هدی و رحمة لعلهم بلقاء ربهم یؤمنون (الانعام: ۱۵۴)

آن گاه به موسی کتاب دادیم، برای این که [نعمت را] بر کسی که نیکی کرده است تمام کنیم، و برای این که هر چیزی را بیان نماییم، و هدایت و رحمتی باشد، امید که به لقای پروردگارشان ایمان بیاورند.

و کتبنا فی الالواح من کل شی موعظة و تفصیلا لکل شی فخذها بقوة و ءامر قومک یاخذوا باحسنها سأوریکم دار الفاسقین (الاعراف: ۱۴۵)

و در الواح [تورات] برای او در هر موردی پندی، و برای هر چیزی تفصیلی نگاشتیم، پس [فرمودیم:] «آن را به جدوجهد بگیر و قوم خود را وادار کن که بهترین آن را فراگیرند، به زودی سرای نافرمانان را به شما می نمایانم.»

البته بعضی از آیات مذکور درباره کتاب آسمانی پیامبر خاتم (صلی الله علیه وآله) نیست و به کتب آسمانی پیشین نیز مربوط است. (مانند دو آیه اخیر) ولی ذکر همه آنها برای این است که از تشابه تعبیر در این آیات بتوانیم در بررسی نظریه استفاده کنیم.

قبل از طرح دیدگاه های مختلف و استدلال به آیات توجه به بعضی از روایات ذیل آیه نخستین شایسته است:

قال الامام الصادق علیه السلام: ان الله تبارک و تعالی انزل فی القرآن تبیان کل شیء حتی والله ما ترک شیئاً یحتاج الیه العباد حتی لا یستطیع عبد یقول لو کان هذا انزل فی القرآن الا و قد انزل الله فیه؛[۷۸]

امام صادق علیه السلام فرمود: خداوند در قرآن همه چیز را روشن کرد و هیچ چیز از آنچه بندگان بدان نیازمند هستند را وا ننهاد و تا جایی که بندگان نتوانند ادعا کنند که خدا چیزی را در قرآن نفرستاد مگر این که در آن نیز چیزی نازل شده باشد.

قال الامام الصادق علیه السلام: ما من شیء الا فیه کتاب و سنة؛[۷۹]

امام صادق علیه السلام فرمود: هیچ چیزی نیست مگر این که درباره آن کتاب و سنت است.

قال الامام الصادق علیه السلام: ما من امر یختلف فیه اثنان الا وله اصل فی کتاب الله عزوجل و لکن لا تبلغه عقول الرجال؛[۸۰]

امام صادق علیه اسلام فرمود: هیچ چیزی نیست که دو نفر در آن اختلاف کنند مگر آن که ریشه آن در کتاب خدا هست و عقل و ادراک مردم به آن نمی رسد.

قال الامام الصادق علیه السلام: کتاب الله فیه نبأ ما قبلکم و خبر ما بعدکم و فصل ما بینکم و نحن نعلمه؛[۸۱]

امام صادق فرمود: در کتاب خدا خبر پیشینیان شما و اخلاف شما هست و فصل الخطاب آنچه بین شما است و ما آن را می دانیم.

تقریب استدلال با توجه به مجموع آیات این گونه است:

برخی با توجه به آیات و روایاتی که گذشت و با توجه به عباراتی از آنها چون: «کل شیء» یا «فرّطنا فی الکتاب من شیء»، «لا رطب و لا یابس» قرآن کریم را مشتمل همه چیز دانسته اند.

یکی از این عرصه هایی که قرآن آن را در بر دارد عرصه سیاست و حکومت است. پس آنچه در این حوزه مورد نیاز است از قرآن کریم قابل برداشت می باشد.

غزالی در این زمینه می نویسد:

---

۷۸. عبدالعلی بن جمعة الحویزی، تفسیر نور الثقلین، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۷٤.

۷۹. همان.

۸۰. همان.

۸۱. همان.

این علوم، چه آنهایی را که ما شماره کردیم و چه آنهایی را که آنها را برنشمرده و یاد نکردیم ریشه آنها از قرآن خارج نیست، چرا که همه اینها از دریای واحدی از دریاهای معرفت الله سرچشمه گرفته اند و آن دریای افعال است.

و گفتیم که این دریایی است که ساحلی ندارد «و ان البحر لو کان مداداً لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی»(الکهف: ۱۰۹) پس از افعال الهی، از دریای افعال، شفا و مرض است که خداوند از قول ابراهیم حکایت می کند که «و اذا مرضت فهو یشفین».[۸۲]

ابن مسعود نیز گفته است:

خداوند در قرآن هر علمی را نازل کرده است و هر چیز را برای ما بیان کرده است.[۸۳]

۱ـ۳ـ۳ـ۲ـ۱. *نقد دلیل دوّم*

آیا می توان از این آیات چنین برداشتی داشت؟ در پاسخ می گوییم:

اولا: بعضی از آیات یاد شده کلمه کتاب در آنها به معنای قرآن منزل نیست، بلکه کتاب به معنای لوح محفوظ نیز آمده است، آیه ۵۹ سوره انعام چنین است.

ثانیاً: فهم حوزه عموم و اطلاق نیازمند دقت در کیفیت بیان، نوع متکلم و مخاطب و هدف بیان دارد. اگر در جنگل دو شکارچی یکدیگر را ببینند و آنکه از شکار بر می گردد به دوستش بگوید امروز همه چیز در جنگل وجود دارد، بدون تردید مرادش همه حیواناتی است که شکار می شوند و هرگز نمی تواند مقصود همه نوع شیرینی، نوشیدنی، خوردنی و ... باشد.

بر این اساس نیز باید گفت قرآن نیز کتاب هدایت است «ذلک الکتاب لاریب فیه هدی للمتقین»(البقره:۲) و پیامبران الهی نیز به هدف تعلیم و تزکیه مردم و اقامه دادگری مبعوث گردیده اند. بنابر این نمی توان کتابی را که دستور کار این پیامبر است دارای عمومیتی دانست که جزئیات و کلیات هر رشته و دانشی را بازگوکند. البته امکان داردکه کسی حوزه سیاست را مرتبط با هدایت انسان بداند، اما سؤال آن است که آیا در حد کلیات و بعضی از اصول ضروری زمینه هدایت را مشخص می کند؟ یا حداقل پاسخ آن است که: لااقل برای رسیدن به هدایت باید تمام جزئیات خط مشی ها و نهادها و راهکارها نیز در قرآن

---

۸۲ ابوحامد غزالی، جواهر القرآن، دمشق، المرکز العربی للکتاب، بی تا، ص ۲۶.

۸۳. محمد بن جریر الطبری، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، (تفسیر طبری)، بیروت، دارالکتب العلمیة، ج ۱۴، ص ۱۰۸.

وجود داشته باشد؟ در این قسم اخیر محل تردید است، و در نتیجه آیه شریفه نمی تواند بر مطلوب دلالت کند.

درباره آیاتی که ذیل آیه نقل شده است نیز بعضی هم مضمون کتاب است و در نتیجه همان پاسخ که درباره برداشت از کتاب طرح گردید، اینجا نیز صادق است; مثل روایت: «ما من شیء الافیه کتاب او سنة». نکته دیگر این که این روایت احتمالا اشاره می کند که این امور را تنها ائمه می توانند از قرآن استخراج کنند و دیگران را قدرت فهم و استخراج آن نیست. این روایات به نوعی به بحث «بطون قرآن» اشاره دارد; در هر صورت آنچه از مفاهیم قرآن نصیب عموم جامعه اسلامی می شود بر همه چیز و در همه حوزه ها دلالت ندارد.

در هر صورت این دلیل گرچه می تواند نشانگر اشتمال قرآن و رسالت بر اموری باشد که در راه سعادت انسان مفید و ضروری است ولی عمومیت بیش از این، آن گونه که مورد نظر مستدل است، را نمی رساند.

در دیدگاه اندیشوران نیز نظر پیش گفته تأیید می شود.

ابن حزم اندلسی در «المحلی» می نویسد:

> قیاس و تفسیر به رأی در دین مباح نیست، چرا که آیاتی چون «ما فرطنا فی الکتاب من شیء» و «تبیاناً لکل شیء» و «لتبین للناس ما نزل الیهم» و «الیوم اکملت لکم دینکم» دال بر بطلان قیاس و رأی است.[۸۴]

علامه طباطبایی نیز می نویسد:

> در قرآن مجید نسبت به هر آنچه سعادت دنیایی و آخرتی انسان متوقف بر معرفت آن است، کوتاهی نشده است; خدای تعالی در جای دیگر می فرماید: «و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء»[۸۵]

فضل طبرسی نیز می نویسد:

> در معنای کتاب (در آیه شریفه «ما فرطنا فی الکتاب من شیء») چند تفسیر متفاوت یاد شده است; اول آن که کتاب، قرآن است; چرا که در آن تمام آنچه در امور دینی و دنیایی بدان نیازمندیم ذکر شده است، یا به طور مجمل و یا به گونه ای مفصل که موارد مجمل را پیامبر اکرم (صلی الله علیه

---

۸٤. علی بن حزم، المحلی، ج ۱، ص ٥٦ به نقل از: حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۲، ص ۷۰.

۸۵. سید محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج۷، ص ۸۱.

وآله) بیان کرده و خداوند نیز ما را به حکم آیه «ما اتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا» به اطاعت از وی فرمان داده است.[۸۶]

از آنچه نقل شد، استفاده می کنیم که اصولا مفسران پیش گفته از آیات فوق چیزی جز هدایت امور دینی و اخروی و یا هدایت در امور دنیوی را برداشت نکرده است. بعضی نیز هدایت تفصیلی را به بیان پیامبر (صلی الله علیه وآله)وا نهاده اند. البته هدایت دنیوی می تواند شامل بخشی از مسایل سیاسی و حکومتی بشود ولی مسلماً شامل هر آنچه در این حوزه و در اداره دولت است نخواهد بود. چرا که با واقعیت خارجی تطبیق ندارد و لوازم دیگری نیز دارد; مثل شمول هدایت دنیوی به عرصه های دیگر زندگی بشری که کمتر کسی به آن ملتزم خواهد شد.

۱ـ۳ـ۳ـ۳. دلیل سوّم حکومت و رهبری جزء متمم دین و رسالت قلمداد شده است

به جهت تاریخی و از منظر شیعه وصایت امیرمؤمنان (علیه السلام) انکارناپذیر است. شواهد و نقل های تاریخی متواتری در این عرصه وجود دارد که در کتاب های متعددی جمع آوری شده است. آنچه می تواند در اینجا مورد توجه قرار گیرد، رابطه نصب جانشین و محتوای رسالت است. بر طبق آیات قرآن کریم ولایت و جانشینی امیرمؤمنان (علیه السلام) مکمل دین، بلکه محور رسالت است. در این زمینه به دو آیه قبل و بعد از واقعه غدیر خم اشاره می کنیم.

قبل از این واقعه درحالی که پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) نسبت به انجام آن تردید جدی داشت این آیه نازل شد:

یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک و ان لم تفعل فما بلغت رسالته و الله یعصمک من الناس ان الله لا یهدی القوم الکافرین (المائده: ۶۷)

ای پیامبر، آنچه از جانب پروردگارت به سوی تو نازل شده، ابلاغ کن; و اگر نکنی، پیامش را نرسانده ای. و خدا تو را از [گزندِ] مردم نگاه می دارد. آری، خدا گروه کافران را هدایت نمی کند.

و پس از نصب و اعلام خلافت امام علی (علیه السلام) این آیه نازل گردید:

الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دیناً(المائده: ۳)

امروز دین شما را برایتان کامل و نعمت خود را بر شما تمام گردانیدم، و اسلام را برای شما [به عنوان] آیینی برگزیدم.

---

۸۶. الفضل بن الحسن الطبرسی، مجمع البیان، ج ۲، ص ۲۷.

بر اساس نظر عالمان و مفسران شیعه، که قرائن متعددی آن را تأیید می کند، این دو آیه پیرامون واقعه غدیر خم نازل شده است. بعضی از محققان ذکر کرده اند که از طرق فریقین این مطلب نقل شده است.[۸۷] ولی بعضی از اهل سنت در آیه قبل می گویند «بلغ ما انزل الیک» مجموعه پیام وحی است یا درباره «الیوم» روز بعثت را ذکر کرده اند.[۸۸]

در روایت صحیحه از امام باقر(علیه السلام) نقل شده است که:

و کانت الفریضه تنزل بعد الفریضة الاخری و کانت الولایة آخر الفرائض فانزل الله عزوجل: الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و قال ابو جعفر لیقول الله عزوجل: لا انزل علیکم بعد هذه فریضة قد اکملت لکم الفرائض؛[۸۹] واجبات یکی پس از دیگری نازل می شد و آخر آنها ولایت بودکه درباره آن خدا نازل کرد: الیوم اکملت... و همو فرمود خداوند متعال می گوید: پس از این واجب، واجب دیگری را نازل نمی کنم، چرا که فرایض کامل گردید.

در مجمع البیان آمده است هنگامی که این آیه بر پیامبر (صلی الله علیه وآله) نازل شد فرمود:

الله اکبر علی اکمال الدین و اتمام النعمة و رضی الرب برسالتی و ولایة علی بن ابی طالب من بعدی؛[۹۰] الله اکبر بر کامل شدن دین و اتمام نعمت خدا و رضایت پروردگار به رسالت من و ولایت علی بن علی پس از من.

علامه طباطبایی نیز در شرح این آیه می نویسد:

خلاصه معنای آیه آن است که: امروز (روزی که کافرین از دین شما مأیوس گشتند) من تمام معارف را برای شما کامل گردانیدم. با واجب کردن ولایت نعمت خود را بر شما کامل کردم که همان ولایتی است که اداره امور دینی و تدبیر آن است پس نبوت مادام که نصب ولایت امر، بعد از نبی صورت نگیرد ناقص است.[۹۱]

۱ـ۳ـ۳ـ۳ـ۱. *نقد دلیل سوّم:*

---

۸۷. حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة فقیه ج ۱ ص ٤۹.

۸۸. توضیح بیشتر در این باره در فصل مربوطه خواهد آمد.

۸۹ عبد العلی الحویزی، تفسیر نور الثقلین، ج ۱، ص ۵۸۷.

۹۰. الفضل بن الحسن الطبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۱۵۹.

۹۱. سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۱۹۳.

در هر صورت آیه شریفه ولایت بر اساس برداشت مشهور شیعه که بر ولایت سیاسی نیز دلالت دارد با ضمیمه آیات فوق نشانگر آن است که این نصب وصایت جزء دین بوده و دین مشتمل بر حکومت است. البته این دلیل تنها بر اشتمال فی الجمله دین بر حکومت ـ که تجلی آن در این جا نصب رهبر جامعه اسلامی است ـ دلالت دارد ولی در این که آیا شکل و ساختار و جزئیات مورد نیاز در حکومت در عصرهای بعدی در دین به ودیعت گذاشته شده یا نه دلالتی ندارد. به تعبیری این دلیل بیش از آن که دلیل دیدگاه چهارم باشد برای اثبات دیدگاه سوم به کار می رود.

۱ـ۳ـ۳ـ۴. *دلیل چهارم: ملازمه خطابات عمومی قرآن با حکومت دینی*

یکی از ادله پیوند دین و حکومت توجه به لوازم آیاتی است که وظایفی را به عهده جامعه گذارده است. روشن است که اگر به نظر فلسفی نگاه کنیم، جامعه هویتی جدای از تک تک افراد ندارد ولی در نزد اندیشوران هویت ویژه جداگانه ای نیز دارد.

قرآن کریم بر دوش جامعه واجبات و تکالیفی را گذارده است که امت اسلامی مخاطب آنها هستند. بعضی از آن آیات عبارت اند از:

و قاتلوا فی سبیل الله الذین یقاتلونکم ولا تعتدوا (البقره: ۱۹۰)

و در راه خدا، با کسانی که با شما می جنگند، بجنگید، [ولی] از اندازه درنگذرید.

و ان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فاصلحوا بینهما فان بغت احدیهما علی الاخری فقاتلوا التی تبغی حتی تفیء الی امر الله فان فاءت فاصلحوا بینهما بالعدل و اقسطوا ان الله یحب المقسطین (الحجرات: ۹)

و اگر دو طائفه از مؤمنان با هم بجنگند، میان آن دو را اصلاح دهید، و اگر [باز] یکی از آن دو بر دیگری تعدّی کرد، با آن [طایفه ای] که تعدّی می کند بجنگید تا به فرمان خدا باز گردد. پس اگر بازگشت، میان آن ها را دادگرانه سازش دهید و عدالت کنید، که خدا دادگران را دوست می دارد.

واعدوا لهم مااستطعتم من قوة و من رباط الخیل ترهبون به عدوالله و عدوکم (الانفال: ۶۰)

و هرچه در توان دارید از نیرو و اسب های آماده بسیج کنید، تا با این [تدارکات]، دشمن خدا و دشمن خودتان و [دشمنان] دیگری را جز ایشان که شما نمی شناسیدشان و خدا آنان را می شناسد ـ بترسانید.

و لتکن منکم امة یدعون الی الخیر و یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر (ال عمران: ۱۰۴)

و باید از میان شما، گروهی [مردم را] به نیکی دعوت کنند و به کار شایسته وا دارند و از زشتی باز دارند.

والسارق و السارقه فاقطعوا ایدیهما جزاء بما کسبا نکالا من الله (المائده: ۳۸)

و مرد و زن دزد را به [سزای] آنچه کرده اند، دستشان را به عنوان کیفری از جانب خدا ببُرید.

آیة الله منتظری در این باره می نویسد:

و بیش از آنچه ذکر شد تکالیفی داریم که مخاطب آن جامعه و با لحاظ مصالح جامعه صادر شده است. و اجرای آن به ناچار متوقف بر وجود عده ای است که برای آن کار ممحض باشند و قدرت تمرکز داشته باشند. بنابر این جامعه اسلامی باید دولت مقتدری را تشکیل دهد و این مهم را بدان واگذارد.[۹۲]

۱ـ۳ـ۳ـ۴ـ۱. *نقد دلیل چهارم*

این دلیل بدون تردید بر لزوم حکومت در جامعه اسلامی دلالت دارد و از این جهت توجه دین به موضوع سیاست و حتی به طور خاص حکومت را می رساند ولی در اثبات نظریه چهارم با مشکل مواجه است; چرا که می تواند حکومتی تشکیل شود که قسمت عمده کار آن با مردم باشد ولی با این حال به امور فوق نیز رسیدگی کند. پرداختن به امور فوق، مساوی وجود تمام ساختارها، شکل و جزئیات حکومت در دین نیست.

۱ـ۳ـ۳ـ۵. *دلیل پنجم وجود احکام خاص، نهادهای ویژه و رهبردهای جزئی سیاسی*

در قرآن کریم موارد متعددی از احکام خاص (مانند احکام حدود، دیات، قصاص و...) و به طور کلی احکام جزایی و قضایی وجود دارد. وجود نهادهایی چون نهاد امربه معروف و نهی از منکر و تحریض به آمادگی های نظامی در برابر دشمن و جهاد با کفار و منافقان و... نیز انکارناپذیر است.

دینی که به این امور پرداخته است، نه تنها در سیاست و حکومت دخالت کرده است، بلکه خود جزئیات لازم را نیز ذکر کرده است و در نتیجه حداکثر لازم در حوزه حکومت از سوی دین تأمین می شود.

---

۹۲. حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه...، ج ۱، ص ۵۰۰.

۱ـ۳ـ۵ـ۱. نقد دلیل پنجم

این دلیل مورد انتقاد مهدی بازرگان قرار گرفته است. وی می گوید:

> اگر در قرآن می بینیم مثلا درباره ارث، نکاح و طلاق و روابط خانوادگی آن همه دستورهای دقیق و احکام تفصیلی آمده، برای آن است که راههای نفوذ شیطان در اجتماعات و امکان ظلم مردم در حق یکدیگر و مرکوب شیطان شدن و از خدا و سعادت عقبی دور ماندن انسانها بسته شود. (مثلا در باب قصاص) اگر قرار بود غرض از این حدود و احکام نظام و امنیت جوامع و کشورها باشد پشت سر آنها عفو و استثنای «فمن تصدق به فهو کفارة له» نمی آمد. در قرآن همچنین با تقابل عادلانه و تفصیل وتحلیل بیشتری چنین آمده است: «یا ایها الذین امنوا کتب علیکم القصاص فی القتلی الحر بالحر و العبد بالعبد والانثی بالانثی فمن عفی له من اخیه شیء فاتباع بالمعروف و اداء الیه باحسان ذلک تخفیف من ربکم و رحمة فمن اعتدی بعد ذلک فله عذاب الیم و لکم فی القصاص حیاة یا اولی الالباب (البقرة: ۱۷۸ و ۱۷۹) به این ترتیب برای جلوگیری از تعدی و تلافی گری بی حد و اندازه ظالمانه ... در قرآن چنین دستورهای ظاهراً قضایی، اجتماعی و حکومتی صادر شده است تا دین دار در اثر خشم و عصبیت فرسنگها از راه خدا به راه شیطان برنگردند و از سعادت جاویدان محروم نشود.[۹۳]

در جای دیگر ایشان با قبول بعضی از آثار سیاسی احکام، آنها را آثار فرعی اعلام می کند.[۹۴]

پاسخ: روشن است که هرگز توصیه عفو به صاحب حق منافاتی با قانون گرایی در مصدر قدرت ندارد. و این واقعیتی است که زمینه قصاص، مردم به عفو ترغیب شده اند ولی در موارد دیگر، مانند حدود شرعی هرگز امر به عفو نشده است.

در ضمن این که در بعضی از موارد برای رعایت دستورات الهی به اهداف اخروی و بلند مدت اشاره شده باشد، منافاتی با اهداف کوتاه مدت ندارد و اصولا این از امتیازات احکام اجتماعی اسلام است که جدای از آثار، مقصود دنیوی زمینه ارتقای معنوی را فراهم می سازد و به اهداف اخروی نیز عامل را نائل می کند.

با توجه به این موارد به نظر می رسد این آیات دلیل خوبی بر دخالت دین در حکومت و سیاست است ولی این که آیا این مقدار دلیل بر پرداختن به همه جزئیات هست یا نه؟ پاسخ ما منفی است.

---

۹۳. مهدی بازرگان، خدا، آخرت، هدف بعثت انبیاء، کیان، ش ۲۸، ص ۵۳.

۹٤. همان، ص ۵۷.

لازم به تذکر است دلایل نظریه سوّم بعضاً به تصریح و بعضاً به اجمال ذکر شده است که از سوی نگارنده پردازش شده است.

۱ـ۳ـ۴. نظریه سوم

در بررسی نظر چهارم گرچه اطلاق موجود در این دیدگاه اثبات نشد، اما توجه فی الجمله دین و قرآن به حوزه مسایل حکومتی و طرح بعضی از جزئیات لازم مورد تصدیق و تأیید قرار گرفت، چیزی که همان نظر سوم و رأی گزیده و منتخب مورد نظر نویسنده است. برای این که دیدگاه سوم بهتر و کامل تر اثبات شود، مباحث عینی مورد نظر در ادامه بحث می تواند شواهد خوبی برای تبیین آن باشد. ادله این نظریه به طور کلی پذیرفتن ادله دیدگاه چهارم با حذف اطلاقات و عمومات یا تعمیم هایی است که در بخش قبل بطلان آن ثابت گردید.

فصل دوم

مشروعیت حکومت
(عصر پیامبران و امامان معصوم)

هر حکومتی; برای دو سؤال اساسی پاسخ می طلبد: اول آن که چه کسی باید حکومت کند؟ و دوم آن که چگونه باید حکومت کند؟ سؤال اول در حقیقت پرسش از مبنای الزام و منشاء مشروعیت، و سؤال دوم پرسش از ساختار حکومت و ساز و کار تصمیم سازی است. بدون تردید در قرآن کریم نسبت به هر دو سؤال پاسخ های مناسبی را می توان یافت، گر چه پاسخ سئوال دوم تنها در عرصه اهداف و رهبردهای کلان است. بحث مشروعیت حکومت از بحث های بسیار مهم فلسفه سیاسی است که آن را با توضیح مفهومی مشروعیت سیاسی آغاز می کنیم.

۲ـ۱. مفهوم مشروعیت سیاسی و انواع آن

در جوامع مختلف انسانی حکومت با فرمانروایی و فرمان پذیری همراه است، چرا که ماهیت حکومت اقتضای تصرف در حوزه اموال، حقوق و نفوس مردم دارد. مشروعیت سیاسی یک جامعه که به حالت خاصی اطلاق می شود که حاکم به آن دلیل حکم می راند، و مردم نیز به همان دلیل فرمان می پذیرند و اطاعت می کنند. یکی از نویسندگان آورده است:

> مشروعیت همزمان به دو موضوع متقابل اشاره دارد، یکی ایجاد حق حکومت برای حاکمان و دیگری شناسایی و پذیرش این حق از سوی حکومت شوندگان، غصب نقطه مقابل مشروعیت است.[۹۵]

---

۹۵. علیرضا شجاعی زند، مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین، چاپ اول، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۸، ص ۵۱

از این جهت روشن می شود که شرعی بودن منطبق با مفهوم مشروعیت سیاسی نیست، گر چه در جوامع دینی و اسلامی می تواند مشروعیت دینی و سیاسی منطبق باشد. برای روشن شدن دیدگاه قرآن کریم درباره نوع مطلوب مشروعیت حکومت دینی به اجمال مهم ترین انواع مشروعیت را از نگاه اندیشوران سیاسی توضیح می دهیم:

۱. مشروعیت الهی: مشروعیت دولتی را گویند که در آن حاکمیت ناشی از اراده خداوند باشد و در نتیجه اطاعت از حاکمان اطاعت از خدا و سرپیچی آنان سرپیچی از خداوند محسوب گردد. با توجه به تأثیر ربانی بودن حکومت در پیروی و فرمانبرداری توده های مردم با ایمان به، این نوع مشروعیت در قرون گذشته مدعیان زیادی داشته است. حکومت های کلیسایی، فراعنه مصر و بسیاری از حکومت های پادشاهی به دنبال ادعای چنین مشروعیتی بودند. تفکیک مشروعیت الهی با آنچه ادعای چنین مشروعیتی را داشته چندان سخت نیست.

۲. مشروعیت طبیعی: مشروعیتی است که برخواسته از ویژگی های فطری و طبیعی فرمانروا است. با این پیش فرض که طبیعت بعضی را برای فرمانروایی و جمعی را برای فرمانپذیری خلق کرده است. یونانیان به ویژه ارسطو چنین دیدگاهی داشتند.[۹۶]

۳. مشروعیت قانونی: مبنای چنین مشروعیتی قرارداد واقعی یا فرضی بین مردمان و حاکم است. پس از قرون وسطی این دیدگاه رواج یافت، روسو از کسانی است که در طرح مبنای نظری این دیدگاه کوشید. وی گفت: تنها چیزی که می تواند اساس قدرت مشروع و حکومت حقه را تشکیل دهد قراردادهایی است که بر اساس تراضی افراد منعقد شده باشد.[۹۷]

۴. مشروعیت فرهمند (کاریزماتیک): کاریزما کلمه یونانی و به معنای موهبت است. در این نوع مشروعیت فرمانبرداران مجذوب و شیفته خصال رهبر هستند. به قول «ماکس وبر» مجموعه ای از صفات و کشش های خارق العاده فرمانروا دیگران را به پیروی وا می دارد. اکثر رهبران انقلابی جهان این نوع مشروعیت را دارا بوده اند. شاید رضامندانه ترین نوع اطاعت همین گونه باشد و تاریخ نشان داده است که بالاترین فداکاری ها و جانفشانی ها توسط هواداران رهبران فرهمند بوقوع پیوسته است.

---

۹۶. ارسطو، سیاست، ترجمه: دکتر حمید عنایت، چاپ سوم، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱. ص ۱۰.

۹۷. ژان ژاك روسو، قرارداد اجتماعی، مترجم زیرك زاده، چاپ هفتم، تهران، انتشارات ادیب، ۱۳٦۸، ص ٤۱.

این نوع مشروعیت در طول زمان روالمند شده و به ندرت قابل انتقال به دیگری است و ردایی است که تنها به قامت رهبر فرهمند دوخته شده می شود.[۹۸]

۵. مشروعیت قهر و غلبه: این نوع حکومت مشروعیت ابتدایی خود را از غلبه اخذ می کند، گر چه در ادامه به انواع دیگری از مشروعیت دست خواهد زد، چرا که گفته اند: «با سرنیزه می توان غلبه کرد ولی سرِ نیزه نمی توان نشست». بعضی از اهل سنت این نوع مشروعیت را برای حاکم اسلامی بر می تابند.[۹۹]

۶. مشروعیت سنتی: سنت قوانین نانوشته ای هستند که بر حاکمیت، لباس معقول و مقبولی را می پوشانند که مهم ترین اشکال سنتی عبارتند از وراثت، شیخوخیت (پیرسالاری)، ابوت (پدرسالاری) و (پدرشاهی)، خون و نژاد (مثل قریشی بودن حاکم) و نخبه گرایی (مانند آریستوکراسی های مختلف).

البته به لحاظ جامعه شناختی گاهی اوقات در طول دوران یک حکومت انواع مختلفی از مشروعیت بر آن عارض می شود; مثلا مشروعیت بر اساس قهر و غلبه به مشروعیت سنتی یا قانونی بدل می گردد. همچنین نیز ممکن است برای یک حاکم به لحاظ اجتماعی چند نوع زمنیه مشروعیت فراهم شود و بر اساس هر جلوه ای از آن، آن حکومت به نوعی تفسیر گردد، مثلا درباره حکومت پیامبر اسلام(صلی الله علیه وآله) عده ای آن را قانون سالاری (نوموکراسی)، بعضی آن را تئوکراسی (خداسالاری) و عده ای آن را دموکراسی (مردم سالاری) دانسته اند.[۱۰۰]

۲ـ۲. قرآن و مشروعیت

بر اساس آن چه درباره منشأ مشروعیت گفتیم به قرآن مراجعه کرده و منشأ مشروعیت های مختلف را می آزماییم. بدون تردید از قرآن کریم نفی مشروعیت بر اساس قهر و غلبه، بعضی از انواع مشروعیت های سنتی و مشروعیت طبیعی استنتاج می شود.

۲ـ۲ـ۲. نفی مشروعیت قهر و غلبه

---

۹۸. سعید حجاریان، نگاهی به مسئله مشروعیت، راهبرد، شماره ۳، ۱۳۷۳، ص ۸٤.

۹۹. محمد بن حسین الفراء (قاضی ابویعلی)، الاحکام السلطانیه، چاپ اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱٤۰٦ق، ص ۳۰.

۱۰۰. داود رسایی، حکومت اسلامی از نظر ابن خلدون، تهران، نشر رعد، ص ۹۹.

برخورد قرآن کریم با حکومت فرعون نشانگر نفی حکومتی است که پایه های حاکمیت خود را با غلبه و تهدید و ارعاب بگستراند. قرآن کریم نوع برخورد فرعون و اطرافیان او را با موسی این گونه نقل می کند.

و قال الملاء من قوم فرعون اَتذر موسی و قومه لیفسدوا فی الارض و یذرک و الهتک؟ قال سنقتل ابنائهم و نستحیی نسائهم و انا فوقهم قاهرون (الاعراف: ۱۲۷)

و سران قوم فرعون گفتند «آیا موسی و قومش را رها می کنی تا در این سرزمین فساد کنند و [موسی] تو و خدایانت را رها کند؟» [فرعون] گفت: «بزودی پسرانشان را می کشیم و زنانشان را زنده نگاه می داریم، و ما بر آنان مسلّطیم».

ان فرعون لعال فی الارض وانه لمن المسرفین (یونس: ۸۳)

در حقیقت، فرعون در آن سرزمین برتری جوی و از اسرافکاران بود.

و کارکردهای زورمدارانه فرعون را در سوره نساء این گونه توضیح می دهد:

ان فرعون علا فی الارض و جعل اهلها شیعاً یستضعف طائفة منهم یذبح ابنائهم و یستحیی نسائهم انه کان من المفسدین.(القصص: ۴)

فرعون در سرزمین [مصر] سر برافراشت، و مردم آن را طبقه طبقه ساخت; طبقه ای از آنان را زبون می داشت: پسرانشان را سر می برید، و زنانشان را [برای بهره کشی زنده] بر جای می گذاشت، که وی از فسادکاران بود.

جدای از این، روشن است که قهر و غلبه با ظلم و نادیده گرفتن حقوق مردم و پایمال کردن آزادی انتخاب آنان همراه است و خداوند نه خود ظالم است و ان الله لیس بظلام للعبید (آل عمران: ۱۸۲) و نه ظلم مردمان را بر می تابد (انه لا یفلح الظالمون، الانعام: ۲۱)

۲ـ۲ـ۲. نفی مشروعیت سنتی

مشروعیت سنتی به این معنا که کسی به صرف داشتن شیخوخیت یا وراثت و... دارای حکومت و ولایت مشروع باشد نیز مردود است. قرآن کریم درباره درخواست حضرت ابراهیم(علیه السلام) برای استمرار ولایت و امامت در ذرّیه او می گوید

قال و من ذریتی قال لاینال عهدی الظالمین (البقره: ۱۲۴)

[ابراهیم] پرسید: «از دودمانم [چطور]؟» فرمود: «پیمان من به بیدادگران نمی رسد.» این آیه خود نشانگر دو نوع مشروعیت است، اولا: کسانی که ظلم می کنند به مقام ولایت و رهبری نمی رسند و ثانیاً: «منشأ وراثت» منشأ مناسبی برای فرانروایی و امامت نیست، از این روی خداوند متعال در خواست استمرار امامت در ذریه ابراهیم را به ظالم نبودن آنها مشروط می داند.[۱۰۱]

از سوی دیگر پیروی و اطاعت کورکورانه از پدران، ملاء، مترفین و... مذموم شمرده شده است. قرآن کریم می فرماید:

بل قالوا انا وجدنا ابائنا علی امة و انا علی آثارهم مهتدون و کذلک ما ارسلنا من قبلک من قریة من نذیر الا قال مترفوها انا وجدنا ابائنا علی امة و انا علی آثارهم مقتدون (الزخرف: ۲۲ ـ ۲۳)

[نه،] بلکه گفتند: «ما پدران خود را بر آیینی یافتیم و ما [هم با] پی گیری از آنان، راه یافتگانیم. و بدین گونه در هیچ شهری پیش از تو هشدار دهنده ای نفرستادیم مگر آن که خوشگذرانان آن گفتند: «ما پدران خود را بر آیینی [و راهی] یافته ایم و ما از پی ایشان راهسپرایم.»

در حیات پس از مرگ نیز یکی از اعتراض های مستضعفان به مستکبران آن است که اطاعت از آنان سبب گمراهی آنان شده است که این عذر پذیرفته نیست و به تعبیر دیگر اطاعت در کسانی که جنبه ریش سفیدی و آقایی دارند (اگر چه در عرصه های دیگر نامطلوب هستند) پذیرفته نیست. در سوره احزاب می خوانیم:

و قالوا ربنا انا اطعنا سادتنا و کبرائنا فاضلّونا السبیل(الاحزاب: ۶۷)

و می گویند: «پروردگارا، ما رؤسا و بزرگتران خویش را اطاعت کردیم و ما را از راه به در کردند.»

در سوره سبأ می خوانیم:

یقول الذین استضعفوا للذین استکبروا لولا انتم لکنّا مؤمنین. (سباء: ۳۱)

گفتگو می کنند; کسانی که زیر دست بودند به کسانی که [ریاست،] برتری داشتند، می گویند: «اگر شما نبودید قطعاً ما مؤمن بودیم.»

گر چه این اطاعت اعم از فرمانبرداری در عرصه حکومت است، اما به طور طبیعی مخالفت مستکبران و کبراء و رؤساء با قیام و نهضت انبیا، به جهت حفظ موقعیت و منافع اجتماعی و سیاسی بوده است.

---

۱۰۱. در ادامه همین فصل درباره این آیه به تفصیل گفتگو خواهد شد.

مردم نیز بر اساس ویژگی های این افراد در عرصه های مختلف فکری و سیاسی تبعیت می کردند، ولی قرآن کریم این پیروی آنان را مردود می شمارد و هرگز عذر آنان را نمی پذیرد.

۲ـ۲ـ۳. نفی مشروعیت طبیعی

مشروعیت طبیعی نیز از دیدگاه قرآن مطرود است. این نوع مشروعیت مبتنی بر دو نوع نژاد، خلق و طبیعت است، در حالی که از آیات قرآن کریم برخلاف آن ثابت می شود.

یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عندالله اتقیکم ان الله علیم خبیر (الحجرات: ۱۳)

ای مردم، ما شما را از مرد و زنی آفریدیم، و شما را ملّت و قبیله قبیله گردانیدیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید. در حقیقت ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست. بی تردید، خداوند دانای آگاه است.

آیه یاد شده به منشأ خلقت همه مردم و فلسفه اختلاف آنها که همانا تعارف و شناسایی یکدیگر است اشاره می کند و در نهایت نیز برتری واقعی انسان را به تقوا و پرهیزکاری اعلام می کند.

حتی پیامبر خداوند که اشرف مخلوقات است از نظر قرآن در خلقت مانند دیگران است:

قل انما انا بشر مثلکم یوحی الیّ (الکهف: ۱۱۰)

بگو «من هم مثل شما بشری هستم و الی] به من وحی می شود.

از این روی هرگز انسان ها در طبیعت و فطرت به دو گونه حاکم و محکوم آفریده نشده اند و روشن است که در دوران معاصر بالاترین جنایت ها با نشأت گرفتن از این تفکر نادرست پای گرفته است و صهیونیسم ولیده شوم نژادپرستی در عصر حاضر است.

۲ـ۲ـ۴. مشروعیت کاریزماتیک (کراماتی)

منشأ مشروعیت کاریزماتیک همچنان که قبلا توضیح دادیم امری شخصی است و به ویژگی های شخص حاکم باز می گردد. این نوع مشروعیت با انواع دیگری از مشروعیت قابل جمع است. به لحاظ تاریخی نیز درباره حکومت پیامبر عظیم الشأن اسلام این نوع مشروعیت وجود داشته است. مردمی که به پیامبر اکرم ایمان آورده بودند در تبعیت از پیامبر از هم سبقت می گرفتند و در قبال تصمیمات

پیامبر(صلی الله علیه وآله) تسلیم محض بودند. حتی در مواردی که عده ای احساس غبن شدیدی می کردند به راحتی برابر تصمیمات پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) تسلیم می شدند. خلاصه یکی از این موارد را از سیره ابن هشام نقل می کنیم:

> پس از جنگ حنین که سپاه انصار و عده ای از قریشیان مکی تازه مسلمان در آن حضور داشتند، نوبت به تقسیم غنایم رسید. پیامبر اسلام(صلی الله علیه وآله) به قریشیان سهم وافر عطا کرد و به افرادی چون ابوسفیان صد شتر داد ولی هیچ نصیبی از غنیمت در اختیار انصار نگذاشت. تا جایی که بعضی از انصار به زبان آمدند و از کیفیت تقسیم غنائم گله کردند. آنگاه پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) دستور داد که همه انصار در چادری فراهم آیند. آنگاه به آنان فرمود: «آیا راضی نمی شوید که مردم شتر و گوسفند به غنیمت ببرند و شما پیامبر را همراه خود ببرید» انصار به گریه افتادند تا محاسن آنها به اشک دیدگانشان غرقه شد و گفتند: به سهم و نصیب خود راضی هستیم.[۱۰۲]

این داستان ـ را که به اختصار آوردیم ـ نشانگر عمق عشق و علاقه مردم به پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله)است. نکته مهم آن است که این نوع مشروعیت به طور مطلق قابل توصیه نیست، گر چه اوصافی چون اعلم بودن، اقوی بودن و... برای رهبری حکومت اسلامی در آیات و روایات مورد توجه قرار گرفته است.[۱۰۳] ولی این اوصاف لزوماً با ایجاد ویژگی های کاریزماتیک منطبق نیست.

از سوی دیگر چون تحقق حکومت اسلامی را نمی توان متوقف بر وجود رهبر کاریزماتیک نمود، روشن است که چنین نوع مشروعیتی به عنوان منشأ مشروعیت یک حکومت توصیه نخواهد شد.

۲ـ۲ـ۵. مشروعیت الهی

با توجه به نفی مشروعیتهای پیش گفته آنچه مورد توجه و بحث است منشأ مشروعیت الهی یا مشروعیت مردمی و قراردادی است. حکومت اسلامی کدام یک از از این دو منشأ را به عنوان منشأ مشروعیت می پذیرد. در نظر اندیشوران شیعه و سنی هردو نظریه طرفدارانی دارد و دلایلی برای اثبات

---

۱۰۲. ابن هشام، السیرة النبویة، ج ٤، ص ۱۵۲.

۱۰۳. ر. ك: (البقره: ۲٤۷) و (یوسف: ٥٥) و (القصص: ۲٦) و (النمل: ۳۹) و در نهج البلاغه نیز آمده است: سزاوارترین مردم به رهبری قوی ترین آنها نسبت به انجام وظایف رهبری و داناترین مردم نسبت به حکم خدا در آن است. (نهج البلاغه، ص ۲٤۷، خطبه ۱۷۳)

مدعای خویش آورده اند. قبل از هر چیز جایگاه خداوند در ارتباط با مشروعیت سیاسی دولت مورد بحث و بررسی قرار می گیرد.

۲ـ۲ـ۵ـ۱. *سیادت و فرمان روایی مطلق خداوند*

سیادت و فرمانروایی مطلق ذات ربوبی مبتنی بر این اندیشه کلامی است که در ورای آگاهی و حقوقی که هر فرد و هر جامعه بر خویش دارد منبع عالِم، فیاض و ذی حقی وجود دارد که: هم آگاهی و احاطه اش بر خیر و صلاح انسان از او بیشتر است: والله من ورائهم محیط. (البروج: ۲۰)

و هم رعایت و توجه به او و رضای او نسبت به رضا و رعایت دیگران سزاوارتر است: تخشونهم فالله احق ان تخشوه ان کنتم مؤمنین. (التوبه: ۱۳).

(آیا از آنان می ترسید؟ با این که اگر مؤمنینید خدا سزاوارتر است که از او بترسید.) والله و رسوله احق ان یرضوه ان کانوا مؤمنین (التوبه: ۶۲).

(در صورتی که اگر مؤمن باشند [بدانند] سزاوارتر است که خدا و فرستاده او را خشنود سازند.)

و همو مولای واقعی است: ثم ردوا الی الله مولاهم الحق (الانعام: ۶۲) (آنگاه به سوی خداوند ـ مولای بحقّشان ـ برگردانیده شوند.)

او خالق، معبود و پروردگار مردم است: قل اعوذ برب الناس، ملک الناس، اله الناس (الناس: ۱ ـ ۳) و با دیده رحمت به بندگانش می نگرد: والله لطیف بعباده (الشوری: ۱۹) و در کوره راه های پر پیچ و خم کمال یابی و کمال جویی با فضل و رحمت خود با انسان برخورد می کند: و لولا فضل الله علیکم و رحمته و ان الله تواب حکیم (النور: ۱۰)، اگر چه در نهاد او خیر و شر را الهام کرده است: و نفس و ما سواها فالهمها فجورها و تقویها (الشمس: ۸)، اما این به معنای استغنای از خداوند نیست و در همه عرصه ها نمی تواند به رسول درون (عقل) اکتفا کند و با همه راهنمایی های مختلف با این حال در مقابل خداوند متعال فقیر است: یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله و هو الغنی الحمید (الفاطر: ۱۵)، آیات قرآن کریم مشروعیت حکم و فرمانروایی خداوند را از راه های متعددی اعلام می کند.

عالم تکوین از آن اوست و او نه تنها مالک یوم الدین است که مالک آسمان ها و زمین نیز می باشد و مِلکیت، یکی از راه های زمینه ساز جواز تصرف است

و لِله ما فی السموات و ما فی الارض (آل عمران: ۱۰۹)

و آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است از آنِ خداست.

و لله الکبریاء فی السموات والارض(الجاثیه: ۳۷)

و در آسمانها و زمین، بزرگی از آنِ اوست.

و لله جنود السموات والارض (الفتح: ۴)

و سپاهیان آسمانها و زمین از آنِ خداست.

نه تنها مالک هر آنچه در زمین و آسمان و مالک سپاهیان آن دو است، بلکه او مالک مُلک و پادشاهی آن نیز هست و آیات زیادی افزون تر از مِلک، به مالکیت پروردگار نسبت به مُلک نیز اشاره دارد:

الم تعلم ان الله له مُلک السموات والارض (البقرة: ۱۰۷)

ولله مُلک السموات والارض و ما بینهما والیه المصیر (مائده: ۱۸)

و فرمانروایی آسمانها و زمین و آنچه میان آن دو می باشد از آنِ خداست، و بازگشت [همه] به سوی اوست.

و در سوره آل عمران ارجاع پادشاهی و فرمانروایی دیگران را نیز به اعطای الهی بیان می کند:

قل اللهم مالک الملک تؤتی الملک من تشاء و تنزع الملک ممن تشاء و تعز من تشاء و تذل من تشاء بیدک الخیر انک علی کل شیء قدیر. (آل عمران: ۲۶)

بگو: «بار خدایا، تویی که فرمانروایی; هر آن کسی را که خواهی، فرمانروایی بخشی; و از هر که خواهی، فرمانروایی را باز ستانی; و هر که را خواهی، عزّت بخشی; و هر که را خواهی، خوار گردانی; همه خوبیها به دست توست، و تو بر هر چیز توانایی.»

راغب اصفهانی در معنای مُلک و تفاوت آن با مِلک نوشته است:

مُلک آن است که چیزی که در آن تصرف می شود درباره آن حکم صادر شود و مِلک مانند جنس است برای مُلک پس هرمُلکی مِلک است ولی هر مِلکی، مُلک نیست... مُلک دائمی و واقعی تنها از آن پروردگار است.[۱۰۴]

علامه طباطبایی نیز در ذیل آیه شریفه سوره آل عمران آورده است:

---

۱۰۴. راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، ص ۳.

اولا آیه شریفه به دنبال بیان مِلک خداوند بر هر مُلکی است و مالکیت مُلک یعنی مُلک بر مُلک، پس او مَلِک الملوک است، همان خدایی که عطا کننده هر ملکی است که فرموده است: ان اتاه الله الملک (البقره:۲۵۸) و فرموده است و آتیناهم ملکاً عظیماً (النساء:۵۴)

ثانیاً: با مقدم کردن لفظ جلاله (الله) به سبب مالک الملک بودن وی که همانا جلالت کبریایی الله است اشاره می کند.

ثالثاً: مراد به ملک در آیه شریفه (والله اعلم) چیزی است که اعم از حقیقی و اعتباری است، پس آنچه در آیه اول [آیه: ۲۶] است از شئون ملک اعتباری و آنچه در آیه بعدی است از شئون ملک حقیقی است.[۱۰۵]

شاگرد ایشان نیز در مفهوم مُلک و آنچه در حوزه مشروعیت سیاسی مورد توجه است می نویسد:

در این زمینه آیات بسیاری است که همگی این معنا را ثابت می کند که تدبیر جامعه از طریق قانونگذاری، تعیین قاضی و نصب حاکم و ولی امر مخصوص اوست، زیرا هم از شئون تدبیر انسان ها و بخشی از تدبیر جهان است که به خدای متعال اختصاص دارد.[۱۰۶]

در آیه شریفه پیش گفته گر چه خداوند معطی ملک تشریعی و تکوینی است، ولی ظاهر آیه شریفه آن است که اعطای ملک تشریعی در آیه شریفه به معنای جعل و نصب نیست، بلکه مفهومی اعم است که با قوانین تکوین الهی نیز هماهنگ است. همچنان که در انتساب اضلال به خداوند ذکر می شود. به تعبیر دیگر همچنان که خداوند فیضل الله من یشاء و یهدی من یشاء (ابراهیم:۴) است، تؤتی الملک من تشاء و تنزع الملک ممن تشاء (آل عمران:۲۶) نیز هست. درباره هدایت و اضلال بعضی از مفسرین این گونه تفسیر کرده اند:

اضلال تکوینی هم چون هدایت تکوینی اختصاص به خداوند دارد و اگر فردی را خدای متعال با هدایت تکوینی مهتدی کرد هیچ کس توان اضلال او را ندارد و اگر کسی را با اضلال تکوینی گمراه نمود هیچ فردی یارای هدایت او نخواهد بود.[۱۰۷]

علامه طباطبایی نیز این نوع اضلال را اضلالی مجازاتی و بر اساس قوانین عالم تکوین تفسیر می نماید و می نویسد:

---

۱۰۵. سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۱۳۸ . ۱۳۹.

۱۰۶. محمدتقی مصباح یزدی، حقوق و سیاست در قرآن، چاپ اول، قم، مؤسسه پژوهشی و آموزشی امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۳.

۱۰۷. آیة الله عبدالله جوادی آملی، هدایت در قرآن، چاپ اول، تهران، مرکز نشر و فرهنگی رجاء، ۱۳۶۳، ص ۵۶.

آیه شریفه به آن چیزی اشاره دارد که گفتیم و آن این که امر هدایت و گمراهی بر اساس مشیت الهی است غیر از این که خدای خبر می دهد که این مشیت گزاف و غیر منظم نیست، بلکه نظم ثابتی دارد پس هر کس که با حق عناد نداشته باشد و از آن تبیعت کند خداوند او را هدایت می کند و هر کس با حق عناد ورزد و پیروی هوای نفس کند خداوند او را گمراه خواهد کرد. پس این اضلال مجازاتی است، نه اضلال ابتدایی مذموم[۱۰۸].

از این آیات که بگذریم، در آیات متعددی قرآن کریم حکم را منحصر در خدا دانسته است. بعضی از این آیات را یادآور می شویم:

ان الحکم إلاّ الله (الانعام: ۵۷ و یوسف: ۶۷)

فرمان جزء به دست خدا نیست.

مگر ندانستی که فرمانروایی آسمانها و زمین از آنِ خداست

ولله مُلک السموات والارض والله علی کل شیء قدیر (آل عمران: ۱۸۹)

و فرمانروایِ آسمانها و زمین از آنِ خداست، و خداوند بر هر چیزی تواناست.

الا له الحکم (الانعام: ۶۲)

آگاه باشید که داوری از آن اوست،

له الحمد فی الاولی والاخرة و له الحکم (القصص: ۷۰)

در این [سرای] نخستین و در آخرت، ستایش از آن اوست، و فرمان،

والله یحکم لا معقّب لحکمه (الرعد: ۴۱)

و خداست که حکم ما کند. برای حکم او بازدارنده ای نیست.

فالحکم لِله العلی الکبیر (المؤمن: ۱۲)

پس [امروز] فرمان از آن خدای والای بزرگ است.

این آیات مؤید حکم تکوینی خداوند متعال است، چرا که ریشه حکم با نوعی تأثیر گذاری همراه است و چون مؤثر حقیقی عالم خداوند است، حکم نیز تنها از آن اوست و کسی نمی تواند در پس حکم او، حکمی آورد. اما آنچه مورد توجه بیشتر این مقال است حکم تشریعی است که با مشروعیت فرمانروایی و ولایت سازگار است. در این عرصه نیز تنها حاکم بالذات و حقیقی اوست. آیاتی را در این زمینه می خوانیم:

---

۱۰۸. سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۲، ص ۱۳.

ان الحکم الاالله امر الا تعبدوا الا ایاه ذلک الدین القیم (یوسف: ۴۰)

فرمان جز سزای خدا نیست. دستور داد. که جز او را نپرستید. این است دین درست.

در آیه با توجه به تفریع امر الهی بر حصر حکم در خدا روشن است که حکم تشریعی مراد است و با توجه به این که امر الهی در حوزه قضاوت نیست روشن می شود که حکم در مفهومی اعم از قضاوت استعمال شده است.[۱۰۹]

البته بعضی از آیه ان الحکم الاالله (الانعام: ۵۷) مفهوم وسیع را استنباط کرده اند.

آیة الله منتظری می نویسد:

فقط سیادت و حاکمیت برای خداست و فقط تشریع و فرمانروایی برای او است[۱۱۰]

رشید رضا با این که حکم را تشریعی می داند نه تکوینی، ولی به حوزه اجتماعی حکم توجه نکرده است. وی می نویسد:

معنای آیه این است که حکم حق در ربوبیت و عقاید و عبادات دینی تنها از آن خدای یکتا است، این حکم را به پیامبران برگزیده اش وحی می نماید و انسان ها نمی توانند بر اساس آراء و اهواء و اندیشه های خود در آن حکم نمایند و نه با اجتهاد و استحسان، پس این قاعده اساس دین خداست در تمام زمان ها و مکان ها و برای همه انبیا[۱۱۱]

با توجه به اختلافی که در معنای حکم به ویژه حکم تشریعی وجود دارد به معنای لغوی و استعمالات قرآنی و روایی آن مختصر نگاهی می افکنیم، راغب در مفردات می نویسد:

اصل «حکم»، منع برای اصلاح است... «حکم به چیزی» به معنای آن است که قضاوت کنی این گونه است یا نه؟ چه موجب الزام دیگری بشود یا نه، خداوند فرموده است: هنگامی که بین مردم حکم می کنید با عدالت حکم کنید... و گفته می شود «حاکم» و «حکام» به کس یا کسانی که بین مردم حکم می کنند.[۱۱۲]

در نهایه ابن اثیر نیز آمده است:

---

۱۰۹. ر. ك: محمدتقی مصباح یزدی، حقوق و سیاست در قرآن، ص ۱۲۱.

۱۱۰. حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه...، ج۱، ص ٤٠٥.

۱۱۱. رشید رضا، تفسیر المنار،ج ۱۲، ص ۳۰۹.

۱۱۲. راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، ص ۱۲٦.

در اسامی خداوند حکم و حکیم است که هر دو به معنای حاکم است که همان قاضی است.[۱۱۳]

به نظر می رسد آنچه در نهایه آمده است به بعضی از موارد معنای حکم اشاره دارد و بر اساس مجموعه استعمال ها و با توجه به ریشه لغت و آنچه راغب اصفهانی گفته است، چهار نوع حکم را می توان از هم جدا کرد.

۱. حکم تکوینی: بعضی از آیات به حکم تکوینی خداوند اشاره دارد، مثلا آیاتی مثل انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون (یس: ۸۲) اشاره به این حکم تکوینی دارد. قوانین حاکم بر عالم تکوین نیز قضاء تکوینی و حکم تکوینی ربوبی است.

۲. حکم به معنای قضاوت: در بعضی از آیات حکم به این معنا استعمال شده است و هنگامی که حکم به پیامبران استناد داده می شود به معنای قضاوت آمده است، این قضاوت منصبی الهی است که خدا به آنها داده است.

۳. حکم به معنای فرمانروایی و اداره جامعه: در مفهومی اعم از حکم حکومتی، این معنا در فرمانروایان بکار می رود و در یک مفهوم آنچه نسبت به پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) و امامان به کار رفته چنین مفهوم گسترده ای است.

۴. حکم به معنای وضع قوانین:در حقیقت مصداق بارز قضاء تشریعی الهی است. علامه طباطبایی می گوید:

> اگر حکم در تکوین به خدا نسبت داده شود قضاء تکوینی و اگر در تشریع باشد به معنای تقنین و حکم مولوی است.[۱۱۴]

مفهوم اول مخصوص خداوند است و از هر سه بخش دیگر وضع قوانین فرانروایی و اداره جامعه و قضاوت. تنها بخش اول مستقیماً از سوی خداوند محقق می شود[۱۱۵] و غالباً حکم تشریعی در این معنا به کار برده می شود، گر چه در بخش دیگری نیز بالعرض به خداوند منسوب است. در هر صورت اگر

---

۱۱۳. ابن اثیر، النهایة فی غریب الحدیث والاثر، چاپ چهارم، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ج ۱، ص ٤۱۸.

۱۱٤. سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۱۱۷.

۱۱۵. البته در بعضی از موارد نیز مستقیماً به خداوند نسبت داده شده است. مثل ماکان لمومن ولامؤمنة اذا قضی الله و رسوله امراً ان یکون لهم الخیرة من امرهم. (الاحزاب: ۳٦)

حکم از آن خداست و در عالم تکوین و تشریع او فرمانرواست، مشروعیت الهی حکومت از دیدگاه اسلامی ثابت است.

دسته ای دیگر از آیات ولایت را حق انحصاری خداوند می داند:

فاللّه هوالولّی (الشوری:۹)

خداست که دوست راستین است.

این ولایت عام و گسترده اقتضا دارد که تمام شئون انسان و تدبیر جامعه منحصراً در اختیار او باشد و علاوه بر ولایت حقیقی او که سراسر هستی را فرا گرفته است، ولایت اعتباری نیز به او منتسب باشد.

آیات زیر به ولایت تکوینی اشاره دارد:

ما لکم من دونه من ولی و لا شفیع افلا تتذکرون (السجده: ۴)

برای شما غیر از او سرپرستی و شفاعتگری نیست، آیا باز هم پند نمی گیرید؟

فماله من ولی من بعده (الشوری: ۴۴)

پس از او یار و [یاور] ی نخواهد داشت.

انت ولیّی فی الدنیا والاخرة (یوسف: ۱۰۱)

تنها تو در دنیا و آخرت مولای منی.

خداوند بر این اساس ولایت نصرت را نیز در اختیار شایستگان قرار می دهد:

الله ولی الذین امنوا یخرجهم من الظلمات الی النور (البقره: ۲۵۷)

خداوند سرور کسانی است که ایمان آورده اند. آنان را از تاریکیها به سوی روشنایی به در می برد.

آیاتی چون:

انما ولیکم الله و رسوله والذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة و هم راکعون (المائدة:۵۵)

ولّی شما، تنها خدا و پیامبر اوست و کسانی که ایمان آورده اند: همان کسانی که نماز برپا می دارند و در حال رکوع زکات می دهند.

اشاره به ولایت تشریعی خداوند دارد، ولایتی که بالعرض به پیامبر و اولیاء نیز داده شده است.

با توجه به آنچه در آیات قبل گذشت، تردیدی نیست که در عرصه هایی که از سوی مقام ربوبی دستور آمده است مشروعیت حکومت از نظر مسلمانان به پیروی از فرامین الهی است. در مواردی که در

زمینه مشروعیت دستور خاصی صادر نشده باشد و یا مثلا به مردم و... واگذار شده باشد زمینه طرح مشروعیت های دیگر فراهم می شود. آنچه تحت عنوان مشروعیت مردمی یا قانونی در چارچوب اندیشه اسلامی طرح می شود در حقیقت همین نوع مشروعیت است، که با تجویز خداوند عرصه هایی به مردم واگذار می شود.

روشن است که حکم الهی در جامعه انسانی باید از طریق افراد انسانی اعمال شود. در حالی که حکمت بالغه پروردگار بر آن تعلق گرفته است که وحی نیز از طریق انسان های برگزیده به مردم برسد:

و قالوا لولا انزل علیه ملک ولو انزلنا ملکاً لقضی الامر ثم لا ینظرون ولو جعلناه ملکاً لجعلناه رجلا و للبسنا علیهم ما یلبسون (الانعام: ۸ و ۹)

وگفتند: «چرا فرشته ای بر او نازل نشده است؟» و اگر فرشته ای فرود می آوردیم، قطعاً کار تمام شده بود؛ سپس مهلت نمی یافتند. و اگر او را فرشته ای قرار می دادیم، حتماً وی را به صورت مردی در می آوردیم، و امر را همچنان بر آنان مشتبه می ساختیم.

روشن است که فرمانروایی جامعه نیز از آن افراد انسانی است. برداشت باطل خوارج در مقابل امیرمؤمنان(علیه السلام) از همین مسئله نشأت گرفت که لا حکم الا لله را با حکم لا امرة الا لله اشتباه گرفته بودند. امیر مؤمنان(علیه السلام) در مقابل آنان فرمود:

کلمة حق یراد بها الباطل، نعم انه لا حکم الا لله و لکن هولاء یقولون لا امرة الا للّه و انه لابد للناس من امیر...[۱۱۶]

سخن ای است حق، که بدان باطلی را خواهند، آری حکم جز از آن خدا نیست لیکن اینان گویند: فرمانروایی را جز خدا روا نیست در حالی که مردم را حاکمی باید...

با توجه به این نکته سؤال آن است که از نگاه قرآن کریم فرمانروایی مردم چگونه قرار داده شده است. آیا قرآن کریم به جعل و نصب افراد خاص برای فرمانروایی اشاره دارد؟ یا مجموعه مردم در انتخاب و گزینش فرمانروا مأمور گردیده اند؟و یا اصولا قرآن کریم تنها در بعضی از زمان ها نصب فرمانروا کرده است و در زمان های دیگر از این امر با سکوت گذشته است.

۲ـ۲ـ۵ـ۱ـ۱. تفاوت سیادت و سلطه در حکومت اسلامی

---

۱۱۶. نهج البلاغه، خطبه ٤٠، ص ۳۹.

همچنان که گذشت خداونددر همه شئون زندگی انسان صاحب حق برتر است، از این روی استفاده تعبیر سیادت الهی با سیادت دستورات الهی در جامعه مناسب تر می نماید. اصولا در جامعه اسلامی هر کس به حکومت برسد و حتی به طور مستقیم از جانب خداوند نصب شود سیادت مشروع ندارد، بلکه سلطه یا قدرت سیاسی مشروع دارد، که هم بالعرض است و هم در چارچوب احکام الهی است. عبدالحمید متولی در تعریف سیادت می نویسد:

> سیادت آن قدرت برتری است که حق قانونگذاری دارد و در کنار یا ما فوق او در تنظیم روابط قوا، سلطه دیگری نیست; این قدرتی است فوق همه قدرت ها و بر دیگر قدرت ها دستور می دهد چون در جهت امر و نهی بر همه اشراف دارد.[۱۱۷]

با این تعریف مصدر سیادت و مصدر سلطه با یکدیگر تفاوت پیدا می کند، مراد از مشروعیت در این رساله مصدر سلطه است که نسبت به نصب و انتخاب و... متفاوت است. بعضی به جای این که از سلطه امت در امر حکومت سخن بگویند به «سیادت امت» نظر داده اند[۱۱۸]، ظاهراً مرادشان تفویض بوده است، ولی از کثرت آیاتی که درباره تقید حکومت به شریعت است غافل مانده اند، از این جهت دکتر عبدالعزیز عزت خیاط به تفاوت نظام شورایی در اسلام و دموکراسی غربی پرداخته و می نویسد:

> نظریه سیاسی اسلام معتقد به سیادت و آقایی تشریع است با جمیع احکام و دستوراتش، باید مسلمان به امر الهی باز گردد (حتی تفیيء الی امر الله)، از این جهت نظریه اسلام با دموکراسی غربی متفاوت است، نه آن گونه که مودودی گمان برده است. اختلاف مسلمین بر سر مصدر سلطه است که از جهت بعضی مصدر سلطه نیز الهی است و از نظر عده ای دیگر مصدر این سلطه امت است.[۱۱۹]

با توجه به آنچه گذشت مشروعیت حکومت و ولایت در زمان حضور انبیاءِ معصومین(علیه السلام) را در بخش های زیر پی می گیریم

۲ـ۲ـ۵ـ۲. مشروعیت الهی حکومت انبیای پیشین

---

۱۱۷. عبدالحمید متولی، القانون الدستوری و الانظمة السیاسیة، چاپ پنجم، اسکندریه، ۱۹۷٤، ج ۱: ص ۳۵.

۱۱۸. ر. ك: صبحی عبده سعید، الحاکم و اصول الحکم فی النظام الاسلامی، مصر، دارالفکر العربی، ۱۹۸۵، ص ۷۱ به نقل از محمد یوسف موسی، نظام الحکم فی الاسلام، ص ۵۵.

۱۱۹. عبدالعزیز عزت خیاط، النظریة السیاسیة فی الاسلام، چاپ اول، قاهره، داراسلام، ۱٤۲۰ هـ، ص ۷۲ . ۷۵ ملخص.

روشن است که تنها بعضی از انبیاء سلف فرمانروایی و حکومت داشتند. قرآن کریم درباره حکومت بعضی از پیامبران آیاتی را بیان کرده و اعطای ملک و فرانروایی آنان را به خود نسبت داده است. درباره حضرت داود، حضرت سلیمان و حضرت یوسف و حضرت موسی آیاتی وجود دارد که بر مشروعیت الهی حکومت آنان صحه می گذارد. البته روشن است که افراد ذکر شده از حکومت و فرمانروایی خارجی نیز برخوردار بودند و این نکته سبب می شود که امکان حمل آیات شریفه زیر بر اعطای تکوینی هم باشد، به ویژه آن که در مواردی نیز اعطاء گونه ای است که مفهومی جز اعطای تکوینی ندارد. از آن جمله آیات زیر است که به ترتیب درباره نمرود، فرعون و قارون وارد شده است:

الم تر الی الذی حاج ابراهیم فی ربه ان ءاتاه الله الملک(البقره: ۲۵۸)

آیا از [حالِ] آن کس که چون خدا به او پادشاهی داده بود و بدان می نازید، و با ابراهیم درباره پروردگارش محاجّه می کرد.[آگاهید].

ربنا انک اتیت فرعون و ملأه زینة و اموالا فی الحیوة الدنیا(یونس: ۸۸)

پروردگارا، تو به فرعون و اشرافش در زندگی دنیا زیور و اموال داده ای

و آتینه من الکنوز ما ان مفاتحه لتنوء بالعصبة(القصص: ۷۶)

و از گنجینه ها آن قدر به او داده بودیم که کلیدهای آنها به گروه نیرومندی سنگین می آمد.

موارد سه گانه فوق هرگز به معنای نصب و جعل نیست، بلکه ایجاد اسباب تکوینی و امداد عام الهی است که شامل انسان های مؤمن و کافر می گردد. علاوه بر این استعمالات، مفهوم قرآنی کلمه را نیز عام معنا کرده اند، راغب اصفهانی می گوید:

اتیان به معنای مجییء است، هم آمدن بالذات، هم آمدن به فرمان و هم به تدبیر ولی قرائنی است که بعضی ازموارد را به جعل ولایت و حاکمیت نزدیک تر و در آن ظاهر می سازد.[۱۲۰]

حال با توجه به این مقدمه به آیات مربوط به هر یک از انبیاء توجه می کنیم.

۲ـ۲ـ۵ـ۲ـ۱. حضرت داود

... و قتل داود جالوت و اتیه الله المُلک والحکمه و علّمه مما یشاء(البقره: ۲۵۱)

و داوود، جالوت را کشت، و خداوند به او پادشاهی و حکمت ارزانی داشت، و از آنچه می خواست به او آموخت.

---

۱۲۰. راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، ص ۸.

و شددنا ملکه و اتینه الحکمة و فصل الخطاب(ص: ۲۰)

و پادشاهیش را استوار کردیم و او را حکمت و کلام فیصله دهنده عطا کردیم.

و لقد ءاتینا داود منا فضلا یاجبال اوّبی معه والطیر و النا له الحدید(سباء: ۱۰)

و به راستی داوود را از جانب خویش مزیّتی عطا کردیم. [و گفتیم:] ای کوهها، با او [در تسبیح خدا] همصدا شوید، و ای پرندگان [هماهنگی کنید]. و آهن را برای او نرم گردانیدیم.

و اتینا داود زبوراً(النساء: ۱۶۳)

و به داوود زبور بخشیدیم.

و علمناه صنعة لبوس(الأنبیاء: ۸۰)

و به [داوود] فن زره سازی آموختیم،

یا داود انا جلعناک خلیفة فی الارض فاحکم بین الناس بالحق و لا تتبع الهوی فیضلک عن سبیل الله (ص:۲۶)

ای داوود، ما تو را در زمین خلیفه [و جانشین] گردانیدیم; پس میان مردم به حقّ داوری کن، و زنهار از هوس پیروی مکن که تو را از راه خدا به در کند.

آیات شریفه فوق به ویژگی های داود در داشتن فرماندهی مناسب در جنگ تا سر حد کشتن جالوت اشاره می کند. خداوند در مقابل داود را به مُلک، حکمت و فنون دیگر پاداش می دهد. آهن را برای او نرم می کند و شیوه ساختن زره را به او می آموزد و زبور را عطا می کند. و در آیه آخر به صراحت از مقام خلافت حضرت داود خبر می دهد.

علامه طباطبایی در توضیح این آیه می نویسد:

ظاهر خلافت، خلافت خداوند است و با آن چه در آیه: و اذ قال ربک للملائکة انی جاعل فی الارض خلیفه)(البقره: ۳۰) آمده منطبق است. شأن خلافت آن است که خلیفه حامی اوصاف و اعمال کسی باشد که جانشین او است. پس خلیفه الهی باید متخلق به اخلاق الهی باشد و اراده و افعالش اراده خدا و قضایش قضاوت خدا باشد و راه خدای پوید و از آن تجاوز ننماید.[۱۲۱]

آیة الله منتظری در این باره می نویسد:

از آیه استفاده می شود که داود بااین که پیامبر خدا بود، ولی اگر خدا او را خلیفه خود نمی کرد حق انشاء حکم مولوی نداشت و تبعیت او واجب نبود ولی بعد از آن که خلیفه خدا

۱۲۱. سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۷، ص ۱۹٤.

گشت ولیّ و سرپرست شد و حق حکمرانی یافت و به همین جهت در آیه با فاء تفریع شده است. آری نبوت او نیز مقتضی نوعی تبیعت است، این نوع تبعیت در حقیقت تبعیت خداست.[۱۲۲]

آیة الله حائری نیز می نویسد:

آیه دلالت بر خلافت شخص داود از جانب خداوند دارد، چرا که حکم بر آن تفریع شده است.[۱۲۳]

با توجه به مجموع آیات روشن می شود که خداوند داود را مورد عنایات خاص خود قرار داده است و همچنان که مقام نبوت برای او یک منصب جعلی است مقام مُلک و پادشاهی هم همین گونه است. به ویژه آن که در آیه اخیر از تعبیر جعل الهی سخن به میان می آید و قضاوت به حق بر آن مترتب می شود.

۲ـ۲ـ۵ـ۲ـ۲. *حضرت طالوت*

آیات مربوط به طالوت به روشنی به جعل منصب ملک برای افراد از سوی خداوند اشاره داد. گر چه بر طبق روایات ذیل آیه طالوت پیامبر بوده است و نه از نسل پیامبران و پادشاهان بنی اسرائیل، اما از علم و قدرت کافی برخوردار بوده و همین نکته سبب رفعت او گردید.[۱۲۴] مردم به پیش پیامبران زمان خود می آیند و از او درخواست می کنند که از خدا بخواهد پادشاهی را برای آنان معین کند که تحت فرماندهی او بجنگند...، پیامبر آنان گفت:

و قال لهم نبیهم ان الله قد بعث طالوت ملکاً، قالوا انی یکون له الملک علینا و نحن احق بالملک منه و لم یؤت سعة من المال، قال ان الله اصطفیه علیکم و زاده بسطة فی العلم والجسم والله یؤتی ملکه من یشاء والله واسع علیم(البقره: ۲۴۷)

و پیامبرشان به آنان گفت: «در حقیقت، خداوند، طالوت را بر شما به پادشاهی گماشته است.» گفتند: «چگونه او را بر ما پادشاهی باشد با آنکه ما به پادشاهی از وی سزاوارتریم و به او از حیث مال گشایشی داده نشده است؟» پیامبرشان گفت: «در حقیقت، خدا او را بر شما برتری داده، و او را در دانش و [نیروی] بدن بر شما برتری بخشیده است، و خداوند پادشاهی خود را به هر کسی که بخواهد می دهد، و خدا گشایشگر داناست.»

---

۱۲۲. حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و...، ج ۱، ص ۳۷.

۱۲۳. سیدکاظم حائری، ولایة الامر فی عصر الغیبة، چاپ اول، قم، مجمع الفکر اسلامی، ۱٤۱٤ هـ، ص ۱۱٦.

۱۲٤. محمد قرطبی انصاری، الجامع لاحکام القرآن، ج ۳، ص ۲٤٥ و ۲٤٦.

ابن عباس گوید: [در بنی اسرائیل دو نسل و طایفه وجود داشت، در یکی نبوت و در دیگری پادشاهی. به نبوت نمی رسید مگر آن که در سبط نبوت بود و به پادشاهی نمی رسید مگر کسی از طایفه پادشاهان بود. طالوت به پادشاهی برگزیده شد در حالی که در هیچ یک از دو طایفه نبود.][۱۲۵]

فخر رازی نیز کلامی دارد که در پاسخ اعتراض بنی اسرائیل به منشأ الهی فرمانروایی طالوت نیز توجه خاص می کند. وی می نویسد:

> بنی اسرائیل درباره پادشاهی طالوت دو شبهه داشتند، یکی این که از خاندان پادشاهان نیست و دیگر این که قدرت مالی ندارد، گویا پادشاهی را مشروط به داشتن جاه و نسب و مال می دانستند. در پاسخ خداوند متعال چند نکته فرمود: اول و دوم آن که: طالوت به جای آن دو، علم و قوت دارد و برای پادشاهی و فرمانروایی این دو لازم تر است تا جاه و مال، سوم آن که: خداوند که مالک همه بندگان است مُلک او را مقرر داشته است و در مقابل اختیار خداوند اعتراضی پذیرفته نیست و چهارم آن که: خداوند واسع و علیم است و اگر لازم باشد ملک او را با مال و قدرت اقتصادی تأیید می نماید.[۱۲۶]

آیه شریفه به حکومت الهی طالوت اشاره می کند و در ضمن به بعضی از شرایط متوهم (که در نظر دیگران مطرح بود) و شرایط واقعی رهبران می پردازد. البته در آیه صرف داشتن شرایط موجب حاکمیت شمرده نشده است و مردم نیز این گونه نبود که دانش فراوان و قدرت جسمی را برای فرمانروایی کافی بدانند، فخر رازی نیز، به حق، به مشروعیت الهی حکومت طالوت اشاره و آن را دلیل قاطعی در نفی اعتراض می داند.

۲ـ۲ـ۵ـ۲ـ۳. *حضرت یوسف*

رب قد اتیتنی من الملک... انت لیّ فی الدنیا والآخرة(یوسف: ۱۰۱)

پروردگارا، تو به من دولت دادی... تنها تو در دنیا و آخرت مولای منی.

و لما بلغ اشده اتیناه حکماً و علماً و کذلک نجزی المحسنین(یوسف: ۲۲)

---

۱۲۵. محمد بن جریر طبری، تفسیر طبری، ج ۲، ص ٦۱۸.

۱۲٦. فخر رازی، التفسیرالکبیر، چاپ سوّم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱٤۱۱، ج ٦، ص ۱۸۵ (با تلخیص).

و چون به حدّ رشد رسید، او را حکمت و دانش عطا کردیم، و نیکوکاران را چنین پاداش می دهیم.

در دو آیه شریفه به حضرت یوسف اشاره دارد. آیه اول از زبان یوسف است که از نعمت های خداوند تشکر می کند و ولایت خداوند را زمینه مُلک و پادشاهی خود می داند. در آیه دوم نیز به اعطای دانش و حکم به یوسف اشاره می کند. البته این آیه می تواند بر عرصه اعطای تکوینی خداوند نیز اشاره داشته باشد.

۲ـ۲ـ۵ـ۲ـ۴. حضرت سلمیان

قال رب اغفرلی و هب لی ملکا لا ینبغی لاحد من بعدی انک انت الوهاب(ص: ۳۵)

گفت: «پروردگارا، مرا ببخش و مُلکی به من ارزانی دار که هیچ کس را پس از من سزاوار نباشد، در حقیقت، تویی که خود بسیار بخشنده ای.»

ففهّمناها سلیمان و کلا اتینا حکماً و علماً(الانبیاء: ۷۹)

پس آن [داوری] را به سلیمان فهماندیم، و به هر یک [از آن دو] حکمت و دانش عطا کردیم،

در این دو آیه نیز به اعطای ملک و حکم به سلمیان اشاره می کند، البته شریک حضرت سلیمان در آیه پیش گفته حضرت داود است که در آیه قبل در کنار سلیمان ذکر شده. «وکلا» در این آیه به آن دو اشاره دارد. در هر صورت حُکم در این آیه از جانب خدا به سلیمان داده شده است.

۲ـ۲ـ۵ـ۲ـ۵. حضرت موسی

اذ قال موسی لقومه یا قوم اذکروا نعمة الله علیکم اذ جعل فیکم انبیاء و جعلکم ملوکا و آتیکم ما لم یؤت احداً من العالمین(المائده: ۲۰)

و [یاد کن] زمانی را که موسی به قوم خود گفت: «ای قوم من، نعمت خدا را بر خود یاد کنید، آنگاه که در میان شما پیامبرانی قرار داد، و شما را پادشاهانی ساخت، و آنچه را که به هیچ کس از جهانیان نداده بود، به شما داد.»

این آیه نیز به جعل الهی خلافت و ملوکیت برای بنی اسرائیل اشاره دارد. اصولا تلقی پذیرش حاکم الهی از سوی قوم بنی اسرائیل روشن بوده است و به همین جهت همچنان که گذشت از پیامبران زمان خود درخواست فرمانروای الهی کردند که در یک مورد طالوت به عنوان حاکم نصب گردید.

۲ـ۲ـ۵ـ۲ـ۶. حضرت ابراهیم

بدون تردید حضرت ابراهیم از انبیاء برگزیده خدا است. همچون انبیای دیگر امتحاناتی را در زندگی پر فراز و نشیب خود پشت سر گذاشت و در همه موفق شد. پس از همه این امتحانات جعل امامت برای او تحقق یافت. گر چه امامت و حکومت مفهوم یکسانی ندارند، اما به نظر می رسد مفهوم امامت (پیشوایی) امری فراتر از حکومت است. امامت راهبری همه جانبه جامعه در عرصه های فردی و اجتماعی است، از این رو است که به دو گونه امام حق و امام باطل نیز در قرآن مواجه هستیم.

با توجه به اهمیت آیه ۱۲۴ سوره بقره و تصریح این آیه به جعل امامت برای حضرت ابراهیم با تفصیل بیشتری به دیدگاه ها و روایات و تحلیل های مختلف شیعه و سنی درباره این آیه پرداخته و در نهایت نتیجه گیری خواهیم کرد.

و اذا ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاتمهن قال انی جاعلک للناس اماماً قال و من ذریتی قال لا ینال عهدی الظالمین(البقره: ۱۲۴)

و چون ابراهیم را پروردگارش با کلماتی بیازمود، و وی آن همه رابه انجام رسانید، [خدا به او] فرمود: «من تو را پیشوای مردم قرار دادم.» [ابراهیم] پرسید: «از دودمانم [چطور]؟» فرمود: «پیمان من به بیدادگران نمی رسد.»

نام ابراهیم حدود هفتاد بار در قرآن آمده است و فراز و نشیب های فراوان زندگی او در قرآن یاد شده است. از جمله آنها: گفتگوی با ستاره پرستان، ماه پرستان و خورشید پرستان، نصیحت عمویش آزر، مبارزه عملی با بت پرستی و شکستن بتها، مذاکره رو در رو با نمرود و به آتش فتادن او، هجرت ابراهیم، تولد اسماعیل و اسحق در دوران پیری ابراهیم، دوری از فرزند و همسر، ذبح اسماعیل، تجدید بنای خانه کعبه توسط او و فرزندش اسماعیل و نایل شدن به مقام نبوت، نایل شدن به درجه خلت و درجه امامت می باشد. ابراهیم به قدری عظمت یافت که «مقام ابراهیم» مصلای موحدان تا روز قیامت گردید واتخذوا من مقام ابراهیم مصلّی (البقره: ۱۲۵) کلینی در روایتی از امام صادق(علیه السلام) نقل می کند که:

خداوند تبارک و تعالی قبل از آن که ابراهیم را به نبوت برگزیند، او را عبد خویش قرار داد و قبل از آن که او را به مقام رسالت برگزیند نبی قرار داد و قبل از آن که او را خلیل خود قرار دهد، او را رسول خود ساخت.[۱۲۷] و قبل از آن که او را به امامت برگزیند، خلیل خود گردانید. چون همه کمالات در او جمع شد، فرمود: «انی جاعلک للناس اماماً» و چون این مقام در چشم ابراهیم

۱۲۷. ر. ك: اصول کافی، ج ۱، ص ۱۷۶.

بسیار بزرگ بود، گفت: «**و من ذریتی**» پاسخ آمد: «**لا ینال عهدی الظالمین**»، سفیه نمی تواند امام افراد باتقوا شود.[۱۲۸]

درباره زمان امامت ابراهیم، مفهوم امامت و تفاوت آن با رسالت، معنای «**کلمات**» در آیه مبارکه» و مصادیق آن و مراد از درخواست حضرت ابراهیم درباره استمرار امامت، دیدگاه های متفاوتی ابراز شده است، قبل از هر چیز روایات مربوطه را مورد توجه قرار می دهیم.

ابن عباس می گوید:

ابتلاه الله بالطهارة خمس فی الرأس و خمس فی الجسد. فی الرأس: قص الشارب و المضمضه والاستنشاق والسواک و فرق الرأس. و فی الجسد: تقلیم الاظفار و حَلق العانة والحقان و نتف الابط و غسل اثر الغائط والبول بالماء.[۱۲۹]

خداوند او را به پاکی امتحان کرد، پنج تا در سر و پنج تا در بدن، در سر گرفتن شارب، مضمضه کردن، استنشاق مسواک و بازکردن فرق سر و در بدن کوتاه کردن ناخن و تراشیدن عانه، ختنه کردن، پاکیزه کردن زیر بغل و شستن اثر غائط و بول با آب صحیح است

و در روایت دیگری از ابن عباس آمده است:

اِنَّ الکلمات التی ابتلی بها ابراهیم المناسک(المناسک الحج)[۱۳۰]

کلماتی که ابراهیم با آن امتحان شد مناسک حج بود

در روایتی تفاوت نبی و رسول این گونه بیان شده است: نبی کسی است که در خواب می بیند و صدای ملک را می شنود ولی خود ملک را مشاهده نمی کند ولی رسول اضافه بر دو امر اول، مَلِک را نیز مشاهده می کند. تفاوت امام و نبی را نیز در روایت زیر می خوانیم:

قال ابوعبدالله(علیه السلام): قد کان ابراهیم نبیاً و لیس بامام حتی قال الله له: (انی جاعلک للناس اماماً قال و من ذریتی)، فقال الله: (لا ینال عهد الظالمین)، من عبد صنما او وثناً لا یکون اماماً.[۱۳۱] ان الامامة خص الله بها ابراهیم الخلیل علیه السلام بعد النبوة والخلّة مرتبه ثالثة و فضیلة شرَّفه بها و اشار بها ذکره فقال عزوجل: انی جاعلک للناس اماماً فابطلت هذه الآیه امامة کل ظالم الی یوم القیامة فصارت فی الصفوة[۱۳۲]

---

۱۲۸. همان، ج ۱، ص ۱۷۵.

۱۲۹. محمدبن جریر طبری، (ابوجعفر)، تفسیر طبری، ج ۱، ص ۵۷۲.

۱۳۰. همان، ۵۷٤.

۱۳۱. سیدهاشم حسینی بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، قم، مؤسسة البعثة، ج ۱، ص ۳۲۲.

۱۳۲. همان، ص ۳۲۳.

امام صادق علیه السلام فرمود: ابراهیم پیامبر بود وامام نبود تاخداوند به او گفت من ترا برای مردم امام قرار دادم ابراهیم گفت واز ذریه ام، خداوند گفت: عهد من به ظالمین نمی رسد. هر کس عبادت بت کرده باشد امام نمی شود. خداوند پس از مقام پیامبری و مقام دوستی ابراهیم خلیل را به امامت برگزید بعنوان مرتبه سوّم و فضیلتی که خداوند او را به آن فضیلت داد، پس خدای، عز وجل گفت: انی جاعلک للناس اماماً، پس این آیه امامت هر ظالمی را تا روز قیامت باطل کرد و امامت در برگزیدگان مقرر گردید.

آیه شریفه آغازگر داستان ابراهیم است که در چند آیه بعد به آن اشاره می شود و مضمون کلی آنها خدا خواهی و کمال جویی ابراهیم را برای خود و آیندگان می نمایاند. آیه شریفه به مقام امامت کبری برای ابراهیم اشاره می کند و آن را مترتب بر اتمام امتحانات و ابتلائات ابراهیم می نماید و به جهت عظمت این مقام گویا ابراهیم آن را برای ذرّیه خود طلب می کند. در آیه شریفه استمرار امامت برای بعضی از ذریة پذیرفته می شود نه برای همه آنان.

مقصود از کلمات گر چه در روایت ذکر شده متعدد آمده است، اما به نظر می رسد با توجه به مقام والای امامت که طبق بعضی روایات دیگر بالاترین درجه ابراهیم پس از نبوت و خُلَّت بوده است، باید امتحانات بزرگ حضرت ابراهیم باشد; چون ذبح اسماعیل، صبر بر دوری زن و فرزند و افتادن در آتش و... در نتیجه آنچه در بعضی از روایات آمده است که مقصود از این امتحانات مضمضه و استنشاق و... است. اصولا تناسبی با نتیجه ندارد.

طبق روایات دیگری این کلمات سی خصلت عملی و اخلاقی بوده است که ده تای آن در سوره توبه: التائبون العابدون... و ده تا در سوره احزاب: ان المسلمین والمسلمات... و ده تا در سوره مؤمنون: قد افلح المؤمنون... اولئک هم الوارثون آمده است و بعضی ده خصلت دیگر اضافه کرده اند که در سوره معارج آمده است.[۱۳۳]

بعضی نیز بر اساس روایت مرفوعه ای از امام صادق علیه السلام "کلمات" را همان کلماتی که آدم تلقی کرد دانسته اند. بعضی اسامی منور خمسه طیبه و فرزندان معصوم امام سوم حضرت ابی عبدالله علیه السلام را «کلمات» مورد نظر آیه ذکر کرده اند.[۱۳۴]

---

۱۳۳. فضل طبرسی، مجمع البیان، ج ۱، ص ۳۷٤

۱۳٤. همان، ص ۳۷۵.

در هر صورت آنچه مسلم است رسیدن به مقام امامت نیازمند گذر کردن از مراحل مختلف بوده است. این امامت برخلاف آنچه بعضی از اهل سنت گفته اند، نمی تواند امامت به معنای نبوت و یا به معنای مقتدا بودن در ده خصلت پیش گفته نظیر استنشاق و... باشد.

دلیل روشن آن است که این آیه پس از نبوت ابراهیم نازل شده و خود به صورت وحی بر او القا گردیده است و نمی توان "جاعلک" را در آیه به معنای ماضی گرفت تا معنای آن باشد: «من ترا قبلا امام قرار دادم;» چرا که اسم فاعل تنها در زمان حال و آینده می تواند در منصوب خود عمل کند و اگر به معنای گذشته باشد تأثیری در مفعول ندارد و در اینجا اسم فاعل در مفعول دوم (اماماً) عمل کرده است. نکته مناسبی علامه طباطبایی در این زمینه بیان کرده است:

> ابراهیم درخواست امامت برای ذریه خود می کند و می دانیم که حضرت ابراهیم تا مدت زمانی پس از نبوت از فرزند محروم بود و در سن پیری به او مژده اسماعیل و اسحق را دادند. ابراهیم که به ادب کلام آراسته است معنا ندارد در دورانی که هنوز فرزندی ندارد و از داشتن فرزند نیز مأیوس است از خدای سبحان درخواست امامت برای فرزندش و ذریه اش بنماید. روایات دیگری که ذبح فرزند را از امتحانات ابراهیم نام برده است مؤید دیگری است. در هر صورت این آیه در اواخر عمر ابراهیم و پس از نبوت او بوده و امامت مفهومی غیر از نبوت دارد.[۱۳۵]

امامت راهبری انسان ها است; طباطبایی می نویسد: امامت آن است که انسان به گونه ای باشد که مردم در گفته ها و کارها از او تبعیت کنند.[۱۳۶] امامت در هر جای قرآن آمده است به نحوی با هدایت همراه آمده است مثل «و جعلناهم ائمة یهدون بامرنا» (انبیاء: ۷۳)

راغب اصفهانی نیز امام را این گونه تعریف کرده است:

> کسی یا چیزی که آن را قصد کنند; انسانی باشد که کلام یا کارش اقتدا کنند، کتابی باشد و یا...، بر حق باشد یا بر باطل[۱۳۷]

---

۱۳۵. محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیرالقرآن، ج ۱، ص ۲۷۳.

۱۳٦. همان، ص ۲۷٤.

۱۳۷. راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، ص ۲۰.

در هر صورت امام مفهومی فراتر از نبوت و یا لااقل متفاوت با آن است و در آیه نیز امامتِ مردم شأن والای رهبری اجتماعی و سیاسی مردم را می رساند.

از این روی حضرت ابراهیم آن را برای فرزندان (ذرّیه) خوددرخواست می کند، اما پاسخ مقام ربوبی به نحوی تأیید امامت در بعضی از ذریه است; آنان که ظالم نیستند.

همچنان که در بعضی از روایات نیز آمده است، این آیه از سوی امامان شیعه و به تبع آنان متکلمان شیعی دلیلی بر بطلان خلافت خلفای نخستین بوده است; چرا که آنها هر سه در دورانی مشرک و کافر بوده اند و شرک نیز به نص قرآن کریم ظلمی بزرگ است.

بنظر می رسد تلاش افرادی چون فخر رازی و قرطبی انصاری در جهت تفسیر امامت به نبوت در این آیه، به جهت توجیه و تصویب خلافت خلفای نخستین است. بعضی نیز ضمن پذیرش معنای امامت ورهبری جامعه ظلم قبلی را مانع امامت نمی بینند. استدلالی که فخر رازی در این زمینه آورده این است:

> که اگرکسی بگویدمن به کافر سلام نمی گویم ولی بعد از آن که او مسلمان شد به او سلام کرد آیااو را ناقض عهد می دانید یا نه؟[۱۳۸]

در حالی که باید گفت: اولا مثال شما قرینه محفوفه دارد و ثانیاً: مهم آن است که حضرت ابراهیم با مقام والایش نمی تواند برای کسی که هم اکنون ظالم است و یا این که در حال و گذشته ظالم بوده است در خواست مقام عظیم امامت را داشته باشد، پس مطلوب حضرت ابراهیم قاعدتاً امامت دو گروه دیگر یعنی گروهی که به طور مطلق ظلم نداشته و ندارد، یا گروهی که قبلا ظالم بوده ولی الان از ظلم برىء شده، بوده است. در پاسخ نیز خداوند رحمان یک گروه را تأیید و گروه دیگر را رد کرده است. پس مسلماً کسی که قبلا هم ظالم بوده است شایسته امامت نیست.[۱۳۹]

در هر صورت نتایج زیر از تفسیر این آیه شریفه به دست می آید:

۱. امامت به معنای راهبری و هدایت همه جانبه جامعه است و بخشی از آن نیز حکومت و فرمانروایی است و بدون تردید مشروعیت الهی به نص از دیدگاه اسلامی پذیرفته است. حضرت ابراهیم از مصادیق بارز امام منصوص می باشد.

---

۱۳۸. ر. ك: فخر الرازی، تفسیر الکبیر، ج ٤، ص ۳۹.

۱۳۹. ر.ك: سیدمحمدحسین طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۱، ص ۲۷۷.

۲. امامت و رهبری جامعه مقام والایی است که به نوعی از مقام نبوت نیز برتر است و از این روی پس از مقام نبوت و پیمودن مراحل امتحانی متعدد، حضرت ابراهیم به این مقام نایل آمده است.

۳. امامت عهد الهی است و رسیدن به این عهد مشروط به عدم ظلم است در شخص امام.

البته جدای از مواردی که آوردیم دلیل عمومی برای زمامداری همه انبیاء خداوند و یا حداقل انبیاء برگزیده خداوند نداریم. و از این روی نبوت را هرگز مساوی حکومت و امامت ندانسته و نوع حکم و ماهیت تبعیت مردم در آن یکسان نیست. با توجه به این نکته برداشت زیر از یکی از نویسندگان معاصر به شدت مخدوش است. وی می نویسد:

> در قرآن کریم آیاتی دلالت دارند که اطاعت همه پیامبران الهی واجب است مانند (ما ارسلنا من رسول الا لیطاع باذن الله [النساء: ۶۴]) هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر برای این که به فرمان خدا از وی اطاعت شود. اطاعت در آیه شریفه مطلق است، بنابراین هم شامل احکامی می شود که هر پیامبری از سوی خدای متعال مأمور ابلاغ آن به آدمیان ست و هم امر و نهی هایی را در برمی گیرد که از سوی خرد پیامبر(صلی الله علیه وآله) صادر شوند. به عبارت دیگر انسان ها مکلف به اطاعت از فرموده های پیامبران الهی هستند، خواه از فرمان ربوبی صادر شده باشد یا از سوی خردشان.[۱۴۰]

ایشان در ادامه به آیه فاتقوا الله واطیعون (الشعراء: ۱۰۷ و ۱۱۰) نیز تمسک کرده است و در پایان می نویسد:

> گر چه این آیات مستقیماً ناظر بر امور حکومت نیست، اما به هر حال می رساند که یکی از پیام های اساسی پیامبران بزرگ این بوده است که مردم فرمانبردار و پیرو آنان باشند.[۱۴۱]

روشن است که تناسب حکم و موضوع محدوده اوامر و اطاعت را روشن می کند و با توجه به عمومیت آیه نسبت به موضوع (رسولان) روشن است که اطاعت مطلوب در حوزه اطاعت از وحی الهی است. آیات دیگر نیز قراین قطعیه دارد که مراد تبعیت از رسالت است نه تبعیت از اوامر حکومتی رسول. از این روی دلیل کلی برای اثبات امامت و زعامت سیاسی همه انبیاء موجود نیست.

۲ـ۲ـ۵ـ۳.مشروعیت الهی حکومت نبوی (صلی الله علیه وآله)

---

۱۴۰. محمدتقی مصباح یزدی، حقوق و سیاست در قرآن، ص ۲۲۹.

۱۴۱. پیشین، ص ۲۳۰.

در فصل اول به تفصیل درباره نقد جدایی دین از حکومت و بررسی دیدگاه نفی مناصب قضایی و حکومتی پیامبر سخن گفتیم ولی در دلایل اثباتی حکومت نبوی و مشروعیت الهی آن نیازمند تحقیق بیشتر هستیم که در این بخش در این باره به بررسی می نشینیم. به نظر می رسد که مشروعیت حکومت نبوی گر چه موردبحث چندانی قرار نگرفته است و وجوه متعددی از مشروعیت بر حکومت ایشان سایه افکنده است و از این روی حاکمیت ایشان را بعضاً تئوکراسی (خدا سالاری) و یا نوموکراسی (حکومت قانون به اعتبار حاکمیت قوانین الهی) و بعضی کاریزماتیک و حتی دموکراسی (مردم سالاری) دانسته اند، اما با توجه به متون دینی، مشروعیت حکومت نبوی به نص وحی الهی مستند می گردد. گر چه جعل خلافت و امامت برای پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) استعمال نشده است، اما مجموعه آنچه درباره مسئولیت های سیاسی ـ اجتماعی پیامبر، تخصیص اموال ویژه به ایشان و مسئولیت های مردم در برابر پیامبر اکرم آمده بیانگر نصب الهی ایشان به مقام رهبری و امامت، افزون بر رسالت و قضاوت می باشد. آیات را پی می گیریم:

۲ـ۲ـ۵ـ۳ـ۱. *آیات ناظر به نصب رهبری سیاسی*

۲ـ۲ـ۵ـ۳ـ۱ـ۱. *آیه* النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم(الاحزاب: ۶)

درباره معنای آیه بحث های زیادی صورت پذیرفته است و تفاوت عمده در توجه به مدلول آیه از یک جهت و شأن نزول و سیاق آن با توجه به قبل و بعد از آن از جهت دیگر است. این نکته سبب شده که عده ای از آیه برداشت وسیع کرده و اولویت مطلقه پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) را نسبت به افراد به دست آورند و بعضی آن را در حوزه های فردی و خانوادگی و یا در مواردی خاص (مثل ولایت بر صغار و مجانین) ببینند. قبلا مواردی از نظر مفسران را می آوریم.

ابن عباس می گوید:

> آن جا که پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) مردم را به چیزی فرا می خواند، هر چند مردم تمایل نداشته باشند باید به متابعت حضرت تن در دهند و از خواسته های خویش چشم پوشی کنند.[۱۴۲]

شیخ طوسی «اولی بالمؤمنین» را این گونه تفسیر کرده است:

---

۱۴۲. ابوالفتوح رازی، تفسیر ابوالفتوح (روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن) به کوشش و تصحیح: دکتر محمّد جعفر یاحقی و دکتر مهدی ناصح، چاپ اول، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی استان قدس رضوی، ۱۳۷۵. ج ۱۵، ص ٤٦.

[پیامبر(صلی الله علیه وآله)] احق و سزاوارتر به تدبیر مؤمنین است و باید مردم به خواسته او گردن نهند و سزاوارتر است به این که حکم کند در چیزی که شخص نمی تواند در آن حکم بنماید چرا که طاعت پیامبر قرین طاعت خدا است و پیامبر به سوی او می خواند و اطاعت خداوند از دیگران سزاوارتر است.[۱۴۳]

زمخشری نیز می نویسد:

«النبی اولی بالمؤمنین» در هر چیزی از امور دین و دنیا «من انفسهم»، به همین جهت آیه مطلق بیان شده و مقید نگردید. پس بر مؤمنین واجب است که پیامبر را از خود بیشتر دوست داشته باشند و حکم او را بر خود از حکم خود نافذتر بدانند و حق او را از حقوق خود برتر بدانند و... و از هر آنچه او فرمان می دهد تبعیت کنند.[۱۴۴]

علی بن ابراهیم قمی نیز این اولویت را در ولایت دانسته و به حادثه غدیر خم اشاره کرده است. از این روی که در آن واقعه پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) با اشاره به این آیه در آغاز فرمودند: «الست اولی بکم من انفسکم» و پس از آن، ولایت ثابت شده بر خود را برای امیرمؤمنان (علیه السلام) واجب کردند.[۱۴۵]

ملا محسن فیض نیز به عمومیت این ولایت نظر داده است و پیامبر را در همه امور اولی دانسته است.[۱۴۶] در مقابل نیز بعضی از معاصران بر محدودیت ولایت پیامبر (به گونه ای که رهبری سیاسی از آن استفاده نشود) اصرار دارند. بخوانید:

سیاق آیات در زمینه مسائل مطروحه در آن مربوط به سلسله مراتب اولویت های اجتماعی می باشد که لازم است مؤمنین رعایت کنند و آنچه در این آیات اصلا دیده نمی شود همین است که پیامبر می تواند به جای احترام به رأی و خواست آنها و اعمال شیوه شورایی به دلیل اولویتی که دارد به شیوه استبدادی و با اختیار مطلق جامعه را اداره کند، ظاهر آیه، شأن نزول آن را به قضیه زید بن حارثه و پدری پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله)نسبت به او می داند و این پدری را نسبت به همه امت تعمیم می دهد. صاحب منهج الصادقین آیه را مربوط به زندگی شخصی

---

۱۴۳. شیخ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۸، ص ۳۱۷.

۱۴۴. محمود زمخشری، الکشاف، ج ۳، ص ۵۲۳.

۱۴۵. علی بن ابراهیم قمی، تفسیر القمی، قم، مؤسسه دارالکتاب للطباعة والنشر، ج ۲، ص ۱۷۵ و ۱۷۶.

۱۴۶. مولی محسن فیض کاشانی، تفسیر الصافی، چاپ اول، مشهد، مطبعه سعید، ج ۴، ص ۱۶۴.

پیامبراکرم(صلی الله علیه وآله) دانسته و گفته: نمی توان از آن حکم عمومی و کلی استخراج کرد، بعضی از روایات نیز اولویت را به معنای عهده داری پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) در اداء دیون میت و... دانسته اند، تعبیر اولی در این آیه دوبار تکرار شده ولی اولویت در قسمت دوم آیه: «اولی الارحام بعضهم اولی ببعض» سزاواری در جهت امداد و یاری است و اوّلی هم به وحدت سیاق به همین معنا است.[۱۴۷]

دکتر مهدی حائری در بیانی مشابه آنچه گذشت می نویسد:

«اولی» صیغه افعل تفضیل است و در هر صورت تزاحم میان اولویت خود مردم بر صغارو مجانین مسلماً پیامبر(صلی الله علیه وآله) اولویت دارد. به علاوه «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم» نه «علی انفسهم» مگر در هنگام جهاد.[۱۴۸]

به نظر می رسد گر چه قرابت و نزدیکی آیه با آیه مربوط به عدم جریان حکم پدر بر پدر خوانده (که شأن نزول آن درباره زید بن حارثه و ازدواج پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) با همسر مطلقه او است) احتمال ارتباط این آیه را با مسایل خانوادگی بیشتر می کند، اما در مقابل، شأن نزول منقول در بعضی از تفاسیر، روایات ذیل آیه، برداشت غالب مفسران و اطلاق آیه مانع انحصار مدلول در اولویت پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) نسبت به امور شخصی و خانوادگی است.

طبرسی نیز ضمن طرح سه احتمال (۱. احقیت در تدبیر، ۲و اولویت عندالدعوة، ۳. انفذیت حکم پیامبر نسبت به حکم دیگران) به شأن نزول آیه اشاره کرده است. وی می نویسد عده ای برای رفتن به جنگ تبوک در برابر امر پیامبر به خروج گفتند: از پدران و مادرانمان اجازه بگیریم، که آیه نازل گردید.[۱۴۹]

بعضی از روایات ذیل آیه که عهده داری پیامبر(صلی الله علیه وآله) نسبت به مؤمنین را بیان کرده استو یا اولویت پیامبر عندالتزاحم با ولایت های دیگر را، همه از مصادیق اولویت مطلقه پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله)است. نسبت به معانی محتمله طبرسی نیز باید گفت: اگر معنای اول احقیت و سزاواری در تدبیر به طور مطلق است، مفهوم دوم و سوم نیز از مصادیق آن محسوب می شوند و با هم مانعة الجمع نیستند.

---

۱۴۷. نهضت آزادی ایران، تفصیل و تحلیل ولایت مطلقه فقیه، ص ۳٤ . ۳۷.

۱٤۸. دکتر مهدی حائری، نقدی بر مقاله سیری در مبانی ولایت فقیه، نشریه حکومت اسلامی، ش ۲، سال اول، ص ۲۲٥.

۱٤۹. فضل طبرسی، مجمع البیان، ح ٤، ص ۳۳۸.

پاسخ دکتر مهدی حائری را از قلم آیة الله جوادی آملی نقل می کنیم:

اولا: کلمه «اَولی» در آیه ۶ سوره احزاب گر چه به صیغه افعل تفضیل است ولی در خصوص آیه که دوباره ذکر شد، برای تعیین است نه تفضیل، زیرا در طبقه بندی وراثت، تفضیل برخی از آنان که در طبقه سابق قراردارند به طور قطع بر طبقه لا حق مقدمند: (اولوالارحام بعضهم اولی ببعض)، غرض آن که اولویت سابق بر لاحق در بهرهوری از میراث به نحو تعیین است نه ترجیح و اولویت رسول اکرم(صلی الله علیه وآله) بر دیگران نیز به نحو تعیین است نه ترجیح.

ثانیاً: مورد ولایت و قلمرو آن در آیه مزبور خود مؤمنین (اعم ازفرد یا جامعه ایمانی) است، زیرا معنای "اولی بالامر" همان ولایت بر امر است، پس معنای اولی بالمؤمنین همان ولایت بر مؤمنین است و به مقتضای اطلاق، نفوس و اموال مؤمنان مورد ولایت پیامبر(صلی الله علیه وآله) خواهد بود. نتیجه آن که ولایت مؤمنان بر نفوس و اموال خویش در صورتی است که رسول گرامی نسبت به آنها اعمال ولایت نکرده باشد و پیام آیه ناظر به اصل ولایت بر امت اسلام و ایمان است و اختصاصی بر ولایت بر محجورین ندارد.[۱۵۰]

اشکال دوم دکتر حائری (طرح تعدّی بوسیله حرف "من" نه بوسیله "علی") از سوی نویسنده پیش گفته خوب تحلیل و پاسخگویی نشده و موجب خللی در کلام ایشان گشته است. حائری در مقام بیان این نکته است که اگر اولی به معنای ولایت باشد باید با حرف جر «علی» تعدیه شود نه به «من»، همچنان که می گویند «الاب ولیّ علی الابن» نه این که «الاب ولیّ من الابن». اینجا نیز دارد «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم» و نمی گوید «علی انفسهم». به نظر می رسد برخلاف تعبیر بعضی از اندیشوران، اصولا آیه در مقام بیان اولویت است نه ولایت و اولی هرگز به معنای ولایت نیست، بلکه به معنای سزاواری است. ولی هنگامی که پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) نسبت به مؤمنین از هر جهتی سزاوارتر و احق است، این معنی مستلزم ولایت است، چه ولایت بر مؤمنین فی نفسه و چه اولویت بر ولایت در هنگام تزاحم ولایت های متعدد در عرض هم است.[۱۵۱]

به طور خلاصه باید گفت با عنایت به مجموع مدلول آیه می توان نتایج زیرا را از آن به دست آورد:

۱. این آیه به اولویت در تصرف در نفوس در کلیه امور اجتماعی و سیاسی دلالت می کند.

---

۱۵۰. عبدالله جوادی آملی، نقد نقد، نشریه حکومت اسلامی، ش ۲، ص ۲۳۸.

۱۵۱. ر.ك: سیدکاظم حائری، حکمت و حکومت در ترازوی نقد، حکومت اسلامی، ش ۱۳، سال چهارم، ص ۳۵ و ۳۶.

۲. گر چه آیه اولویت در تصرف در انفس است، اما به طریق اولی اولویت نسبت به تصرف در اموال را نیز در بر می گیرد.

۳. این ولایت مانند ولایت انسان های دیگر است، پس مقید به عدم اضرار به شخص و محدود به راههای مشروع است.

۴. این ولایت مقید به مصحلت مولی علیه است و مطلق نیست. در مفهوم ولایت که در آن نفع رسانی به مولی علیه اشراب شده است این نکته به وضوح دیده می شود و آیه نیز آن چنانچه گذشت مستلزم ولایت است.

۵. اطلاق ولایت هم شامل ولایت بر اشخاص می شود و هم ولایت بر مجموع کشور.[۱۵۲]

۶. آیه اخبار در مقام انشاء است و چون مخاطب همه مؤمنان هستند در کشور اسلامی فرمانبرداری از پیامبر در عرصه های اجتماعی و حکومتی لازم است.

۷. چون الزام کننده و انشاء کننده خداوند متعال است آیه به مشروعیت الهی این اولویت دلالت می کند و گویا خداوند پیامبرش را به رهبری همه جانبه مردم و جامعه اسلامی نصب کرده است.

۲ـ۲ـ۵ـ۳ـ۱ـ۲. آیه انّما ولیکم الله و رسوله والذین امنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة و هم راکعون(المائده: ۵۵)

به حقیقت ولی و سرپرست شما خدا و پیامبر او و کسانی هستند که نماز بپا می دارند و در حال رکوع زکات می دهند.

این آیه شریفه به حصر ولایت در خدا، رسول و «الذین امنوا...» پرداخته است. بدون تردید مراد از «الذین امنوا...» گر چه لفظ آن عام است، ولی فرد خاص یعنی امیر مؤمنان (علیه السلام) است که در ادامه به بحث و بررسی آن خواهیم پرداخت. همچنان که قبلا گذشت ولایت خداوند مطلقه است و هم نشینی پیامبراکرم(صلی الله علیه وآله) و خدا در احکام متعدد، از جلمه ولایت نشانگر عظمت مقام ایشان و سایه فکنی وصف ولایت بر وجود مقدس ایشان دارد.[۱۵۳]

---

۱۵۲. ر.ك: سید محمدمهدی موسوی خلخالی، شریعت و حکومت، ص ۱۱۱ . ۱۱۳.

۱۵۳. در قرآن کریم در موارد فراوانی نام خداوند و پیامبر اکرم در کنار هم آمده است: عزت: ولله العزة و رسوله (الماعون: ۸)، اطاعت: اطیعو الله و اطیعوالرسول (النساء: ٤)، معصیت: و من یعص الله و رسوله (النساء: ١٤)، اذیت: ان الذین یؤذون الله و رسوله (الاحزاب: ۵۷)، اجابت: استجیبوا لله و للرسول(الانفال: ٢٤)، نصرت: و ینصرون الله و رسوله (الحشر: ۸)، نصیحت: اذا نصحوا الله و رسوله (التوبه: ۹۱)،

راغب در واژه ولی می نویسد:

ولایت به معنای یاری و نصرت است، اما ولایت به معنای تصدی و صاحب اختیاری یک کار است. گفته شده که معنای هر دو یکی است و حقیقت آن همان تصدی و صاحب اختیاری است.[۱۵۴]

ابن فارس می نویسد:

همه معانی این کلمه به قرب و نزدیکی بر می گردد و آن کس که به کار دیگری اقدام کند ولیّ او است.[۱۵۵]

از این روی کلمه ولایت و ولی برای سرپرستی و رهبری استعمال می گردد. البته ریشه اصلی کمله قرار گرفتن دو چیز در کنار هم می باشد به نحوی که فاصله ای در کار نباشد، یعنی اگر دو چیز آنچنان به هم متصل باشند که هیچ چیز بین آنها فاصله نشود، ماده ولی استعمال می شود، برای همین هم در باب دوستی و یاری و هم در باب تصدی این کلمه استعمال شده است. امااین جا مراد از ولیّ سرپرست است نه دوست. شیخ طوسی می نویسد:

خداوند در این آیه ولایت را به معنای اولویت در تدبیر و سرپرستی به کار برده است همچنان که اهل سنت می گویند: ولی امر وقتی سلطان را مراد می کنند و شاهد این مدعا آن است که خدا در قرآن ولایت غیر خودش، پیامبرش و الذین امنوا... را با آوردن کلمه انما نفی کرده است; اگر مراد از ولایت موالات در دین بود. افراد پیش گفته را به ولایت اختصاص نمی داد، چرا که موالات در دین برای عموم مؤمنین می باشد که خداوند می فرماید: والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولیاء بعض[۱۵۶]

فخر رازی با توجه به خصوصیت و حساسیت اعتقادی خود در برابر عقاید مذهب شیعه خود آنچه به طور مسلم در روایات صحابه در تطبیق این آیه نسبت به امیرمؤمنان(علیه السلام) آمده است دست به توجیه آیه زده است و با تشبث به وجوه متعددی به دنبال اثبات این نکته بر آمده که ولایت در آیه

جنگ: فأذنو بحرب من الله و رسوله (البقره: ۲۷۹)، ایمان: فامنوا بالله و رسوله (الاعراف: ۱۵۸)، اعراض: و من یتولی الله و رسوله(المائده: ٥٦)، ر. ك: اکبر دهقان، هزار و یك نکته از قرآن کریم، چاپ اوّل، تهران، مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن، ۱۳۷۹، ص ۱۳٦

۱٥٤. راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، ص ٥٧٠.

۱٥٥. ابن فارس، معجم مقاییس اللغه، چاپ اول، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱٤۰٤ هـ، ج ٦، ص ۱٤۱.

۱٥٦. شیخ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ٥٦۰.

شریفه به معنای نصرت است نه سرپرستی و تصرف. و از این رهگذر به دنبال ابطال دلیل قرآنی ولایت الهی علی بن ابی طالب(علیه السلام)بر آمده است.[۱۵۷] خوشبختانه پاسخ محکم و مستدل علامه طباطبایی و دیگر مفسران به شبهات او زمینه طرح و پاسخگویی آن شبهات را از ضرورت انداخته است.[۱۵۸]

در ادامه علامه طباطبایی درباره مشروعیت حکومت نبوی می نویسد:

رسول خدا(صلی الله علیه وآله) بر همه شئون جامعه اسلامی در جهت نیل آنان به سوی خداوند و فرمانروایی و قضاء بین آنان ولایت دارد. پس بر مردم است که از او اطاعت مطلقه کنند. در حقیقت ولایت پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) به ولایت تشریعی خداوند باز می گردد.[۱۵۹]

هر دو آیه پیش گفته به خوبی مشروعیت الهی حکومت پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) در قرآن کریم اثبات می شود.

۲ـ۲ـ۵ـ۳ـ۲. تصریح به مصادیق شئون ولایت و رهبری پیامبر(صلی الله علیه وآله)

۲ـ۲ـ۵ـ۳ـ۲ـ۱. اختصاص زکات و خمس و انفال به پیامبر(صلی الله علیه وآله)

در این زمینه آیات متعددی در قرآن وجود دارد که به اخذ خمس و زکات اشاره دارد.

در سوره انفال داریم:

واعلموا ان ما غنمتم من شیء فان لله خمسه و للرسول ولذی القربی والیتامی والمساکین و ابن السبیل(الانفال: ۴۱)

و بدانید که هر چیزی را به غنیمت گرفتید، یک پنجم آن برای خدا و پیامبر و از آن خویشاوندان [او] و یتیمان و بینوایان و در راه ماندگان است.

در روایات نیز داریم که پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) بر اساس این آیه قبل از هر چیز خمس غنیمت را بر می داشتند و بقیه را میان مقاتلین تقسیم می کردند.[۱۶۰]

درباره انفال نیز قرآن کریم آن را در اختیار پیامبر قرار می دهد:

یسئلونک عن الانفال، قل الانفال لله و للرسول (الانفال: ۱)

ای پیامبر از تو درباره غنائم جنگی از تو می پرسند، بگو غنائم جنگی اختصاص به خدا و فرستاده او دارد.

---

۱۵۷. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۲۵ تا ۲۹.

۱۵۸. ر. ك: سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ٦، صص ۱ تا ۲۵.

۱۵۹. پیشین، ص ١٤.

۱٦۰. محمد الحر العاملی، وسائل الشیعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ١٤٠٣ هـ، ج ٦، ص ٣٥٦.

در سوره توبه پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) را مأمور به گرفتن صدقه از مردم کرده است. بدون تردید زکات واجب از مصادیق مهم صدقه واجب محسوب می گردد:

خذ من اموالهم صدقة تطهرهم و تزکیهم بها (التوبة: ۱۰۳)

از اموال آنان صدقه ای (بعنوان زکات) بگیر تا بوسیله آن آنها را پاک سازی و پرورش دهی.

البته جدای از آنچه ذکر شد در فقه اسلامی اموال دیگری چون خراج، جزیه، اراضی مفتوحه عنوة، اموال مجهول المالک در اختیار پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) می باشد. در بعضی از این موارد ملک عمومی و در بعضی از این موارد ملک دولتی صدق می کند، ولی هر دو در اختیار پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله)است.

۲ـ۲ـ۵ـ۳ـ۲ـ۲. امر به جهاد و مقدمات آن

یا ایها النبی... لا تطع الکافرین والمنافقین; (الاحزاب: ۱)

ای پیامبر... و کافران و منافقان را فرمان مبر.

یا ایها النبی حرضّ المؤمنین علی القتال; (الانفال: ۶۵)

ای پیامبر، مؤمنان را به جهاد برانگیز.

یا ایها النبی اتق الله و لا تطع الکافرین والمنافقین; (الاحزاب: ۱)

ای پیامبر از خدا پروا بدار و کافران و منافقان را فرمان مبر،

یا ایها النبی جاهد الکفار والمنافقین و اغلظ علیهم; (التوبة: ۷۳)

ای پیامبر، با کافران و منافقان جهاد کن و بر آنان سخت بگیر،

این آیات بیانگر وظیفه پیامبر در ترغیب مسلمانان به جنگ با کفار، دوری از مجموعه کفار و منافقین و جهاد با آنان است، روشن است که مراحل مختلف جدایی، تشویق به مبارزه و جنگ با کفار و منافقین از شئون یک حکومت محسوب می شود.

۲ـ۲ـ۵ـ۳ـ۲ـ۳. کیفیت برخورد در زمان جنگ

و ان احد من المشرکین استجارک فاجره حتی یسمع کلام الله ثم ابلغه مأمنه; (التوبه: ۶)

و اگر یکی از مشرکان از تو پناه خواست پناهش ده تا کلام خدا را بشنود;

فاما تثقفنّهم فی الحرب فشرّد بهم من خلفهم; (الانفال: ۵۷)

پس اگر در جنگ بر آنان دست یافتی با [عقوبتِ] آنان، کسانی را که در پی ایشانند تار و مار کن.

در آیه اول نقش پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) در برنامه ریزی و تصمیم گیری روشن می شود. در آیات قبل از آن همه مسلمانان مأمور به کارزار و قتل مشرکان شده اند (فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم (التوبه: ۵)) ولی در اینجا فرمان به شخص پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) اختصاص یافته است و ایشان دو وظیفه پناه دادن به مشرکانی که قصد شنیدن کلام خدا را دارند و بازگرداندن آنان به محل امن شان را به عهده دارند. این آیه نشان گر نهایت توجه اسلام به رعایت اصول فضیلت و حفظ کرامت و انتشار رحمت و رأفت و شرافت انسانی نیز هست.[۱۶۱]

آیه دوم نیز نهایت غلظت و شدت را با پیمان شکنان کافر کیش اعلام می کند و شخص پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) را به انجام فرمان مأموریت می دهد.

۲ـ۲ـ۵ـ۳ـ۲ـ۴. *کیفیت برخورد با دشمن در غیر از زمان جنگ*

و اما تخافن من قوم خیانة فانبذ الهیم علی سواء؛ (الانفال: ۵۸)

و اگر از گروهی بیم خیانت داری [پیمانشان را] به سویشان بینداز [تا طرفین] به طور یکسان [بدانند که پیمان گسسته است].

و ان جنحوا للسلم فاجنح لها؛ (الانفال: ۶۱)

و اگر به صلح گراییدند، تو [نیز] بدان گرای.

در این دو آیه نیز به دو حالت جنگ سرد همراه با پیمان شکنی و حالت طلب صلح اشاره می کند، در آیه اول از پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) می خواهد که در صورت ترس از خیانت و ظهور علایم پیمان شکنیِ دشمن، او نیز لغو پیمان را اعلام کند. درباره "علی سواء" دو تفسیر وجود دارد: یکی آن که نقض پیمان را اعلام کن که شما و دشمن در آگاهی به نقض عهد مساوی باشید و دیگر آن که اگر در هنگام بستن عهد بر سر "مال و دارایی" هم پیمان داشته اید پس از برگرداندن مال نقض پیمان را اعلام کنید.[۱۶۲]

---

۱۶۱. ر. ك: سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۹، ص ۱۵۸.

۱۶۲. ر.ك: فضل طبرسی، مجمع البیان، ج ۲، ص ۵۵۳.

آیه دوّم حالت تسلیم و صلح خواهی دشمن را مورد توجه قرار می دهد. در قبول صلح نیز پیامبر(صلی الله علیه وآله) مورد خطاب قرار می گیرد و او اختیار تشخیص مصلحت قبول و صلح را برای امت اسلامی به عهده دارد.

در آیات پیش گفته روشن شد که در اصل جنگ و صلح، در کیفیت جنگ، در ویژگی های دوران صلح مسئول سیاست گذاری امت اسلامی، رهبری امت یعنی شخص پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله)می باشد.

۲ـ۲ـ۵ـ۳ـ۲ـ۵. شأن قضا و داوری بین مسلمانان

انا انزلنا علیک الکتاب بالحق لتحکم بین الناس بما اریک الله(النساء: ۱۰۵)

ما این کتاب را به حقّ بر تو نازل کردیم، تا میان مردم به [موجب] آنچه خدا به تو آموخته داوری کنی.

آیه شریفه کتاب را مقدمه ای برای حکم بین مردم بر اساس رهنمودهای الهی اعلام می کند. در این آیه نیز مخاطب شخص رسول خدا(صلی الله علیه وآله) است و شأن حکم و قضا را به پیامبر منتصب می سازد. آیا در اینجا حکم به معنای داوری و قضا است یا مفهوم گسترده ای است که شامل فرمانروایی و حکومت و زعامت هم می شود؟ مورد اختلاف است. آنچه روشن است شأن نزول آیه مصداقی از قضای اصطلاحی نیست، بلکه به طوری که طبرسی نقل کرده است درباره افرادی از طایفه بنی ابریق است که هر یک از دیگری پیش پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) سعایتی داشتند و پیامبر به قتاده مطلبی فرمودند که موجب نزول آیه شد.[۱۶۳]

در هر صورت اگر در مجموع از این آیه زعامت الهی پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) استفاده نشود حداقل شأن قضا و داوری که یکی از شئون زعامت و کشور داری است قابل اثبات است. البته داوری در اینجا مفهومی گسترده تر از قضا در معنای خاص خود دارد و میانجی گری و داوری پیامبر(صلی الله علیه وآله)در هر چه مسلمانان درباره آن مشاجره و اختلاف دارند را شامل می شود. گستره اختلافات یک جامعه اسلامی گامی فراتر از آن است که یک قاضی محکمه قدرت حل آن را داشته باشد. از این روی چنین شأنی از شئون رهبری و زعامت سیاسی است.

---

۱۶۳. ر. ك: همان، ص ۱۰۵.

۲ـ۲ـ۵ـ۳ـ۳. *توجه به مسئولیت مؤمنان در برابر پیامبر*(صلی الله علیه وآله)

یکی از اموری که از ادله بسیار روشن برای اثبات شأن زعامت سیاسی پیامبر(صلی الله علیه وآله) با منشأ الهی است. دستورات الهی به مردم جهت حفظ آن حقوق متعدد رهبری است. گر چه رسول و نبی بما هو نبی و نه بماهو زعیم نیز اقتضای حفظ حقوقی را دارد و نوعی از تبعیت برای او متصور است، اما آنچه برای پیامبر اسلام(صلی الله علیه وآله) طرح شده بس گسترده تر است و نشانگر منصب سیاسی الهی ایشان است.

مواردی که از آیات به دست می آید عبارتست از:

الف. لزوم اطاعت از پیامبر،

ب. عدم جواز تخلف از دستورات وی،

ج. عدم جواز اختیار چیزی غیر از مختار پیامبر،

د. اجازه گرفتن از پیامبر جهت نیامدن در صحنه های مهم،

هـ در میان گذاشتن جریانات روزمره با پیامبر،

و. لزوم رجوع در اختلافات به پیامبر،

ز. عدم اشمئزاز قلبی از حکم و داوری وی.

آیات مربوط به موارد پیش گفته به ترتیب مورد توجه و بحث قرار می گیرد.

۲ـ۲ـ۵ـ۳ـ۱. *لزوم اطاعت از پیامبر*(صلی الله علیه وآله)

درباره لزوم اطاعت پیامبر آیات متعددی داریم، بعضی آیات اخبار از روحیه مؤمنان واقعی است. این آیات نشانگر آن است که داشتن ایمان واقعی با اطاعت کامل از دستورات پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) همراه است، از جمله این آیات موارد زیر را ذکر می کنیم:

و قالو سمعنا واطعنا غفرانک ربنا و الیک المصیر؛ (البقرة: ۲۸۵)

و گفتند: «شنیدیم و گردن نهادیم، پروردگارا، آمرزش تو را [خواستاریم] و فرجام به سوی تو است.»

یطیعون الله و رسوله اولئک سیرحمهم الله؛ (التوبه: ۷۱)

و از خدا و پیامبرش فرمان می برند. آنانند که خدا به زودی مشمول رحمتشان قرار خواهد داد.

و یقولون آمنا بالله و بالرسول و اطعنا؛ (النور: ۴۷)

و می گویند: «به خدا و پیامبر [او] گرویدیم و اطاعت کردیم.

انما کان قول المؤمنین اذا دعوا الی الله و رسوله لیحکم بینهم ان یقولوا سمعنا واطعنا(النور:۵۱)

گفتار مؤمنان ـ وقتی به سوی خدا و پیامبرش خوانده شوند تا میانشان داوری کند ـ تنها این است که می گویند: «شنیدیم و اطاعت کردیم.»

در موارد فوق گر چه امر به اطاعت نشده است، اما یکی از خصوصیات افراد برگزیده و با ایمان، اطاعت از رسول خدا، قلمداد شده است.

در بعضی از آیات به صورت جمله شرطیه فواید اطاعت از رسول را ذکر می کند و یا ضررهای عدم اطاعت از وی را گوشزد می نماید. با توجه به اهمیت فواید و قابل توجه بودن ضررهای یاد شده تردیدی باقی نمی ماند که اطاعت امری لازم است; چرا که دفع ضررهای عدم اطاعت و جلب منافع اطاعت لازم است. به موارد زیر از آیات در این زمینه می توان استشهاد کرد:

یوم تقلب وجوههم فی النار یقولون یا لیتنا اطعنا الله و اطعنا الرسولا; (الاحزاب: ۶۶)

روزی که چهره هایشان را در آتش زیرورو می کنند، می گویند: «ای کاش ما خدا را فرمان می بردیم و پیامبر را اطاعت می کردیم.»

و ان تطیعوا الله و رسوله لا یلتکم من اعمالکم شیئاً; (الحجرات: ۱۴)

و اگر خدا و پیامبر او را فرمان برید از [ارزشِ] کرده هایتان چیزی کم نمی کند.

ان تطیعو تهتدوا; (النور: ۵۴)

اطاعتش کنید راه خواهید یافت.

و من یطع الله و رسوله یدخله جنات تجری من تحتها الانهار; (النساء: ۱۳)

و هر کس از خدا و پیامبر او را اطاعت کند، وی را به باغهایی در آورد که از زیر [درختان] آن نهرها روان است.

و من یطع الله و الرسول فأولائک مع الذین انعم الله علیهم; (النساء: ۶۹)

و کسانی که از خدا و پیامبر اطاعت کنند، در زمره کسانی خواهند بود که خدا ایشان را گرامی داشته است.

و من یطع الله و رسوله و یخش الله و یتقه فاولئک هم الفائزون؛ (النور: ۵۲)

و کسی که خدا و فرستاده او را فرمان بَرَد، و از خدا بترسد و از او پروا کند; آنانند که خود کامیابند.

و من یطع الله و رسوله یدخله جنات تجری من تحتها الانهار(الفتح: ۱۷)

و هر کسی خدا و پیامبر او را فرمان بَرَد، وی را در باغهایی که از زیر [درختان] آن نهرهایی روان است در می آورد.

و من یطیعون الله و رسوله اولئک سیرحمهم الله(التوبه: ۷۱)

و از خدا و پیامبرش فرمان می برند. آنانند که خدا به زودی مشمول رحمتشان قرار خواهد داد.

در این دسته از آیات گر چه محتمل است بعضی از آنها حمل بر اطاعت رسول در آنچه به عنوان رسول آورده است بشود، نه در اوامر دیگر ایشان; ولی در بیشتر آیات قرینه اختصاص وجود ندارد و بالعکس در بعضی از آنها مثل آیه ۶۶ سوره احزاب که با تکرار اطاعت همراه است، (اطعنا الله و اطعنا الرسول)، آیه دلالتی روشن دارد که اطاعت پیامبر چیزی جز اطاعت دستورات الهی است که به وسیله پیامبر ابلاغ می شود و از این رو به تکرار فعل پرداخته شده است. روشن است که فواید اطاعت، همچون همنشینی با کسانی که «انعم الله علیهم» هستند، رسیدن به رستگاری، نیل به بهشت برین و رحمت خاص خداوند، اموری نیست که بتوان از آنها صرف نظر کرد; همچنان که ضرر سرپیچی، دچار شدن به عذاب آتش، نیز تحمل کردنی نیست.

عده دیگری از آیات به طور صریح به اطاعت پیامبر(صلی الله علیه وآله) امر می کند. در این آیات نیز بعضاً با فعل واحد اطاعت خدا و رسول قرین شده است; مانند:

قل اطیعواالله و الرسول(آل عمران: ۳۲)

بگو: «خدا و پیامبر [او] را اطاعت کنید.»

و اطیعوا الله والرسول لعلکم ترحمون(آل عمران: ۱۳۲)

خدا و رسول را فرمان برید، باشد که مشمول رحمت قرار گیرید،

فاتقوا الله و اصلحوا ذات بینکم و اطیعوا الله و رسوله(الانفال: ۱)

پس از خدا پروا دارید و با یک دیگر سازش می نماید، و اگر ایمان دارید از خدا و پیامبر اطاعت کنید،

اطیعوالله و رسوله و لا تولوا عنه و انتم تسمعون(الانفال: ۲۰)

خدا و فرستاده او را فرمان برید و از روی برنتابید در حالی که [سخنان او را] می شنوید.

و اطیعوا الله و رسوله و لا تنازعوا فتفشلوا(الانفال: ۴۶)

و از خدا و پیامبرش اطاعت کنید و با هم نزاع مکنید که سُست شود.

و اقیموا الصلوة و آتوا الزکاة و اطیعوا الله و رسوله(المجادلة: ۱۳)

پس نماز را برپا دارید و زکات را بدهید و از خدا و پیامبر او فرمان برید.

در بعضی از آیات فعل اطیعوا درباره پیامبر تکرار شده است:

یا ایهاالذین امنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم(الانساء:۵۹)

ای کسانی که ایمان آورده اید، خدا را اطاعت کنید، و پیامبر و اولیای امر خود را [نیز] اطاعت کنید;

قل اطیعوالله و اطیعوا الرسول(النور: ۵۴)

بگو: «خدا و پیامبر را اطاعت کنید».

یا ایهاالذین امنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول ولا تبطلوا اعمالکم(محمد: ۳۳)

ای کسانی که ایمان آورده اید، خدا را اطاعت کنید و از پیامبر [او نیز] اطاعت نمایید، و کرده های خود را تباه مکنید.

و اطیعوا الله و اطیعوا الرسول(التغابن: ۱۲)

و خدا را فرمان برید و پیامبر [او] را اطاعت نمایید،

و در یک مورد می فرماید:

و اقیموا الصلوة و اتوا الزکوة و اطیعوا الرسول(النور: ۵۶)

و نماز را برپا دارید و زکات بدهید و پیامبر و پیامبر [خدا] را فرمان برید. آیات دسته اول گونه ای است که اطاعت رسول در امر رسالت را مورد عنایت قرار داده است. مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر این آیات معمولا به این نکته اشاره کرده است.[۱۶۴] مفسران دیگر نیز کما بیش به این نکته اذعان دارند. گر چه طبرسی در ذیل آیه اول سوره انفال از قول زجاج نقل می کند که معنای آیه آن ست که آن دو را در

۱٦٤. ر. ك: سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیرالقرآن، ج ۳، ص ۱۷۲ و ج ۹، ص ۳۸.

آنچه امر می کنند و نهی می کنند اطاعت کنید (اطیعوهما فیما یأمرانکم به و ینهیانکم عنه)[۱۶۵] ولی روشن نیست که ایشان نیز به تفکیک اوامر خداوند از اوامر رسول اشاره داشته باشد. در آیه بیستم همین سوره پس از امر به اطاعت خدا و رسول می فرماید: «ولا تولّوا عنه» یعنی از اوامر پیامبر سرپیچی نکنید، این خود قرینه واضحی است که اطاعت خدا و رسول در عرض هم نیست، بلکه در طول یکدیگر است و رسول مبلغ اوامر الهی است و در نتیجه عدم تولّی پیامبر، عدم تولی خدا نیز هست.

با توجه به این نکته گر چه از آیات دسته اول لزوم اطاعت از پیامبر(صلی الله علیه وآله) در حوزه پیامبری ثابت می شود اما مسئولیت مردم در تبعیت دیگر اوامر ایشان قابل اثبات نیست.

اما در دسته دوّم مطلب گونه ای دیگر است و مفسران به تکفیک اوامر الهی و اوامر نبوی معتقد بوده و اطاعت مطلق از اوامر نبوی را دال بر شأن الهی مشروعیت حکومت نبوی دانسته اند، به جهت اهمیت آیه اول این دسته کمی بیشتر در تفسیر و تحلیل آن درنگ می کنیم.

۲ـ۲ـ۵ـ۳ـ۱ـ۱ـ۱. *تفسیر آیه اولی الامر*

یا ایها الذین امنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم(النساء: ۵۹)

ای کسانی که ایمان آورده اید، خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را [نیز] اطاعت کنید;

درباره آیه شریفه دو بحث عمده وجود دارد: اول، مفهوم اطاعت از رسول خدا(صلی الله علیه وآله) چیزی جز اطاعت از وحی الهی است یا نه؟ دوم، مراد از اولی الامر کیست؟ بحث دوم را به مشروعیت حکومت امامان وا می نهیم و بحث اول را در اینجا طرح می کنیم.

درباره اطاعت رسول بعضی آن را نفس اطاعت خداوند دانسته اند که به طور طبیعی از طریق وحی ارسالی به پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) اوامر الهی به گوش مردم می رسد. فخر رازی چنین تفسیری را پذیرفته است.[۱۶۶] درباه کسانی که برای اطاعت رسول بابی دیگر را باز کرده اند دو دیدگاه وجود دارد، بعضی آن را اطاعت از پیامبر(صلی الله علیه وآله) در تبیین و تفسیر وحی الهی یا اطاعت از وی در

---

۱۶۵. ر.ك: فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۲، ص ۵۱۸.

۱۶۶. ر. ك: فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۲، ص ۸۲، محمد قرطبی، الجامع الاحکام القرآن، ج ٦، ص ۲۹۳.

مستحبات دانسته اند. کلبی گفته است: از خداوند در فرایض و از پیامبر(صلی الله علیه وآله) در سنن اطاعت کنید.[۱۶۷] طبرسی اطاعت نبی(صلی الله علیه وآله) را در فرایض غیر موجود در قرآن می بیند:

> اطاعت خدا را ملزم بشمارید در اوامر و نواهی الهی و اطاعت رسول را نیز، امر به اطاعت رسول را جدا ذکر کرده است، گر چه اطاعت رسول قرین اطاعت خدا است، به جهت این که اولا مبالغه در بیان شده باشد و ثانیاً برای دفع پندار متوهمی که اطاعت اوامری که در قرآن نیست را لازم نمی شمارد.[۱۶۸]

در عبارت روشن است که مراد از اطاعت رسول را تبیین وحی قرآنی با بیان پیامبر می داند. ایشان در ادامه همین مطلب به مسئله لزوم اطاعت پیامبر در حیات و ممات ایشان اشاره می کند که معلوم است این اطاعت، اطاعت در اوامر حکومتی ایشان نیست.[۱۶۹] محمد رشید رضا نیز این دیدگاه را در تفسیر خود بیان کرده است.[۱۷۰] دیدگاه اخیر آن است که مراد از اطاعت از پیامبر اطاعت ایشان در اوامر حکومتی است. گرچه در بعضی از تفاسیر متقدم این دیدگاه به اجمال ذکر شده است،[۱۷۱] اما علامه طباطبایی و امام خمینی در این زمینه بیان مناسبی دارند; امام خمینی در الرسائل می نویسد:

> رسول خدا (صلی الله علیه وآله) از آن روی که پیام آور وحی الهی است، از خود امر و نهی ندارد و اگر در زمینه احکام الهی دستوری دهد ـ مثلا به نماز امر کند ـ تنها ارشاد به فرمان خداوند است; زیرا او نسبت به اوامر و نواهی خداوند، صاحب امر و نهی نمی باشد، و صرفاً آنها را ابلاغ نموده و از طرف خدای تعالی به مردم گزارش می دهد; چه دستورات امامان (علیه السلام) نیز درباره احکام الهی چنین است و از این نظر دستورات پیامبر و امام همانند دستورات فقیه برای مقلدین است... این اوامر اوامر ارشادی است و مخالفت با آنها تنها مخالفت با خداوند است نه مخالفت با رسول و امام و فقیه.
>
> ولی اگر رسول الله از آن جهت که حاکم است امر و نهی کرد اطاعت امر او واجب است از آن جهت که امر خود اوست، پس اگر به رفتن یک جنگی فرمان داد که به ناحیه ای اعزام شوید

---

۱٦۷. ر. ك: آلوسی بغدادی، روح المعانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱٤۰۵ هـ، ج ۵، ص ٦۵.

۱٦۸. فضل طبرسی، مجمع البیان، ج ۲، ص ٦٤.

۱٦۹. همان، ص ٦۵.٦٤

۱۷۰. محمد رشید رضا، تفسیر المنار، ج۵، ص ۱۸۰.

۱۷۱. آلوسی می نویسد: از رسول اطاعت کنید، پیامبری که برای تبلیغ احکام الهی آمده است، در تمام آنچه به شما امر و یا از آن نمی کند. ر.ك: تفسیر روح المعانی، ج۵، ص٦۵.

اطاعت او بر مؤمنان واجب است از جهت زعامت و حکومت وی; این گونه دستورات چون دستورات خداوند است و دیگر ارشاد به حکم الهی نیست، بلکه دستورات مستقلی است که اطاعتش واجب است، آیه شریف "اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم" ناظر به این اوامر و نواهی است که از پیامبر(صلی الله علیه وآله) و اولی الامر صادر می شود.[۱۷۲]

علامه طباطبایی به کیفیت استنباط این مفهوم از آیه نیز توجه کرده و می نویسد:

تردیدی نیست که خداوند سبحان از اطاعت خود چیزی جز اطاعت او در بستر وحی، که از راه پیامبر درباره معارف و شرایع نازل می شود، را اراده نکرده است. اما پیامبر خدا دو حیثیت دارد: یکی حیثیت تشریع نسبت به چیزهایی است که از سوی خداوند به وی وحی می شود; که همان اموری است از قبیل تفصیل مجمل های کتاب و آنچه به آنها مربوط می شود، همچنان که خداوند می فرماید: "و انزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزّل الیهم (النحل:۴۴)"، شأن دوم چیزی است که در حوزه ولایت و داوری آن را درست می بیند; خداوند متعال می فرماید: "لتحکم بین الناس بما اراک الله (النساء: ۱۰۵)".این همان دستوراتی است که بصورت ظاهر در باب قضاء تحقق می یابد و در امور مهم درباره آن فرمان صادر می کنند، البته خداوند وی را به مشورت در تصمیم گیری دعوت کرد و گفت: "و شاورهم فی الامر فاذا عزمت فتوکل علی الله"; مؤمنان را در مشاوره با پیامبر شریک کرد ولی تصمیم گیری را به او واگذاشت.[۱۷۳]

روشن است که در بین عبارت های نقل شده یک تفاوت وجود دارد. امام خمینی اطاعت پیامبر را در آیه مورد بحث، اوامر حکومتی ایشان دانسته اند، ولی علامه طباطبایی افزون بر این مورد اوامر نبوی در تفصیل احکام که به صورت وحی الهی در قران نیامده را شامل اطاعة الرسول در آیه شریفه می داند.[۱۷۴] بنظر می رسد داوری بین این دو نظر مبتنی بر آن است که، ماهیت اوامر نبوی در محدوده شریعت و بعنوان تفصیل شریعت را چگونه بدانیم. اگر این تفصیلات را واگذر شده به پیامبر بدانیم و رأی ایشان را در این حوزه مستند به وحی ندانیم، همچنان که در دستورات قضایی و حکومتی می بینیم، دیدگاه علامه طباطبایی ترجیح دارد; چرا که این اوامر بیش از آن که مستند به خداوند باشد، به رسول او استناد

---

۱۷۲. امام خمینی، الرسائل، چاپ سوم، قم، اسماعیلیان، ۱٤۱۰ه/ ۱۳٦۸ش، ص ۵۰.

۱۷۳. سید محمد حسین طباطبایی، المیزان، ج ٤ ص ٤۱۳ و ٤۱٤.

۱۷٤. بعضی از نویسندگان معاصر دیدگاه علامه را تقویت کرده اند: ر.ك: سید محمد مهدی موسوی خلخالی، حاکمیت در اسلام، ص ۱۰٤ تا ۱۰٦. و بعضی دیگر دیدگاه امام خمینی را تقویت کرده اند: ر.ك: حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج۱، ص٦٤.

می یابد و تبعیت رسول در عرض تبعیت خداوند شامل آنها می شود ولی اگر این دستورات را بر اساس نظریه مشهور و آنچه علامه طباطبایی در جمله پیش گفته به آن تصریح کرده است وحی غیر قرانی بدانیم، استناد این دستورات به خداوند بیش تر است و برای شخص نبی شأنی جز پیام رسانی و احیاناً انشاء کلمات بر اساس محتوای ابلاغ شده نیست. در این صورت دیدگاه امام خمینی که "اطیعوا الرسول" را منحصر در اوامر حکومتی و قضایی می دانند به صواب نزدیکتر است.

مؤیدی که برای ترجیح دیدگاه امام خمینی می توان ذکر کرد وحدت امر "اطیعوا" و عدم تکرار دوباره آن نسبت به پیامبر و اولی الامر است.

روشن است که مناسب ذکر وصف "اولی الامر" و نظر غالب مفسران آن است که اطاعت از اولی الامر در اوامر حکومتی و قضایی است ـ با قطع نظر از مفهوم و مصداق اولی الامر ـ از این جهت اختصاص اطیعوا الرسول به اوامر قضایی و حکومتی پیامبر ترجیح دارد.[۱۷۵]

در هر صورت پس از اثبات وجوب شرعی اطاعت از پیامبر(صلی الله علیه وآله) کشف می شود که حق الهی اصدار اوامر حکومتی و قضایی از سوی نبی اکرم (صلی الله علیه وآله) وجود دارد.

آیه "اقیموا الصلوة و اتوا الزکوة و اطیعوا الرسول لعلکم ترحمون (النور: ۵۶) دلالت روشنی بر لزوم اطاعت اوامر حکومتی ایشان دارد چرا که چیزی ورای نماز و زکوة قلمداد شده است. امام خمینی می گویند:

> عرض کردم که اطاعت از اوامر خدای تعالی غیر از اطاعت از رسول اکرم (صلی الله علیه وآله)می باشد. کلیه عبادیات و غیر عبادیات (احکام شرع الهی) اوامر خداوند است. رسول اکرم(صلی الله علیه وآله) در باب نماز هیچ امری ندارد و اگر مردم را به نماز وا می دارد، تأیید و اجرای حکم خداست. ما هم که نماز می خوانیم اطاعت امر خدا را می کنیم. و اطاعت از رسول اکرم(صلی الله علیه وآله) غیر از اطاعت الله می باشد. اوامر رسول اکرم(صلی الله علیه وآله) آن است که از خود حضرت صادر می شود و امر حکومتی باشد.[۱۷۶]

۲ـ۲ـ۵ـ۳ـ۱ـ۲. *عدم جواز تخلف از پیامبر*(صلی الله علیه وآله) *و دستورات وی*

---

۱۷۵. علامه طباطبایی در تفسیر آیه مشابه آیه مورد بحث (التغابن: ۱۲) دیدگاه امام خمینی را دارد و اطاعت رسول را در مورد اوامر ایشان که به حسب ولایت بر امت دارد ذکر کرده اند. ر.ك: سید محمد حسین طباطبایی، تفسیر المیزان، ج۱۹، ص۳۵۵.

۱۷۶. امام خمینی، ولایت فقیه، چاپ اول، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۳، ص۷۵.

ما کان لمؤمن و لامؤمنة اذا قضی الله و رسوله امراً ان یکون لهم الخیرة من امرهم و من یعص الله و رسوله فقد ضل ضلالا مبینا(الاحزاب: ۳۱)

هیچ مرد و زن باایمانی حق ندارد هنگامی که خدا و پیامبرش امری را لازم می دانند، اختیاری (در برابر فرمان خدا) داشته باشد; و هر کس نافرمانی خدا و رسولش را کند، به گمراهی آشکاری گرفتار شده است.

این آیه نیز مضمون مشابهی به آیات قبل دارد. تنها دو نکته در آیه شریفه قابل بررسی است: اول آن که مراد از قضا چیست؟ قضای تکوینی، قضای تشریعی و یا قضای تحکیمی. دوم آن که عطف خدا و رسول در اسناد به آنان چه مفهومی دارد؟

خوبست به شأن نزول آیه توجه بشود. طبرسی در مجمع البیان شأن نزول آیه را در تزویج زینب دختر جحش یا ام کلثوم دختر عقبة ابن ابی معیط دانسته است، بر اساس نقل وی پیامبر(صلی الله علیه وآله) در مقابل واگذاری امر ازدواج ایشان به حضرتش وی را به ازدواج زید مولا و غلام خود امر کردند. این امر بر آنان گران آمد تا آیه شریفه نازل گردید و آن گاه به قضای خدا و رسول رضایت دادند.[۱۷۷]

درباره معنا و موارد استعمال قضا به قرآن مراجعه می کنیم. قرآن هم قضا را در قضای تکوینی استعمال کرده است: «قضاهن سبع سموات (فصلت: ۲)» و هم در قضای تشریعی: «و قضی ربک ان لا تعبدوا الا الله و بالوالدین احسانا (الاسراء: ۲۳)» و هم در قضای تحکیمی رسول الله(صلی الله علیه وآله): «فلا و ربک لا یؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینهم ثم لا یجدوا فی انفسهم حرجاً مما قضیت و یسلموا تسلیماً (النساء: ۶۵)». معنای قضا در هر مورد با قراین فهمیده می شود و در مورد بحث با توجه به شأن نزول مراد از قضا چیزی اعم از قاضی تحکیم است، چرا که مسئله ارجاعی، بحث نزاع و جدال نبوده است و در امری غیر از "داوری" پیامبر (صلی الله علیه وآله) اظهار رأی نموده اند. اطلاق آیه ما را به گستردگی مفهوم قضا در آیه رهنمون می گردد. گستره ای که شامل هر امر حکومتی و حتی خصوصی که از «امرهم» محسوب گردد می شود.

عطف رسول بر الله در این آیه نیز قابل توجه است. احکام الهیه غالباً با تشریع مستقیم خداوند وضع می شوند و لذا حکم خدا به حضرت رسول(صلی الله علیه وآله) اسناد داده نمی شود. در حالی که حکم

---

۱۷۷. فضل طبرسی، مجمع البیان، ج٤، ص۳۵۹.

رسول به خداوند نسبت داده می شود، زیرا پیامبر(صلی الله علیه وآله) منصوب از جانب خداوند است; پس این که در آیه شریفه به وسیله عطف پیامبر با خدا در قضاء شریک قرار داده شده، دلیل است بر این که در آیه به خصوص احکام الهی نظر ندارد، بلکه مقصود احکام ولایی و حکومتی است و آیه به وضوح بر لزوم تبعیّت از احکام حکومتی پیامبر و مشروعیت الهی اصدار امر از سوی ایشان دلالت می نماید.[۱۷۸]

با توجه به آنچه گذشت اشکال دکتر مهدی حائری مبنی بر این که این آیه مخصوص قضا بالتحکیم است و هیچ ربطی به حکومت ندارد[۱۷۹] پاسخ داده می شود.

آیة الله جوادی آملی ضمن نقل شأن نزول پاسخ دیگری به این اشکال داده است:

> حکم قضا در آیه ۳۰۹ سوره احزاب بدون تکرار به خداوند و رسول اکرم(صلی الله علیه وآله)اسناد داده شده است، بنابراین مقصود قضای بالتحکیم نخواهد بود چرا که چنین قضایی شایسته خداوند سبحان نیست.[۱۸۰]

ایشان در ادامه ضمن نقل شأن نزول می نویسد:

> از آن جهت که مورد دلیل نقلی، مخصص یا مقید عموم یا اطلاق آن نیست; گرچه حکم وارد نسبت به آن نص می باشد، می توان به عموم یا اطلاق آیه برای نفوذ هر حکمی که از خداوند و رسول اکرم(صلی الله علیه وآله) رسیده استدلال نمود; و بخش پایانی آیه سرپیچی از حکم خدا و رسول را گمراهی آشکار می داند.[۱۸۱]

در آیه دیگر نیز آمده است:

> ما کان لاهل المدینة و من حولهم من الاعراب ان یتخلفوا عن رسول الله و لا یرغبوا بانفسهم عن نفسه (التوبه: ۱۲۰)
>
> برای اهل مدینه و اعراب اطراف آن جواز تخلف از پیامبر خدا نیست و نباید از او روی گردان شوند.

این آیه به یکی از حقوق پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) اشاره دارد و آن این که مردم حق تخلف از پیامبر را ندارد و نباید جان خود را از جان پیامبر عزیزتر بشمارند و او را در صحنه نبرد تنها بگذارد. این آیه درباره اهل مدینه و اطراف آن است و امین الاسلام طبرسی در این باره می نویسد:

---

۱۷۸. ر.ك آیة الله سید کاظم حائری، حکمت و حکومت در تراز وی نقد، نشریه حکومت اسلامی، ش۱۳، سال چهارم ص۳۶.۳۷.

۱۷۹. ر.ك: دکتر مهدی حائری، نقدی بر مقاله سیری در مبانی ولایت فقیه، نشریه حکومت اسلامی، ش۲، ص۲۲٤.

۱۸۰. آیة الله عبدالله جوادی آملی، نقد نقد، نشریه حکومت اسلامی، ش۲، ص۲۳۵.

۱۸۱. آیة الله عبدالله جوادی آملی، نقد نقد، نشریه حکومت اسلامی، ۲، ص۲۳۵.

چون خداوند داستان کسانی که از همراهی پیامبر در غزوه تبوک سر باز زدند را نقل کرد و پس از آن به عذر خواهی و توبه آنان اشاره کرد و توبه پشیمانان را به جهت رأفت و رحمت بر آنان پذیرفت، در پی این داستان به صورت توبیخ این آیه آمد که ظاهر آن خبر و معنای آن نهی است.[۱۸۲]

۲ـ۲ـ۵ـ۳ـ۱ـ۳. *لزوم استیذان از پیامبر*(صلی الله علیه وآله)

انما المؤمنون الذین آمنوا بالله و رسوله و اذا کانوا معه علی امر جامع لم یذهبوا حتی یستأذنوه، ان الذین یستأذنونک اولئک الذین یؤمنون بالله و رسوله فاذا استأذنونک لبعض شأنهم فأذن لمن شئت منهم و استغفرلهم ان الله غفور رحیم.(النور: ۶۲)

مؤمنان واقعی کسانی هستند که به خدا و رسول ایمان دارند و هنگامی که با او بر یک امر مهمی اجتماع کنند قبل از آنکه اجازه بگیرند نمی روند; کسانی که اجازه می گیرند در حقیقت آنان ایمان به خدا و رسول او دارند، پس اگر برای بعضی از کارهایشان اجازه خواستند به آنان که خواستی اجازه بده و برای آنان استغفار کن که خداوند بخشنده و مهربان است.

این آیه به خوبی نشانگر شأن والای پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) در رهبری امت اسلام است. امر جامع چیزی است که مردم برای تدبر در اطرف آن تجمع می کنند و در باره آن مشورت و تصمیم گیری می نمایند مانند جنگ و نظایر آن.[۱۸۳] روشن است که آیه نه تنها در کارهای مهم حقیقت ایمان را منوط به استیذان از پیامبر کرده است، بلکه پیامبر را در تصمیم گیری و دادن اذن مختار قرار داده است.

۲ـ۲ـ۵ـ۳ـ۱ـ۴. *در میان گذاشتن جریانات روزمره با پیامبر*(صلی الله علیه وآله)

و اذا جائهم امر من الامن او الحوف اذاعوا به ولوردوه الی الرسول والی اولی الامر منهم لعلمه الذین یستنبطونه منهم و لو لا فضل الله و رحمته لا تبعتم الشیطان الا قلیلا(النساء: ۸۳)

و هنگامی که خبری از پیروزی یا شکست به آنها رسد آن را شایع می سازند; در حالی که اگر آن را به پیامبر و پیشوایان بازگردانند، از ریشه های مسایل آگاه خواهند شد. و اگر فضل و رحمت خدا بر شما نبود، جز عده کمی، همگی از شیطان پیروی می کردید.

این آیه درباره شایعه پراکنی های منافقان یا مؤمنان ضعیف النفس است، آنان اخباری که را در حوزه مسایل جنگی و برخوردهای با دشمن پیش می آمد گاهی به صورت شایعه پخش می کردند و این

---

۱۸۲. فضل طبرسی، مجمع البیان، ج۳، ص۸۱ و ۸۲.

۱۸۳. ر.ك: همان، ج۱۵، ص۱۸۰.

موجب اختلال در تصمیم گیری های کلان حکومت می شد. بویژه آن که اخبار آنان طبعاً عاری از کذب نبود. قرآن کریم با توجه به ذیل آیه این کار را تبعیت شیطان می داند و آنان را بر این تحریض می نماید که این گونه اخبار را با پیامبر(صلی الله علیه وآله) و اولی الامر در میان گذارند تا آنان در این باره تصمیم گیری مناسب کنند. این آیه در کنار رسول، اولی الامر را ذکر کرده است و بر این که اولی الامر در زمان حضور پیامبر(صلی الله علیه وآله) نیز بوده اندلالت دارد. به همین جهت بعضی اولی الامر را در آیه به فرماندهان جنگی و والیان تطبیق داده اند و عده دیگر به فقیهان و ملازمان پیامبر.[۱۸۴]

درباره اینکه مراد از اولی الامر در قرآن چیست و در همه موارد استعمال یک معنا مراد است یا بیشتر، مطالب بیشتر در قسمت مربوط به مشروعیت حکومت امامان ـ علیهم السلام ـ خواهد آمد.

۲ـ۲ـ۵ـ۳ـ۱ـ۵.لزوم ارجاع اختلافات به پیامبروعدم اشمئزازقلبی ازحکموداوری‌وی.

فلا و ربک لا یؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینهم ثم لا یجدوا فی انفسهم حرجاً مما قضیت و یسلّموا تسلیماً.(النساء: ۶۵)

به پروردگارت سوگند که آنها مؤمن نخواهند بود، مگر این که در اختلافات خود تو را به داوری بطلبند و سپس از داوری تو در دل احساس ناراحتی نکنند و کاملا تلسیم باشند.

امین الاسلام طبرسی شأن نزول آیه را در نزاع زبیر (پسر عمه پیامبر) با یک فرد انصاری یعنی حاطب ابن ابی بلتعه می داند، نزاع آن دو بر سر جوی آبی بود که هر دو درختهای خرمای خود را از آن سیراب می کردند. پس از طرح دعوا پیامبر به زبیر فرمود: اول نخلهای خود را آب بده و بعد آن را بسوی همسایه ات روان کن. انصاری غضبناک گشت و داوری پیامبر را به جهت قرابت و خویشی زبیر پنداشت، در این باره آیه نازل گردید.[۱۸۵]

در نقل دیگر شأن نزول آیه ارجاع داوری بَشر منافق و شخص یهودی به غیر پیامبر (شخصی به نام عمرو) ذکر شده است.[۱۸۶]

روشن است که مورد آیه بحث داوری در یک مشاجره است، اما آیا این حکم مخصوص همین امور است؟ یا توسعه دارد؟ علامه طباطبایی چنین نظر می دهد:

---

۱۸٤. ر.ك: محمد بن فضل طبرسی، مجمع البیان، ج۲، ص۸۲.

۱۸۵. ر.ك: فضل همان، ج۲، ص٦۹.

۱۸٦. ر.ك: فضل طبرسی: مجمع البیان، ج۲، ص٦۹.

اگرچه کلام خداوند: "فلا و ربک تا آخر آیه" به تسلیم به حکم پیامبر در قضاء بسنده کرده است. چرا که مورد آیه تحاکم به غیر رسول الله را یاد می کند، با این که رجوع به پیامبر(صلی الله علیه وآله) واجب بوده است، اما معنای آیه عام و شامل حکم خدا و رسول و حکم تشریعی و تکوینی می گردد.

بلکه مفهوم آیه عمومیت دارد نسبت به حکم به معنای قضاء پیامبر(صلی الله علیه وآله) و هر سیره ای که پیامبر بر او مشی کرده است و هر عملی که آن را انجام داده است. چرا که اثر در همه مشترک و یکسان است. پس هر چه بصورتی به خداوند و رسول او منسوب می شود. بر مؤمنان واقعی رد کردن آن، اعتراض بر آن، ملول شدن از آن و هیچ گونه بد آمدنی روا نیست; چرا که همه این ها بنوعی شرک به خدا با مراتب گوناگون آن است.[۱۸۷]

۲ـ۲ـ۵ـ۳ـ۴. *تأمین بودجه اداره حکومت اسلامی*

در قرآن کریم بارها به عدم مزد خواهی پیامبران از مردم اشاره شده است. همچنان که در فصل قبل گذشت تنها مزدی که پیامبر اسلام برای رسالت خود اعلام کرد "مودت ذوی القربی" بود که با توجه به آیات دیگر این مزد نیز بنحوی به خود مردم باز می گردد و مردم از این رهگذر نشانه های راه خدا را اشتباه نمی گیرند و منحرف نمی شوند.[۱۸۸]

با وجود این قرآن کریم اموال زیادی را به عنوان اموال پیامبر(صلی الله علیه وآله) ذکر کرده است. این اموال تناسبی با مخارج زندگی یک انسان، یک خانواده، یک قبیله ندارد و بیش از آن است که کسی توهم اختصاص آن را به زندگی شخصی پیامبر بدهد. این اموال در حقیقت بودجه مالی دولت اسلام در گسترش دین داری، و انجام مطلوب امور حکومتی است. این اموال در قرآن کریم به شرح زیر است:

۲ـ۲ـ۵ـ۳ـ۴ـ۱. خمس

و اعلموا انما غنمتم من شی فان لله خمسه و للرسول و لذی القربی و الیتامی و المساکین و ابن السبیل.(الانفال: ۴۱)

بدانید آنچه غنیمت بدست آورید بدرستیکه یک پنجم آن را از آن خدا و رسول و نزدیکان و یتیمان و مساکین و در راه ماندگان است.

---

۱۸۷. سید محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القران، ج٤، ص٤٣٢.

۱۸۸. ر.ك: فصل اول، از همین ساله.

این آیه مصرف خمس را به شش قسمت اعلام کرده است که یکی از اقسام آن رسول الله است. بر اساس روایات شیعه سهم خدا و ذوی القربی نیز به پیامبر اختصاص می یابد.[۱۸۹] از این روی نیمی از در آمد خمس مخصوص رسول الله است.

روشن است که نیمی دیگر از خمس برای فقرا و مساکین و ابن السبیل از فرزندان رسول خداوند قرار داده شده است و با توجه به روایاتی که خمس را بدل از زکات برای آنان دانسته است، علی القاعده باید مبلغی باشد که تمام فقراء سادات را در هر دوره ای تأمین نماید و این مقدار چیز کمی نیست.

درباره مفهوم غنیمت در میان مفسران اتحاد نظر وجود ندارد، گرچه افرادی چون شیخ طوسی غنیمت را مخصوص غنایم جنگی که با جنگ از کفار گرفته شده می داند.[۱۹۰] و در این نظر با عموم مفسران اهل سنت هم عقیده است.[۱۹۱] ولی مقتضای معنای لغوی غنیمت (هر آنچه انسان به آن نایل می شود، چه از جهت جنگ و چه از جهت دیگر[۱۹۲]) و دیدگاه عده ای از مفسران و فقهای شیعه بر توسعه مفهوم غنیمت است نسبت به هر آنچه انسان به آن نایل می گردد.[۱۹۳] در نتیجه شامل درآمدهای کسب و هدایا و... می شود; با توجه به این توسعه مفهومی غنیمت و شمول آن به اموال بسیار دو دیدگاه عمده درباره سهم پیامبر وجود دارد:

اول آن که: این اموال شخصی پیامبر است ولی از سوی ایشان در مصالح حکومت اسلامی صرف می شود، دوم آن که: اصولا خمس "وجه الامارة" است و ملک جهت است نه ملک شخص و پیامبر(صلی الله علیه وآله) به جهت رهبری و زعامت مسلمین این مال را دریافت و در جهت مصالح حکومت اسلامی صرف می شود. در هر صورت هیچ کس این اموال را با آنچه پیامبر با کشاورزی و... بدست بیاورد یکسان نمی بیند و لذا این اموال به فرزندان او به ارث نخواهد رسید. علامه طباطبایی در این باره می نویسد:

---

۱۸۹. ر.ك: محمد حرعاملی، وسال الشیعه ج٦، ص٣٤١.

۱۹۰. شیخ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج٥، ص١٢٢.

۱۹۱. محمد قرطبی انصاری، الجامع لاحکام القرآن، ج٨، ص١.

۱۹۲. راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، ص٣٧٨.

۱۹۳. ر.ك، حسینعلی منتظری، کتاب الخمس، چاپ دوم، قم، منشورات دارالفکر، ١٤١٢هـ ص ٧ . ١١.

غنم و غنیمت رسیدن به سود است از جهت تجارت، کار کردن و یا جنگ، و در مورد نزول آیه بر غنیمت جنگی منطبق گردیده است.[۱۹۴]

۲ـ۲ـ۵ـ۳ـ۴ـ۲. فیء

ما افاء الله علی رسوله من اهل القری فلله و للرسول و لذی القربی و الیتامی و المساکین و ابن السبیل کیلا یکون دولة بین الاغنیاء منکم.(الحشر:۷)

آنچه خدا از [دارایی] ساکنان آن قریه ها عاید پیامبرش گردانید، از آن خدا و از آن پیامبر [او] و متعلّق به خویشاوندان نزدیک [وی] و یتیمان و بینوایان و در راه ماندگان است تا میان توانگران شما دست به دست نگردد.

در باره فیء و معنای آن و کیفیت تقسیم آن اختلافات زیادی شده است اما مشهور شیعه آن را مخصوص پیامبر و امام می دانند و آن را مختص به اموال کافرانی که مجبور به تسلیم یا فرار شده اند می دانند. آیه شریفه نیز به قضایای مربوط به غزوه بنی نضیر ارتباط دارد. آنان پیمان خویش با رسول الله(صلی الله علیه وآله) را شکستند و نمایندگانی به نزد ابوسفیان در مکه فرستادند و با او در مبارزه با پیامبر هم قسم شدند. پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) عده ای از مسلمانان را به محاصره آنان گسیل داشت عاقبت آنان قبول کردند که از سرزمین خود کوچ کنند.[۱۹۵] مسلمانان به دنبال آن بودند که پس از برداشتن خمس، پیامبر(صلی الله علیه وآله) بقیه اموال رابین آنها تقسیم کند که پیامبر فرمود: خداوند آن را برای من قرار داده است.[۱۹۶]

۲ـ۲ـ۵ـ۳ـ۴ـ۳. انفال

یسئلونک عن الانفال قل الانفال لله و للرسول (الانفال: ۱)

[ای پیامبر،] از تو درباره غنائم جنگی می پرسند، بگو «غنائم جنگی اختصاص به خدا و فرستاده او دارد.

درباره مفهوم انفال و ارتباط آن با فیء و غنائم جنگی نیز اختلاف شده است. در این جا از امام صادق علیه السلام آمده است:

---

۱۹٤. سید محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج۹، ص۸۹.

۱۹۵. ابن هشام، السیرة النبویة، ج۳، ص۱۹۹.

۱۹٦. واقدی، المغازی، ج ۸، ص۳۷۷.

انفال عبارتست از: غنایمی که در آن اسب و سواره نتاخته است (ارض السلم) و آنچه صاحبان آن برای امام بعد از او است که هر گونه بخواهد آن را قرار می دهد.[۱۹۷]

صاحب جواهر در این زمینه ضمن اشاره به اختلاف فقهای شیعه نسبت به این که آیا معادن انفال است یا نه؟ اضافه کرده است که مفید و سلار به تبع از روایات آن را از انفال می دانند و بعضی چون محقق آن را از انفال بحساب نمی آورند.[۱۹۸]

در مجموع انفال نیز ثروت هنگفتی است که در زمان پیامبر به ایشان اختصاص دارد. یکی از نویسندگان ضمن محاسبه اجمالی انفال می نویسد:

این منابع طبیعی ثروت مالی بسیار زیادی را در محدوده کشور اسلامی در جهان امروز پدید می آورد. در ایران ۱۹ میلیون هکتار ارضی جنگلی است که ۳۰۰ ملیون متر مکعب چوب قابل استفاده دارد به ضمیمه میوه های این درختان و مواد شیمیایی و صنعتی که از آنها پدید می آید. کافی است که بدانیم در عالم اسلامی ۶۶٪ نفت خام بدست می آید.[۱۹۹]

مجموعه منابع مالی اختصاص یافته بر پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) بانضمام زکات، زکات فطره، خراج و مقاسمه، جزیه، مظالم، کفارات و لقطه، اوقاف، وصایا و نذورات عامه که بعضی از آنها نیز نیازمند مدیریت رهبر است، نشان گر اراده الهی در سرپرستی دولت اسلامی توسط نبی اکرم(صلی الله علیه وآله)می باشد. با توجه به آنچه گفتیم مشروعیت الهی نبی اکرم(صلی الله علیه وآله) ثابت می شود. همچنان که در فصل اول نقل کردیم بعضی به دنبال نفی مشروعیت الهی حکومت پیامبر و استناد آن به بیعت و انتخاب مسلمین بوده اند، ولی با توجه به آنچه گذشت اصولا انتخاب و بیعت جهت تصدی ولایت و حکومت بر مسلمین تحقق خارجی نیافته و آیات بیعت بر موارد دیگر حمل می شود.

۲ـ۲ـ۵ـ۴. مشروعیت الهی حکومت امامان

بر خلاف اهل سنت که تنها حکومت منصوص (مشروعیت الهی) را برای پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله)می پذیرند و نسبت به خلافت پس از پیامبر به منابع دیگری از مشروعیت چون انتخاب اهل حل و

---

۱۹۷. محمد حرعاملی، وسائل الشیعه، ج٦، ص٣٦٤.

۱۹۸. ر.ك: محمد حسن نجفی، جواهر الکلام، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ج۳۸، ص۱۰۱ تا ۱۱۳.

۱۹۹. جعفر سبحانی، مفاهیم القران فی معالم الحکومة الاسلامیة، تحریر: جعفر الهادی، چاپ سوم، انتشارات جامعه مدرسین، قم، ج۲، ص٦٣٥.

عقد، شورا و حتی قهر و غلبه روی می آورند،[۲۰۰] شیعه بر این باور است که برای امامان دوازده گانه معصوم نیز مشروعیت الهی و منصوص وجود دارد و آنان به مقام امامت عظیمی که راهبری و ریاست عامه دین و دنیا است برگزیده شده اند و دلایل متعددی در این راه اقامه کرده اند. تنها علامه حلی در کتاب "الفین" ادعای وجود دوهزار دلیل (هزار دلیل بر اثبات امامت امیرمؤمنان(علیه السلام)و هزار دلیل برای نفی خلافت دیگران) آورده است. آنچه مورد نظر این نوشته است طرح ادله قرآنی اثبات حکومت و رهبری سیاسی امامان معصوم است.

این نکته نیز روشن است که امامان شیعه به نام در قرآن کریم یاد نشده اند ـ همچنان که خلفای دیگر نیز یاد نشده اند و به دلایلی که ذکر آن مجال ویژه ای را طلب می کند حکمت الهی بر ذکر امامان بصورت صریح و مستقیم تعلق نگرفته است. آنچه از این جهت باید دنبال کرد یافتن اوصاف امام یا امامان در آیات یا تطبیقات و شأن نزولهایی است که هر کدام بنحوی مثبت ولایت سیاسی امامان هستند. متأسفانه با توجه به وضوح و روشنی دلایل روایی و یا عقلی در این عرصه کمتر متکلمان شیعی به ادله قرآنی تمسک کرده است.[۲۰۱]

با توجه به بحثهای قرآنی خاصی که درباره ولایت و حکومت امیر مؤمنان(علیه السلام) وجود دارد ابتدا به دلیل قرآنی خاص ولایت امیر مؤمنان اشاره می کنیم و سپس دلایل عام ولایت امامان را پی می گیریم.

۲ـ۲ـ۵ـ۴ـ۱. *مشروعیت حکومت علوی* (علیه السلام)

۲ـ۲ـ۵ـ۴ـ۱ـ۱. *استناد به آیه زکات*

انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلاة و یؤتون الزکوة و هم الراکعون (المائدة: ۵۵)

ولیّ شما، تنها خدا و پیامبر اوست و کسانی که ایمان آورده اند: همان کسانی که نماز برپا می دارند و در حال رکوع زکات می دهند.

درباره مفهوم ولایت و ولایت پیامبر در صفحات قبل (مشروعیت حکومت نبوی) سخن گفتیم. حاصل سخن آن شد که در اینجا ولایت بمعنای حکومت و سرپرستی است و حصر ان ولایت بر اختصاص

---

۲۰۰. ر.ك: قاضی ابویعلی محمد بن الحسین الفراء و ماوردی بغدادی، الاحکام السلطانیه، ص۲۰.

۲۰۱. ر.ك: علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، چاپ ششم، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱٤۱٦، ص۳٦۸.

رهبری به خدا و رسول و الذین امنوا...دارد. ولی در این که مراد و مصداق از الذین امنوا...کیست؟ اختلاف بزرگی میان فرق اسلامی وجود دارد.

طبری می نویسد:

> در مقصود به الذین امنوا...اختلاف وجود دارد، بعضی مقصود آیه را علی بن ابی طالب دانسته اند و عده ای آن را جمیع مؤمنین...سدی گوید: اینان همه مؤمنان هستند ولی علی بود که در حال رکوع به سائل انگشتری عطاکرد، ابی جعفر نیز در پاسخ این که آیا مراد علی بن ابی طالب است گوید: علی از مؤمنان است. عتبة بن ابی حکیم و مجاهد نیز مراد را علی بن ابی طالب می دانند.[۲۰۲]

زمخشری نیز در کشاف نزول آیه درباره علی بن ابی طالب را مورد تصریح قرار می دهد.[۲۰۳]

بر خلاف طبری که با توجه به مفهومی که از ولایت برگزیده است در ذکر تلقی قران نسبت به مصداق به تفسیر و تحلیل های بی پایه دست نزده است، فخر رازی با تعصب ویژه ای که دارد این گونه نظر داده است:

> یک قول آن است که مراد عموم مؤمنین هستند و بنابراین رکوع به معنای خضوع است و چون در هنگام نزول آیه مؤمنین بعضی در حال نماز بودند، بعضی بعد از نماز در رکوع بودند و بعضی در حال انفاق، خداوند هر سه وصف را ذکر کرده است. بعضی گفته اند مراد شخص خاصی است و در میان آنان عکرمة نزول آن را درباره ابابکر و ابن عباس نزول آن را در علی ابن ابی طالب (علیه السلام) دانسته است.[۲۰۴]

قرطبی انصاری نیز در ذیل آیه به سه دیدگاه فوق اشاره کرده است، ولی علی بن ابی طالب(علیه السلام)را از مجاهد و تطبیق بر ابابکر را از ابن عباس نقل کرده است.[۲۰۵]

این در حالی است که در تفاسیر و کتب حدیثی شیعه بالاتفاق به این که امیر مؤمنان مقصود به آیه شریفه است اشاره شده است. شیخ طوسی در تبیان می نویسد:

---

۲۰۲. ابن جریر طبری، جامع البیان، ج ٤، ص ۳۸۹ و ۳۹۰.

۲۰۳. محمود زمخشری، الکشاف، ج ۱، ص٦٤٩.

۲۰٤. فخر رازی، تفسیر الکبیر، ج٦، ص ۲۸.

۲۰۵. ر.ك: محمد قرطبی انصاری، الجامع احکام القران، ج ٦،ص ۲۲۱ و ۲۲۲.

در این که آیه درباره چه کسی نازل شده است، اختلاف شده است، ابوبکر رازی در کتاب احکام القران به حکایت مغربی از او و طبری و رمانی و مجاهد و سدی گفته اند: آیه در حق علی ابن ابی طالب(علیه السلام) نازل شد، آنگاه که در حال رکوع انگشتری خود را صدقه داد. و این نظر امام باقر(علیه السلام) و امام صادق(علیه السلام) و همه عالمان اهل بیت است. حسن وجبایی گفته اند درباره همه مؤمنین است، گروهی گفته اند درباره عبادة ابن صامت است، کلبی نزول آن را درباره عبد الله بن سلام و یاران او می داند هنگامی که اسلام آوردند. بدان که این آیه از دلایل واضح در امامت بلافصل امیر مؤمنان پس از پیامبر است.[۲۰۶]

در این زمینه روایات متعددی نیز نقل شده که به یکی از آنها اشاره می کنیم; صدوق به سند خود از امام باقر در ذیل آیه "انما ولیکم الله..." روایت می کند که فرمود:

طایفه ای از یهود مسلمان شدند، از آن جمله عبد الله بن سلام، ثعلبه و ابن یاسین و بن صوریا بودند. همگی خدمت رسول خدا عرض کردند: ای پیامبر خدا حضرت موسی به یوشع بن نون وصیت کرد و او را جانشین خود قرار داد. وصی شما کیست؟ ولیّ ما بعد از تو کیست، آنگاه این آیه نازل گردید: انما ولیکم الله... پیامبر (صلی الله علیه وآله) فرمود: برخیزید. همه برخاسته و به مسجد آمدند، مرد فقیری به طرف آن حضرت آمد، حضرت فرمود: ای مرد آیا کسی به تو چیزی داده است؟ عرض کرد: آری، انگشتری را همین اکنون یک نفر به من داد. پرسید: چه کسی؟ عرض کرد: آن مرد که مشغول نماز است. پرسید: در چه حالی به تو داد؟ عرض کرد: در حال رکوع، حضرت تکبیر گفتند، اهل مسجد نیز همگی تکبیر گفتند و پیامبر(صلی الله علیه وآله) فرمود: پس از من علی(علیه السلام) ولی شما است، آنان نیز گفتند: ما به خداوندی خدا، به نبوت محمد(صلی الله علیه وآله) و ولایت علی(علیه السلام)راضی هستیم.[۲۰۷]

برای آشنایی بیشتر از روایات به تفسیر مجمع البیان، کتاب اختصاص و احتجاج و الغدیر مراجعه شود. صاحب الغدیر در ذیل این آیه بیش از ۵۰ طریق سنی در اثبات نزول آیه در شأن علی بن ابی طالب (علیه السلام) اشاره دارد.[۲۰۸]

---

۲۰۶. محمد بن الحسن طوسی، تفسیر تبیان، ج۲، ص۳۱۱.

۲۰۷. سید هاشم حسینی بحرانی، تفسیر برهان، ج۱، ص۴۸۰.

۲۰۸. ر.ك: عبد الحسین امینی، الغدیر، فی الکتاب و السنة و الادب، چاپ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۷٤.ش، ج۲، ص۵۳.۵۲.

با توجه به شأن نزول و مفهوم ولایت تردیدی در دلالت آیه بر نصب امیر المؤمنین نیست. تنها شبهاتی است که فخر رازی و بعضی دیگر به پیروی او مطرح کرده اند، که به اجمال پاسخ می گوییم:

اشکال اوّل: تفسیر ولایت به ولایت عهده داری و سرپرستی منافی با سیاق است، چرا که آیه در سیاق نهی مؤمنین از ولایت یهود و نصارا وارد شده است و ولایت منهی در آنجا ولایت نصرت و یاری است، وحدت سیاق اقتضا می کند که مراد در این جا نیز ولایت نصرت باشد.

پاسخ: اولا وحدت سیاق محرز نیست، بویژه با توجه به شأن نزول که به جدایی نزول آیه نسبت به آیات دیگر اشاره دارد. ادب قرآنی نیز اقتضا نمی کند که پیامبر(صلی الله علیه وآله) را یاور مؤمنان خطاب کند، او که اصل در هر کرامتی است.

ثانیاً: با تسلیم لزوم وحدت سیاق، وحدت سیاق هرگز به معنای یکسان بودن معنا نیست. اشکالی ندارد که خداوند مؤمنان را از ولایت نصرت با کفار باز دارد و آنان را به قبول ولایت و سرپرستی خود بدارد. با اشتراک این دو معنا در اصل که همان قرب و نزدیکی است شکل وحدت سیاق حل می شود.

اشکال دوّم: تعبیر از واحد به لفظ جمع خلاف ظاهر است و تفسیر شیعی مستلزم این خلاف ظاهر می گردد.

پاسخ: لازم است بین استعمال لفظ جمع در مفرد و انطباق عنوان جمعی بر یکی از افراد در حالی که امکان تحقق فرد دیگری بوده است تفاوت گذاشت. مضافاً بر این که در آیه قبل آمده است: "یقولون نخشی ان تصیبنا دائرة"(المائدة: ۵۲) با این که گوینده فقط یک نفر بوده است. و آن "عبد الله بن ابی"، و تفسیر آن به فرد، مورد اشکال قرار نگرفته است، همچنان که درباره آیه یقولون لئن رجعنا الی المدینة لیخرجن الاعز منها الاذل که قائل آن شخص پیش گفته بوده است، اشکال نکرده اند. باز در مورد آیه تلقون الیهم بالمودة(الممتحنة: ۱) نیز اشکال نشده است، با این که گوینده حاطب بن ابی بلتعه بوده است و مفسرین بدان اذعان کرده اند.

عدم اشکال مفسرانی که آن را درباره علی بن ابی طالب (علیه السلام) دانسته اند و غالباً عرب زبان بوده و زبان خود را می فهمیدند دلیلی دیگر است. به نظر می رسد با توجه به جو آن زمان جهت عدم بروز کینه های در سینه، راهی جز اجمال گویی هایی این چنین نبوده است. دلیلی که از طرح اسم امام در قرآن نیز ممانعت می کرد.

اشکال سوّم: ظاهر ولی به معنای سرپرست و ولیّ در بالفعل است، حال آن که در تفسیر شیعی این نکته نقض می شود; چرا که علی(علیه السلام) در زمان پیامبر(صلی الله علیه وآله) ولیٍّ بالفعل نبود.

پاسخ: آیه لفظ ولی را مفرد آورده است که بفهماند ولایت بالذات برای خداوند است و ولایت رسول و ولایت افراد پس بعد از او تبعی است. دیگر آن که این مشکل هنگامی است که قضیه خارجیه باشد نه حقیقیه و دلیلی بر خارجیه بودن قضیه نداریم.

اشکال چهارم: اطلاق لفظ زکات بر صدقه مستحب خلاف ظاهر است.

پاسخ: معنای لغوی زکات بااصطلاح فقهی متأخر متفاوت است. زکات به معنای لغوی قبل از تشریع زکات اصطلاحی در قرآن استعمال شده بود مثل و اوصانی بالصلوة و الزکوة ما دمت حیا (مریم: ۳۷)، و اوحینا الیهم فعل الخیرات و اقام الصلوة و ایتاء الزکوة (الانبیاء: ۷۳) و شکی نیست که مراد به آن مطلق انفاق در راه خداست.

اشکال پنجم: چرا علی بن ابی طالب(علیه السلام) در احتجاجات خود به این آیه اشاره نکرد.

پاسخ: از قضا حضرتش به این آیه استشهاد کرد; یکی از این موارد در مناظره با ابی بکر بود که فرمود:

> به خدای سوگندت می دهم از ولایت همراه با خدا و رسول در آیه زکات انگشتری در حق توست یا در حق من؟[۲۰۹]

و در روز شوری فرمود:

> آیا در میان شما کسی است که در حال رکوع زکات داده باشد و در حق او آیه انما ولیکم الله... نازل شده باشد غیر از من؟ گفتند نه.[۲۱۰]

در نهایت بیان استدلالی علامه حلی را نیز جهت تتمیم بحث می آوریم:

> استدلال به آیه متوقف بر مقدماتی است: اول: انما دال بر حصر است نقلا و عقلا از جهت نقل اجماع، اهل عربیه را داریم. دوم: ولی معنای اولی بالتصرف را دارد و دلیل آن نقل و استعمال اهل لغت است همچنان که می گویند: السلطان ولی من لاولی له و ولی دم و ولی میت گویند... سوم: مراد به آیه بعضی از مؤمنین است چرا که وضعی را ذکر کرده است که به بعضی اختصاص دارد و اگر چنین نبود اتحاد ولی و متولی لازم می آمد. چون این مقدمات ثابت شد گوئیم: مراد به این

---

۲۰۹. احمد بن علی بن ابی طالب طبرسی، الاحتجاج چاپ اوّل، مشهد، نشر سعید، ۱٤۰۳، ج۱، ص۱۱۸ و ۱۳۹.

۲۱۰. پیشین.

آیه علی (علیه السلام) است به اجماع مرکب; هر که آیه را به بعض اختصاص داده آن بعض را علی دانسته است. پس اگر به شخص دیگری بگردانیم خرق اجماع است. دیگر آن که علی یا کل مراد است یا بعض آن به خاطر اجماع. روشن کردیم که آیه عمومیت ندارد پس او کل المراد است. دیگر آن که مفسرین بر تطبیق آن به حضرتش اتفاق دارند.[۲۱۱]

۲ـ۲ـ۵ـ۴ـ۱ـ۲. استناد به آیه تبلیغ دین

یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک و ان لم تفعل فما بلغت رسالته و الله یعصمک من الناس (المائدة: ۶۶)

ای پیامبر آنچه را که از جانب خداوند به تو نازل شد به مردم برسان، که اگر تبلیغ نکنی رسالت خدایی را بانجام نرسانده ای و خداوند ترا از گزند مردم حفظ خواهد کرد.

این آیه به حادثه غدیر و نصب امیر المؤمنین (علیه السلام) به ولایت ارتباط دارد. جالب آن است که این آیه محفوف به آیاتی است که وحدت سیاق ندارند. یعنی در میان آیاتی است که به عمل اهل کتاب به کتابهای آسمانی و آثار آن اشاره دارد.متن آیات قبل و بعد از آیه مورد نظر عبارتست از:

و لو انهم اقاموا التورية و الانجيل و ما انزل اليهم من ربهم لاكلوا من فوقهم و من تحت ارجلهم منهم امة مقتصدة و كثير منهم ساء ما يعلمون (المائدة: ۶۵)

و اگر آنان به تورات و انجیل و آنچه از جانب پروردگارشان به سویشان نازل شده است، عمل می کردند، قطعاً از بالای سرشان [برکات آسمانی] و از زیر پاهایشان [برکات زمینی] برخوردار می شدند. از میان آنان گروهی میانه رو هستند، و بسیاری از ایشان بدرفتاری می کنند.

قل يا اهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التورية و الانجيل و ما انزل اليكم من ربكم و ليزيدن كثيراً منهم ما انزل اليک من ربک طغياناً و كفراً فلا تأس على القوم الكافرين (المائده ۶۸)

بگو: «ای اهل کتاب، تا [هنگامی که] به تورات وانجیل و آنچه از پروردگارتان به سوی شما نازل شده است عمل نکرده اید بر هیچ [آیین بر حقّی] نیستید.» و قطعاً آنچه از جانب پروردگارت به سوی تو نازل شده، بر طغیان و کفر بسیاری از آنان خواهد افزود. پس بر گروه کافران اندوه مخور.

این نکته خود نشانگر آن است که آیات مربوط به ولایت در یک فضای خاصی وارد شده و با چینشی این گونه زمینه حذف و تحریف احتمالی را از دست معاندان گرفته است. علامه طباطبایی با توجه به جمله «و الله یعصمک من الناس» اصولا قدرتی نداشتند که پیامبر در گفتن چیزی به آنان (از

---

۲۱۱. علامه حلی، کشف المراد، ص۳٦۸.

قبیل آنچه در آیات قبل و بعد آمده است) بر خود یا دین خدا بترسد. از سوی دیگر آیه همراه، با تهدید و امر شدید به ابلاغ است، در حالی که در تبلیغ اموری که نسبت به آنچه در این جا آمده است نسبت به کفار شدیدتر، چون تبلیغ به توحید و نفی وثنیت چنین تهدیدی نیامد، با این که مشرکین عرب قدرتمندتر و خون ریزتر بودند. پس تردیدی نیست که آیه در باره چیزی است که پیامبر از تبلیغ آن هراسان بوده است.[۲۱۲]

در این آیه دو بخش نقل و تحلیل را جدا می کنیم. درباره شأن نزول آیه نسبت به حضرت امیر(علیه السلام) و نصب ایشان به ولایت امری مسلمین بعد از رحلت پیامبر، روایات زیادی وجود دارد که نزول آیه را در هیجدهم ذی الحجة سال حجة الوداع دانسته و موضوع آن و شأن نزول آن درباره نصب خلیفه و ولی مسلمین توسط رسول الله(صلی الله علیه وآله) می بیند. مرحوم علامه امینی با نقل از ۳۰ مصدر از مصادر اهل سنت این مطلب را تقویت کرده است. از جمله این افراد محمد بن جریر طبری (م ـ ۳۱۰) الحافظ ابن ابی حاتم ابو محمد حنظلی الرازی (م ـ ۳۲۷) الحافظ ابوعبد الله المحاملی (م ـ ۳۳۰)، الحافظ ابو بکر الفارسی الشیرازی (م ـ ۴۰۷) الحافظ ابن مردویه(م ـ ۴۱۷)، ابو اسحاق ثعلبی (م ـ ۴۲۵) الحافظ ابو نعیم اصفهانی (م ـ ۴۳۰)، ابو الحسن الواحدی النیشابوری (م ـ ۴۶۸)، ابو سعید سجستانی (م ـ ۴۷۷)، الحافظ الحاکم الحسکانی، ابوالقاسم و ابن عساکر شافعی می باشند.[۲۱۳]

جهت استحضار به مفاد این روایات آنچه طبرسی در کتاب الولایة فی طرق حدیث الغدیر به سندش از زید ابن ارقم آورده است ملخصاً نقل می شود:

> چون پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) به هنگام بازگشت از حجة الوداع در غدیر خم فرود آمد، ندا داد "الصلوة جامعة"، همه به گرد او جمع شدند و خطبه بلیغی ایراد فرمود و گفت: خداوند متعال آیه "بلغ ما انزل الیک من ربک..." را بر من نازل کرده است و جبریل از جانب خدای فرمان داده است که در این جا بایستم و به همه مردم چه سیاه و چه سفید اعلام کنم که: علی بن ابی طالب برادر، وصی، خلیفه و امام بعد از من است. ای مردم خداوند او را به ولایت و امامت شما

---

۲۱۲. ر.ك: محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القران، ج٦، ص٤٤.

۲۱۳. عبد الحسین امینی، الغدیر، ج۱، ص۲۱٤ . ۲۲۳.

منصوب کرده است و اطاعتش را بر هر کسی لازم گردانده است. حکم او ممضی و کلامش روا و مخالفش ملعون و تصدیق کننده او مورد رحمت پروردگار قرار می گیرد.[۲۱۴]

در اغلب تفاسیر شیعی نیز به شأن نزول آیه اشاره شده است و آن را بر حادثه غدیر تطبیق داده اند. از جمله در تفسیر ابی الجارود و تفسیر عیاشی، تفسیر قمی، تفسیر صافی، تفسیر المیزان؛[۲۱۵] جهت استحضار یکی از آنها را نقل می کنیم.

در تفسیر عیاشی آمده است:

پیامبر(صلی الله علیه وآله) دست علی(علیه السلام) را گرفت، پس فرمود: هیچ یک از انبیای گذشته نبودند مگر آنها که پس از عمر داعی حق را لبیک گفته اند، من نیز نزدیک است که دعوت حق را اجابت نمایم. من مسئول و شما نیز همه مسئول هستید، پس چه می گوئید؟ گفتند: شهادت می دهیم که تو تبلیغ کردی و نصیحت کردی و آنچه بر عهده داشتی بانجام رساندی، خدای به تو بهترین جزایی را که به فرستادگان داده است عطا کند. پس فرمود: خدایا شاهد باش. سپس فرمود: ای همه مسلمین! هر آن که حاضر است به غایبان نیز بگوید که هر آن که به من ایمان آورده و مرا تصدیق کرده است به ولایت علی توصیه می کنم. آگاه باشید که ولایت علی ولایت من و ولایت من ولایت خداست[۲۱۶].

با توجه به آنچه نقل شد، تردید باقی نمی ماند در این که به لحاظ نقلی آیه مربوط به حدیث غدیر و جعل مشروعیت الهی حکومت علوی است ولی با این همه بسیاری از اندیشوران سنی به کتمان حقیقت پرداخته اند و با نقل وجوه مختلفی در شأن نزول، یا اصولا به ارتباط آیه با حدیث غدیر اشاره نکرده و یا آن را ضعیف ترین شمارده اند.

طبری که در نقل پیش گفته روایت صریحی در شأن نزول مورد بحث دارد در تفسیر خود با ذکر ۱۴ حدیث هیچ اشاره ای به نزول آیه در غدیر ندارد. مفاد این روایات آن است که نزول آیه به یکی از امور زیر ارتباط دارد:

۱ـ کتمان وحی

۲ـ احتیاط پیامبر در همراه داشتن محافظان

---

۲۱۴. محمد بن جریر الطبری، الولایة من طرق حدیث الغدیر، ص۱۰۰ به نقل از پیشین ص۲۱۴ . ۲۱۵.

۲۱۵. ر.ك: سید کاظم ارفع، آیات الولایة، چاپ دوم، تهران، انتشارات مرتضوی، ۱۳۶۹. ص۱۱۱.

۲۱۶. مسعود عیاشی، تفسیر العیاشی، چاپ اول مصحح، بیروت، اعلمی، ۱۴۱۱، ج۱، ص۳۶۲، ۳۶۳.

۳ـ درباره هجوم یک اعرابی به پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) در زیر درخت

۴ـ ترس از قریش

۵ـ بعضی از امور کلی بدون توجه به واقعه ای خاص[۲۱۷]

نکته قابل توجه آن است که در مورد اول نیز اجتهاد راویان است نه نقل واقعه ای که سبب نزول شده باشد. در حقیقت سه شأن نزول منافی نزول در غدیر را ایشان آورده است.

قرطبی انصاری ضمن اشاره به نزول آیه در صدر بعثت، وجه نزول به جهت ترس از قریش را تقویت می کند و پس از ذکر وجه دیگر از نزول می گوید: حق آن است که مفهوم عام است و در ادامه ادب تفسیر و ادب مناظره را کنار گذاشته اند و با ذکر نسبت ناروایی به شیعه می نویسد:

خدای روافض را روسیاه گرداند که می گویند پیامبر بعض از آنچه مورد نیاز مردم بوده است را کتمان نمود.[۲۱۸]

او در این کلام نسبت ناروایی به شیعه داده است و از هیچ مؤلف، مصنف و عالم شیعی آن را نقل نکرده است و بی ادبی را نیز به نهایت رسانده است.

فخر رازی نیز با ذکر ده قول در شأن نزول آیه شأن نزول درباره غدیر را نیز نقل کرده است، اما با این همه از جاده بی انصافی که در تمام این تفسیر، به چشم می خورد بیرون نرفته است و، آن را قول دهم قرار داده که اضعف اقوال قلمداد شود و خود وجوه اول و دوم را با کمی ادغام پذیرفته است.[۲۱۹]

ذکر اجمالی شأن نزولهای فخر رازی عبارتست از:

۱ـ نزول در قصه رجم و قصاص آنچنان که در داستان یهود نقل شد.

۲ـ نزول در عیب جویی و مسخره کردن یهود نسبت به دین اسلام.

۳ـ هنگام نزول آیه تخییر(یا ایها النبی قل لازواجک...) و ترس از این که آنان دنیا را برگزینند.

۴ـ درباره زینب بنت جحش و زید.

۵ـ درباره جهاد چون منافقین گاهی از رفتن جنگ سرباز می زدند.

۶ـ نزول درباره سکوت پیامبر از عیب جویی خدایان باطل پس از نزول آیه لاتسبوا الذین...

---

۲۱۷. ر.ك: محمد بن جریر طبری، تفسیر طبری، ج٤، ص٤١٣.٤١٧.

۲۱۸. قرطبی انصاری، الجامع لاحکام القران، ج٦، ص٢٤٢، ٢٤٣.

۲۱۹. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج٦، ص٥٢ و ٥٣.

۷ـ نزول درباره حقوق مسلمین چون پیامبر در حجة الوداع فرمود: هل بلغت وادیت، گفتند: بله.

۸ـ نزول درباره ترس پیامبر از اعرابی که در مسیر درخت با پیامبر برخورد داشت.

۹ـ نزول درباره ترس از قریش و یهود و نصاری.

۱۰ـ درباره علی بن ابی طالب در روز غدیر[۲۲۰]

با توجه به کثرت شأن نزولهای نقل شده روشن است که پذیرفتن همه آنها میسر نیست. احتمالا بعضی از آنها استنباط مفسر، عده ای دیگر قابل تطبیق و ادغام به یکدیگر و بعضی مجعول باید باشد.

نکته ای که می تواند منافی بعض از این شأن نزولها باشد زمان نزول آیه شریفه است. در تفسیرخازن می خوانیم:

سوره مائده در مدینه نازل شده، مگر آیه "الیوم اکملت لکم دینکم..." که در سرزمین عرفه نازل گردید.

قرطبی نزول بعضی از آیات این سوره را در حجة الوداع و برخی دیگر را در عام الفتح نقل می کند و آن را روایتی از پیامبر می داند. در روایت دیگری از پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) نقل می کند که فرمود:

پیامبر سوره مائده را در حجة الوداع خواند و فرمود این سوره از آخرین چیزهایی است که نازل شده پس حلال آن را حلال بشمارید و حرامش را حرام.[۲۲۱]

سیوطی نیز در اتقان همین قول را نقل می کند.[۲۲۲]

با توجه به این دیدگاه در نزول سوره مائده بعضی از دیدگاه هایی که به نحوی مستلزم نزول سوره در ایام ضعف مسلمین بوده است مردود است. مثل نزول به جهت ترس از قریش، ترس از یهود و نصاری، ترس از شرکت نکردن منافقان در جنگ (شماره های ۱و۲و۵و۹)، همچنین تفاسیری که مراد از "ما انزل الیک" را جمیع احکام اسلام می دانند، نیز باطل است; چرا که تا زمان حجة الوداع اکثر احکام و وحی الهی ابلاغ شده بود. شأن نزول آن که پیامبر(صلی الله علیه وآله) در زیر درخت خواب بود و مورد آزار

---

۲۲۰. پیشین.

۲۲۱. قرطبی انصاری، همان، ج٦، ص۳۰.

۲۲۲. ر.ك: جلال الدین السیوطی، الاتقان فی علوم القران، چاپ دوم، قم، الرضی . بیدار، ۱۳٦۳ ش، ج ۱، ص ۱۰٦.

اعرابی قرار گرفت، با شأن نزول دیگری که وی را همواره همراه نگهبان می دانست و آیه را زمینه ترک نگهبانان معرفی می کند معارض است. از سوی دیگر پیامبر که در صحنه های بسیار خطرناک حضور می یافت، چگونه از هجوم پنهانی یک عرب بیابانی در تبلیغ دین هراسان می شود که آیه ای به این شداد و غلاظ نازل گردد؟! شأن نزول داشتن نگهبان تا قبل از نزول آیه منافاتی با شأن نزول مختار در آیه ندارد و چه بسا از فواید نصب امیر المؤمنین(علیه السلام)تضمین سلامتی پیامبر باشد که به همین جهت دیگر از محافظان بهره نبرد.

نقل درباره آیه تخییر و داستان زینب نیز ضعیف و مطرود و متروک است و با زمان نزول انطباق ندارد.

نزول درباره حقوق مسلمین نیز نه تنها مانع نزول درباره نصب ولایت نیست، بلکه مؤید آن است; چرا که اعتراف به ادای حقوق زمینه اعلام خلافت الهی را فراهم آورد، بویژه آن که ایشان نیز اعتراف دارد که این شأن نزول به حجة الوداع مربوط است. در هر صورت به جهت نقلی تردیدی در استناد آیه شریفه به واقعه غدیر وجود ندارد. روایات بیشتر شیعی در این باب در کتب حدیثی و تفسیری شیعه نگاشته شده است.[۲۲۳]

بعضی با توجه به سیاق آیات، ذکر پایانی «ان الله لا یهدی القوم الکافرین» آیه را منافی شأن نزول مختار دانسته اند. درباره سیاق آیات دیدگاه علامه طباطبایی را نقل کردیم. نسبت به قسمتهای دیگر نیز با الهام از آنچه علامه امینی در الغدیر و علامه طباطبایی در المیزان آورده اند پاسخ می گوئیم:

روشن است که ما انزل الیک همه شریعت اسلام نیست، به دو دلیل: یکی زمان نزول آیه که در اواخر دوران هجرت است، دوم اگر این گونه باشد جمله ان لم تفعل فما بلغت رسالته بی معنا می شود; چرا که واضح است کسی که مجموعه پیام تبلیغی را نرسانده است رسالتش را بانجام نرسانده است. پس مقصود حتماً حکمی از احکام یا عده ای از احکام ویژه است. حال آن چه امر مهمی است که پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) در اعلام آن بترسد در حالی که امر به توحید و نفی و ثنیت را در قلب شرک مکه اعلام کرده است و در مدینه نیز در مقابل یهود و نصاری از قدرت کافی برخوردار است. آیا چیزی چون احکام ارث و حدود و اطعمه و اشربه است؟ هرگز! چرا که هیچ یک از این احکام در موقفی نیست که

---

۲۲۳. ر.ك: اصول کافی، الغدیر، تفسیر صافی، تفسیر برهان، تفسیر المیزان.

زمینه ترس پیامبر نسبت به اعلام آن پدید آید. پس ناچار آنچه پیامبر از اعلام آن واهمه داشت و در قرآن نیز به صراحت مطرح نشد و با همه تأکیدها نیز آخر آن کاری شد که شد، چیزی جز امر عظیم ولایت و جانشینی نبوده است. روشن است که رقیبان برای زمان پس از پیامبر نقشه ها داشتند و اعلام صریح ولایت علی (علیه السلام) برای آنان گران تمام می شد. همین بود که به همه طرفندها زمینه انتخاب خلیفه و اجتهاد در مقابل نص را فراهم کردند.

با توجه به آنچه گذشت آیه شریفه به ضمیمه تحلیل و نقل روایات شأن نزول مشروعیت الهی حکومت علوی را باثبات می رساند.

۲ـ۲ـ۵ـ۴ـ۱ـ۱. *آیه اکمال دین و اتمام نعمت*

الیوم یئس الذین کفر من دینکم فَلا تخشوهم. و اخشون، الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دیناً.(المائده: ۳)

امروز کسانی که کافر شده اند، از [کارشکنی در] دین شما نومید گردیده اند. پس، از ایشان مترسید و از من بترسید. امروز دین شمارا برایتان کامل و نعمت خود را بر شما تمام گردانیدم، و اسلام را برای شما [به عنوان] آیینی برگزیدم.

این آیه نیز به نحوی مکمل آیه قبل است و در آن از اکمال دین، اتمام نعمت و رضایت خداوند تعالی از دین اسلام برای مردم صحبت می کند. این آیه نیز همانند آیه قبل محفوف به مباحث دیگری است در آیه سوم سوره مائده در آغاز از احکام بعضی از مأکولات محرّم سخن می گوید و پس از آمدن این قسمت در نهایت نیز حکم اضطرار به آن محرمات رابیان می دارد.

درباره کلمه «الیوم» بحث های زیادی صورت گرفته است و در روز نزول آن اختلاف است:

طبرسی روایات متعددی نقل کرده که مراد روز جمعه، روز عرفه در حجة الوداع است و آن را برگزیده است، ولی قول دیگری را نیز نقل می کند که در مسیر بازگشت از حجة الوداع نازل شده ولی روز آن را مشخص نمی کند.[۲۲۴]

فخر رازی نیز جدای از احتمال فوق احتمال دیگری را مطرح کرده است:

---

۲۲٤. محمد بن جریر طبری، تفسیر طبری، ج٤، ص١٠٥.١١٣.

مراد روز خاصی نیست تا بگوئیم کنار یک روز یا دو روز قبل آن مأیوس نبودند. بلکه مقصود روز عرفی است و مراد آن است که این زمان نیاز به مداهنه با کفار نیست; چرا که شما الان قوتی دارید که آنان نمی توانند با شما مقابله کنند، نظیر این که می گوئیم: دیروز جوان بودیم و امروز پیر شدیم.[۲۲۵]

احتمال سوم که شیعه به آن بیشتر گرایش دارد، روز عید غدیر است. پس از آن که رسماً امیرمؤمنان (علیه السلام) به مقام ولایت منصوب شد. طبرسی ضمن اشاره به دو احتمال فوق این احتمال را همراه با روایتی که مؤید آن است نقل کرده است.

درباره آنچه فخر رازی ذکر کرده باید گفت: **اولا** همچنان که ایشان اذعان دارد استعمال یوم در زمانه استعمال عرفی مجازی است و تا زمانی که امکان حمل بر حقیقت باشد، به مجاز روی نخواهیم برد، **ثانیاً** در این صورت نزول آن در روز فتح مکه مناسب تر بود. دیگر آن که اینان جهت تکمیل نظر خود اکمال دین را به اکمال شریعت معنا کرده اند به طوری که پس از آن آیه ای نازل نشده است و دیگر حکم شرعی نیامده است، ولی باید گفت اگر این تفسیر صحیح باشد، با موارد متعددی از احکامی که پس از حجة الوداع نازل شده چه خواهید کرد. روایات زیادی است که نزول بعضی از آیات را پس از حجة الوداع می داند. فخر رازی بدنبال این است که اشکال عدم کمال دین در سالهای قبل از نزول را پاسخ دهد، در حالی که دین از آغاز تا پایان با کمال همراهی داشته است. وی با توجه به این که تا قبل از نزول این آیه نسخ در قرآن راه داشت، ولی در پس از آن، دیگر نسخ و حذف و اضافه در قرآن راه نیافت; لذا آیات قبل را دارای کمال در زمان خاص خود و پس از نزول آیه دیگر کمال دین ابدی گردید.

این تحلیل محصلی ندارد، چرا که وجود نسخ آن هم در قرآن کریم بسیار محدود و از دیدگاه بعضی از قرآن پژوهان بیش از یک مورد نسخ در قرآن وجود ندارد; با این همه نمی تواند نسخ فاصلی برای این دو کمال باشد. دیگر آن که این تفسیر نمی تواند رابطه دو جمله "الیوم یئس الذین کفروا من دینکم" و "الیوم اکملت لکم دینکم ..."را توجیه نماید، در حالی که این دو قسمت کمال ارتباط را دارند. اما درباره دو روایتی

---

۲۲۵. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج۱۱، ص۱۳۷.

که آن را مرتبط به امر ولایت یا نزول آن را در عرفه می دهند تعارض ابتدایی است و باید به ترجیح یکی از آن دو روی آورد.

علامه طباطبایی تعداد نقل هایی که نزول آن را در هیجدهم ذی الحجة و در ارتباط با ولایت می بیند، از طرق شیعه و سنی بیش از بیست حدیث می داند که در میان آنها حدیث صحیح هم وجود دارد. در حالی که روایت معتمد در دسته دیگر آن است که از عمر نقل شده است.[۲۲۶] دلیل دیگر ترجیح آن است که اگر بپذیریم روایات نزول در روز عرفه درست است، باید بپذیریم که این آیه قبل از اتمام مجموعه احکام شریعت آمده است، چرا که ولایت اگر اصل دین و روح استمرار دیانت نباشد لا اقل یکی از فرایض است. از این روی این قول به مشکل مواجه می گردد.

شیوه جمع دلالی که علامه ذکر کرده آن است که با توجه به سیاق این آیه و آیه۶۶ سوره مائده که قبلا گذشت و با توجه به اوضاع آن زمان به نظر می رسد این آیات زودتر از روز غدیر نازل شده است، ولی پیامبر(صلی الله علیه وآله) از اعلام آن هراسان بودند تا بالاخره در روز هجدهم در جمع مردم آنها را اعلام کردند. از این روی بعید نسبت که مجموعه آیات مائده و از جمله آیه ابلاغ و اکمال دین هر دو در روز عرفه یا عید قربان نازل شده باشد، اما اعلام آن چند روز به تأخیر افتاده است. این نظریه بنحوی دو شأن نزول را با هم جمع می کند. احتمال دیگر نزول دوباره آیه است، علامه امینی موارد متعددی را نقل می کند که آیاتی دوبار نازل گردیده است.[۲۲۷] دکتر حجتی از قرآن پژوهان معاصر نیز به این مسئله اشاره کرده و بعضی از مصادیق آن را ذکر کرده و مواردی را نیز پذیرفته است.[۲۲۸]

با توجه به آنچه گذشت روشن است که ارتباط شأن نزول با مسئله ولایت و نزول آن در هجدهم ذی الحجه صحیح و قابل قبول است. ارتباط مفهومی این آیه با آیات دیگر ولایت نیز مؤید مطلوب است. در این زمینه روایتی را با سند صحیح از امام باقر (علیه السلام) نقل می کنیم; کلینی از علی بن ابراهیم از ابراهیم بن هاشم از محمد بن ابی عمیر و او از عمر بن اذینه از زارة و چند تن دیگر از اجلاء اصحاب امام باقر(علیه السلام) از قول ایشان چنین نقل می کند:

---

۲۲۶. ر.ك: سید محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج۵، ص۲۰۸.

۲۲۷. عبدالحسین امینی، الغدیر، ج ۲، ص ۱۳۰ به بعد.

۲۲۸. دکتر سید محمد باقر حجتی، اسباب النزول، چاپ دوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۹، ص۲۰۷.۲۲۰.

خداوند پیامبرش را به ولایت علی (علیه السلام) امر کرد و آیه "انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة" را نازل کرد. ولایت اولی الامر را نیز واجب گردانید، مردم او را نیافتند و نشناختند، خداوند پیامبرش را فرمان داد که ولایت را برایشان تفسیر کن، همچنان که نماز و روزه و حج و زکات را تفسیر نمودی، سینه پیامبر تنگ شد و از ارتداد و تکذیب امت هراسان شد، تا این آیه نازل گردید: «یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک فان لم تفعل فما بلغت رسالته و الله یعصمک من الناس»; با امر الهی پیامبر مصمم شد و ولایت را در روز غدیر اعلام کرد. واجبی بعد از واجب دیگر نازل می شد و ولایت آخرین واجبات بود، پس از آن آیه «الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی» نازل گردید. خداوند فرمود: بعد از آن دیگر همه فرایض کامل گردید و واجب دیگری نازل نمی شود.[۲۲۹]

در هر صورت مفهوم آیه با توجه به شأن نزول به این شرح است:

کفار که پیروزی اسلام را دیده بودند، امید داشتند پس از رحلت پیامبر اکرم زمینه شکست اسلام فراهم شود; چرا که غالب پیروزی ها و موفقیت های مسلمین با توجه به حضور ایشان در جامعه رقم خورده بود. اعلام ولایت و زمینه استمرار یافتن این مشعل فروزان برای آنان ناخوش آیند بود و در نتیجه از شکست مسلمانان مأیوس گشتند، روز غدیر روز اکمال دین و اتمام نعمت الهی است. آخرین فریضه که تا کنون اعلام نشده بود اعلام شد. فریضه ای که از ارکان مهم دین محسوب شده است و اهمیت آن بر کسی پوشیده نیست. نعمت هدایت و رسالت نیز با آمدن ولایت اتمام گردید و دین اسلام از هر جهت برای بشریت دین کامل و از دید الهی دین مرضیّ شد.

با توجه به آنچه ذکر شد ارتباط این آیه نیز با نصب الهی امیر مؤمنان(علیه السلام) روشن گردید و این آیه نیز شاهدی بر جریان نصب ایشان در یوم الغدیر است.

شأن نزول آیه شریفه اول و دوم سوره معارج نیز بنحوی به داستان غدیر خم مربوط است.

[سأل سائل بعذاب واقع، من الله ذی المعارج (المعارج: ۱ و ۲)]

[سئوال کننده ای وقوع عذاب را درخواست کرد، از جانب خدای صاحب مرتبه.]

در ذیل این آیه امام باقر علیه السلام از پدرانش نقل می کند که: [چون پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) علی(علیه السلام)را در روز غدیر نصب کرد و فرمود هر آن که من مولای او هستم علی مولای اوست،

---

۲۲۹. محمد بن یعقوب کلینی، الاصول من الکافی، ج۱، ص۲٦۸.

در شهرها این خبر پیچید، پس نعمان بن الحرث الفهری نزد پیامبر آمد و گفت: ما را به توحید و نبوت و جهاد و حج و روزه و نماز و زکات امر کردی، قبول کردیم، پس راضی نشدی تا این جوان را نصب کردی و فرمودی «من کنت مولاه فهذا علی مولاه»; آیا این از جانب تو است یا از جانب خدا؟ پیامبر فرمود: به خدای یکتا از جانب اوست. پس نعمان بن حرث باز گشت درحالی که می گفت: اگر این امر حقی است از جانب تو، پس بر من باران سنگ از آسمان فرو فرست. از آسمان سنگ آمد و او را کشت.[1]

در پایان ناگفته نماند که اصل واقعه غدیر متواتر و دلایل متعددی در اثبات ولایت امیر مؤمنان درسنت وجود دارد ولی به لحاظ شیوه بحث ما که بحث قرآنی است آن موارد ذکر نگردید.

۲ـ۲ـ۵ـ۴ـ۲. مشروعیت حکومت امامان معصوم (علیه السلام) دیگر

آنچه ذکر گردید مشروعیت حکومت در عصر امیرمؤمنان(علیه السلام) را نشان می داد. اما بعضی از آیات با مفهوم گسترده تر مشروعیت حکومت دیگر معصومین را ثابت می کند. البته در آیات شریفه همچنان که درباره حضرت امیر المؤمنین(علیه السلام) گفتیم اشاره به اسم دیگر معصومین(علیه السلام) و بیان مشروعیت الهی حکومت آنان نشده است. درباره امامان (به جز امیرمومنان) نکته دیگری هم وجود دارد که شأن نزولی به ولایت آنان اشاره ندارد، تنها دو دسته آیات داریم یک دسته با کمک روایات تفسیری و دسته دیگر با استفاده از روایات تأویلی مطلوب را ثابت می کند. یک دسته آن است که مفهوم آیه بنحوی بر ولایت معصومین(علیه السلام) دلالت داردکه در ناحیه تفسیر آیه با شواهد قطعی قابل اثبات است. در این زمینه از روایات معصومین (علیه السلام) نیز بهره می بریم. دسته ای دیگر از آیات وجود دارد که در بعضی از تأویلات و تطبیقات منقول از معصومین علیهم السلام دلالت بر مطلوب دارد، با توجه به این که این نوع آیات از حوزه تفسیر خارج است و در حوزه تأویل قرآن قرار می گیرد مورد بحث این نوشتار نخواهد بود.

آیات مورد نظر به ترتیب زیر مورد بحث قرار می گیرد.

۲ـ۲ـ۵ـ۴ـ۲ـ۱. استناد به آیه اولی الامر

یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم فان تنازعتم فی شیء فرد وه الی الله و الرسول ان کنتم تؤمنون بالله و الیوم الاخر، ذلک خیر و احسن تأویلا. (النساء: ۵۹)

ای کسانی که ایمان آورده اید، خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را [نیز] اطاعت کنید; پس هرگاه در امری [دینی] اختلاف نظر یافتید، اگر به خدا و روز بازپسین ایمان دارید، آن را به [کتاب] خدا و [سنت] پیامبر [او] عرضه بدارید، این بهتر و نیک فرجام تر است.

این آیه شریفه همچنان که قبلا گذشت صراحت در جعل و نصب حاکم الهی ندارد ولی از اطلاق اطاعت لازم از کسانی که در آیه از آنها نام برده شده و با توجه به استلزام لزوم اطاعت با حق امارت و فرمان روایی شخص مطاع به مشروعیت الهی حکومت خواهیم رسید. در عنوان مشروعیت الهی حکومت نبوی به این نتیجه رسیدیم که «اطیعوا الرسول» به لزوم اطاعت از اوامر خاص پیامبر اشاره دارد و اطلاق اطاعت ملازم جعل حق امارت ایشان می باشد. با توجه به آن نکته دیگر در این بحث مفاد کلمه "اطیعوا" نسبت به اولی الامر روشن است، به ویژه آن که بدون تکرار فعل بر "الرسول" عطف شده است، سؤالی که در این جا باید پاسخ دهیم آن است که اولی الامر کیست؟ و بر چه کسانی صدق می کند؟

از جهت مفهومی کلمه مرکب اضافی است، "اولی" و "اولو" جمع هستند و به معنای صاحبان[۲۳۰] و در استعمال و وضع نیز بر هم منطبق هستند. معنای لغوی امر نیز شأن است و لفظ عامی است که برای همه افعال و اقوال صادق است.[۲۳۱] در قران نیز این کلمه به همین معنای عام بکار رفته است، مانند: "الیه یرجع الامر کله"(هود:۱۲۳)، قل ان الامر کله لِله."(آل عمران:۱۵۴) راغب اصفهانی معانی دیگری را در قرآن برای آن ذکر کرده است:

ابداع: الا له الحلق و الامر، قل الروح من امر ربی; تقدم به چیزی: "امر" نامیدن ذبح اسماعیل در خواب; قیامت: اتی امر الله; بدی: بل سولت کلم انفسکم امرا[۲۳۲]

راغب اصفهانی در ذیل طرح معنای اولی الامر برای کلمه امر معنای جدیدی نیاورده است، اما تطبیقهای متعددی را برای آن ذکر کرده است; وی می نویسد:

گفته شده است که مقصود، فرمان روایان زمان پیامبر(صلی الله علیه وآله) هستند و گفته شده امامان از اهل بیت هستند و گفته شده آمران به معروف اند، ابن عباس گوید: فقیهان و دین داران مطیع خدایند و تمام این نظرات صحیح است چرا که اولی الامری که مردم بواسطه آنان باز داشته

---

۲۳۰. ر.ك: المنجد، بیروت، دار المشرق، ص۲۲.

۲۳۱. ر.ك: راغب اصفهانی، مفردات راغب، ص۲۰.

۲۳۲. همان ص۲۰و ۲۱.

می شوند چهار گروه هستند: ۱ـ انبیاء که حکم آنان بر ظاهر و باطن خواص و عوام جدی است. ۲ـ حکمرانان که حکم آنان بر ظاهر همه جاری است و نه بر باطن آنان. ۳ـ حکیمان که حکم آنان بر باطن خواص جاری است نه عوام. ۴ـ واعظان که حکم آنان بر باطن عوام جاری است نه بر ظاهر آنان.[۲۳۳]

همچنان که ایشان گفته است، چهار تفسیر مختلف از مفهوم اولی الامر در کلمات مفسران آمده است، اما توجیه ایشان در جهت تصحیح اقوال صحیح نیست، چرا که اولا: "امر" را به معنای فرمان گرفته است، در حالی که ظاهر این آیه و موارد مشابهی چون "و شاورهم فی الامر"، "و امرهم شوری بینهم" آن است که امر به معنای چیزهای مربوط به حکومت است، شئون حکومتی، نه به معنای فرمان. و ثانیاً: بعضی از این موارد قابل فرمان الهی نیست، مثلا هرگز نمی شود به اطاعت باطنی امر کرد. مردم و خواص گرچه از قول واعظان و حکما درنهان خانه دل تبعیت کنند ولی این به دلیل "امر" آنان نیست، در اینجا حکمت و وعظ تأثیر گذار است نه فرمان. و ثالثاً: دلیلی ندارد که هر کس مردم در ظاهر حکم او را گردن می نهند (گرچه به جهت اجبار و ترس) خداوند نیز اطاعت او را واجب کرده باشد. بلکه بطور مسلم آیه از این جهت اطلاق ندارد و فرمان روایان ظالم و جائر را شامل نمی شود.

طبری در ذیل این آیه روایاتی نقل می کند که مفاد آنان اولی الامر را، امراء، فرماندهان سرایا (جنگهایی که پیامبر در آنها حضور نداشتند)، سلاطین، اهل فقه و علم دانسته و یا به مصادیق خاصی تطبیق داده است چون: ابابکر و عمر.[۲۳۴] آن گاه خود درست ترین قول را تطبیق اولی الامر بر امرا والیان می داند چرا که اخبار صحیحه از نبی اکرم(صلی الله علیه وآله) در زمینه امر به اطاعت امیران و والیان رسیده است تا زمانی که امر آنان در راستای طاعت الهی و عدم معصیت باشد.[۲۳۵]

طبری خود به ضعف مستندات شأن نزولهای نقل شده واقف است و از این روی مختار خود را با تأیید روایت نبوی امرا و والیان می داند، اما با این همه به تفاوت آیه و روایت توجه نکرده است. توضیح آن که امر به اطاعت در آیه مطلق است، اما در روایت مشروط به عدم معصیت است و این خود نشانگر خصوصیتی در موضوع حکم در آیه است که سبب اطلاق شده است.

---

۲۳۳. ر.ك: همان ص۲۱.

۲۳٤. ابن جریر طبری، جامع البیان، ج٤، ص۲۰٤.۲۰۷.

۲۳۵. پیشین، ص۲۰۷.

فخر رازی به نکته اطلاق آیه در اطاعت اولی الامر توجه مناسبی نموده است واز این روی با رد تفسیرهای پیش گفته دیدگاه دیگری را برگزیده است; وی می نویسد:

> در این آیه خداوند بطور قاطعانه به اطاعت اولی الامر فرمان داده است و هر آن که خداوند به گونه قاطع به اطاعت او فرمان دهد باید معصوم باشد، چرا که اگر معصوم نباشد خطاکار است و امر به اطاعت خطا امر به چیزی منهی است و موجب اجتماع امر و نهی باعتبار واحد و فعل واحد می شود و این محال است، پس اولی الامر باید معصوم باشد.[۲۳۶]

آنچه تا اینجا طرح شده است مورد قبول مفسران شیعه قرار گرفته است، ولی این نیمه راه است، سؤال آن است که آن معصوم کیست؟ در اینجا وی راه خود را از شیعه جدا می کند و می نویسد:

> آن معصوم یا جمیع امت هستند و یا بعضی از آنها، این که بعضی از امت معصوم باشند جایز نیست، چرا که وجوب اطاعت آنان متوقف بر شناخت آنان است و امکان وصول به آنان، در حالی که ما در این زمان بر عرفان و وصول به آنان قدرت نداریم و از بهره بردن دینی و علمی از آنان عاجزیم، چون این گونه است روشن است که آن معصوم بعضی از امت نیستند بلکه همه امت اند. پس واجب است که اولی الامر در آیه اهل حل و عقد باشند که اجماع آنان موجب قطع به اجماع امت است و این دلیل قاطعی است که اجماع امت حجت است.[۲۳۷]
>
> ناگفته نماند که کلام رشید رضا در تفسیر المنار نیز مؤید دیدگاه فخر رازی است.[۲۳۸]

در این قسمت به دو بخش اظهارات فخر رازی پاسخ می گوئیم: اولا چرا دست رسی به معصوم محال است. آری در این که عصمت امری درونی است و با علم ظاهر نمی توان معصوم را از غیر تشخیص داد با وی هم عقیده ایم، اما در این که از راه تنصیص نبی (صلی الله علیه وآله) نیز نمی توان معصومین را شناخت مخالف. در آیات قبل به نصب امیر المؤمنین به ولایت جامعه اسلامی و در روایات متعددی که بعضاً در ذیل همین آیه شریفه وارد شده است به تنصیص نسبت به ائمه معصومین پرداخته شده است. بعضی از این روایات خواهد آمد.

اما این که عصمت را به امت اسلامی نسبت دهیم، و احیاناً از حدیث «لا تجتمع امتی علی خطاء» نیز بهره ببریم، و یا به تعبیر فخر رازی اهل حل و عقد را نماینده امت بدانیم، دارای اشکالات عدیده ای است.

---

۲۳۶. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج۵، ص۱٤۹.

۲۳۷. پیشین ص۱٤۹و ۱۵۰.

۲۳۸. ر.ك: محمد رشید رضا، تفسیر المنار، ج۵، ص۱۸۷.

اولا اگر مراد تمام امت اسلامی باشد تاریخ پس از پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) هرگز از چنین اجماعی خبر نمی دهد و لا اقل اینکه در هر واقعه ای عده ای سرشناس مخالف بوده اند. و امر به اطاعت کسانی که تحقق خارجی نمی یابند از حکیم روا نیست. ثانیاً در جای خود ثابت شده است که این حدیث به لحاظ سند و ساختگی است و اعتمادی بر آن نتوان کرد.

اگر اولی الامر را به اهل حل و عقد تفسیر کنیم ـ که مسلماً اجماع آنان غیر از اجماع امت است ـ سؤالات زیادی در این باره مطرح می شود; آیا مراد عصمت تک تک افراد اهل حل و عقد است؟ که این باطل و کسی آن را ادعا نکرده است; آیا مراد عصمت جماعت است بما این که جماعتی هستند، گرچه تک تک افراد معصوم نیستند؟ این نیز باطل است و محصلی ندارد، تصور جمع جدای از افراد تصور ذهنی و اعتباری محض است و نمی تواند دارای صفت حقیقی خارجی باشد. مگر آن که ادعا شود اجتماع آنان عادتاً ملازم با صواب است; چرا که رأی چندین نفر به صواب نزدیک تر است; شبیه اخبار چند ین نفر که به صواب نزدیک تر و چه بسا موجب قطع به صدق است، ولی این تصور نیز دو مشکل دارد; اول آن که دیگر اختصاص به امت اسلام ندارد و امم دیگر نیز بر اساس رأی زنی بیشتر به حق نزدیک می شوند. دوم آن که گرچه اجتماع افراد زیاد ضریب خطا را پایین می آورد، اما آن را به صفر نمی رساند. به لحاظ تاریخی چه زیاد است تصمیم گیری های جمعی اهل حل و عقد که پس از مدتی بطلان آن واضح می گردد. اگر ادعا شود که موهبتی به اهل حل و عقد عطا می شود و دست غیب آنان را از خطا دور می دارد، ضمن ورود اشکال سابق باید گفت، در این صورت مسلمانان از حکم مسئله ای به این عظمت باید سؤال می کردند و پیامبر(صلی الله علیه وآله) نیز حد و حدود آن را برای مردم باید روشن می نمودند. از این روی دیدگاه فخر رازی در این قسمت نیز باطل است.

نظرات دیگر که آن را بر مطلق سلاطین یا عمر و ابابکر و یا علماء و... منطبق می کرد نیز با توجه به عدم عصمت این طوایف باطل است، بویژه آن که سند روایات نقل شده نیز ضعیف و به لحاظ متنی نیز با هم متعارض هستند.

مفسرین اهل سنت نیزخود با چنین تفاسیری موافقت نکرده اند.

زمخشری در کشاف می نویسد:

مراد از اولی الامر فرمان روایان حق است، چرا که امرای جور، خدا و رسول از آنان بیزار هستند، پس به خداوند و رسول او نسبت داده نمی شود که اطاعت آنان را واجب کرده اند. خداوند در این آیه بین خدا، رسول و فرمانروایان موافق عدلورزی و حق طلبی و امر به آن دو و نهی از ضد آن جمع کرده است.[۲۳۹]

بیضاوی نیز می نویسد:

مراد از اولی الامر فرمان روایان مسلمین است، چه در عهد پیامبر و چه پس از آن، در این موضوع خلفا، قضات و فرماندهان جنگ نیز داخل اند. مردم را به اطاعت آنان امر کرد، پس از آن که به عدالت ورزی ایشان را توصیه کرد.[۲۴۰]

برسودی نیز می نویسد:

اینان فرمان روایان به حق و والیان عدل هستند مانند خلفای راشدین و آن که از هدایت یافتگان به آنان اقتدا کند. ولی فرمان روایان جور از استحقاق عنایت خداوند در وجوب اطاعت مردم از آنان به دوراند، اینان دزدان مسلطی هستند; چرا که اموال مردم را با قهر و غلبه غارت کرده اند.[۲۴۱]

از آنچه نقل شد روشن گردید که عده زیادی احتمالات متعدد را به کناری رها کرده اند و ظهور آیه را در ولایت امیران بر جامعه اسلامی دانسته اند، اما با توجه به امر به اطاعت مطلق در آیه آنان را با قرینه لبی مقید به عدل ورزی و نظایر آن کرده اند. گرچه درباره اطاعت درباره خطا، نه ظلم که منافی عدل ورزی است، مطلبی را به عنوان قید نیاورده و این مشکل را حل نکرده اند؟ پس از تبیین دیدگاه شیعه در این باره بیشتر سخن می گوئیم.

قبلا گفتیم که در مفهوم اولی الامر اختلاف است، ظاهر استعمالات قرآنی و قرینه سیاق این آیه باآیات قبل و بعد (که آیه قبل درباره وظایف حاکمان است و ادامه آیه درباره تنازع مردم در امور مختلف) نشانگر آن است که مراد از «امر»، امر حکومت و فرمان روایی و ولایت است.

در آیات مربوط به شورا: «و شاورهم فی الامر» (آل عمران: ۱۵۹) «و امرهم شوری بینهم» (الشوری: ۳۸) نیز ظاهراً مراد از "امر" حکومت است.

---

۲۳۹. محمود زمخشری، الکشاف، ج۱، ص۵۲٤.

۲٤۰. البیضاوی، تفسیر بیضاوی، بیروت، دار الجلیل، ۱۳۵۹ هـ،ذیل آیه ۵۹ سوره نساء.

۲٤۱. اسماعیل حقی برسودی، تفسیر روح البیان، چاپ۷، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۵، ذیل آیه ۵۹ سوره نساء.

از پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) نقل شده است:

لا یفلح قوم ولّوا امرهم امرئة[۲۴۲]

مردمی که ولایت بر حکومت خود را بدست زن بسپارند رستگار نمی شوند.

و در نامه امام مجتبی به معاویه آمده است.

و لانی المسلمون الامر بعده (ای بعد علی (علیه السلام))... فانک تعلم انی احق بهذا الامر منک.[۲۴۳]

مسلمانان بعد از علی (علیه السلام) مرا سرپرست حکومت کردند و تو می دانی که من به حکومت از تو سزاوارترم.

امام حسین علیه السلام نیز به اصحاب می فرمود:

و نحن اهل بیت محمد و اولی بولایه هذالامر علیکم[۲۴۴]

ما اهل بیت پیامبریم و به عهده داری این حکومت بر شما از دیگران سزاوارتریم.

با توجه به استعمالات متعدد، مقصود از اولی الامر صاحبان حکومت است.

اما درباره محتملات اولی الامر به معنای صاحبان حکومت سه دیدگاه وجود دارد.

اول: هرکس که بر تخت امارت تکیه زد خواه عادل و خواه ظالم.

دوم: تنها حاکمان عادل مراد هستند.

سوم: مراد حاکمان معصوم (علیه السلام) هستند.

قول اول بطور مسلم قائل شیعی ندارد و افرادی چون ماوردی از اهل سنت، گرچه کلماتشان به گونه ای است که اطاعت اولی الامر فاسق را نیز بر می تابد، اما نظریه پردازی او و امثال او بیشتر در توجیه قدرتهای موجود بوده است، تا طرح یک نظریه علمی; از این روی تنها دو دیدگاه قابل بحث است: حاکمان عادل، معصومین. (علیهم السلام)

در اقوال شیعه امامیه غالباً اولی الامر را معصومین(علیهم السلام) دانسته اند. هم به دلیل قرینه داخلی آیه و هم به دلیل روایات شبه متواتر در ذیل آن، شیخ طوسی می نویسد:

از امام باقر (علیه السلام) اصحاب ما روایت کرده اند که مراد به اولی الامر ائمه از آل محمد(صلی الله علیه وآله) می باشد و به همین جهت اطاعت مطلق آنان واجب شده است،

---

۲۴۲. محمد بخاری، صحیح بخاری، بیروت، دار احیاء الکتب العربی، ج۳، ص۹۱.

۲۴۳. ابو الفرج اصفهانی، مقاتل الطالبین، چاپ دوم، نجف اشرف، مطبعه حیدریه، ۱۳۸۵ه، ص۳۵و۳۶.

۲۴۴. شیخ مفید، الارشاد، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۷ ه، ص ۲۰۷.

همچنان که اطاعت رسولش و خودش را مطلقاً واجب کرده است. جایز نیست واجب کردن اطاعت کسی را به نحو اطلاق مگر کسی که از اشتباه و غلط ایمن باشد و این حالت در علما و امرا وجود ندارد.[۲۴۵]

در اینجا قرنیه داخلی (لزوم عصمت اولو الامر با توجه به اطاعت مطلق) و قرنیه خارجی (روایات مربوطه) آورده شده است. در این زمینه نسبت به قید اول در قبل سخن گفتیم ولی در باب روایات نیز هم از طرق اهل سنت و هم شیعه روایات زیادی به تطبیق بر ائمه پرداخته شده است.

از تفسیر مجاهد نقل شده است که این آیه درباره امیر المؤمنین (علیه السلام) نازل گردید، زمانی که پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) او را جانشین خود در مدینه قرار داد. علی(علیه السلام) عرض کرد: ای پیامبر خدا! آیا مرا جانشین خود بر زنان و کودکان قرار می دهی؟ پیامبر (صلی الله علیه وآله) فرمود: ای امیر مؤمنان! آیا دوست نداری که جایگاهی نسبت با من به مانند جایگاه هارون نسبت به موسی داشته باشی؟ آن گاه که موسی گفت "او را جانشین من در قومم قرار ده و آنان را اصلاح گردان " پس خدا فرمود: "و اولی الامر منکم" سپس فرمود: خداوند ولایت امت را بعد محمد(صلی الله علیه وآله) به او داد و در زمانی که پیامبر او را جانشین خود (در مدینه) کرد، پس خدای به بندگان دستور داد که: «اطاعتش کنید و مخالفت نورزید».[۲۴۶]

از علمای شیعه روایات متعددی نقل شده است وجود دارد. از جمله عیاشی نقل می کند که امام باقر(علیه السلام) فرمود:

... خداوند فرمود "یا ایها الذین آمنوا" پس تمام مؤمنان تا روز قیامت را مخاطب قرار داد و فرمود: اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم»، خداوند به تنهایی ما را قصد کرد.[۲۴۷]

روایات متعدد دیگری در ذیل آیه در کتاب کافی، تفسیر مجمع البیان، تفسیر صافی، تفیسربرهان، تفسیرالمیزان و کتب احتجاج و تحف العقول نقل شده است. که به جهت اختصار از نقل آنها خودداری می شود.

---

۲٤٥. فضل طبرسی، مجمع البیان، ج۲، ص٦٤.

۲٤٦. غایة المرام، سید هاشم بحرانی، بیروت، دارالقاموس الحدیث، ج ۱، ص۲٦۳.

۲٤۷. مسعود عیاشی، تفسیر العیاشی، ج۱، ص۲۷۳.

فخر رازی نسبت به این تفسیر اشکالاتی مطرح کرده است. اول: آن که اطاعت معصومین فرع بر شناخت و وصول به آنان است و، چنین قدرتی نداریم (این اشکال قبل با پاسخ آن گذشت)، دوم: آن که اولی الامر است و در نزد شیعه در هر زمان فقط یک امام است و حمل جمع بر فرد خلاف ظاهر است. سوم آن که در ادامه آیه آمده است: «فان تنازعتم فی شیی فردوه الی الله و الرسول» و اگر مراد اولی الامرِ معصوم بود باید امام را نیز در کنار پیامبر می آورد.

در پاسخ اشکال دوم فخر می گوییم فرق است بین حمل جمع بر فرد ـ که از افراد جمع تنها یکی مراد باشد ـ و بین این که افراد متعددی برای جمع وجود داشته باشند و به طور عرضی یا طولی به افرادی منحل گردند. و این نوع دوم در قرآن استعمالات زیادی نیز دارد مثل: انا اطعنا سادتنا و کبرائنا(الاحزاب: ۶۸) و فلا تطع المکذبین(القلم: ۸) که اولی غالباً دارای افراد طولی و دومی دارای افراد انحلالی طولی و عرضی است.

در پاسخ اشکال سوم نیز می گوئیم: مراد از تنازع باتوجه به استناد آن، تنازع مسلمین بین خودشان است. چگونه است که خداوند قبلا اطاعت مطلق اولی الامر را واجب کرده است و بعد از آن فرض اختلاف امت با اولی الامر را مطرح می کند؟! ظاهر تنازع در امر اگر چه عمومیت دارد، ولی باتوجه به مدلول آیه چیزی است که به احکام شرع مربوط می شود و امام در انشاء آن استقلال نداشته است. از این روی تنها به خدا و رسول که منشاء جعل احکام هستند رجوع داده است. وگرنه در مواردی که امور مربوط به اداره جامعه است، به ولی امر نیز ارجاع داده شده است:

ولو ردوه الی الرسول و الی اولی الامر منهم لعلمه الذین یستنبطونه منهم(النساء: ۸۳)

و اگر آن را به پیامبر و اولیای امر خود ارجاع کنند، و قطعاً از میان آنان کسانی اند که [می توانند درست و نادرست] آن را دریابند.

در این آیه اصولا به خداوند ارجاع داده نشده است و این خود قرینه ای است که امور کارشناسی و تخصصی را به ولی امر ارجاع می دهند و امور شرعی را از کتاب و سنت دستور می گیرند.

اشکال دیگر نسبت به مدلول مختار غالب مفسران شیعه از آیة الله منتظری است، ایشان می نویسد:

مراد به اولی الامر به مناسبت حکم و موضوع کسی است که حق امر را شرعاً دارد پس هرکس شرعاً برایش حق امر و حکم ثابت شد، اطاعتش واجب است وگرنه جعل حق امر و حکم برای او

لغو می شود. حق الامر نیز شرعاً منحصر به معصوم نیست، بلکه برای هر کسی است که حکومت مشروع نصبی یا انتخابی دارد، ولی در حدود حکومتش. پس حاکمان منصوب از جانب پیامبر(صلی الله علیه وآله) و امیرالمؤمنین(علیه السلام) برایشان حق امر در محدوده حکومتشان می باشد و اطاعت آنان برای مردم تحت حکومت در غیر موارد معصیت لازم است.[۲۴۸]

در پاسخ باید گفت: هم اکنون به دنبال استنباط مفاد این آیه شریفه هستیم. این که اطاعت حکومت حق لازم است مطلبی است، و این که امکان استفاده آن از آیه وجود دارد مطلب دیگر، تناسب حکم و موضوع برخلاف گفته محقق پیش گفته به عصمت اولی الامر حکم می کند; چرا که اطاعت مطلقه است. در هر صورت این برداشت نیز ناصحیح و این آیه به هیچ وجه به ولایت غیرمعصوم دلالت ندارد. شاهد آن این است که در کتب فقهی برای ولایت در عصر غیبت کسی به این آیه تمسک نکرده است. نتیجه آن که آیه باتوجه به قراین داخلی و روایات و دفع شبهات وارده نسبت لزوم اطاعت از معصومین(علیهم السلام) در امر حکومت و در نتیجه مثبت مشروعیت حکم رانی آنان از سوی خداوند متعال است.

۲ـ۲ـ۵ـ۴ـ۲ـ۲. استناد به آیه امامت ابراهیم

و اذا ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاتمهن قال انی جاعلک للناس اماماً قال و من ذریتی قال لاینال عهدی الظالمین.(البقره: ۱۲۴)

و [به یاد آر] آن گاه که ابراهیم را پروردگار او به اموری چند بیاموزد و او آن ها را به انجام رسانید [خدای] گفت: تو را پیشوای مردم خواهم کرد. [ابراهیم] گفت: و از فرزندان من [نیز پیشوایان قرار ده]، [خدای] گفت: پیمان من به ستمکاران نرسد.

آیه شریفه فوق نسبت به مشروعیت الهی امامت ابراهیم قبلا مورد توجّه قرار گرفت. در اینجا باتوجه به ذیل آیه دلالت آن را نسبت به مشروعیت الهی حکومت معصومین پی می گیریم.

دیدگاه های اندیشوران را قبل از هرگونه تحلیل به اجمال نقل می کنیم:

قرطبی می نویسد:

---

۲۴۸. حسینعلی منتظری، دراسات فی...، ج ۱، ص ۶۸ و ۶۹.

قول «انی جاعلک للناس اماماً» ما تو را برای مردم امام قرار دادیم تا به تو در این خصلت ها[۲۴۹] اقتدا نمایند.[۲۵۰]

همو می نویسد: عده ای از علما به این آیه تمسک کرده اند که امام باید اهل عدل و احسان و فضل باشد و بر قیام به آنان نیز قدرت داشته باشد... امّا اهل فسق و ظلم و ستم برای امامت اهلیت ندارند به استناد به آیه لاینال عهدی الظالمین. به همین جهت ابن زبیر و حسین بن علی[ع] قیام کردند و برگزیدگان عراق و علمای آن بر ضدّ حجاج شوریدند و اهل مدینه بنی امیه را اخراج کردند و واقعه حرّة توسط مسلم بن عقبة در مدینه واقع شد. ولی آنچه که اکثر علماء قائل هستند این است که صبر بر اطاعت امام جائر بر قیام علیه او اولویت دارد; چرا که در شورش و قیام بر او امنیت به ترس بدل می شود، خون ریزی می گردد. دست نادانان بر مردم باز می گردد و هجمه غارت گران و فساد در زمین پدید می آید.[۲۵۱]

فخر رازی آورده است:

کسانی که امامت را به نص می دانند به این آیه و نظیر آن مثل انی جاعل فی الارض خلیفه(بقره: ۳۰) تمسک کرده اند ولی در نزد ما ضعیف است، چرا که به نظر ما مراد از امامت در این آیه نبوت است. اگر هم قبول کنیم که مراد مطلق امامت است، ولی آیه تنها دلالت می کند که نص هم طریق امامت است که در آن نزاعی نیست. اختلاف و نزاع در آن است که آیا امامت به غیر نص هم منعقد می شود؟ این آیه در این جهت تعرضی در نفی و اثبات ندارد.[۲۵۲]

همو می نویسد:

اهل تحقیق بر آن اند که مقصود از امام در این آیه نبی است به سه دلیل: اول آن که «للناس اماماً» نشانگر امامت بر همه مردم است و کسی که چنین باشد باید رسول الهی و مستقل به آوردن شریعت باشد، چرا که اگر چنین نباشد تابع شریعت دیگر و مأموم او می گردد و عمومیت امامت للناس باطل می شود.

---

۲۴۹. مقصود از خصلت ها خصال ده گانه ای است که قبلا به عنوان روایت نقل کرده است که عبارتست از: عن ابن عباس: ابتلاه الله بالطهاره خمس فی الرأس و خمس فی الجسد: قص الشارب و المضمضه و الاستنشاق و السواك و فرق الشعر و فی الجسد: تقلیم الاظفار و حلق العانه والاحتقان و نتف الابط و غسل مکان الغائط و البول بالماء. محمّد قرطبی، الجامع احکام القرآن، ج ۲، ص ٦٧.

۲۵۰. محمّد انصاری قرطبی، الجامع الاحکام القرآن، ج ۲۰، ص ۷۳.

۲۵۱. همان، صص ۷٤ و ۷۵.

۲۵۲. فخرالدین رازی، التفسیر الکبیر، ج ٤، ص ۳۷.

دوم آن که عمومیت اقتضای امامت اقتضای امامت در هر چیز را دارد که یکی هم نبوت است.

سوم آن که: انبیاء امامان هستند چرا که مردم باید از آن ها تبعیت کنند[۲۵۳]

و در جای دیگر می نویسد:

امامی که به او اقتدا می شود اگر گناه کند واجب است، در آن گناه نیز از او تبعیت کنیم و لازمه آن این است که بر ما فعل معصیت واجب باشد و این محال است پس حضرت ابراهیم از هر گناهی معصوم بوده است.[۲۵۴]

طبرسی از مفسران شیعه می گوید:

اصحاب ما به این آیه تمسک کرده اند بر این که امام باید از قبائح معصوم باشد چرا که خداوند نفی کرده است که عهد او که امامت است به ظالم برسد و کسی که معصوم نیست ظالم است یا ظلم به خود یا به دیگران. اگر بگویی آیه نفی امامت ظالم را در حال ظلم می کنند ولی وقتی توبه کرد دیگر ظالم نیست و می تواند به امامت برسد؟ جواب آن است که ظالم گرچه توبه کند ولی با این حال آیه او را در حالت کفر و ظلم می گیرد، پس اگر در حالت ظلم او را شامل شود آیه حکم کرده که او به امامت نمی رسد. آیه نیز مطلق است و مقید به زمان خاصی نیست پس باید به همه زمان ها حمل گردد، پس امامت به ظالم نمی رسد اگرچه بعداً توبه کند.[۲۵۵]

علامه طباطبایی نیز می نویسد:

ابراهیم قصه امامتش در اواخر دوران او رخ داده است، بعد از آمدن بشارت تولد اسماعیل و اسحق... پس ابراهیم قبل از رسیدن به امامت نبی بوده است و امامت او غیر از نبوتش می باشد.[۲۵۶]

آیة الله منتظری می گوید:

ادله لزوم عصمت امام [از جمله خبر ذیل آیه شریفه] اصل ولایت فقیه عادل در عصر غیبت را ویران نمی کند، بلکه فقیه عادل نائب امام معصوم است، اگرچه فرض کنیم انتخاب او به امّت

---

۲۵۳. همان، ص ۳٦.

۲۵٤. همان، ص ۳۷.

۲۵۵. الفضل بن الحسن الطبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۳۷۷ و ۳۷۸.

۲۵٦. سیّد محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۲٦٦.

واگذار شده است... پس عصمت شرط امامت است برای کسی که منصوب از جانب خداوند و یا پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) باشد به اسم و عنوان خاص.[۲۵۷]

دکتر وهبة زحیلی می نویسد:

از کلام خداوند: لاینال عهدی الظالمین فهمیده می شود که ولایت ظالم و فاسق مجاز نیست و بین قاضی و خلیفه در این جهت که شرط هر دو عدالت است تفاوتی نیست، فاسق نمی تواند خلیفه و حاکم شود، شهادتش مورد قبول قرار نمی گیرد و خبر او اگر از پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) روایت کند نیز مقبول نمی شود.[۲۵۸]

شیخ محمّد مهدی شمس الدین می نویسد:

آیه دلالت می کند که امامت بر مردم تنها برای کسانی که دامنشان از ظلم پاک و مبرا است جایز است ولی کسی که ظالم است حاکم شدنش روا نیست. ظلم معصیت است و با ظلم به نفس و با ظلم به غیر محقق می شود. در نتیجه امام باید معصوم باشد و از کوچکی گناهی نکرده باشد و هیچ نوع جریمه اجتماعی، خلقی و... نشده باشد.[۲۵۹]

و بالاخره استاد مطهری آورده است:

در اینجا مسئله امامت «عهد خدا» نامیده شده. این است که شیعه می گویند: امامتی که ما می گوئیم با خداست ولهذا قرآن می گوید: «عهدی»; یعنی عهد من است، نه عهد مردم. ما وقتی که بدانیم مسئله امامت غیر از مسئله حکومت است دیگر تعجب نمی کنیم که بگوئیم با خداست. می گویند «حکومت با خداست یا با مردم؟» این حکومتی که ما می گوئیم غیر از امامت است.[۲۶۰]

باتوجه به موارد ذکر شده به طور خلاصه دیدگاه های زیر درباره «لاینال عهدی الظالمین» آمده است.

۱ـ اصولا صبر بر اطاعت حاکم ظالم ارجح است. (امامت غیر از حکومت است و مفهومی مغایر با آن دارد)

---

۲۵۷. حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، ج ۱، ص ۳۸۹.

۲۵۸. دکتر وهبة الزحیلی، التفسیر المنیر فی العقیدة والشریعة و المنهج چاپ اول، بیروت، دارالفکر، المعاصر و دمشق، دارالفکر، ۱٤۱۱، ج ۱، ص ۳۹.

۲۵۹. محمّد مهدی شمس الدین، نظام الحکم و الادارة فی الاسلام، چاس سوّم، بیروت، الموسسة الدولیة للدراسة و النشر، ۱٤۱۲ / ۱۹۹۲ م. ص ۲۸۸.

۲٦۰. مرتضی مطهری، امامت و رهبری تهران، انتشارات صدرا، ۱۳٦۲.

۲ـ مراد از امامت در آیه نبوت است و لزوم نص برای امامت را ثابت نمی کند.

۳ـ امام باید معصوم از قبائح باشد.

۴ـ امام باید معصوم باشد، چه از ظلم و چه از خطا.

۵ـ امام باید عادل باشد (نه معصوم).

۶ـ امامت غیر از حکومت است و مفهومی اشمل را دربر دارد و تنها امام منصوص باید معصوم باشد.

برای بررسی نظریات پیش گفته باید سه سؤال را پاسخ دهیم.

مراد از"عهدی" در لاینال عهدی الظالمین چیست؟ مراد از "امامت" چیست؟ و موارد از "ظلم" در آیه کدام ظلم است؟

۲ـ۲ـ۵ـ۴ـ۲ـ۲ـ۱. مراد از عهد در آیه

طبری ضمن نقل روایاتی عهد را به معنای پیمان، ایمان، امان و دین دانسته است.[۲۶۱]

قرطبی می نویسد:

> در معنای عهد اختلاف شده است; ابوصالح از ابن عباس نقل کرده که مراد نبوت است. سری نیز همین را پذیرفته است، مجاهد آن را امامت دانسته است و قتاده آنرا ایمان، عطا و رحمت; ضحاک، دین خدا و گفته شده عهد خداوند امر خداوند است، معنای دیگر عهد امان است.[۲۶۲]

طبرسی از امام باقر و امام صادق علیهما السلام نیز عهد را به معنای امامت آورده است.[۲۶۳]

راغب نیز می نویسد:

> عهد حفظ شیء و مراعات آن است به طور پیوسته، پیمانی که رعایت آن لازم است عهد نامیده می شود «اوفوا بالعهد» یعنی «اوفوا بحفظ الایمان» و «لاینال عهدی الظالمین» یعنی لااجعل عهدی لمن کان ظالماً.[۲۶۴]

در بررسی اقول باید گفت: مفهوم اصلی عهد همان پیمان است، چه بین خدا و مردم و چه میان انسان ها[۲۶۵] ولی با توجّه به محتوای پیمان مراد از آن در هر کلام و جمله تفسیر می یابد در کلام: انا علی

---

۲٦۱. محمّد بن جریر طبری، جامع البیان، ج ۱، ص ۷۳۷ و ۷۳۸.

۲٦۲. محمّد انصاری قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۲، ص ۱۰۸.

۲٦۳. فضل طبرسی، مجمع البیان، ج ۱، ص ۲۰۲.

۲٦٤. راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، ۳۱۳.

۲٦٥. ر.ك: ابن منظور، لسان العرب، چاپ اول، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱٤۰۸ ۱۹۸۸ م، ج ۹، ص ٤٤۸.

عهدک و وعدک به معنای پای بندی به ایمان اقرار به وحدانیت خداست، در حدیث علوی آمده است: عَهِدَ الیّ النبی الامی یعنی وصیت کرد مرا...; عهد به آنچه برای والیان نوشته می شود اطلاق می گردد; مثل عهدنامه مالک اشتر، گاهی به معنای امان و ذمه هم آمده است.

امّا آنچه در آیه مراد است، برخلاف احتمالات فوق عهد به معنای امامت است و اشتباه بعضی از مفسران از یکسان گرفتن مراد از عهد در موارد متعدد بوده است. ولی روشن است که باتوجه به مدلول کلی آیه و مسبوق بودن جعل امامت برای ابراهیم مفهوم عهد امامت است، از این روی بعضی از کسانی که خواسته اند از استفاده های سیاسی از آیه سرباز زنند، ضمن قبول رجوع عهد به امامت مفهوم امامت را گونه ای دیگر گرفته اند و یا آن را هم معنای با رسالت پنداشته اند.

۲ـ۲ـ۵ـ۴ـ۲ـ۲ـ۲. مراد از امامت در آیه

در این باره نیز دیدگاه های مختلفی ارائه شده است. همچنان که گذشت قرطبی امامت را داشتن اوصافی می داند که شخص را اسوة و قدوة می سازد و مردم به او اقتدا می کنند. وی در ادامه می نویسد:

> معنای آیه آن است که ما تو را امام قرار دادیم تا در این خصلت ها (خصلت هایی که قبلا یاد شد) مردم به تو اقتدا کنند و صالحان ترا مقتدای خویش دانند. خدای او را امام اهل طاعت قرار داد[۲۶۶]

> زمخشری امامت را به معنای یأتمون بک فی دینهم (امامت در امور دینی) دانسته است.[۲۶۷]

فخر رازی نیز چنان چه گذشت با سه دلیل ۱ـ عمومیت امامت به همه مردم، ۲ـ مقتضای عمومیت امامت شمول بر رسالت است ۳ـ تبعیت مردم از پیامبران لازم است; امامت را در آیه به معنای نبوت می داند[۲۶۸]

دکتر مهدی حائری نیز به طور کلی مفهوم معنوی و کراماتی از امامت ارائه می دهد. وی می نویسد:

---

۲٦٦. محمّد انصاری قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۲، ص ۱۰۷.

۲٦۷. محمود زمخشری، الکشاف، ج ۱، ص ۱۸٤.

۲٦۸. ر.ك: فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ٤، ص ۳۷.

امامت جزئی از مفهوم و ماهیت پیامبری است و مانند مقام پیامبری یک پدیده والای معنوی و الهی است که از سوی خدا بر روی زمین جلوه گر شده است و به هیچ وجه وابسته به بیعت و انتخاب مردم نمی باشد. به تعبیر دیگر نبوت و امامت یک امر برتر و کمال مابعد الطبیعه است که در استعلای نفس پیامبر و امام پرتوافکن شده است و از نهاد کیفیت زیست طبیعی و تجربی انسان ها برخاسته است.[۲۶۹]

این در حالی است که مفهوم امامت در نزد مفسران دیگر با راهبری و تدبیر اجتماعی همراه است، فضل طبرسی می نویسد:

مستفاد از معنای امام دو چیز است: یکی آن که او مقتدا در کارها و گفته ها است و دیگر آن که او کسی است که به تدبیر مردم می پردازد و به کارهای دیگری چون انجام امور مردم، تأدیب بزه کاران، سرپرستی استانداران، اقامه حدود بر مستحقان آن، و جنگ با فتنه گران و دشمنان نیز می پردازد. معنای اوّل برای همه انبیاء حاصل است و معنای دوم برای بعضی است.[۲۷۰]

باتوجه به اقوال گفته شده سه معنای متمایز ذکر گردید.

الف ـ دیدگاه فخر رازی: امامت گرچه به معنای راهبری اجتماعی هم باشد، امّا در اینجا اصولا امامت به معنای نبوت است و در جای آن استعمال شده است.

ب ـ امامت رهبری معنوی و الگو بودن است و به معنای خلافت و زعامت نیست.

ج ـ امامت به معنای رهبری معنوی به همراهی خلافت و زعامت سیاسی است.

به نظر می رسد دیدگاه سوم به صواب نزدیک تر باشد. از این رو به نقد دو دیدگاه قبل می پردازیم.

فخر رازی سه دلیل برای اثبات نظر خود آورده که هر سه دلیل مخدوش است.

دلیل اوّل آن این بود که «امام جمیع مردم» مستلزم آن است که او حتماً رسول باشد وگرنه باید از رسول دیگری تبعیت کند که نسبت به او ماموم است نه امام.

در پاسخ می گوییم: اولا دلیل شما حداکثر ثابت می کند که اگر در میان مردم کسی امام شود رسول هم باید باشد ولی این با ادعای این که مراد به امام در اینجا نبی است فرق می کند، امامت مستلزم نبوت است، گرچه امامت خود منصب مستقل و دارای وظایف خاصی است. ثانیاً امامت اگر به معنای تدبیر

---

۲۶۹. مهدی حائری، حکمت و حکومت، ص ۱۷۲.

۲۷۰. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۱، ص ۲۰۱.

جامعه و حتّی اسوه بودن معنوی باشد با گرفتن دستورات خداوند از سوی یکی از رسولان منافاتی ندارد چرا که شخص می تواند ضمن گرفتن دستورات خداوند از کسی هم در جهت معنوی برای رسول اسوه باشد و هم او را به عنوان یک فرد تحت مدیریت و ولایت قرار دهد. ثالثاً: حداکثر منافات آیه با وجود پیامبر حی است ولی اگر پس از دورانی از رحلت پیامبر، شخصی امام جامعه شود «جعلناک للناس اماماً» صدق می کند با این که او پیامبر نباشد، چرا که ظهور «الناس» افراد هم عصر و یا حداکثر نسل های آینده است نه گذشتگان.

دلیل دوم وی آن بود که در لفظ می گوید: او امام کل شیئی است و هر آن که چنین باشد باید نبی باشد.

این دلیل نیز مضافاً بر اشکال اول دلیل قبل، این سؤال را باقی می گذارد که این امام هرچیزی بودن از کجا و به چه ظهوری ثابت شده است.

دلیل سوم وی آن است که امامت در اینجا به صورت امتنان آمده است و با توجّه به مراتب متعدد امامت (امامت جماعت، فقهاء خلفاء و انبیاء) باید مقصود اعلی مراتب امامت باشد تا امتنان صحیح باشد.

در پاسخ می گوئیم اولا: امتنان می تواند مراتبی داشته باشد و اکتفا به مراتب پایین تر امتنان بلامحذور است.

ثانیاً: باید دید که ماهیت امامت در این مراتب متفاوت است یا نه. چه بسا منصب واحدی را به افرادی دارای شرایط متفاوت بدهند، ویژگی امامت انبیاء چیست که آن را برتر می دانید؟ چیزی جز رفعت مقام انبیاء؟! پس حقیقتاً امامت به معنای راهبری جامعه در موارد متعدد یکسان است، اگرچه افراد آن دارای مراتب علمی متفاوت باشند. اختیارات لازم برای اداره یک کشور ارتباطی با شخصیت معنوی شخص رهبر و رئیس جمهور و... ندارد.

در هر صورت ادعای فخر رازی باطل است و احتمالا علت این ادعا نیز ریشه در انکار استدلال امامان و فقیهان شیعه نسبت به بطلان خلافت خلفای نخستین بوده است.

امامت و رهبری معنوی نیز گرچه برای رهبران دینی وجود داشته است، امّا همچنان که از مفهوم آن برمی آید امری تکوینی است و به ویژگی های مقتدا باز می گردد وگرنه کسی دستور پیروی از مرشد نمی دهد (این گونه دستورات اگر صادر شود ارشادی است). جعل امامت برای ابراهیم و جعل ولایت و

امامت در غدیرخم تشریعی است و چیزی است که قابل نصب و قابل غصب است و آن راهبری و اداره یک جامعه در مسیر کمال و خداخواهی است. بدون تردید این مفهوم از امامت در قرآن و روایات به طور مکرر استعمال شده است، گرچه استعمال آن در معنای قدوه معنوی و اسوه بودن نیز صحیح و موجود است. در این آیه شریفه با توجّه به این که امامت پس از امتحانات متعدد اعطا شده است و از جمله پس از نبوت. روشن است که ظهور در جعل منصب دارد (جدای از کلمه جعلنا و سیاق کلام) چرا که ابراهیم در حین آن امتحانات سخت و در دوران نبوت بدون تردید مقامات معنوی را به دست آورده بود و اصولا قدوة بودن و اسوه شدن امری است تدریجی، ولی پس از امتحانات سخت امامت اجتماعی با نصب و به صورت دفعی و نه تدریجی حاصل می گردد. نتیجه آن که مفهوم امامت در آیه شریفه به معنای راهبری اجتماعی و سیاسی است، گرچه متضمن کمالاتی است که اسوه بودن و قدوه بودن را نیز دربر دارد.

۲ـ۲ـ۵ـ۴ـ۲ـ۳. مراد به ظلم در آیه

در آیه شریفه ظلم به گونه مطلق استعمال شده است و هر نوع تعدی و تجاوز را شامل می شود. در قرآن کریم ظلم به نفس، ظلم به دیگران و ظلم به خداوند یاد شده است. به بعضی از آیات بنگرید.

ظلم به نفس:

فمنهم ظالم لنفسه(فاطر: ۳۲)

بعضی از آنان به خود ظلم کننده اند.

و دخل جنته و هو ظالم لنفسه(الکهف: ۳۵)

داخل بهشت خود شد در حالی که ظالم به خود بود.

ظلم به غیر:

ان الذین یأکلون اموال الیتامی ظلما(النساء: ۱۰)

کسانی که اموال یتیمان را ظالمانه می خورند.

و ماالله یرد ظلما للعباد(غافر: ۳۱)

خداوند اراده ظلم به بندگان را ندارد.

ظلم به خدا:

ان الشرک لظلم عظیم(لقمان: ۱۳)

همانا شرک ظلم بزرگی است.

و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم ظلماً(النمل: ۱۴)

به آن انکار ورزیدند در حالی که به آن یقین داشتند به جهت ظلم.

از این روی تردیدی نیست که ظلم به اطلاقش لااقل شامل مصادیق مشخص ظلم در کتاب آسمانی قرآن می گردد. تنها سؤالی که مورد بحث است این که ظالم کسی است که در حین فعلِ ظلم باشد، ظالم بالفعل، یاکسی که قبلا هم مرتکب ظلم شده باشد به او ظالم اطلاق می شود[۲۷۱] و قرآن از امامت او هم منع می کند. در این بحث دیدگاه های اصولی متفاوتی ابراز شده است، بعضی استعمال مشتق را در متلبس به مبدأ و ما انقضی عنه المبدأ به نحو حقیقی مجاز دانسته اند و بعضی استعمال آن را در ما انقضی عنه التلبس به صورت مجاز دانسته اند و بعضی میان نوع مبدأ مشتق به لحاظ این که حرفه، صنعت، ملکه و... فرق گذارده اند[۲۷۲]

ولی ظاهر استدلال به آیه در بطلان خلافت خلفای نخستین به نحوی مؤید این نکته است که ظالم در آیه شامل کسی که ظلم بسیار مختصر و کمی هم داشته است می شود. روایات متعدد این موضوع در کتاب کافی و دیگر کتب حدیثی نقل شده است. بعضی از این روایات را نقل می کنیم:

امام صادق(علیه السلام): ... پس خدا فرمود «لاینال عهدی الظالمین» هرکس بندگی بت و صنم کرده باشد امام نمی شود.[۲۷۳]

امام صادق(علیه السلام): ... سفیه نمی تواند امام باتقوی شود.[۲۷۴]

امام رضا(علیه السلام): ... خدا فرمود «لاینال عهدی الظالمین» پس این آیه امامت هر ظالمی را تا روز قیامت باطل می کند.[۲۷۵]

فخر رازی با ذکر یک مثال به بطلان استعمال مشتق در ما انقضی عنه التلبس نظر داده است.

وی می نویسد:

---

۲۷۱. در نظر اصولیان به استعمال مشتق در کسی که بالفعل مبدأ را داراست استعمال در متلبس اطلاق می شود و نسبت به کسی که قبلا دارا بوده است و الان وصف را ندارد استعمال در ما انقضی عنه التلبس گفته می شود.

۲۷۲. ر.ك: کتاب های اصول فقه، مبحث مشتق.

۲۷۳. محمّد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۱۷۵.

۲۷٤. محمّد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۱۷۵.

۲۷۵. جمعه حویری، تفسیر نورالثقلین، ج ۱، ص ۱۲۰ و ۱۲۱.

رافضی ها [شیعه] به این آیه به قدح امامت ابابکر و عمر پرداخته اند به سه دلیل; اول: ابابکر و عمر کافر بوده اند و در حال کفر ظالم بوده اند و در آن حالت به امامت نمی رسیدند و در هر زمان نیز به امامت نخواهند رسید. دوم: آن دو در باطن گناهکار بودند و در نتیجه ظالم به نفس و عدم عصمت آنان بالاتفاق ثابت شده است و غیر معصوم ظالم است و امام نمی شود. سوم: آن دو مشرک بودند و هر مشرکی ظالم است پس آنان به امامت نمی رسند... ظالم هم دو گونه است یکی کسی که ظالم است فعل و یکی آن که قبلا ظالم بوده است و مفهوم ظلم به این دو قسم قابل تقسیم است ولذا ذره ای و لحظه ای ظلم موجب صدق عنوان ظالم می شود.[۲۷۶]

و در پاسخ می آورد:

هر سه استدلال مبتنی بر آن است که اگر کسی قسم خورد که به کافری سلام نکند پس از آن که او اسلام آورد نیز مجاز نباشد سلام کند و نظایر آن زیاد است.[۲۷۷]

باتوجه به آنچه ذکر شد سؤال آن است که اولا فی نفسه استعمال مشتق در ما انقضی عنه التلبس حقیقت است یا نه؟ و دیگر آن که مراد امام از احتجاج به آیه چه بوده است؟

در پاسخ سؤال اول باید گفت غالب اصولیان استعمال مشتق را تنها در متلبس بالمبدأ حقیقت می دانند،[۲۷۸] گرچه فعلیت تلبس به نظر ایشان با توجّه به نوع مبدأ کمی متفاوت است، مثلا برای این که کسی را نجار گویند اشتغال به این حرفه کافی است و برای کسی که او را عالم می گویند داشتن ملکه لازم است و کسی که متحرک یا گریان است باید بالفعل این اوصاف را داشته باشد.[۲۷۹]

از این روی باید در استدلال امام تأملی دیگر نمود. آنچه در بیان محققان شیعه آمده است توجیه استدلال و تفسیر آیه براساس قبول عدم استعمال حقیقی مشتق در ما انقضی عنه التلبس است. این توجیهات را نقل می کنیم:

الف ـ بیان آخوند خراسانی:

اوصاف عنوانی که در موضوعات احکام قرار می گیرد یکی از سه حالت را دارد: یکی آن که اتصاف به عنوان دخلی در حکم ندارد و تنها عنوان مشیر است. دوم آن که اتصاف بیانگر علیت

---

۲۷۶. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ٤، ص ٤٦و٤٧.

۲۷۷. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ٤، ص ٤٦و٤٧.

۲۷۸. ر.ك: کتاب تهذیب الاصول، نهایة الاصول، محاضرات و...

۲۷۹. ر.ك: محمّد کاظم خراسانی، کفایة الاصول، چاپ اول، قم، ال البیت، ١٤٠٩ هـ، ص ٤٣.

مبدأ برای حکم است گرچه مبدأ تنها در بعضی از زمان ها موجود باشد. سوم آن که اتصاف به عنوان حدوثا و بقاء در حکم دخیل و حکم دائر مدار آن است. حال اگر در مورد آیه لاینال عهدی الظالمین، مشتق (ظالم) از نوع سوم باشد برای اثبات استدلال امام(علیه السلام) به آیه ناچار باید قایل به استعمال حقیقی مشتق در اعم (از متلبس و ما انقضی...) شویم ولی اگر مراد دومی باشد نیازهای به این التزام نیست، قراین داخلیه آیه می گوید که این مشتق از نوع دوم است چرا که در مقام بیان رفعت مقام حاکم و امام است و نهایت آن است که نه حدوثا و نه بقاء متلبس به ظلم نباشد.[۲۸۰]

ب ـ بیان آیة الله بروجردی:

روشن است که اکثر افراد ظلم پایدار نیست و زمانی تحقق می یابد و بعد نابود می شود، مثل گناهان. البتّه بعضی از آن ها مانند شرک می تواند پایدار و طولانی مدّت باشد. در نوع اول به طور مسلم معنا ندارد که بگوئیم تنها در زمان انجام حرام نمی تواند امام شود ولی در غیر آن می تواند، ظلم های ثابت و دائمی مثل شرک نیز به طریق اولی این گونه است. از این روی آیه که با «ال» استغراق همراه است، هیچ نوع ظلمی را گرچه در زمان محدود با امامت قابل جمع نمی داند.[۲۸۱]

بیان علامه طباطبایی:

باید توجه کرد که انسان ها به حسب تقسیم عقلی چهار قسم هستند: ۱. ظالم در جمیع عمر، ۲. کسی که در همه عمر از ظلم عاری بوده است ۳. کسی که اوایل عمرش ظالم بود. و بعد عاری شده است. ۴. عکس سوم. ابراهیم شأنش اجل است که برای قسم اول و چهارم از ذریه اش در خواست امامت کند پس دو قسم باقی می ماند و در پاسخ یک قسم تأیید و یک قسم رد می گردد. این قسم تأیید شده معصوم است. این استدلال را مرحوم علامه از بعضی از اساتید خویش نقل می کند.[۲۸۲]

به نظر می رسد ادعای قرینه از سوی آخوند خراسانی هم با دلیل محکمی همراه نیست و هم فی نفسه غیرقابل قبول است، چرا که رفعت مقام امام با این نکته منافات ندارد که شخصی که به امامت

---

۲۸۰. پیشین، ص ٤٩ . ٥٠.

۲۸۱. ر.ك: حسینعلی منتظری، نهایة الاصول، تقریرات بحث آیة الله بروجردی، بیروت، دار الاسلامیه، ١٤٠٧ ه، ص ۹۰ و ۹۱.

۲۸۲. سیّد محمّد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۲۷۷.

می رسد عادل و پارسا است گرچه در دور زمان گناهی یا حتّی شرک را داشته است. ولی استدلال های اخیر متین و قابل قبول است.

۲ـ۲ـ۵ـ۴ـ۲ـ۲ـ۴. *بررسی مدلول* لاینال عهدی الظالمین

خلاصه آن که عهد به معنای امامت و امامت به معنای رهبری است و ظلم گرچه در متلبس حقیقت است ولی با بیان های فوق می توان آیه را دال شرطیت عصمت در امام دانست. از سوی دیگر امامت عهد الهی است و به جعل خداوند است و جز با مشروعیت الهی حاکمیت مطلوب دینی تحقق نمی یابد.[۲۸۳] با این تقریب روشن است که تنها شرط مصون بودن از گناه برای امامت به دست می آید نه مصون بودن از خطا، چرا که به خطاکار ظالم اطلاق نمی شود، به تعبیر دیگر غیر ظالم معصوم از گناه است گرچه اشتباه هم در وی راه داشته باشد. ولی این مقدار مانع استدلال به آیه نخواهد شد، زیرا در عالم خارج جدای از انوار پاک معصومین(علیه السلام) که به نظر مشهور شیعه از گناه و خطا مبرا هستند کسی را نداریم که معصوم از گناه باشد ولی خطا در وی راه داشته باشد.

نکته دیگر آن است که آیه گرچه نفی مشروعیت حکومت ظلمان را می کند، ولی آیا اثبات ولایت هر شخص معصومی را هم می نماید؟ اگر به همین بخش از آیه نظر افکنیم پاسخ منفی است، چرا که حداکثر مدلول اثباتی آیه آن است که هر "امام باید معصوم باشد" و نه این که "هر معصوم باید امام باشد" و روشن است که در قضیه حملیه موجبه، عکس موجبه کلیه، موجبه جزئیه است نه موجبه کلیه.[۲۸۴]

ولی با توجّه به این نکته که این جمله در پاسخ حضرت ابراهیم است، ابراهیمی که عظمت مقام امامت چنان او را به وجد آورده بود که دست به دعا برداشته و می گوید «و من ذریتی» (آیا از ذریه من هم کسی امام خواهد شد؟) در پاسخ خداوند ذریه او را به دو قسمت تبدیل می کند و قسم عظیمی را به «لاینال

---

۲۸۳. آیة الله بروجردی می گوید: آیه شریفه دلالت می کند که امامت از مناصبی است که از سوی خداوند متعال تفویض می گردد و تعیین امام به دست خداوند است و آنچه بر این مطلب دلالت می کند فقراتی از آیه است; از آن جمله اوّل آیه (انی جاعلك للناس اماماً) که دلالت می کند جاعل و تعیین کننده مستحق امامت خداوند است (الله اعلم حیث یجعل رسالته)، از آن جمله کلمه «عهدی» است که بر میثاق و عهد بودن امامت در میان خداوند و یکی از بندگان دلالت می کند و این که به صرف جمع شدن یك سری اراذل و اهل هوی امامت حاصل نمی شود، از آن جمله است کلام خداوند (و من ذریتی) چون ابراهیم از خداوند خواست که امامت را در ذریه اش قرار دهد. نهایة الاصول، ص ۹۱.

۲۸٤. ر.ك: محمّد رضا مظفر، المنطق، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ج ۲، ص ۱۷٤.

عهدی الظالمین» خارج می کند. ولی جدای آن به تفصیل دیگری دست نمی زند. در حقیقت پاسخ ابراهیم آن است که آری امامت در نسل تو باقی است ولی برای کسانی که ظالم نباشند. باتوجه به این اطلاق مقامی به نظر می رسد امامت در ذریه ابراهیم برای معصومین(علیه السلام) ثابت شده است.

نکته آخر آن که آیا این آیه مانع حکومت فقهای عدل یا مسلمانان عادل در عصر غیبت می شود یا نه؟ این بحث در بخش مشروعیت حکومت در عصر غیبت مورد پاسخ گویی قرار می گیرد.

با توجّه به آنچه گذشت درباره امیرمؤمنان(علیه السلام) به صراحت تام و درباره دیگر امامان با عنوان اولی الامر و... ولایت و حکومت ثابت گردید و تعداد امامان و یا اسامی آنان در سنت موجود است. جدای از دلایل قرآنی، دلایل روایی فراوانی بر ولایت و حکومت علوی(علیه السلام) و دیگر امامان دلالت دارد که ازموضوع این رساله خارج است. از سوی دیگر در فضایل امیرمؤمنان (علیه السلام) و اهل بیت نیز آیاتی وجود دارد که آن ها نیز به لحاظ عدم پرداختن به مسئله جانشینی در اینجا نیامد.[۲۸۵]امیر مؤمنان علیه السلام نیز خود در بعضی از احتجاج هایش با مخالفان به فضایل خود اشاره کرده و بعضاً نیز به آیات مربوطه نیز استناد کرده است.[۲۸۶]

این آیات دلیل قاطعی بر عدم «مشروعیت حکومت معاصرین امامان معصوم(علیه السلام) است. چرا که خلافت آنان خلافت مغصوب محسوب می گردد. تمسک به اهل حل و عقد، شورا و... نیز در نزد اهل سنت زمانی صحیح است که نص در کار نباشد، از این روی درباره ولایت و امامت نبی اکرم(صلی الله علیه وآله) کسی تردیدی در مشروعیت الهی آن ندارد. ادعای اهل سنت آن است که پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) و مجموعه رهبردهای دینی برای حکومت مسلمین پس از رحلت پیامبر دستوری نداده اند و این امر امت را به او واگذاشته اند، که براساس شورا تصمیم گیری کند. با توجّه به این نکته ادعای اهل سنت تنها دست نیافتن به نص است نه دست یافتن به بطلان نص، از این روی دلایل پیش گفته به راحتی بر دیدگاه اهل سنت غلبه می کند و لااقل در زمان حضور راهی برای تمسک به دیگر دلایل نیست، استفاده از همه آیاتی که به نحوی حکومت مشروع مردمی را ثابت می کند

---

۲۸۵. ر.ك: علی اربلی، کشف الغمة فی معرفة الائمه، چاپ دوم، نشر ادب حوزه و کتاب فروشی اسلامیه، قم، ١٣٦٤ ش، صص ٤١٢ . ٤٤٦.

۲۸٦. ر.ك: احمد طبرسی، الاحتجاج، ج ۱، صص ۱۱۵ . ۱۳۰ و ۱۳۲ . ۱۵۳.

همچنان که با قرینه قطعیه مخصَص دلیل ولایت الهی نبوی قرار می گیرد. به دلایل ولایت امامان معصوم نیز تخصص می خورد.

فصل سوم

مشروعیت حکومت
(عصر غیبت)

۳ـ۱. مقدمه

در فصل قبل مشروعیت الهی حکومت در دوران انبیای سلف، پیامبر مکرم اسلام(صلی الله علیه وآله) و اوصیاء آن حضرت تبیین گردید، براساس اندیشه غیبت کبرای امام دوازدهم (عج) پس از آن دیگر امکان سرپرستی مستقیم جامعه و رهبری آنان از سوی امام منصوب از جانب خدا نیست. از سوی دیگر ضرورت حکومت بطور کلی و ضرورت حکومت اسلامی در همه اعصار (چه عصر حضور و چه عصر غیبت) نیز در جای خود اثبات شده است و ما نیز در فصل اول به تفصیل به آن پرداختیم. حال سئوال این است که قرآن کریم درباره مشروعیت حکومت در دوران عدم حضور معصوم در میان مردم چه رهبردی دارد. به طور کلی دو احتمال داده می شود.

اوّل: این که قرآن کریم اصولا در این عرصه ساکت است و مردم چون حوزه هایی دیگر از زندگی خود که دستوری از جانب شرع نرسیده (مانند کیفیت امور مربوط به صنعت و طب و...) خود براساس عقل خداداد برنامه ریزی و نظام سازی می کنند.

دوّم: قرآن در این عرصه رهبردهایی دارد.

در احتمال دوّم نیز رهبرد قرآن را می توان براساس دیدگاههای مشهور اسلامی یکی از دو امر دانست الف: واگذاری سلطه حکومت به نخبگان (حال یا فقهای عادل یا اهل حل و عقد و...)

ب: واگذاری سلطه حکومت به امت اسلامی تا براساس رهبردهای دینی حکومت خود را تشکیل و رئیس آن را برگزینند.

احتمالات دیگری چون مشروعیت مبتنی براساس قهر و غلبه یا وراثت و... اصولا مورد انکار قرآن است. در این زمینه در فصل دوّم سخن گفتیم.

توجه به این نکته نیز ضروری است که در نامگذاری های جدید مشروعیت نوع اول نوعی مشروعیت مردمی و قراردادی است که مردم خود صاحب سیادت و سلطنت هستند.

براساس دیدگاه دوّم همان مشروعیت الهی است، گرچه در بعضی از تصورات الهی با واسطه است.

براساس دیدگاه اخیر مشروعیت را می توان الهی ـ مردمی نامید.

با توجه به این که سکوت قرآن در عرصه حکومت در فصل اول مورد نقد قرار گرفت و با ملاحظه دلایلی که هریک از دو نظریه دیگر درباره دیدگاههای قرآنی در عرصه حکومت دارند، نظریه اول را مورد بحث قرار نمی دهیم، تنها در فرض ابطال هر دو نظریه دوّم و سوّم راه برای قبول نظریه اوّل هموار می شود که با بحثهای آینده بطلان این فرض روشن می گردد.

۳ـ۲. بررسی مشروعیت الهی حکومت در عصر غیبت.

غالباً اهل سنت به مشروعیت های براساس: ۱ ـ بیعت مردم، ۲ ـ اهل حل و عقد، ۳ ـ تعیین خلیفه قبل و ۴ ـ قهر و غلبه نظر دارند و با توجه به دیدگاه ویژه آنان در نفی امامت منصوص امامان دوازده گانه، دوران پس از پیامبر را مشمول یکی از این انواع حکومتها می شمرند.[۲۸۷] ولی در میان شیعه عده ای پس از دوران غیبت کبری به طور صریح هیچ تئوری حکومتی مشروعی را تصویر نکرده اند و غیبت آن امام منصوب الهی را از مردم دانستند و عده ای نیز تنها به بعضی از شئون حکومتی امام معصوم(علیه السلام) برای فقهای جامع الشرایط قائل گردیده و عده ای نیز به ولایت فقیه عادل اعتقاد یافته اند،[۲۸۸] اما نکته قابل توجه آن است که هیچ یک از نظریه پردازان بنام شیعی به آیات قرآنی در اثبات دیدگاه خویش تمسک نکرده است و ادله مشروعیت ولایت فقیه را در سنت و یا عقل

---

۲۸۷. ر.ك: قاضی ابی یعلی، الاحکام السلطانیة ص ۲۵.

۲۸۸. برای آشنایی دیدگاههای فقهای شیعه ر.ك: محسن کدیور، نظریه های دولت در فقه شیعه، تهران، نشونی، ۱۳۷۷. و برای آشنایی با تحولات نظریه ولایت فقیه ر.ك: کاظم قاضی زاده، ولایت فقیه و حکومت اسلامی در منظر امام خمینی، تهران، نشر کنگره ۱۳۷۸، ص ۱۱۷ . ۱۲۲.

پی گیری کرده اند، بعضی آن را عقلی و یا حتی بدیهی دانسته اند و عده ای نیز از روایات معصومین(علیه السلام) استفاده کرده اند.[۲۸۹]

۳ـ۲ـ۱. استناد به آیات در اثبات و رد ولایت فقیه

استناد به آیات برای اثبات ولایت فقیه تنها در یک مورد دیده شده است; یکی از معاصرین از چهارده آیه در استناد به ولایت فقیه بهره جسته است. گرچه با توجه به استشهاد امام صادق علیه السلام در روایت مقبوله عمر بن حنظله به آیات قرآن و استناد فقیهان به این روایت در اثبات ولایت فقیه، توقع استناد به آیه مورد استشهاد امام(علیه السلام) نیز می رود، اما با توجه به نوع استشهاد در روایت به آیه شریفه، آیات ۵۸ تا ۶۰ سوره نساء به عنوان دلیل مستقلی برای ولایت فقیه محسوب نگردیده اند. آیة الله منتظری با این که مفهوم اولی الامر را شامل گستره ای بیشتر از معصومین می داند، ولی با این حال آیه را دلیل مستقلی بر مشروعیت حکومت در عصر غیبت ندانسته است، آیة الله مکارم نیز که در جلد دهم پیام قرآن موضوع حکومت اسلامی را به عنوان بحث قرآنی آورده است، اصولا از این بحث بدون تذکر به لزوم آن گذر کرده است و به مباحث دیگر حکومت اسلامی پرداخته است، آیة الله مصباح یزدی نیز که در مدلل کردن مباحث حکومت اسلامی تلاش فراوانی می نماید در کتاب «حقوق و سیاست در قرآن» در بحث عصر غیبت هیچ آیه ای را به عنوان مستند نظریه حکومتی خویش نیاورده است.[۲۹۰]

در مجموع کتاب «ولایت فقیه از دیدگاه قرآن کریم» نوشته احمد آذری قمی[۲۹۱] در نوع خود بی بدیل و دارای برداشتهایی از آیات است که به تفسیر به رأی شباهتهای بیشتری دارد. این کتاب در مقابل جزوه ای نگاشته شد که در آن نیز با استناد به آیات قرآنی به ولایت فقیه حمله شده است. بنظر نگارنده هم آیاتی که در رد ولایت فقیه ادعا شده است ـ و آقای آذری به نقل و نقد آن پرداخته است ـ و هم آیاتی که به عنوان دلیل ذکر شده، هر دو در مقام استدلال ناتمام است. تنها به یکی دو مورد از این موارد اشاره می کنیم:

---

۲۸۹. ر.ك: عوائد الایام، محمد مهدی نراقی و ولایت فقیه، امام خمینی(ره) و دراسات فی ولایة الفقیه و ... ، حسینعلی منتظری و کتابهای دیگر در این زمینه.

۲۹۰. ر.ك: محمد تقی مصباح یزدی، حقوق و سیاست در قرآن، ص ۲٤۱ تا ۲٤٦.

۲۹۱. این کتاب در سال ۱۳۷۰ نوشته شد ولی مؤلف محترم در سال های پس از تألیف انتقاداتی به روند تحولات سیاسی جامعه داشت به طوری که در اواخر حیات خویش این انتقادات به طور صریح و جدی ابراز گردید. به طوری که نسبت به نوع نظریه پردازی درباره ولایت فقیه نیز تأملاتی را ابراز داشت.

والمؤمنون و المؤمنات بعضهم اولياء بعض يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر و يقيمون الصلوة و يؤتون الزكوة و يطيعون الله و رسوله اولئک سيرحمهم الله ان الله عزيز حكيم.(التوبة:۷۱)

و مردان و زنان با ایمان، دوستان یکدیگرند، که به کارهای پسندیده ای وا می دارند، و از کارهای ناپسند باز می دارند، و نماز را برپا می کنند و زکات می دهند، و از خدا و پیامبرش فرمان می برند. آنانند که خدا به زودی مشمول رحمتشان قرار خواهد داد، که خدا توانا و حکیم است.

آقای آذری در استدلال به این آیه می نویسد:

امر به معروف و نهی از منکر از وظایفی است که بر وجود مقام بلند در آمر به معروف و ناهی از منکر دلالت دارد، مجموعه صفات مذکور یعنی امر به معروف و نهی از منکر، اقامه نماز، ایتاء زکات و اطاعت کامل از خدا و رسول شرایط والی مسلمین است.... ولایت جمعی نیست، بلکه اعلم و افضل آنان والی مطلق و فقهای دیگر به حسب مراتب دستیاران و نمایندگان او هستند.[۲۹۲]

در استدلال فوق ایشان دو نکته در تتمیم استدلال آورده اند که هر دو بدیع و بی دلیل است. اوّل: آن که کسی که اوصاف مذکور در آیه را دارد در حقیقت مقام بلندی دارد و شرایط والی مسلمین را داراست. دوّم: آن که ولایت از آن اعلم و افضل است.

استفاده هر دو نکته از مفاد آیه شریفه بعید و ناصواب است.

گرچه افرادی چون فخر رازی ولایت را در آیه به معنای نصرت و محبت گرفته اند[۲۹۳] (نه تدبیر و سرپرستی)، ولی به نظر می رسد مفهوم ولایت در آیه با تدبیر و سرپرستی تناسب بیشتری دارد. حال یا در مفهومی اعم استعمال شده است که هم یاری دهم ولایت را شامل می شود، همچنان که از عبارت تفسیر تبیان بر می آید،[۲۹۴] و یا این که فقط در مفهوم تدبیر و سرپرستی است که علامه طباطبایی بر آن نظر داده است.[۲۹۵] دلیل بر این نکته آن است که آنچه در پی می آید نیازمند نحوه ای ولایت تدبیری است. چرا که امر به معروف و نهی از منکر متوقف بر قبول نوعی آمریت در شخص آمر نسبت به مأمور است. اما از این که آیه مؤمنان را دارای صفاتی ویژه می داند هرگز بدست نمی آید که ولی امر و رهبر

---

۲۹۲. احمد آذری قمی، ولایت فقیه از دیدگاه قرآن کریم، چاپ اوّل، قم، مؤسسه مطبوعاتی دارالعلم، ۱۳۷۱، ص ۱۳٦.

۲۹۳. ر.ك: فخر رازی. التفسیر الکبیر، ج ۱۵، ص ۱۷۵.

۲۹٤. شیخ طوسی، تفسیر تبیان، ج ۵، ص ۲۵۷.

۲۹۵. ر.ك: سید محمد حسین طباطبایی، تفسیر المیزان. ج ۹، ص. ۳۵۳.

جامعه باید فقیه جامع الشرایط باشد. اصولا این آیه همه مؤمنان را دارای ولایت می داند: «بعضهم اولیاء بعض» و به وصفی به عنوان فقاهت نیز اشاره ای ندارد و اوصاف ذکر شده در آیه نه مبتنی بر اجتهاد است و نه مبتنی بر اعلمیت. این آیه برخلاف استنباط ایشان جهت اثبات حکومتی با توجه به اکثریت آراء مردم در عصر غیبت مورد استناد بعضی از اندیشوران قرار گرفته است.[۲۹۶] و به هیچ وجه به ولایت فقیه در عصر غیبت دلالت ندارد.

آیه ای دیگر در اثبات ولایت فقیه در عصر غیب:

ولله ما فی السموات و ما فی الارض والی الله ترجع الامور «آل عمران: ۱۰۹»

و آنچه در آسمانها و آنچه در زمین است از آنِ خداست، و (همه) کارها به سوی خدا باز گردانده می شود.

آقای آذری از این آیه نیز برای اثبات ولایت فقیه استفاده کرده است، نکته قابل توجه آن است که اگر قرار باشد از چنین آیاتی استفاده ولایت فقیه بشود، اکثر یا حداقل کثیری از آیات قرآن دال بر ولایت فقیه می گردد. وی در تقریب استدلال به این آیه پس از ذکر مقدماتی چند از جمله مالکیت خداوند و هدف داری خلقت و مشکلات زندگی اجتماعی انسان در تزاحم حقوق افراد ولزوم فرستادن مجری همراه با قانون می نویسد:

پس حکمت پروردگار جهان و مالکیت مطلقه او مستلزم تعیین و اذن به فقیه عادل و مدیر و مدبر در اداره جامعه است، ولایت مطلقه به معنای اختیار و مسئولیت مطلقه، اطاعت مطلقه مردم، وحدت مدیریت و شورائی نبودن، ولی با مشاوره صاحبان رأی می باشد و این همان ولایت مطلقه مورد ادعای ما است.[۲۹۷]

این استدلال سست و بی پایه در استفاده از آیه قرآن چیزی جز تفسیر به رأی نیست، غفرالله لناوله، این گونه نوشته ها بیش از آن که مستند تحقیقات نظری و علمی بشود، برای تحقیقات تاریخی که به بررسی تأثیرات موقعیت افراد در نظریه پردازی های گوناگون عنایت دارد، مفید است. آیات دیگر استدلالی ایشان نیز یا اختصاص به مشروعیت ولایت معصومین(علیه السلام) دارد و از سوی ایشان تعمیم بی دلیل یافته است و یا اصولا دلالتی بر اثبات ولایت فقیه ندارد.

---

۲۹۶. ر.ك: سید محمدباقر صدر. الاسلام قیودالحیوة، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ص ۱۷۰ . ۱۷۱.

۲۹۷. احمد آذری قمی، ولایت فقیه از دیدگاه قرآن کریم، ص ۲۳۸.

در مقابل نیز به آیاتی برای نفی نظریه ولایت فقیه در عصر غیبت پرداخته شده است. دلالت این آیات نیز مورد خدشه است. به عنوان نمونه به بعضی از آنها اشاره می کنیم.

ولا تقف مالیس لك به، علم ان السمع و البصر و الفؤاد کل اولئك کان عنه مسئولا (الاسراء: ٣٦)

و چیزی را که بدان علم نداری دنبال مکن، زیرا گوش چشم و قلب، همه مورد پرسش واقع خواهند شد.

ان شرالدواب عند الله الصم البکم الذین لا یعقلون (الانفال: ٢٢)

قطعاً بدترین جنبندگان نزد خدا کران و لا لانی اند که نفی اندیشند.

در جزوه نهضت آزادی با استناد به این دو آیه آمده است:

قرآن مردم را از این جهت که علمای دین و انبیا را ارباب خود قرار دهند شماتت می کند و مخصوصاً عنایت دارد که رؤسای دینی اعم از پیغمبران و روحانیون را ارباب و سرور خود نگیرند، این عمل را قرآن شرک به خدا تلقی می نماید.[۲۹۸]

ابن مطلب که در ذیل آیه گفته شده صحیح است ولی مدعیان ولایت فقیه هرگز تبعیت از اوامر ولی فقیه را اطاعت کورکورانه نمی دانند و طبیعت هر حکومتی نیز نیازمند پیروی است و ماهیت اطاعت از دستورات حکومت با تقلید و تبعیت دو تا است.

در این جزوه نیز آیات دیگر در نقد ولایت فقیه آورده شده که دلالتی ندارد.

نتیجه آن که دلیل قرآنی دال بر اثبات یا نفی ولایت فقیه وجود ندارد و در این عرصه اگر بدنبال دلیل باشیم باید به منابع دینی دیگر (نظیر سنت و عقل) مراجعه کنیم.از این روی تصویر مشروعیت الهی در عصر غیبت از دیدگاه قرآن نگردیده است. دلایل غیر قرآنی ولایت فقیه به عنوان معارض نظریه مشروعیت الهی ـ مردمی در ادامه مطرح و تحلیل می گردد.

۳ـ۳. بررسی مشروعیت الهی ـ مردمی حکومت در عصر غیبت

به طور کلی دیدگاههایی که مشروعیت الهی ـ مردمی را در عصر غیبت در نزد شیعه یا دیدگاههایی این گونه را در پس از رحلت پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) در نزد اهل سنت می پذیرد، مشابهت های زیادی دارد. و در کنار استناد به ادله دیگر چون اجماع ـ در نزد اهل سنت ـ یا عقل و سیره عقلاء و روایات ـ در نزد شیعه ـ از ادله قرآنی نیز بهره برده اند. البته نوع توجه اندیشوران به قرآن در این

۲۹۸. نهضت آزادی ایران، تفصیل و تحلیل ولایت مطلقه فقیه، بی تا، بی جا، ص ٤٢.

مباحث یکسان نبوده است، ولی تعبیراتی که در ضمن طرح نظریه به کار برده اند حکایت از مستند قرآنی آنان دارد. به طور کلی می توان چند دسته از آیات را دلیل بر مشروعیت الهی ـ مردمی حکومت در عصر فقدان نص دانست:

۱ ـ آیات مشورت

۲ ـ آیات خلافت انسان و وراثت زمینی برای صالحان

۳ ـ آیات وفای به عهد و عقد

۴ ـ آیات دال بر توجه خطاب تکلیف های عمومی نسبت به مردم.

۳ـ۳ـ۱. مقایسه مشروعیت الهی مردمی و مشروعیت در نظامهای دموکراتیک

قبل از بررسی تفصیلی آیات تذکر این نکته ضروری است که نتیجه حکومت اسلامی براساس مشروعیت الهی ـ مردمی ضرورتاً با نتیجه نظامهای دموکراسی یکسان نیست و از این روی بعضاً به بیان تفاوت حکومت اسلامی مبتنی بر شورا و حکومتهای مبتنی بر دموکراسی پرداخته اند، حتی بعضی اصولا ماهیت حکومت شورا و دموکراسی را متخالف دیده اند; خلیل عبدالکریم می نویسد:

> دموکراسی دو رکن اساسی دارد ا ـ اعتماد به مردم (نه نخبگان یا؟، اهل حل و عقد و یا...) ۲ ـ الزام حاکم به نتیجه آراء مردم. در حالی که در شورای اسلامی هیچ کدام از این دو عنصر نیست، مشاورین طبقه خاص نخبگان (ملاء) هستند و رأی آنان الزامی برای حاکم اسلامی پدید نمی آورد.[۲۹۹]

به نظر می رسد نویسنده پیش گفته به قرائتی خاص از حکومت الهی ـ مردم اسلام از دوران فقدان نص توجه کرده است ولی براساس قرائت های دیگر زمینه نزدیکی بیشتری بین نظام اسلامی و نظامهای مردم سالار وجود دارد. دکتر خیاط دیدگاه خود را این گونه شرح می دهد.

> بین شورا و دموکراسی موارد اتحاد و افتراق وجود دارد. موارد اتفاق عبارتند از: ۱ ـ انتخاب مردمی رئیس حکومت ۲ ـ مخالفت با شکلهای حکومت مطلقه، استبدادی، موروثی و تئوراکسی غربی ۳ ـ تعدد احزاب ۴ ـ قبول مالکیت خصوصی ۵ ـ قبول آزادی های عمومی بویژه آزادی های سیاسی ۶ ـ ابتنای حکومت بر مجلس و پارلمان; موارد اختلاف این دو عبارتند از: ۱ ـ مخالفت شورا مخالفت با حکم شرع است برخلاف دموکراسی. ۲ ـ محور در حکومت شورا

---

۲۹۹. خلیل عبدالکریم، الاسلام بین الدولة الدینیه و الدولة المدینه، چاپ اول، مصر، سینا النشر، ۱۹۹۵ م، ص ۱۴۱.

وحدت دینی است ولی در دموکراسی تنها حفظ مصالح حاکم و محکوم است ۳ ـ دموکراسی سیادت و سلطه را از مردم می داند ولی در شورا تنها سلطه از مردم است و سیادت از آن شرع است ۴ ـ قوانین در نظام شورا مقید به شرع است ولی در دموکراسی تقیدی ندارد ۵ ـ در نظام شورا آزادی های سیاسی نیز محدود به حدود شرعی است ۶ ـ مردم در قوه اجرایی سلطنت دارند و قوه مقننه بافقیهان است ولی در دموکراسی مردم مصور اجرا و قانون گذاری هستند.[۳۰۰]

در بین نویسندگان ایرانی نیز اختلاف در جمع تحقق حکومت دینی و دموکراسی وجود دارد. عبدالکریم سروش می نویسد:

یکی از مبانی معرفت شناختی دموکراسی ناروشن بودن حقیقت و پخش آن در میان کل بشریت است، اما اگر مکتبی یا دینی خود را مظهر حق و حقیقت بداند و دیگر ادیان را تجلی کفر و شرک و ضلالت بداند دیگر جایی برای حکومت دموکراتیک باقی نخواهدگذاشت. اسلام به استناد آیات قرآن خود را تنها دین درست برحق می داند، آیات زیر صراحتاً با دموکراسی تناقض دارد: ماذا بعدالحق الاالضلال (یونس: ۳۲)، و من یبتغ غیرالاسلام دیناً فلن یقبل منه (آل عمران: ۸۵)، آیات ابتدای سوره توبه نیز از جمله مواردی است که با انتخاب گری انسان تعارض دارد.[۳۰۱]

ولی در مقابل نویسنده دیگر با تمایز دادن به دموکراسی و دموکراسی لیبرال می نویسد:

مردم سالاری دو ویژگی ذاتی و بنیادین دارد: نخست: مشارکت عمومی در فرایند انتخاب رهبران و گزینش خط مشی های سیاسی. دوم: رقابت معنادار و مسالمت آمیز میان افراد و گروه های سازمان یافته برای احراز مقامهای دولتی در درون ساختار سیاسی ولی با شاخصه های دموکراسی لیبرال، جدای از دو ویژگی پیش گفته ویژگی های دیگر مردم سالاری عبارتست از: اقتصاد آزاد در دولت حداقل، سیستم نمایندگی چند حزبی، اباحیگری در قانون گذاری (در مقابل تعبد به شریعت).[۳۰۲]

---

۳۰۰. عبدالعزیز عزت خیاط، النظر السیاسیه فی الاسلام / ۹۲.

۳۰۱. عبدالکریم سروش، مدارا و مدیریت، ص ۵۲۵ . ۵۲۶.

۳۰۲. ر.ك: علیرضا علوی تبار، مردم سالاری در جوامع در حال توسعه، نشریه کیان، شماره ۲۹، ص ۳۰.

به نظر می رسد در قرن حاضر دموکراسی ارزشی و براساس مبانی معرفت شناختی دیگر جایگاهی ندارد و این که پلورالیزم عقیدتی را مبنای هر مردم سالاری بدانیم خطا است. دموکراسی انواع گوناگون دارد که تنها یکی از آنان مبتنی بر پلورالیزم است.[۳۰۳]

اصول مشترک دموکراسی یعنی مشارکت شهروندان در تصمیم گیری، سیستم پارلمانی، حاکمیت قانون، حاکمیت اکثریت (سیستم گزینشی)، درجه ای از برابری در میان شهروندان و داشتن حدی از آزادی،[۳۰۴] با مشروعیت الهی ـ مردمی سازگار است. لااقل اگر موافق رهبردهای دینی نباشد مخالف آن نیست و منعی برای ترکیب موارد تجویزی شرع و موارد غیر مخالف شرع از سیستم های بشری وجود ندارد.

۳ـ۳ـ۲. سابقه تاریخی نظریه مشروعیت الهی مردمی

به لحاظ تاریخی نظریه مشروعیت الهی ـ مردمی گرچه در اهل سنت قدمت زیادی دارد ولی در میان شیعه با توجه به حضور امامان معصوم(علیه السلام) در سه قرن اول هجری و دوری شیعه از حکومت در قرن های بعدی مباحث سیاسی اسلام بطور عام و این دیدگاه بطور خاص مطرح نگردید. بویژه آن که در مقابل این نظریه ولایت انتصابی فقیهان که به منابع روایی متکی بود جسته و گریخته در کلمات قدماء مطرح گردید و این دیدگاه با تصدی امور حسبیه و شرعی در درون حاکمیت های غیر مقبول در دوره های اسلامی، کارآیی مطلوب ولی محدود خود را داشت.

اشاره ای اجمالی به دیدگاه های مهم اهل تسنن و تشیع در این زمینه برای رسیدن به تلقی مناسب تر از مستندات قرآنی نظریه کمک می کند.

ماوردی منشاء مشروعیت حکومت را دو چیز می داند: یکی انتخاب اهل حل و عقد و دیگری تعیین امام قبلی، وی در مورد اوّل می گوید: عده ای می گویند باید همه اهل حل و عقد از همه شهرها در این امر مجتمع شوند تا رضایت عمومی و تسلیم به امامت او اجماعی باشد.[۳۰۵] اما خود با توجه به تعهدی که به لزوم توجیه خلفای نخستین احساس می کند، دایره اهل حل و عقد را در نهایت به یک نفر می رساند

---

۳۰۳. سه رویگرد دیگر عبارتست از: نخبه گرایی (elitism)، شرکتی (corporatism) و مشارکتی (participatorism)
ر.ك: ۱۹۹۰ Contem porary Political Idologise , P۳۷ , Lyman tower Sargent wads , worth in

۳۰٤. ر.ك: پیشین.

۳۰۵. ماوردی، الاحکام السلطانیه، ص ٦ و ۷.

و می گوید. عباس عموی پیامبر(صلی الله علیه وآله) به امیرالمؤمنین(علیه السلام) گفت: دستت را بیاور تا باتو بیعت کنم، سپس مردم گفتند: عموی پیامبر با پسر عمویش بیعت کرد پس هیچ کس بر او اختلاف نکند.[۳۰۶]

قرطبی می نویسد: پس از آن که خداوند پیامبرش را بر ما برگزید، اصحاب در احکام با هم مشورت کرده و از کتاب وسنت استنباط می کردند و اولین چیزی که درباره آن مشورت شد خلافت بود که پیامبر بر آن تصریح نکرد.[۳۰۷]

مشکل بسیاری از عالمان اهل سنت آن است که ضمن تبیین نظریه مشروعیت الهی ـ مردمی حاکم، توجیه گر وضع به قدرت رسیدن خلفای نخستین هستند. ابوالحسن اشعری وغزالی از این جمله اند. اشعری می نویسد:

> امامت برای کسی از اهل تقوی و فقاهت که صلاحیت آن را داراست با بیعت یک نفر هم حاصل می شود. اگر یک نفر بیعت کرد بربقیه لازم است که تبعیت کنند... سی و تابعین وی می گویند امامت با بیعت علمای امت که در جایگاه امام حاضر هستند [در شهر امام] حاصل می شود و در این زمینه عدد خاصی شرط نیست[۳۰۸]

و غزالی می نویسد:

> شخص واحد متبوع مطاع اگر بیعت کند نسبت به تفویض بیعت دیگر افراد کفایت می کند و امام با چنین بیعتی برای همه مطاع می شود.[۳۰۹]

البته نویسندگان معاصر اهل سنت با این دیدگاه موافقت نداشته و حقیقت مصدر بودن سلطه مردمی را برای رئیس حکومت مورد عنایت قرار می دهند و در این عرصه بیش از قدما از آیات قرآنی الهام گرفته و به نقد دیدگاههای متقدمین پرداخته اند.

دکتر ریس از محققان مصری نسبت به دیدگاههای پیش گفته چنین اظهار نظر می کند:

---

۳۰۶. همان.

۳۰۷. محمد انصاری قرطبی، الجامع الاحکام القرآن ج ۱۶. ص۳۷.

۳۰۸. ابوالفتوح شهرستانی، الملل و النحل، قاهره، مکتبة الاسلام، بی تا، ج ۱ ص ۱۵۹.

۳۰۹. ر.ك: زکریا عبدالمنعم ابراهیم الخطیب، الشوری فی الاسلام، ۵،۱۴، بی جا، ص ۱۲۶.

دیدگاه هایی که به عدد محدودی در انقعاد انعقاد امامت اکتفا می کند قابل نقد است، چرا که این نظریات اساس اختیار امت را ویران می سازد و روح شریعت اسلامی را نادیده می گیرد; از جمله ناقدین این دیدگاه رشید رضا و استاد ارنولد است، وی،ماوردی را متهم می کند به این که بدنبال توجیه خلافت خلفا بوده است. کسانی که براساس تعیین خلیفه قبل انتخاب شده بودند.[۳۱۰]

محمد رشیدرضا در تفسیر خود بر ابتنای حکومت بر شورا تأکید می کند:

حکومت اسلامی از آن امت است و شکل آن شوراست و رئیس آن امام اعظم است.[۳۱۱]

دکتر وهبة زحیلی نیز در این زمینه می نویسد:

فقهای اسلام راههای چهارگانه ای را برای کیفیت تعیین حاکم اعلی برای دولت ذکر کرده اند عبارتند است از نص، بیعت، ولایت عهدی، قهر وغلبه، روشن خواهیم نمود که روش صحیح در عمل به مبدأ شورا تنها طریق صحیح است و آن طریق بیعت اهل حل وعقد و انضمام رضایت امت به اختیار حاکم می باشد; اما بجز این مستند روشهای دیگر ضعیف است.[۳۱۲]

در اندیشوران شیعی دیدگاه مشروعیت الهی ـ مردمی قدمت زیادی ندارد (به دلایلی که قبلا اشاره شد) ولی با این حال در بین عالمان صد سال اخیر افراد متعددی براین دیدگاه نظر داده اند. اشاره کوتاهی به این نظریات شایسته است:

سه تن از مراجع بزرگ قرن چهاردهم هجری یعنی آخوند ملا کاظم خراسانی، میرزا حسین تهرانی و ملاعبدالله مازندرانی در نامه ای به محمدعلی شاه، شاه وقت قاجار می نویسند:

داعیان نیز برحسب وظیفه شرعی خود و آن مسئولیت که در پیشگاه عدل الهی به گردن گرفته ایم تا آخرین نقطه در حفظ مملکت اسلامی و رفع ظلم خائنین از خدا بی خبر و تأسیس اساس شریعت مطهره و اعاده حقوق غصب شده مسلمین خودداری ننموده، در تحقیق آنچه ضروری مذهب است که حکومت مسلمین در عهد غیبت حضرت صاحب الزمان با جمهور بوده حتی الامکان فروگذار نخواهیم کرد.[۳۱۳]

در ذیل عبارت به گونه ای مجمل به مشروعیت الهی ـ مردمی قدرت در عصر غیبت اشاره دارد.

---

۳۱۰. ر.ك: همان، ص ۱۲۷ و۱۲۷.

۳۱۱. محمد رشید رضا، تفسیرالمنار، ج۱۱، ص۲٦٥ و ج ٤، ص ٤٥.

۳۱۲. وهبة الزحیلی، الفقه الاسلامی و ادلته، ج ٦، ص٦٧٣.

۳۱۳. ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳٦٦، جزء ٤.ص۲۳۰.

علامه طباطبایی در مباحث مستقلی که در ذیل آیه آخر سوره آل عمران آورده می نویسد:

تردیدی نیست که مسئله حکومت اسلامی در دوران پس از پیامبر و امام حاضر، مانند دوران ما، به مسلمین واگذار شده است ومسلمین باید براساس سیره پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) که همان سنت امامت است به تعیین حاکم دست زنند و نه بر سنت پادشاهی و امپراطوری.[۳۱۴]

استاد مطهری نیز در تبیین جمهوری اسلامی می نویسد:

کلمه جمهوری شکل حکومت پیشنهاد شده را مشخص می کند و کلمه اسلامی محتوای آن را... جمهوری اسلامی یعنی حکومتی که شکل آن انتخاب رئیس حکومت از سوی عامه است، برای مدت موقت و محتوای آن اسلامی است.[۳۱۵]

شهید سید محمدباقر صدر نیز در آخرین نظریاتش درباره حکومت اسلامی ولایت رئیس انتخابی (خلیفه خداوند) و نظارت فقیهان را از حیث انطباق امور با اسلام طرح کرده است و بر این اعتقاد است که قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز این دیدگاه را پذیرفته است.[۳۱۶]

مرحوم محمد جواد مغنیه نیز در عصر غیبت تنها راه گزینش حاکم را رجوع به آراء عمومی می داند.[۳۱۷]

علامه محمد تقی جعفری نیز اعتقاد دارد که:

اسلام شورا را اصل قرار داده و حکومت مردم بر مردم را در معنای عالی آن پذیرفته است[۳۱۸]

آیة الله منتظری نیز از کسانی است که با بحث مفصل استدلالی به مشروعیت الهی ـ مردمی حاکم اسلامی در عصر غیبت نظر داده است. وی شانزده دلیل بر دیدگاه خود اقامه می کند که بعضی از آنها قرآنی است.[۳۱۹]

آیة الله سبحانی نیز در کتاب مفاهیم القرآن فی معالم الحکومة الاسلامیة با اشاره به هشت دلیل حق انتخاب حاکمان را برای مردم محفوظ می داند و به مردم سالاری مقید به ضوابط و معیارهای اسلامی

---

۳۱٤. سید محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیرالقرآن، ج ٤، ص ۱۳۲.

۳۱۵. مرتضی مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی، چاپ پنجم، تهران، صدرا، ۱۳٦۸، ص ۸۰.

۳۱٦. سید محمد باقر صدر، الاسلام قیود الحیوة ص ۲۲ و ۲۳.

۳۱۷. محمد جواد مغنیه، الخمینی و الدولة الاسلامیه، چاپ اول، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۷۹ م، ص ٦٦ . ٦۸.

۳۱۸. محمد تقی جعفری، حکمت اصول سیاسی اسلام، چاپ چهارم، بنیاد نهج البلاغه، تهران، ۱۳٦۹، ص ۳۱٤.

۳۱۹. حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه ... ج ۱، صص ٤۹۳ . ۵۱۲.

نظر می دهند. ایشان همچون بعضی از اندیشوران اهل سنت حکومت اسلامی در عصر حاضر را آمیخته ای از حاکمیت الهی و سیادت مردمی می داند.[۳۲۰]

جدای از افراد یاد شده افراد دیگری نیز در نگاشته ای مفصل، یا در اظهار نظرهای خود براین دیدگاه نظر مساعد دانسته و یا به نحوی به مشروعیت الهی ـ مردمی نزدیک شده است. از آن جمله می توان آیة الله سید محمود طالقانی، شیخ محمد مهدی شمس الدین، آیة الله سید محمد حسین طهرانی آیة الله سید محمد شیرازی، آیة الله سیدعلی خامنه ای، آیة الله ابراهیم امینی، آیة الله امامی کاشانی و آیة الله محمدی گیلانی را نام برد.[۳۲۱]

با توجه به نظرات ذکر شده روشن شد که اصل دیدگاه مشروعیت الهی ـ مردمی حکومت امری غریب و یا احیاناً مختص به اهل سنت نیست. پس این نظر که «بعضی از نویسندگان شیعه نیز به سبب عدم آشنایی و انس کافی با مبانی فطری اسلام و تشیع و هم به علت غرب زدگی و تجدد مأبی تحت تأثیر چنان سخنانی واقع شده و اظهار نظر کرده اند که در زمان غیبت امام معصوم(علیه السلام)نظام سیاسی اسلام همان نظام مردم سالاری است»[۳۲۲] ناشی از عدم دقت نویسنده محترم در آثار سیاسی عالمان معاصر شیعی است، چرا که ایشان با این کلام شخصیت استاد خود مرحوم طباطبایی را نیز خدشه دار می سازد. درباره دیدگاه تفسیری نویسنده مذکور درباره آیه خلافت انسان و شورا بعداً بحث خواهیم کرد.

۳ـ۳ـ۳. دلایل نظریه مشروعیت الهی ـ مردمی در عصر غیبت

۳ـ۳ـ۳ـ۱. *اطلاق آیه* وامرهم شوری بینهم

والذین یجتنبون کبائر الاثم والفواحش و اذاما غضبوا هم یغفرون والذین استجابوا لربهم و اقاموا الصلوة وامرهم شوری بینهم و مما رزقناهم ینفقون. (الشوری ۳۷ ـ ۳۸)

---

۳۲۰. ر.ك: جعفر سبحانی، مفاهیم القرآن فی سالم الحکومة الاسلامیه، ص ۲٤٦،

۳۲۱. ر.ك: سید محمود طالقانی، اسلام و مالکیت، ص ۱٤٤ و شیخ محمد مهدی شمس الدین، نظام الحکم والادارة فی الاسلام، ص ٤۱۹. سید محمد حسین حسینی طهرانی، وظیفه فرد مسلمان در احیای حکومت اسلام، ص ۱٦٦ . ۱٦۹ و سید محمد حسینی شیرازی، الحکم فی الاسلام، قم، دارالقرآن الحکیم، ص٤۳، سیدعلی خامنه ای، (مجموعه مقالات سومین و چهارمین کنفرانس اندیشه اسلامی در تهران)، چاپ دوم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳٦۷، ص ۳۲ و ۱۳۲ و مشروح مذاکرات بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج ۱، ص ۲٥٦ و ج۳، ص ۱۲۱۰ و ۱۲٥۰.

۳۲۲. محمد تقی مصباح یزدی، حقوق و سیاست در قرآن، ص ۲۸٥.

و کسانی که از گناهان بزرگ و زشتکاریها خود را به دور می دارند و چون به خشم در می آیند در می گذرند. و کسانی که (ندای) پروردگارشان را پاسخ (مثبت) داده و نماز بر پا کرده اند و کارشان در میانشان مشورت است و از آنچه روزیشان داده ایم انفاق می کنند.

استدلال به آیه در مورد بحث نیازمند اثبات امور زیر است:

الف: مفهوم امر به گونه ای است که شامل امور حکومتی کلان می گردد و یا به آن اختصاص دارد.

ب: آیه شریفه به اطلاق خود شامل گزینش حاکم هم می شود و تنها درصدد شیوه تصمیم گیری های حکومتی (پس از انتخاب حاکم) نیست.

ج: آیه گرچه در سیاق اخبار است، اما در مجموع دال بر انشاء الزامی است. (انشاء به صیغه اخبار)

د: معارضی جهت اثبات دلالت آیه وجود ندارد.

هـ : مشاورین مورد نظر همه امت اسلامی هستند.

و: لازمه مشاوره با آنان پذیرش رأی اکثریت آنان است.

با توجه به این که بحث از آیات شوری در شیوه تصمیم گیری های کلان حکومت اسلامی مورد بررسی قرار خواهد گرفت تنها بعضی از مقدمات خاص مربوط به گزینش حاکم در این جا طرح و بررسی می شود. لذا در اینجا تنها از سه مقدمه "ب"، "د" و "هـ" سخن می گوئیم. مقدمات دیگر را در فصل بعد اثبات خواهیم کرد.

بررسی «مقدمه ب»

آیا آیه شریفه شامل انتخاب رئیس حکومت هم می شود؟ بعضی از کسانی که "امرهم" را شامل امور حکومتی دانسته اند در اطلاق آن تردید کرده و یا آن را باطل دانسته اند. چند اشکال عمده در اینجا وجود دارد.

اشکال اوّل: در زمان نزول آیه شریفه مشروعیت حکومت اسلامی به نص بوده است نه براساس شوری; این نکته قرینه است که نمی تواند آیه شریفه در مدلول خود ولایت متخذ از شورای مسلمین را شامل شود. و مدلول آیه هرچه باشد این حوزه را شامل نمی شود.

پاسخ: اگر مراد مستشکل آن است که با وجود «نص» راهی برای «شورا» باقی نمی ماند، صحیح است و کسی نیز چنین استنباط نکرده است، ولی اگر مقصود آن است که مدلول آیه خاص است، این مطلب پذیرفتنی نیست، اینجا مصداقی از خروج مورد نیست، بلکه در صورت عمومیت مدلول آیه بعضی از مصداق های مدلول در زمان نزول منتفی بوده است و چنین چیزی مانع عمومیت مدلول نمی شود.

اشکال دوّم: تفسیر این آیه به انتخابات و رأی گیری خطای آشکار است، تفسیر هر آیه باید به گونه ای باشد که در زمان صدور فهمیده می شود نه با اصطلاحات زمان تفسیر; در نتیجه انتخابات، رأی گیری، دموکراسی، از این آیه فهمیده نمی شود; چرا که در عصر صدور چنین چیزی فهمیده نمی شد. آنچه در آن زمان از آیه بدست می آمد روشن گری در پرتو مشورت میان اندیشه ها بوده است و بس.[۳۲۳]

پاسخ: به طور اصولی مطلب پیش گفته مورد قبول است. اما باید دید آن چه در دو دوران تفاوت کرده است چیست؟ آیا شکل استفاده از آراء و دیدگاهها عوض شده است؟ یا ماهیت نظام های حکومتی دگرگون گردیده است؟ آیه شریفه امر مسلمین را با مشورت آنان مورد مدح یا الزام قرار می دهد. مستشکل محترم خود این مورد را از مواردی می داند که مشورت کننده از مشورت شونده جدا نشده است. همه مسلمین باید در آن مشورت بدهند و مشورت بگیرند. این نوع مشورت کردن و مشورت دادن در جوامع پیشرفته می تواند شکلی را داشته باشد که در جوامع محدود و ساده این شکل را ندارد. آری در نظام رأی گیری در حقیقت مشورت برای کشف و استخراج بهترین نظرات و ضرب آراء به یکدیگر محقق نمی شود، ولی به نحوی به نتیجه مشورت که ظهور و بروز صواب است پرداخته می شود، پس از آن که از طرق مختلف برای هرکس دیدگاههای متفاوت بازگو می گردد.

این مشکل در رأی گیری های دو مرحله ای کمتر دیده می شود; چرا که هم عنوان «مشورت همه مسلمین» با مشارکت آنان در مرحله اول انتخابات محقق می شود و هم در مجلس محدودی که به انتخاب حاکم دست می زنند، مشورت به معنای حقیقی آن محقق می شود. در این عرصه نیز معلوم است که لازمه رأی گیری و مشورت چیزی جز پذیرش رأی اکثریت و یا به تعبیری قبول حق به روایت

---

۳۲۳. ر.ك: سید کاظم حائری، ولایة الامر فی عصر الغیبة، ص ٥٦.

تعداد بیشتری از افراد در مجلس منتخبان مردم راه دیگری نیست، چرا که راه دیگر ترجیح مرجوح است که عقلا قبیح است.

اشکال سوّم: این اشکال از کتاب «بحث حول الولایة» از شهید سید محمدباقر صدر نقل شده است; خلاصه کلام استاد چنین است: ما احتمال نمی دهیم که پیامبر اکرم برای جانشینی پس از خود به شورا اعتماد کرده باشد، چرا که اگر چنین بود ناچار آن را بیان می کرد و به این آیه اکتفا نمی نمود. چرا که باید حدود شورا را و شرائط آن را معین کند و در موارد اختلاف کیفیت حل آن را تعیین کند، آیا به نظر اکثریت گردن نهاده شود یا اقلیت آگاه؟ و شرایط رأی دهندگان را ذکر کند.

این امور برای امت توضیح داده نشد بلکه، ندیدیم که اندیشه شورا در نزد اهل سنت در استوانه های اولین آنها (ابابکر و عمر) وجود داشته، باشد چرا که ابابکر درهنگام مرگ به خلافت عمر وصیت کرد. عمر نیز خود در بیعت با ابی بکر مناقشه کرد و آن را ناگهانی می دانست و در هنگام وفات نیز به شش نفر وصیت کرد و شورای میان امت را پذیرفت. پس چه کسی اندیشه شورا را از پیامبر و قرآن فهمید؟ شیعه که قائل به آن نیستند و سنی نیز آن را نفهمید و به آن عمل نکرد.[۳۲۴]

پاسخ: نقد ایشان چند جهت دارد که باید مورد توجه قرار گیرد. اول آن که حدود شورای ولایت بخش مشخص نشده است. پاسخ این اشکال بعداً به تفصیل می آید ولی باید گفت در دیدگاه رقیب نیز خصوصیات منصب حاکم، کیفیت تصمیم گیری، محدوده اعمال ولایت روشن نگردیده است و این از محسنات دین ثابت است و مانع برداشت های زمانهای بعد نمی شود.

نکته دیگر بطلان شورا بعنوان مبنای مشروعیت در زمان حضور امام منصوص است، که مورد توافق است; ولی این که اهل سنت چگونه عمل کرده اند مبتنی برآن است که عمل آنان را منطبق برعقیده بدانیم، که لااقل در این مسئله صداقت در گفتار و عمل باتردیدهای جدی مواجه است. استاد محترم، خود از آیه خلافت و ولایت عمومی مؤمنان بر یکدیگر حکومت الهی مردمی را برداشت کرده اند (در ادامه نقل خواهد شد)، در حالی که این برداشت نیز کمتر سابقه ای در میان اندیشوران داشته است و روشن است که این نکته فی نفسه موجب بطلان یک نظریه نخواهد بود.

دکتر وهبة زحیلی پس از ذکر آیه مورد بحث می نویسد:

---

۳۲٤. ر.ك: پیشین، صدر ٥٦ . ٥٨.

یکی از صفات اهل بهشت اخذ به نظام شورایی است (و امرهم شوری بینهم) یعنی در امور خصوصی و عمومی بین خود مشورت می کنند و در امور عمومی به رأی خود تکیه نمی کنند، مثل بدست گرفتن زمامداری (یا خلافت) و امور تدبیر دولت و برنامه ریزی، اعلان جنگ و نصب استانداران و قضات.[۳۲۵]

آیة الله منتظری نیز پس از طرح آیه می نویسد:

ظاهر از آیه شریفه ثبوت ولایت از طریق مشورت است، بنابراین که مراد مشورت در تصدی اصل ولایت باشد نه مشورت در اعمال ولایت.[۳۲۶]

وی آن گاه به این اشکال پاسخ می دهد که «ولایت» امر مردم نیست، امر خدا است: (لاینال عهدی الظالمین) پاسخ ایشان این گونه است:

(منافاتی ندارد که چیزی از یک جهت امر الهی و عهد خدا باشد و از جهت دیگر امر امت باشد،[۳۲۷] این اشکال که با توجه به شباهتهای آیه مورد بحث و آیه: «و شاورهم فی الامر» و قطعی بودن این نکته که مراد از آیه سوره آل عمران مشورت در امور ولایی است نه مشورت در اصل ولایت، پس آیه مورد بحث نیز در اصل ولایت دلالتی ندارد. از سوی ایشان پاسخ داده شده است. پاسخ ایشان این است که اطلاق آیه مطلوبیت مشورت در اصل ولایت و فروع دارد و علم به مقصود در آیه دیگر موجب رفع ید از اطلاق این آیه نمی شود.[۳۲۸]

آنچه از آیه شریفه استفاده می شود، به سیره امیرمؤمنان در بدست گرفتن خلافت و بیانات ایشان مستظهر است. روایات دیگری آن را نیز تأیید می کند. امام در پاسخ معاویه می نویسند:

انه با یعنی القوم الذین بایعوا ابابکر و عمر و عثمان علی ما بایعوهم علیه، فلم یکن للشاهد ان یختار و لا للغائب ان یرد و انماالشوری للمهاجرین و الانصار فان اجتمعوا علی رجل و سموه اماما کان ذلک لله رضیً[۳۲۹]

همه آن کسانی که با ابابکر و عمر و عثمان بیعت کردند براساس آنچه با آنان بیعت کردند با من نیز بیعت کردند و هرگز کسانی که در روز بیعت حضور داشتند نمی توانند بیعت را نپذیرند و آنان که غایب بودند نمی توانند آن را رد کنند. همانا کار به دست شورایی از مهاجرین و انصار است،

---

۳۲۵. وهبة الزحیلی، التفسیر المنیر، ج ۲۵ / ۸۱.

۳۲۶. حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص۴۹۱.

۳۲۷. پیشین، ص ۴۹۸ و ۴۹۹.

۳۲۸. پیشین، ص ۴۹۸ و ۴۹۹.

۳۲۹. نهج البلاغه، نامه ششم، (صبحی صالح) ص ۳۶۶.

اگر آنان نسبت به کسی وحدت نظر پیدا کرده و او را امام خویش کنند چنین عملی مورد رضایت خداوند است.

ابن اثیر نیز از امیرمؤمنان در روز بیعت کلام زیر را نقل می کند:

یا ایها الناس عن ملاء و اذن: ان هذا امرکم لیس لا حدفیه حق الامن آثرتم[۳۳۰]

ای مردم این امر حکومت امر شما است، هیچ کس به جز کسی که شما او را امیر خود می گردانید حق امارت بر شما را ندارد.

در نامه امیرالمؤمنین به شیعیانش نیز آمده است:

قد کان رسول الله عهدالّی عهداً فقال: یابن ابی طالب لک ولاء امتی فان ولّوک فی عافیة و اجمعوا علیک بالرضا فقم باصرهم و ان اختلفوا علیک فدعهم و ما هم فیه[۳۳۱]

پیامبر خدا با من عهدی را بست; پس گفت: ای فرزند ابی طالب! تو سرپرستی امت من را داری، پس اگر آنان ترا در سلامت و عافیت به سرپرستی برگزیدند و رضایت مندانه بر تو توافق کردند، پس به سرپرستی آنان قیام کن و اگر اختلاف کردند آنان را با گرفتاری هایشان واگذار.

موارد فوق به جایگاه مردم در انتخاب حاکم دلالت می کند. به لحاظ کلامی و با توجه به ادله پیش گفته تردیدی در مشروعیت الهی حکومت علوی نداریم، ولی نکته قابل برداشت آن است که بیعت و اجماع موافق نص و یا در فقد نص قابل استناد است. بعضی از نویسندگان جملات فوق را بر جدال با خصم حمل کرده و به جهت اعتقاد مردم دانسته اند، نه به خاطر حقانیت. آیة الله مکارم شیرازی می نویسد:

شک نیست که این روایات به جهت جدال و مماشات با دشمن و به سبب مقبولیت در نزد آنان بیان شده است. دلیل بر این مطلب خطبه های دیگر نهج البلاغه چون خطبه شقشقیه است...[۳۳۲]

ما با این که استناد به حکومت خلفای اول جدلی است موافقیم ولی بعضی از کلمات در احتجاج جدلی نقشی ندارد.

آن جا که امام می فرماید: «اگر مردم برکسی اجماع کردند و او را امام نامیدند خداوند نیز از این کار رضایت دارد».[۳۳۳]

---

۳۳۰. ابن اثیر جزری، الکامل فی التاریخ چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱٤۰۷ ق / ۱۹۸۷، ج ۳، ص ۱۹۳.

۳۳۱. ابن طاووس، کشف المحجه، ص ۱۸۰; بنقل از دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص۵۲۳.

۳۳۲. ناصر مکارم شیرازی، انوارالفقاهة، کتاب البیع، قم، منشورات مؤسسه امیرالمؤمنین، ج ۱، ص ۵۲۳.

نتیجه آن که گرچه احتجاج به امر جدلی در بعضی از موارد محقق شده است، اما ظاهر کلام امام احتجاج به امری صحیح و حق است، بویژه آن که قرینه برخلاف نباشد. امام خمینی نیز در بعضی از اظهار نظرهای فقهی تولی امور مسلمین را مبتنی بر اکثریت دانسته اند:

سئوال: در چه صورت فقیه جامع الشرایط بر جامعه اسلامی ولایت دارد.

پاسخ: ولایت در جمیع صور دارد ولی تولی امور مسلمین و تشکیل حکومت اسلامی بستگی دارد به آراء اکثریت مسلمین که در قانون اساسی هم از آن یاد شده است و در صدر اسلام از آن تعبیر می شده به بیعت با ولی مسلمین.[۳۳۴]

در هر صورت این روایات می تواند مؤید بر دلالت آیه شریفه باشد.

۳ـ۳ـ۳ـ۲. *آیات مربوط به خلافت انسان و وراثت زمین برای صالحان*

آیاتی در قرآن داریم که در آن لفظ خلیفه یا خلائف و خلفاء به کاربرده شده است. امّا درباره مفهوم خلافت مورد نظر در آیات اختلاف نظر است، آیا مراد جانشینی خداوند در زمین است یا جانشینی نسبت به کسانی که قبلا بودند و هم اکنون جای خود را به ما داده اند. به آیات نقل شده در این زمینه توجه می کنیم:

و اذ قال ربک للملائکه انّی جاعل فی الارض خلیفة، قالوا اتجعل فیها من یفسد فیها ویسفک الدماء و نحن نسبح بحمدک و نقدس لک قال انی اعلم ما لا تعلمون. (البقره: ۳۰)

و چون پروردگار تو به فرشتگان گفت: «من در زمین جانشینی خواهم گماشت»، [فرشتگان] گفتند: «آیا در آن کشی را می گماری که در آن فساد انگیزد، و خونها بریزد؟ و حال آنکه ما با ستایش تو، [تو را] تنزیه می کنیم؛ و به تقدیست می پردازیم.» «من چیزی می دانم که شما نمی دانید.»

یا داود انا جعلناک خلیفة فی الارض فاحکم بین الناس بالحق (ص: ۲۶)

ای داوود، ما تو را در زمین خلیفه [و جانشین] گردانیدیم؛ پس میان مردم به حقّ داوری کن،

هو الذی جعلکم خلائف فی الارض (فاطر: ۳۹)

اوست آن کس که شما را در این سرزمین جانشین گردانید.

امن یجیب المضطر اذا دعاه و یکشف السوء و یجعلکم خلفاء الارض (النمل: ۶۲)

---

۳۳۳. نهج البلاغه، نامه ششم.

۳۳٤. صحیفه امام، چاپ اول، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳٦۸، ج ۲۰، ص ٤٥۹.

یا [کیست] آن کس که درمانده را چون وی را بخواند اجابت می کند، و گرفتاری را برطرف می گرداند، و شما را جانشینان این زمین قرار می دهد؟

وعد الله الذین امنوا منکم و عملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض کما استخلف الذین من قبلهم ولیمکنن لهم دینهم الذی ارتضی لهم (النور: ۵۵)

خدا به کسانی از شما که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده اند، وعده داده است که حتماً آنان را در این سرزمین جانشین [خود] قرار دهد; همان گونه که کسانی را که پیش از آنان بودند جانشین [خود] قرار داد، و آن دینی را که برایشان پسندیده است به سودشان مستقر کند،

مواردی نیز وجود دارد که گرچه لفظ خلافت در آن نیست، ولی وراثت زمین و آبادانی زمین را به بندگان صالح یا مستضعف واگذار کرده است:

و لقد کتبنا فی الزبور من بعد الذکر ان الارض یرثها عبادی الصالحون (الانبیاء: ۱۰۵)

و در حقیقت، در زبور پس از تورات نوشتیم که زمین را بندگان شایسته ما به ارث خواهند برد.

و قال موسی لقومه استعینوا بالله و اصبروا ان الارض لله یورثها من یشاء من عباده والعاقبة للمتقین. (الاعراف: ۱۲۸)

موسی به قوم خود گفت: «از خدا یاری جویید و پایداری ورزید، که زمین از آن خداست; آن را به هر کس از بندگانش که بخواهد می دهد; و فرجام [نیک] برای پرهیزگاران است.»

ونرید ان نمن علی الذین استضعفوا فی الارض ونجعلهم ائمة ونجعلهم الوارثین.(القصص:۵)

و خواستیم بر کسانی که در آن سرزمین فرودست شده بودند منّت نهیم و آنان را پیشوایان [مردم] گردانیم، و ایشان را وارث [زمین] کنیم.

در مجموع برای اثبات مطلوب به آیات فوق دو چیز لازم است:

الف: این که مراد از خلافت و وراثت خلافت از جانب خداوند و وراثت براساس اراده او باشد.

ب: این که این خلافت و وراثت تشریعی است نه تکوینی و شامل حکومت نیز می شود.

در نتیجه اگر خلافت از جانب خداوند به انسان واگذار شده است لازمه آن این است که آنان در انجام امور مربوط به خلافت ـ که از جمله آنها تدبیر است ـ باالمباشرة یا بالتسبیب ـ مجاز هستند.

کلمه خلیفه، خلائف و خلفاء که در آیات قبل به کاربرده شده از کلمه خلف اشتقاق یافته است. خلف به معنای پشت در مقابل قدّام (جلو) است، کسی که جانشین دیگری شود و پس از او به کارهایش قیام

کند خَلَف است و مصدرش خلافت،...خلافت نیابت از دیگری است یا به جهت مرگ منوب عنه یا غیبت او و یا عجز او و یا این که به جهت تشریف مستخلف است، براین وجه آخر خداوند اولیاء خود را خلیفه خود در زمین می کند «هو الذی جعلکم خلائف فی الارض» و خلائف جمع خلیفه و خلفاء جمع خلیف است.[۳۳۵]

صاحب تاج العروس بین خلیفة و خلیف تفاوتی نمی بیند و آن را به معنای سلطان اعظم می آورد و تاء آن را برای نقل یا برای مبالغه می داند،[۳۳۶] زجاج نیز می گوید: جایز است که امامان را خلفاء الله در زمین بدانیم چرا که خدا خود می فرماید یا داود انا جعلناک خلیفة فی الارض.[۳۳۷] فیومی نیز خلیفه را هم به معنای فاعل و هم به معنای مفعول می داند، خلیفه به معنای سلطان اعظم به اعتبار این که خلف قبلی است، می تواند فاعل باشد یعنی بعد از او آمده است و ممکن است به معنای مفعول باشد آن جا که خدا او را قرار داده و در حقیقت پس از دیگری آورده شده است.[۳۳۸] وی در این که می شود خلیفه را در غیر از آدم و داود (که به طور خاص خلافت الهی آنان بیان شده) بکار برد دو قول را نقل کرده و خود با تعمیم خلافت موافق است.[۳۳۹] طریحی نیز ضمن موافقت با دیگران در مفهوم واژه خلف مفاد آیه «وجعلناکم خلائف فی الارض(الاحزاب:۵۳)» را جانشینی بعضی از بعضی دیگر دانسته است، ولی در دو آیه ای که کلمه خلیفه درباره آدم و داود بکار برده شده آن را عرفاً دارای دو معنا می داند، یکی این که کسی جانشین دیگری از پیامبران است و یا این که از ناحیه دیگری فرمانروایی و تدبیر امور می کند.[۳۴۰]

به نظر می رسد درباره حضرت داود تردیدی نباشد که مراد از خلافت، خلافت تشریعی و منصب قضائی و حکومی برای داود است و مفاد آیه جعل فرمان روایی است و به همین دلیل پس از آن به "فای" تفریع آمده است: فاحکم بین الناس بالحق(ص: ۲۶) و به همین دلیل بعضی که بدنبال غیر سیاسی جلوه دادن مفاهیمی چون خلافت در قرآن هستند، در این مورد به قضیه شخصیه بودن و یا به معنای رسالت

---

۳۳۵. راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، ص ۱۶۲.

۳۳۶. سید محمد زبیدی، تاج العروس، به تحقیق دکتر عبدالفتاح الحلو، دارالهدایه للطباعة والنشر، ۱۴۰۶ هـ / ۱۹۸۶ م، ج ۲۳، ص ۲۶۴.

۳۳۷. پیشین، ص ۲۶۴ . ۲۶۵.

۳۳۸. احمد فیوّمی، المصباح المنیر، چاپ دوم، قم، دارالهجرة، ۱۴۱۴ق. ج ۱، ص ۱۷۸.

۳۳۹. پیشین.

۳۴۰. فخرالدین طریحی، مجمع البحرین، قم، مؤسسه بعثت، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ص ۵۴۰ . ۵۴۱.

بودن آن اشاره کرده اند.[۳۴۱] در مقابل نیز طبری در دو روایتی که ذکر کرده است خلافت را به معنای حاکمیت و مالکیت و فرمان روایی زمین دانسته است.[۳۴۲]

علامه طباطبایی نیز درباره داود آورده است:

> ظاهر خلافت خلافة الله است. پس با آنچه در آیه و اذ قال ربک للملائکه انی جاعل فی الارض خلیفة (البقره:۳۰) آمده است منطبق است. از شأن خلافت است که خلیفه با اوصاف و کارهایش از کسی که او را جانشینی کرده است حکایت کند. پس خلیفة الله در زمین باید که به اخلاق خدایی متخلق شود، آنچه خدا اراده می کند اراده نماید و انجام دهد و قضاء الهی را بانجام رساند و از راه خدایی تجاوز نکند. به همین جهت فاحکم بین الناس بالحق را بر آن متفرع کرده است.[۳۴۳]

ولی روشن است که آیه سوره «ص» تنها در شأن داود است و نصب الهی داود را می رساند، ولی درباره حضرت آدم نسبت به این که مراد از جعل خلافت در زمین چیست اختلاف است. شیخ طوسی در معانی تفسیر شش گانه ۱ ـ خلافت و جانشینی از گذشتگان ۲ ـ جانشینی آدم و ذریه او از ملائکة ۳ ـ جانشینی از اجنّه ۴ ـ جانشینی بعضی از اولاد آدم از بعضی دیگر ۵ ـ جانشینی از خداوند در حکم کردن به حق میان مردم (در حق آدم و فرزندان او) ۶ ـ جانشینی در رویاندن زمین و درختها و راه انداختن چشمه ها اشاره کرده است و معنای پنجم را به ابن مسعود نسبت داده است.[۳۴۴]

قرطبی نیز ضمن ذکر بعضی از معانی، خلافت را به معنای جانشینی خداوند در احکام و اوامر و نصب امامت گرفته است و این آیه را به منزله اصل در نصب امام و خلیفه مطاع دانسته است.[۳۴۵]

---

۳٤۱. ر.ك: الصادق البلعید، القرآن و التشریع، ص ۲۳٤. وی در این باره می نویسد: کلمه خلیفه گرچه در فقه سنتی زیاد استعمال می شود و دارای بار سیاسی زیادی گشته است و مفهوم کلیدی اندیشه سیاسی سنتی از قرن هفتم تا به حال شده است، ولی تنها دوبار در قرآن آمده و درمعنای سیاسی هم استعمال نشده است. یکی در آیه ۳۰ سوره بقره درباره حضرت آدم که اشاره به شخص دارد و نه به یك مفهوم کلی. و دیگر در آیه ۳۸ سوره ص که اشاره به صفت واضحی برای داود پیامبر الهی دارد و به ویژگی های او ارتباط دارد، پس خلافت معنای ضیق دارد و رابطه خدا و رسولش را که همان نبوت و رسالت است بیان می کند و هیچ ربطی به معنای دنیوی ندارد. دکتر مهدی حائری نیز می نویسد: خلیفه در قرآن دو معنا دارد: یکی به معنای مظهر و نشانه و دیگری به معنای نماینده تام الاختیار است و معنای تاریخی آن یك پدیده دنیایی و غیر الهی است که مردم با کسانی بیعت می کنند، این معنا ربطی به ولایت ندارد. حکمت و حکومت، ص ۱۷۹.

۳٤۲. ابن جریر طبری، تفسیر طبری، ج ۱۲ ص ۱۸۰.

۳٤۳. سید محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج۱۷، ص ۱۹٤ . ۱۹۵.

۳٤٤. محمد بن حسن طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱ ص ۱۳۱.

۳٤۵. قرطبی انصاری، الجامع لاحکام القرآن، ج۱، ص۲٦٤.

علامه طباطبایی نیز با استفاده از سیاق آیه و اعتراض ملائکه این گونه می بیند که مراد از خلافت جانشینی خداست، نه جانشینی موجودات زمینی دیگر; چرا که پاسخ خداوند به این که من به آدم اسماء را آموخته ام تناسبی یا جانشینی دیگران ندارد و این خلافت اختصاص به آدم ندارد و به ذریه او نیز تسری می یابد. آن گاه مرحوم علامه طباطبایی آیات دیگر پیش گفته (الاعراف: ۶۹، یونس: ۱۴ و النحل: ۶۲) را به عنوان مؤید عموم خلافت ذکر می کند.[۳۴۶]

بنظر می رسد مفهوم خلافت در آیات ذکر شده خلیفة الله باشد، حتی در مورد آیاتی چون ذکر خلافت بعد از قوم هود و قوم عاد (الاعراف ۶۹ و ۷۴); چرا که اگر خلافت به معنای جانشینی انسانهایی نسبت به انسانهای دیگر باشد، این خلافت نکته ای در یاد کرد او نیست و اهمیتی ندارد که بر آن تأکید شود.[۳۴۷] همین نکته بود که ملائکه را به اعتراض واداشت که ما اهل تسبیح و تقدیس هستیم، چرا دیگران را خلیفه خود می گردانید. نکته دیگر این که مراد از انی جاعل فی الارض خلیفه مفهومی اعم است، چرا که آدم شخصاً اهل فساد و خونریزی نبود، این نسل آدم بودند که درمیان آنان افرادی خونریز و مفسد پدید آمد. از سوی دیگر می توان گفت در این آیه مستخلف عنه مسکوت گذارده شده است و ظاهر کلامی که مسافر هنگام سفر و یا سلطان در هنگام امر کردن بگوید: من در مملکت خلیفه قرار دادم، این است که کسی را خلیفه خود قرار داده است.[۳۴۸]

پس آنچه آیة الله مصباح یزدی آورده اند که: «بسیاری از آیاتی که دلالت برخلافت انسانها دارد و در آنها مشتقات خلافت و استخلاف استعمال شده است دال بر خلافت تکوینی انسانهایی از انسانهای دیگر است نه خلافت تشریعی انسان از خداوند».[۳۴۹] سخنی ناصواب است و با تفسیر بزرگان اهل تفسیر منافات دارد. حال اگر مفهوم خلافت را جانشینی خداوند در زمین بدانیم و آیات یاد شده بویژه آیه سوره مبارکه بقره را دال بر خلافت انسان بر زمین ببینم، این سئوال مطرح است که چگونه مشروعیت الهی ـ مردمی حکومت از آن حاصل می شود. آیة الله منتظری در تقریب دلالت آیه بر مقصود می نویسد:

---

۳٤٦. ر.ك: سید محمد حسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۱۱٦.

۳٤۷. ر.ك: سید کاظم حائری، الامامة و قیادة المجتمع، چاپ اول، قم، مؤلف، ۱٤۱٦ هـ / ۱۹۹٥ ق، ص٤٥.

۳٤۸. ر.ك: سید مصطفی خمینی، تفسیرالقرآن الکریم، اوّل، تهران مؤسسه عروج، ۱۳۷٦، ج٥، ص۲۲۷.

۳٤۹ ر.ك: محمد تقی مصباح یزدی، حقوق و سیاست در قرآن، ص۲۲۲.

لازمه اطلاق خلافت از خداوند در زمین آن است که انسان در تصرف تکوینی و تشریعی برزمین مجاز باشد تصرف تکوینی با احیاء و رویش زمین و تصرف تشریعی با حکومت کردن برزمین است.[۳۵۰]

و به تقریبی دیگر:

اگر خلافت صفت مردم یا جامعه باشد، پس این آیات اشاره دارد که رهبری از طریق انتخابات برگزیده می شود; چرا که معنای خلافت عمومی مردم آن است که خود برخود حکم برانند و این راهی جز انتخابات ندارد.[۳۵۱]

ولی در مقابل اشکال زیر طرح گردیده است.

اگر به یک معنا همه مردم خلیفة الله باشند باز نمی توان گفت که مراد از خلافت حکومت است. زیرا اگر منظور از حاکم بودن هر انسان حکومت اوست بر خودش، چنین امری لغو است و اگر منظور حکومت اوست بر دیگران، نتیجه اش این می شود که همه آدمیان بر همه آدمیان حاکم باشند، جانشینی خدای متعال در آباد کردن زمین یا جانشینی او در مختار بودن و داشتن اراده آزاد است و آن جا که استخلاف در زمین به معنای حکومت و فرمان روایی آمده از آغاز دایره آن محدود و مشخص شده است و شامل همه انسانها نمی شود.[۳۵۲]

بنظر می رسد نویسنده پیش گفته گمان کرده است که مقصود از خلافت انسان بر روی زمین آن است که انسانهای ناصالح به رهبری برگزیده شوند ولذا ایشان در ادامه سخن خود یکی از آیات استخلاف را آورده است و ضمن تأیید ضمنی مفهوم تشریعی استخلاف از جانب خداوند موضوع آن را «الذین آمنوا و عملوا الصالحات» دانسته است[۳۵۳]

در حالی که در مشروعیت الهی ـ مردمی هرگز مقصود آن نیست که افراد ناصالح و بی ایمان خلیفه خداوند بر روی زمین باشند و همه انسانها که نشانی از خلافت الهی را دارند (حداقل شأن اختیار و اراده) تلاش می کنند به عنوان مظهری از خلافت اللّه برای حاکمیت جامعه رهبری اصلح را برگزینند که ضوابط دینی را نیز دارا باشد.

---

۳۵۰. حسینعلی منتظری، داراسات فی ولایة الفقیه، ج۱، ص ۱ . ۵.

۳۵۱. ر.ك: سیدکاظم حائری، همان، ص ٤٨.

۳۵۲. ر.ك: محمد تقی مصباح یزدی، همان، ص ٢٢٤.

۳۵۳. ر.ك: همان، ص ٢٢٤، اشاره به آیه ۵۵ سوره نور.

از این روی انصراف استخلاف انسان به مسایل مربوط به آبادانی زمین و...صحیح نیست و به نظر می رسد در زمان فقد نص می توان خلافت الهی انسان را مبنای مشروعیت حکومت الهی ـ مردمی دانست.

شهید سید محمدباقر صدر در یکی از آخرین کتابهای خود می نویسد:

> خداوند انسان را خلیفه خود در زمین قرار داده است، اداره جامعه انسانی، سیاست و تدبیر امور آن از شئون خلافت الهی انسان است. به عبارت دیگر انسان به عنوان جانشین خداوند حاکم بر سرنوشت خود شده است، قرآن کریم این خلافت را امانت الهی معرفی کرده است.[۳۵۴]انسان موظف است این امانت را آنچنان که خداوند می خواهد به کارگیرد. لذا حق ندارد آن را براساس هوسها و منافع شخصی استعمال کند، طبیعت استخلاف الهی اقتضا می کند که انسان در زمین به حق و عدالت حکم کند و مصالح نوع انسانی را با تطبیق احکام الهی بر بندگان و سرزمین او ادا نماید. انسان در برابر خداوند مسئول است و برای ادای این مسئولیت آزاد آفریده شده است.[۳۵۵]

آیة الله طالقانی نیز در کتاب اسلام و مالکیت با اشاره به آیاتی از جمله: ثم جعلناکم خلائف فی الارض (یونس: ۱۴)،مال را مال الله و انسان را خلیفة الله می بیند، خلافت را برای همه انسانها دانسته و حاکم را وکیل و نایب جمع در انجام امور می شناسد.[۳۵۶]

البته آیاتی که وراثت زمین را برای صالحان می داند امکان دارد اشاره به مفهومی خاص باشد و به دوران موفور السرور حکومت حضرت صاحب الامر اشاره داشته باشد. بویژه آن که در روایاتی نیز بر دوران حکومت امام زمان (عج) تطبیق گردیده است.[۳۵۷] البته اگر این را از مصادیق جری و تطبیق بدانیم عمومیت آیه به حال خود باقی می ماند.

---

۳۵٤. سید محمدباقر صدر، الاسلام یقود الحیوة، ص ۹، ۱۳ . ۲۳.

۳۵۵. سید محمد باقر صدر، الاسلام یقود الحیوة، ص ۹، ۱۳ . ۲۳.

۳۵٦. ر.ك: اسلام و مالکیت ص ۱٤٤ به نقل از مقالات دین و حکومت ص ٤۰۱.

۳۵۷. در معانی الاخبارهای آمده است به نقل از امام صادق علیه السلام که پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) به علی وحسن و حسین علیهم السلام نگاه کرد و گریه کرد و فرمود: شما بعد از من مستضعفون هستید، مفضل از امام پرسید: چه معنایی دارد؟ امام صادق (علیه السلام) فرمود معنایش آن است که شما ائمه بعد از من هستید، خدای فرماید: و نرید ان نمن علی الذین...، پس این آیه تا روز قیامت در ما جریان دارد. ر.ك: المیزان ج۱٦، ص ۱٤.

در هر صورت ضمیمه کردن آیات پیش گفته در باب خلافت انسان بر روی زمین، وراثت صالحان نسبه زمین و اراده الهی در این زمینه نسبت به مشروعیت حکومت فرد صالح منطبق بر ضوابط قرآنی که برخاسته از مردم باشد کافی است. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در اصل ۵۶ با این نظریه سازگار است.

اصل ۵۶: حاکمیت مطلق برجهان و انسان از آن خدا است [اشاره به سیادت مطلق الهی] و هم او انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است، هیچ کس نمی تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی قرار دهد وملت این حق خداداد را از طرقی که در اصول بعد می آید اعمال می کند.

۳ـ۳ـ۳ـ۳. آیه وفای به عقد

یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود (المائده: ۱)

ای کسانی که ایمان آورده اید، به قراردادها [ی خود] وفا کنید.

این آیه نیز به عنوان یکی از دلایل مشروعیت الهی ـ مردمی حکومت از سوی بعضی از نظریه پردازان ارائه گردیده است وی می نویسد:

انتخاب امت نسبت به حاکم و واگذاری کارها به او و قبول حاکم نسبت به انجام امور نوعی معاقده و معاهده بین امت و حاکم است. پس بر صحت و نفوذ آن هرچه بر صحت عقدها و نفوذ آنها دلالت دارد جاری می شود، چه خواه بناء عقلاء باشد یا بنا بر آیه: یا ایها الذین آمنوا اوفو بالعقود.[۳۵۸] ای کسانی که ایمان آورده اید، به قراردادها[ی خود] وفا کنید.

راغب اصفهانی عقد را در اصل به معنای جمع بین اطراف یک شیء دانسته است و به نحو استعاره برای معانی استعمال گردیده است.[۳۵۹] در فقه عقود در مقابل ایقاعات به معاملاتی اطلاق می شود که نیازمند ایجاب و قبول است، در این آیه شریفه عقد بصورت جمع و با "ال" استغراق آمده است. در نتیجه جامعیت و عمومیت هر عقدی را می رساند چه بین مسلمانان و پروردگار و چه بین مسلمانان با مشرکان و چه بین مسلمانان با پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله).[۳۶۰]

---

۳۵۸. حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و... ج۱، ص ۵۷۵.

۳۵۹. راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، ص ۳٤٤.

۳٦۰. ر.ك: محمد طاهر ابن عاشور، تفسیر التحریر و التنویر، تونس، دارالتونسیه للنشر، ج۷،ص ۷٤.

آنچه در ذکر مصادیق و یا اصناف مصادیق این عنوان گفته شده است با استفاده از عهدهای دیگر در قرآن و با زمینه های تاریخی نزول بوده است; ماوردی با استقصای اقوال پیشینان در مجموع به پنج قول مهم در این زمینه اشاره کرده است:

اول آن که مراد از عقود عهدهای الهی است در رعایت حلال و حرام از سوی مردم که این قول را ابن عباس اختیار کرده است.

دوم: عهدهای خدا در کتب قبلی یهود و نصارا در تصدیق پیامبری پیامبر اسلام است. این قول ابن جریج است.

سوم: عهدهای جاهلیت است و این قول قتاده است.

چهارم: عهد دین است، تمام عهدهای دینی و این قول حسن است.

پنجم: عقدهایی است که بین مردم بسته می شود از نکاح و نذر و...[۳۶۱]

در تفاسیر دیگر نیز بطور کلی به مصادیقی از عقود اشاره کرده اند که دارای دو فرد مهم عهد با خدا و عهد مردم با یکدیگر می شود[۳۶۲] نکته قابل بحث در استدلال به این آیه این است که آیا می توان مشروعیت عقد مردم و حاکم را به این آیه ثابت کرد یا نه؟ بنظر می رسد اثبات مشروعیت با چنین آیه ای میسر نباشد. به تعبیر دیگر این دلیل امضایی بر سیره عقلاء در بستن قراردادها و پای بند بودن به آن است. مشهور عالمان شیعی نیز به لزوم هم زمانی تحقق سیره عقلاء در حضور معصومین(علیه السلام) جهت احراز تأیید پافشاری می کنند و از این رهگذر درباره اعتبار سیره های عقلایی مستحدث و اثبات دینی آن تردید می کنند. با توجه به این نکته و نظر به این مسئله که بستن قرار داد بین مردم و حاکم به گونه ای که مصداقی از عقود محسوب شود نه سابقه چندانی دارد و نه سیره مسلم عقلایی است; چرا که در طول تاریخ انواع دیگری از نظامهای حکومتی در جوامع حکومت کرده و می کنند.

مفسرین دیگر نیز چون محقق پیش گفته از این آیه در جهت مشروعیت بهره نبرده اند. به تعبیر اصولی نه می توان احراز امضاء سیره را از آیه قرآن کرد و نه در اصل تحقق چنین سیره ای مطمئن شد.

---

۳٦۱. علی ماوردی، النکت و العیون (تفسیر الماوردی) چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱٤۱۲ هـ / ۱۹۹۲ م، ج ۲،ص ۱.

۳٦۲. ر.ك: محمد رشید رضا، تفسیر المنار، ج ٦ ص ۱۱۸ و سید قطب، فی ظلال القرآن، چاپ پانزدهم، لبنان، دار الشروق، ج ۲، ص ۸۲٦.

۳ـ۳ـ۴. *آیات دال بر توجه خطابات تکالیف عمومی به مردم*

یکی دیگر از دلایل اثبات مشروعیت الهی ـ مردمی، آیاتی است که مخاطب آن مؤمنان و مردم هستند و آنان را به انجام اموری دعوت می کند که بطور یقین انجام بی ضابطه و خود سرانه آن زیان بارتر از ترک آن است. بعضی از آیات نقل می شود. در این آیات حوزه گسترده تکالیف اجتماعی نیز روشن می شود که قاعدتاً ملازم با تشکیل و عهده داری دولت است:

و قاتلوا فی سبیل الله الذین یقاتلونکم و لا تعتدوا (البقره: ۱۹۰)

در راه خدا، با کسانی که با شما می جنگند، بجنگید، و[لی] از اندازه درنگذرید.

ولتکن منکم امة یدعون الی الخیر و یامرون بالمعروف و ینهون عن المنکر (آل عمران: ۱۰۴)

و باید از میان شما، گروهی، [مردم را] به نیکی دعوت کنند و به کار شایسته وادارند و از زشتی بازدارند،

والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیهما جزاء بما کسبا نکالا من الله (المائدة: ۳۸)

و مرد و زن دزد را به [سزای] آنچه کرده اند، دستشان را به عنوان کیفری از جانب خدا ببرید،

واعدوا لهم ما استطعتم من قوة و من رباط الخیل ترهبون به عدو اللّه و عدوّکم (الانفال: ۶۰)

و هر چه در توان دارید از نیرو و اسبهای آماده بسیج کنید، تا با این [تدارکات]، دشمن خدا و دشمن خودتان.

یا ایها الذین امنوا کتب علیکم القصاص (البقره: ۱۷۸)

ای کسای که ایمان آورده اید، درباره گشتگان، بر شما [حقّ] قصاص مقرر شده.

و قاتلوا فی سبیل الله الذین یقاتلونکم و لا تعتدوا ان الله لایحب المعتدین (البقره: ۱۹۰)

و در راه خدا، با کسانی که با شما می جنگید، بجنگید، و[لی] از اندازه درنگذرید زیرا خداوند تجاوزکاران را دوست نمی دارد.

اذن للذین یقاتلون بانهم ظلموا و ان الله علی نصرهم لقدیر (حج: ۳۹)

به کسانی که جنگ بر آنان تحمیل شده، رخصت [جهاد] داده شده است، چرا که مورد ظلم قرار گرفته اند، و البته خدا بر پیروزی آنان سخت تواناست.

الزانیة و الزانی فاجلدوا کل واحد منهما ماة جلدة (النور: ۲)

به هر زن زناکار و مرد زناکاری صد تازیانه بزنید.

آیة الله منتظری در تقریب استدلال به این وجه می نویسد:

اجرای این امور نیازمند گروه ویژه ای است که وقت خود را برای این کار بگذارند و دارای قدرت متمرکز و لوازم ویژه ای در جهت انجام این امور باشند. پس جامعه اسلامی باید دولتی مقتدر تشکیل دهد و انجام این امور را به آنان واگذار کند.[۳۶۳]

دکتر منیر حمید البیاتی نیز با اشاره به این آیات می نویسد:

قرآن کریم امت اسلامی را در اجرای احکام و قوانین اسلامی موظف کرده است.... و هنگامی که امت اسلامی مسئول تنفیذ قانون اسلامی است، پس امت مالک سلطه و قدرت است; چرا که شارع او را مالک قرار داده است. و چون برای امت اسلام به طور واقعی مباشرت همه قدرت ها و اجرای آن میسر نیست ناچار است که درباره آن نایب انتخاب کند و معروف است که صاحب سلطه و قدرت می تواند حق خود را به وکیل یا نایب واگذار نماید.[۳۶۴]

در این آیات نه تنها به مواردی که حقوق شخصی افراد است، مثل حق قصاص، اشاره شده بلکه حقوق اجتماع و حقوق الهی نیز مورد توجه قرار گرفته است. در این که جامعه موظف به قتال و اجرای حدود الهی و تهیه مقدمات و آمادگی دفاعی و..است تردیدی نیست. سخن قابل تأمل آن است که عده ای در اشکال به نظام مبتنی بر مشروعیت الهی ـ مردمی می گویند: درباره مواردی که حقوق شخصی افراد نیست چون تک تک افراد ولایت ندارند مجموع آنان نیز چنین ولایتی ندارند و حق واگذاری آن را نیز ندارند. سئوال آن است با مدلول این آیات که مردم را به انجام حدود الهی امر می کند چه می کنند و چه پاسخی دارند. آیا این آیات مردم را به چیزی امر می کند که در آن اختیاری ندارند؟ یا این که خطاب در آیه شریفه مخصوص حاکمان و والیان الهی است نه مردم؟ روشن است که درباره مخاطبان به این آیات همه قائل به عمومیت آن هستند، پس باید ناچار ملتزم گردید که جامعه نسبت به آنچه امر به آن شده است دارای ولایت است، گرچه این ولایت به تک تک افراد اعطا نگردیده است.

روشن است که اگر در آیات و یا مستندات شرعی دیگر راه خاصی جهت ایفای وظیفه اجتماع معرفی شده باشد بر این راه که از لوازم عقلی توجه خطاب به مکلفین استفاده می کند تقدم دارد. در حوزه رهبردهای قرآنی چنین راهی برای عصر غیبت وجود نداشت مگر آیاتی که به نحوی با لازمه آیات پیش

---

۳٦۳. حسینعلی، منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱ ص۵۰۰.

۳٦٤. منیر حمید البیاتی: الدولة القانونیة و النظام السیاسی الاسلامی، چاپ اول، بغداد، دارالعربیه، ۱۳۹۹ ه، ص ۳۲۲.

گفته همخوانی و همراهی داشت. پی گیری مستندات دیگر و تقید ویژه آنان درباب کیفیت اداره حکومت از حوزه این تحقیق خارج است.

۳ـ۳ـ۴. بررسی معارض های ادله مشروعیت الهی ـ مردمی

پس از اثبات مشروعیت حکومت اسلامی در عصر غیبت باید توجه داشت که وجود معارض نسبت به این دلایل ادعا شده است. مهمترین دلایلی که بعنوان معارض ذکر شده مورد بررسی قرار می گیرد:

۳ـ۳ـ۴ـ۱ . ولا یت فقیه

مهمترین معارضی که برای ادله می توان ذکر کرد، ادله ولایت فقیه منصوب از جانب معصومین است، بطور مسلم اگر مدلول این ادله آن باشد که کلیه فقهای شیعه با وجود شرایط لازم (از قبیل علم ـ تقوی ـ ورع و...) از جانب معصومین به ولایت جامعه اسلامی منصوب بوده و مشروعیت الهی آن امضاء شده است، در این صورت تعارض ادله ولایت فقیه و ادله مشروعیت الهی ـ مردمی حکومت در عصر غیبت قطعی است و اگر ادله ولایت فقیه را در مدلول خود منصوص و صریح بدانیم باید از ظهور اطلاقی ادله مشروعیت الهی ـ مردمی حکومت در عصر غیبت نسبت به انتخاب ولی امر از طریق انتخابات رفع ید کنیم، همچنان که درباره ولایت معصوم از این ظهور قطعاً رفع ید خواهیم کرد.

اما اگر مدلول روایات را در معنای فوق ندانسته و یا اگر دلالت ادله ولایت فقیه را تمام دانستیم، نحوه دلالت آن را به صورت «نص» یا «اظهر» ندانیم، زمینه جمع دلالی نیز فراهم آمده، باید به تئوریهای مختلف در جمع دلالی بین این دو دلیل بپردازیم.

گرچه ادله ولایت فقیه از جهت مدلول و قوت دلالت ادله ذکر شده مختلف ذکر شده در یک مرتبه نبوده، هر کدام از ادله ولایت فقیه در رتبه ای خاص قرار دارند، اما در این بخش بدون بررسی تک تک ادله آن ضمن فرض مقبول بودن ادله ولایت فقیه، به روشهای مختلف استدلال بر ولایت فقیه و ارتباط هر کدام با ادله مشروعیت الهی ـ مردمی خواهم پرداخت،

راههای استدلال بر ولایت فقیه را بطور کلی به چهار دسته تقسیم می کنیم و پس از تقریر اجمالی رابطه آن را با مفاد ادله مشروعیت الهی ـ مردمی بررسی خواهیم کرد.

۳ـ۳ـ۴ـ۱ـ۱ . استدلال بر ولا یت فقیه از باب امور حسبه:

تقریب زیر را به نقل یکی از اندیشوران معاصر نقل می کنیم:

استدلال بر ولایت فقیه از باب امور حسبیه مبتنی بر دو مقدمه است.

اول: بطور مسلم شارع مقدس به اضمحلال احکام و فوت مصالح امّت اسلامی که در اثر فقدان حکومت اسلامی محقق می شود راضی نیست، به تعبیر دیگر خدای حکیم هرگز به واگذاری حکومت کشور مسلمین بدست افراد کافر و فاسق راضی نیست و در صورتی که بر مؤمنین که هیچ هدفی جز اعلای کلمه اللّه ندارند امکان دستیابی به حکومت باشد شارع به غیر از این حکومت راضی نیست.

دوم: در میان مؤمنین «فقیه» برای این مهم معین است یا به جهت آن که «دلیل خاص» شرط ولایت بر امت اسلامی را فقاهت معرفی کرده است و یا این که قدر متیقن از کسانی که شارع به ولایت آنها رضایت دارد، فقیهان هستند.[۳۶۵]

۳ـ۳ـ۴ـ۱ـ۱ـ۱. *رابطه ادله مشروعیت الهی ـ مردمی و دلیل فوق*

اگر دلیل فوق در مورد ولایت فقیه ارائه شود ـ بدون در نظر گرفتن ادله دیگر ـ هیچ تنافی بین «ادله مشروعیت الهی ـ مردمی» و «ولایت فقیه» وجود ندارد چرا که این دلیل از جهتی مقید دلیل شوری و دلیل شوری نیز از جهتی مقید این دلیل است و هر دو در تکمیل یکدیگر تلاش می کنند.

مقتضای این دلیل آن است که: باید حکومت جامعه اسلامی بدست «فقیه» باشد، اما نحوه انتخاب فقیه حاکم مطلق است.

مقتضای دلیل مشروعیت الهی ـ مردمی آن است که: باید سرپرستی حاکم اسلامی از طریق شورای مؤمنین تعیین شود اما در این جهت که آیا حاکم باید حتماً فقیه باشد یا نه مطلق است.

از نص هر کدام از دو دلیل برای صرف ظهور دیگری استفاده می کنیم و در نتیجه هر دو اطلاق تقیید می خورد و نتیجه آن است که فقیه جامع الشرایط از طریق شورای مسلمین بر حکومت برگزیده می شود.

البته اگر برای ولایت «فقیه» در مقدمه دوم دلیل مذکور بخواهیم از باب «قدر متیقن» فقیه را حاکم بدانیم می توان دلیل شوری را مقدم دانسته و اطلاق لفظی دلیل شورا و دیگر ادله مشابه را بر قدر متیقن

---

۳٦٥. سید کاظم حائری، ولایة الامر فی عصرالغیبه، ص ۹٤ و ر.ك: میرزا علی غروی تبریزی، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، (تقریرات بحث آیة الله خویی)، چاپ دوم، قم، موسسه آل البیت للطباعة و النشر، ج ۱ ص ٤۲۲ و ٤۲۳.

که در صورت عدم دلالت لفظی مورد تمسک واقع می شود مقدم بدانیم، این تقدم به نظر می رسد مانند تقدم دلیل لفظی بر اصل عملی است. و به تعبیر اصولی از باب «ورود» بوده و دلیل شوری «وارد» است.

۳ـ۳ـ۴ـ۱ـ۲. *استدلال به ولایت فقیه براساس روایات*

استدلال براساس ادله لفظیه ولایت فقیه بیشترین مباحث را در رساله های بررسی ادله ولایت فقیه به خود اختصاص داده است، چرا که تعداد روایاتی که در این راستا به عنوان دلیل بیان شده است از حد استفاضه گذشته و به حد تواتر است. البته با توجه به ابهاماتی که در دلالت اکثر آنها نسبت به ولایت فقیه اقامه شده است، حتی اگر تعداد آنها به حد تواتر باشد، اما تعداد روایاتی که دلالت تام داشته باشد به حد تواتر نیست، از این روی بررسی اسناد روایات ضروری است، چرا که در صورتی تواتر ما را از بررسی سندی بی نیاز می کند که تواتر بر «مضمون مورد نظر» موجود باشد، اما اگر عده ای از روایات اصولا دلالتی نداشته و یا دلالت آنها با تردید مواجه باشد ادعای تواتر مضمونی و یا اجمالی باطل است. جدای از آن نیز هنگامی که بخواهیم بدون بررسی اسناد به مدلول متواتر تمسک کنیم، علی القاعده به بیش از «اضیق مدالیل» موجود که «قدر متیقن» است نمی توانیم استدلال نمائیم، از این روی عموم کسانی که در این مسئله به بحث نشسته اند به سند روایات اشاره نموده اند.

ضمن اشاره به بعضی از این روایات به برداشت بعضی از اندیشوران اشاره کرده و سپس رابطه این روایات را با ادله مشروعیت الهی ـ مردمی بررسی می نمائیم.

الف: مقبوله عمر بن حنظله: کلینی از محمد بن یحیی، از محمد بن حسین، از محمد بن عیسی، از صفوان بن یحیی، از داود بن حصین، از عمر بن حنظله روایت نموده که گفت از امام صادق(علیه السلام) از دو مرد از اصحاب مان که بین آنان درباره دین یا میراث نزاعی رخ داده بود و محاکمه را به نزد سلطان یا قاضی بردند، پرسش نمودم که آیا چنین کاری حلال و رواست؟ حضرت فرمود:

«من تحاکم الیهم فی حق او باطل فانما تحاکم الی الطاغوت، و ما یحکم له فانما یأخذ سحتاً و ان کان حقاً ثابتاً له، لانّه اخذه بحکم الطاغوت و قد امر الله ان یکفر به، قال الله تعالی: «یریدون ان یتحاکموا الی الطاغوت و قد امروا ان یکفروابه» قلت: فکیف یصنعان؟ قال: ینظران (الی) من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا،

فليرضوا به حكماً فانى قد جعلته عليكم حاكماً، فاذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فانما استخف بحكم الله و، علينا ردّ، و الرّاد على الله، و هو على حد الشرک بالله».[۳۶۶]

کسی که در مورد حق یا باطلی محاکمه را به نزد آنان (سلطان و قاضیان جور) ببرد، بی گمان محاکمه به نزد طاغوت برده، و آنچه به نفع او حکم شود، گرفتن آن حرام است، اگر چه حق برای وی ثابت باشد، چرا که آن (اموال) را به توسط حکم طاغوت باز پس گرفته، با این که خداوند متعال دستور فرموده که به آن کفر بورزند و فرموده: «اینان می خواهند محاکمه به نزد طاغوت ببرند، با این که مأمور شده اند که به آن کفر بورزند، عرض کردم: پس چه باید بکنند؟ فرمود: دقت کنند در میان شما آن کس که حدیث ما را روایت می کند و در حلال و حرام ما ابراز نظر می کند، و احکام ما را می شناسد، وی را به عنوان حکم قرار دهند، چرا که من او را حاکم شما قرار دادم، پس آن گاه که به حکم ما حکم نمود و از وی نپذیرفتند بی گمان حکم خدا را سبک شمرده و به ما پشت کرده اند و کسی که به ما پشت کند و حکم ما را رد کند به خداوند پشته کرده و این در حد شرک به خداوند است.

امام خمینی به تفصیل به بحث در جزئیات این روایت پرداخته و در نتیجه گیری خویش چنین نگاشته اند:

از تمام آنچه گذشت استفاده می شود که جمله «فانّی قد جعلته علیکم حاکماً» دلالت بر آن دارد که فقیه در شئون مربوط به قضاوت و ولایت حاکم است، پس فقیه ولی امر است در هر دو باب. و در هر دو قسم (قضاوت و حکومت) ولایت دارد.

خصوصاً که امام(علیه السلام) از تعبیر «قاضیاً» به «حاکماً» عدول نموده اند، بلکه بعید نیست که قضاء نیز از قضاوت قاضی و امر حاکم و والی اعم باشد، همچنانکه در آیه شریفه نیز آمده است: «و ما کان لمؤمن و لامؤمنة اذا قضی الله و رسوله امراً ان یکون لهم الخیرة من امرهم» در هر صورت اشکالی در تعمیم نسبت به دو باب وجود ندارد.[۳۶۷]

بحث در این روایت بسیار پر سابقه است، چرا که این روایت در باب مرجحات باب «تعارض دو یا چند روایت، نیز مورد توجه قرار می گیرد، عده ای از اندیشوران از این روایت «شأن قضاوت فقیهان» و

---

۳٦٦. محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ٦۷ و فروع کافی، ج ۷، ص ٤۱۲ و محمد حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۹۸.

۳٦۷. امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ٤۷۹.

یا مورد «قاضی تحکیم» را استفاده نموده اند، به نتیجه گیری یکی از شاگردان حضرت امام(علیه السلام) پس از بررسی و نقادی کلام امام اشاره مختصری می کنیم:

> از آنچه به تفصیل درباره «مقبوله» گفتیم روشن شد که این روایت در مقام نصب قاضی برای شیعه امامیه برای رفع اختلافاتی که به قاضیان باید در آن رجوع کرد، بوده است، پس از آنکه رجوع به قضاوت جور را تحریم نموده است، پس به این روایت نمی شود برای اثبات ولایت مطلقه نصبی تمسک نمود.[۳۶۸]

اگر اشکالات دلالی این روایت که سبب حمل این روایت بر قضاوت یا قاضی تحکیم گشته است مرتفع بشود و با توجه به قرائن و مناسبات داخلی و خارجی آن چنان که امام خمینی(ره) استنباط نموده اند، روایت بر ولایت فقیه دلالت کند، از جهت سند روایت چندان اشکالی وجود ندارد، خصوصاً که در سلسله، سند «صفوان بن یحیی» است که از «اصحاب اجماع» است.

تعبیر «جعلته حاکماً» نیز به صراحت بر نصب بالفعل دلالت دارد، از این روی حمل روایت بر بیان شرایط حاکم اسلامی صحیح بنظر نمی رسد و اگر هم نصب عام ولی امر با اشکال ثبوتی مواجه باشد، بهترین محمل روایت نصب عام قاضی تحکیم و یا مطلق قاضیان شرع خواهد بود.

ب: حدیث اللهم ارحم خلفایی... این روایت که در کتابهای متعدد و با سندهای گوناگون نقل شده است در بعضی از موارد به طور مرسل به نقل شده و در پاره ای دیگر بدون صحت سند و همراه با بعضی از افراد مجهول و یا ضعیف است.

متن روایت به نقل مرسل شیخ صدوق در کتاب «من لایحضره الفقیه» چنین است:

> قال امیرالمؤمنین(علیه السلام): قال رسول الله(صلی الله علیه وآله): اللهم ارحم خلفایی قیل: یا رسول الله و من خلفائک قال: الذین یأتون من بعدی یروون حدیثی و سنتی[۳۶۹]
>
> امیر مؤمنان(علیه السلام) فرمود: پیامبر(صلی الله علیه وآله): فرمودند خداوندا جانشینان مرا مورد رحمت خویش قرار بده، گفتند ای پیامبر جانشینان شما چه کسانی هستند؟ فرمودند: آنانکه پس از من خواهند آمد و کلام و سنت مرا روایت و نقل می کنند.

---

۳٦۸. حسینعلی منتظری دراسات فی ولایة الفقیه و... ج ۱ ص ٤٥۰.

۳٦۹. شیخ صدوق «من لایحضره الفقیه» ج٤، ص ٤۲۰، حدیث ٥۹۱۹.

این روایت در کتب دیگری چون «معانی الاخبار» «امالی صدوق»، «عیون اخبار الرضا» و «کنزالعمال» نقل شده است[۳۷۰].

البته در بعضی از این کتب مختصر اختلافی در متن حدیث مشاهده می شود، مثلا در بعضی بجای «یروون حدیثی»، «یحیون سُنّتی و یعلمونها الناس[۳۷۱]» یا «یبلّغون حدیثی و سنتی ثم یعلمونها امتی[۳۷۲]» آمده است.

امام خمینی(ره) ضمن اشاره به اعتبار سند «به جهت کثرت نقل به طرق مختلفه و ارسال صدوق به لفظ قال امیرالمؤمنین...» دلالت روایت را نیز تام دانسته اند. تقریب دلالت در نظر ایشان بدین گونه است:

> معنای خلافت از پیامبر (صلی الله علیه وآله)در اوائل اسلام مسئله روشنی بوده است، و هیچ ابهامی نداشته است. و اگر خلافت در حکومت و ولایت ظهور نداشته باشد لااقل حکومت قدر متیقن از آن است، چون خلافت در نقل روایت و سنت معنا ندارد، و پیامبر خود «راوی» روایاتش نبوده تا جانشین او در این کار «خلافت» وی را بنماید. بنابراین دلالت روایت بر حکومت و ولایت تمام است.[۳۷۳]

این روایت اولین روایتی است که امام خمینی در شمار ادله خاص روایی ولایت فقیه آورده اند.

ج: صحیحه عبدالله المیمون القدّاح: متن و ترجمه روایت به شرح زیر است:

> محمد بن یعقوب کلینی عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن حماد بن عیسی عن القداح عن ابی عبدالله (علیه السلام) قال: قال رسول الله(صلی الله علیه وآله) و فضل العالم علی العابد کفضل القمر علی سائر النجوم لیلة البدر و ان العلماء ورثة الانبیاء، ان الانبیاء لم یورّثوا دیناراً و لا درهماً و لکن ورثّوا العلم فمن اخذ منه اخذ بِحَظٍّ وافر.[۳۷۴]

امام صادق(علیه السلام)، از قول پیامبر(صلی الله علیه وآله) فرمودند: که ارزش و برتری عالم بر عابد همانند برتری ماه در شب چهاردهم نسبت به سایر ستارگان است، عالمان وارثان انبیاء

---

۳۷۰. . شیخ صدوق، معانی الاخبار، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳٦۱. ج۲، ص ۳۷٤ و شیخ صدوق، امالی چاپ پنجم، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات. ۱٤۰۰۰ ه، ص ۱۰۹، و شیخ صدوق، عیون اخبار الرضا، چاپ، مشهد، کتابفروشی طی ۱۳٦۳ج ۲، و ص ۳۱ و ۳۷، علاء الدین هندی، کنزل العمال فی سنن الاقوال و الافعال و بیوت سنه رسالة ۱۵۳ هق ۱۹۹۳ ج ۱۰، ص ۲۲۹.

۳۷۱. کنزالعمال، ج ۱۰، ص ۲۲۹.

۳۷۲. امالی صدوق، ص ۱۰۹.

۳۷۳. امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ٤۸۳.

۳۷٤. محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۳٤.

هستند (چرا که) انبیاء دینار و درهم را به ارث نمی گذارند و لکن ارث آنان علم و دانش است پس هر که ازاین علم بگیرید بهره زیادی را بدست آورده است.

روایت فوق گرچه به طرق مختلف نقل شده است، اما سند فوق الذکر در میان اسناد سند صحیحی است که هیچ خدشه ای بدان وارد نشده است. از این جهت این روایت از تمام روایاتی که در این باب اقامه شده، از جهت سند بهتر است.

از جهت دلالت نیز امام خمینی(ره) دلالت آن را تام دانسته، وراثت از انبیاء را همان «ولایت عامه بر خلق» معرفی کرده و این «ولایت» را قابل وراثت دانسته اند، چرا که قابل انتقال می باشد.[۳۷۵]با این همه بنظر ایشان شبهه عمده در این روایت همراهی مدلول روایت به شأن عالمان و بیان فضیلت تعلیم و تعلم است، واز این جهت عموم وراثت باقی در ولایت و حکومت، تضعیف می گردد.

حضرت امام گرچه این شبهه را وارد ندانسته اند، اما بنظر بعضی از اندیشوران، این شبهه قوت داشته و دلالت روایت بر ولایت فقیه در غایت اشکال است.[۳۷۶] در هر صورت این روایت از جهت سند دارای اعتبار است.

د: توقیع منسوب به ناحیه مقدسه: متن توقیع را از نظر می گذرانیم:

روی الصدوق عن محمد بن محمد بن عصام الکلینی عن محمد بن یعقوب الکلینی عن اسحاق بن یعقوب قال سألت محمد بن عثمان العمری اَن یوصل لی کتاباً قد سألت فیه عن مسائل اشکلت علیّ، فورد التوقیع بخط مولانا صاحب الزمان(عج): و اما ما سألت عنه ـ ارشدک الله و ثبّتک ـ من امر المنکرین لی من اهل بیتنا و بنی عمنا...» واما الحوادث الواقعه فارجعوا فیها الی رواة احادیثنا فانهم حجّتی علیکم و انا حجّة الله علیهم[۳۷۷].

اسحق بن یعقوب گوید از محمد بن عثمان عمری (وکیل ناحیه مقدسه و از نواب اربعه) سؤال کردم که برای من نوشته ای بیاورید که به مسائل مشکل من پاسخ بدهد، پس نامه ای به خط شریف امام زمان (عج) آمد که اما آنچه سؤال کردی، خداوند ترا هدایت کرده ثابت قدم قرار دهد ـ درباره کسانی که از اهل بیت و پسر عموهای ما که (امامت) من را انکار می کنند... و اما در مورد حوادثی که واقع می شود پس به روایان احادیث ما رجوع کنید، چرا که آنان حجت من بر شما و من حجت الهی بر آنان هستم.

---

۳۷۵. امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ٤٨٣.

۳۷٦. حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ۵۱، ص ٤٧٠.

۳۷۷. شیخ صدوق، کمال الدینو تمام اللنعمة، تصحیح و نعلبق: علی اکبر غفاری، چاپ اول، ، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ج ۲، ص ٤٨٣.

در سند صدوق دو اشکال وجود دارد، اولا: «محمد بن محمد بن عصام کلینی» جز این نکته که از مشایخ صدوق محسوب گردیده و صدوق بر او «ترضّی» نموده است، (برای او رضی الله عنه گفته است) توثیق و مدح دیگری ندارد، البته تعداد روایات صدوق نیز از وی بسیار اندک است. ثانیاً اشکال در «اسحق بن یعقوب» است. گرچه در متن همین توقیع مدح و ستایشی درباره او از ناحیه مقدسه آمده است، اما وی نیز توثیق خاصی ندارد و از عالمان «مشهور» و «کثیر الروایة» نیز محسوب نمی گردد. واضح است که توثیقی که توسط خود راوی نقل شود نیز دارای اعتبار نخواهد بود. چرا که قبول چنین روایتی مستلزم «دور» است.[۳۷۸]

در سند شیخ طوسی به این توقیع با توجه به این که راویان واسطه بین شیخ و کلینی «جعفر بن محمد بن قولویه» و «ابی غالب الزراری» هستند، اشکال اول مرتفع است، اما راوی اخیر که توقیع برای او صادر شده است دارای توثیقی نبوده و در همه طرق نقل نیز مشترک است، از این روی امام خمینی (ره) نیز سند روایت را معتبر ندانسته اند.

بعضی از فقها معاصر برای تصحیح سند روایت به این نکته که نقل کلینی خود زمینه اثبات و ثقاقت اسحق بن یعقوب است استدلال کرده اند. استفاده نمایند. ملخص کلام ایشان بدین شرح است:

> گرچه برای «اسحق بن یعقوب» در کتب رجال توثیقی نیامده است ـ و اصولا در بعضی از کتب آن را ذکر نکرده اند ـ اما «کلینی» توقیع مربوط به وی را نقل کرده و با توجه به این که توقیع شریف فقط برای افراد جلیل القدر و خاصی صادر می شده است این شخص یا باید از افراد خبیث و پستی باشد که به معصوم دروغ ببندد و یا باید از «اجلاء» باشد، و الاّ نمی تواند از افراد متوسط و عادی باشد، حال در صورتی که وی از اشخاص خبیث و رذل بود قاعدتاً بر کلینی که به ضبط و دقت معروف است این نکته مخفی نمی ماند و از نقل توقیع خودداری می کرد. پس نقل وی خود نشانگر آن است که در نظر کلینی این شخص از اجلاء بوده است.[۳۷۹]

به نظر می رسد استدلال اخیر صحیح نبوده توقیع شریف لزوماً برای افراد خاص نمی آمده است، خصوصاً که در ظاهر نقل این چنین است که امام زمان (عج) جواب مسائل او را داده اند، نه این که

---

۳۷۸. ر.ك: آیة الله سید ابوالقاسم خویی، معجم رجال الحدیث، چاپ چهارم، قم، مرکز نشر آثار شیعه، ۱۳۶۹، مؤلف در موارد متعددی به این نکته اشاره کرده است.

۳۷۹. سید کاظم حائری، ولایة الامر فی عصر الغیبة، ص ۱۹۳.

ابتداء برای او توقیع فرستاده باشند، البته ممکن است بعضی از محدثین نیز برای بالا بردن اعتبار خویش احادیث قلیل الواسطه به معصوم و یا توقیع هایی را نقل کرده باشند، اما این نکته هرگز به معنای داشتن شخصیت مطرود و خبث ظاهری آنان نبوده است. چرا که اگر کسی دارای چنین اوصافی باشد خود بهتر از هر کس می فهمد که نقل توقیع بر اعتبار او ضربه ای مهلک وارد می سازد. لذا باید شخص خود این احتمال را بدهد که نقل این روایت می تواند از سوی کسانی همچون کلینی محتمل الصدق باشد تا به این نقل مبادرت ورزد. با توجه به این نکته احتمال وجود ضعف در راوی وجود دارد و نقل کلینی نیز هیچ مسئله ای را حل نمی کند، بویژه که این روایت را کلینی در کافی نقل نکرده است.

اگر چه این روایت تنها روایت خاصی است که در مکتوبات شهید صدر[۳۸۰] و بعضی از شاگردان ایشان به عنوان روایت تام الدلالة ذکر شده است. اما بنظر می رسد از جهت سند این روایت پذیرفتنی نیست و عدم توثیق راوی را نمی توان نادیده گرفت.

روایات دیگری نیز در باب استدلال بر ولایت فقیه ذکر شده است، اما روایاتی که نقل شد از سوی فقهایی که بحث ولایت فقیه نشسته اند بیشتر مورد توجه واقع شده است. بدین جهت به ذکر همین مقدار از روایات خاص ولایت فقیه اکتفا می شود.

حال با آشنایی اجمالی که از مضمون و سند روایات خاص ولایت فقیه حاصل شد به بررسی رابطه ادله شوری و ولایت فقیه می پردازیم.

۳ـ۳ـ۴ـ۱ـ۲ـ۱ـ۱. *رابطه ادله شوری و ولایت فقیه بر اساس روایات*

قبل از این که تحقیق خویش را در این زمینه ارائه دهیم وجوه مختلف مذکور یا محتملی که ارتباط بین این دو دلیل را مورد بحث قرار داده است، بررسی می کنیم.

به طور خلاصه وجوه جمع زیر را می توان در این باره احتمال داد، بعضی از آنها نیز در نظر بعضی از اندیشمندان پذیرفته شده است.

۳ـ۳ـ۴ـ۱ـ۲ـ۱ـ۱. *حَمل ادله ولایت فقیه بر ولایت قضاء یا بیان شرایط حاکم*

---

۳۸۰. ر.ك: سید محمد باقر صدر، الاسلام یقود الحیوة، ص ۲٤.

از روایات مربوط به ولایت فقیه فقط برداشت شرایط حاکم جامعه اسلامی را بکنیم و از آیات مشروعیت الهی ـ مردمی مکانیزم گزینش حاکم اسلامی را بدست آوریم. در این صورت نه تنها تعارضی بین این ادله و ادله ولایت فقیه وجود نخواهد داشت، بلکه مکمل یکدیگرند.

این جمع در صورتی صحیح است که روایات مربوط به ولایت فقیه به تنهایی نتواند «نصب بالفعل تمام فقهای جامع الشرایط» را اثبات نماید و به واسطه بعضی از اشکالات به این روایت یا اصولا ظاهر این روایات را در غیر از ولایت امر حکومت اسلامی بدانیم، همچنانکه بعضی از اندیشمندان روایات ولایت فقیه را بر شئون قضایی و قاضی تحکیم حمل نموده اند، ـ البته در این صورت از دلالت لفظی روایات ولایت فقیه (که بر ولایت نسبت به امور قضایی و... حمل شده است) نمی توان شرطی را برای حاکم اسلامی بدست آورد و حداکثر از طریق اولویت می توان شرط فقاهت و عدالت را برای منتخب شوری در نظر گرفت ـ صورت دیگر آن است که اشکالات فوق صرف ظهور نمی نماید. اما پس از قبول ظهور روایت «در نصب عام فقیهان به مقام ولایت جامعه اسلامی» مانع «ثبوتی» مورد ادعا قرار گیرد. ملخص این مانع ثبوتی آن است که احتمالات پنج گانه ای که در نحوه این نصب داده می شود هیچکدام صحیح بنظر نمی رسد و حتماً باید خلاف ظاهر اراده شده باشد.[۳۸۱]

خلاف ظاهری که بعضاً پسندیده اند حمل روایات بر بیان شرایط است از این روی جمع بین ادله شوری و ولایت فقیه محقق می شود.

این وجه جمع در هر دو صورت مبتنی بر عدم استنباط ولایت فقیه نصبی از روایات است، در حقیقت باید به جای این که آن را وجه جمع بدانیم، باید آن را تلاشی در جهت رفع موضوع تعارض دانست، چرا که با این نحوه استدلال و نظر درباره ولایت فقیه اصولا موضوعی برای تعارض باقی نمانده است.

۳ـ۳ـ۴ـ۱ـ۲ـ۱ـ۲. ولایت مبتنی بر انتخاب و شورا، اشراف با فقیه

این نظر در نوشته اخیر آیة الله شهید صدر(ره) آمده است، البته استدلال ایشان درباره ولایت فقیه تنها به روایت توقیع ناحیه مقدسه (توقیع اسحق بن یعقوب) می باشد و به روایات دیگر تمسک نکرده اند، این احتمال بعید نیست که ایشان تنها دلالت این روایت را تام دانسته اند، همچنانکه گذشت، یکی از

---

۳۸۱. ر.ك: برای اطلاع از تفصیل اشکال ر.ك: حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و... ج ۱ ص ۴۰۹ . ۴۱۵.

شاگردان ایشان را نیز در مباحث استدلالی بر ولایت فقیه ضمن اشاره به این روایت به صحت سند آن نیز معترض شده است[۳۸۲]، خلاصه ای از این نظریه و دلایل آن به شرح زیر است:

ولایت جامعه اسلامی به دست امت است ولکن در تحت اشراف فقیه جامع الشرایط می باشد، اشراف فقیه در عرصه های مختلف اعتقادی، قانونی و سیاسی اجتماعی وجود دارد.

البته فقیه به اعتبار این که از افراد امت اسلامی است بلکه از افراد شاخص و بلند مرتبه امت است، در ولایت جامعه اسلامی به مقدار نظر و وجود خویش نیز نقش دارد، فقط در حالات استثنایی که «امت» امکان بدست گرفتن ولایت جامعه را ندارد، ولایت جامعه اسلامی با فقیه جامع الشرائط است، چرا که در این زمان امت خود قادر به عهده گرفتن زمام امور نیست. (مانند زمان حکومت و سلطه طاغوت).

ایشان ولایت جامعه اسلامی را بر اساس دو آیه شریفه زیر این گونه تبیین کرده است:

و امرهم شوری بینهم (الشوری: ۳۸)

و کارشان در میانشان مشورت است

والمؤمنون و المؤمنات بعضهم اولیاء بعض یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر(التوبة:۷۱)

و مردان و زنان با ایمان، دوستان یکدیگرند، که به کارهای پسندیده وا می دارند، و از کارهای ناپسند باز می دارند.

آیه اول نشانگر آن است که امت صلاحیت بدست گرفتن امور خویش را از طریق شوری دارد در صورتی که نص خاصی بر خلاف آن نیامده باشد.

آیه دوم بحث از ولایت می کند و این که هر مؤمنی ولی مؤمنان دیگر است، مقصود از این «ولایت» تولی امور مسلمین است به قرینه آن که امر به معروف و نهی از منکر بر آن تفریع شده است و این نص بر این دلالت دارد که ولایت بین تمامی مؤمنین به صورت متساوی سریان دارد.

در نتیجه این آیات «اخذ به شوری و رای اکثریت» در هنگام اختلاف را نتیجه می دهد.

اما این ولایت «مقید» است به «اشراف و نظارت فقیه» که حدیث «و اما الحوادث الواقعه فارجعوا فیها الی رواة احادیثنا فانهم حجتی علیکم و انا حجة الله» بر آن دلالت دارد. این حدیث دلالت می کند که راویان حدیث (مجتهدین) مرجع حوادث هستند به آن مقدار که به «تطبیق حیات بر شریعت» ارتباط دارد، چرا که

---

۳۸۲. سید کاظم حائری، همان، ص ۱۲۲.

رجوع به آنان از آن جهت است که اینان «راویان حدیث» هستند و فقط از این زاویه به آنان اعطای ولایت شده است.

> در نتیجه امت دارای حق خلافت در قوه اجرائیه و قانونگذاری است بر اساس قاعده شوری که به او حق ممارست امور را می دهد ولکن در ضمن و زیر سایه نظارت و اشراف فقیه جامع الشرایط. و این حق استخلاف و نظارتی است که از مصدر سلطه واقعی و حاکمیت حقیقی که همان الله است نشأت گرفته است.[۳۸۳]

دقت درنظریه فوق باز نشانگر «**تخصیص ادله نقش شوری در حکومت**» به «**ادله ولایت فقیه**» است در نظر ایشان نیز دلیل «و امرهم شوری بینهم» تنها «**اقتضای**»حاکمیت مردم بر خویش را دارد. و لذا در زمان طاغوت که امکان تفویض امر حکومت به مردم محقق نیست، این امر را به فقیه جامع الشرایط واگذار می نمایند.

به تعبیر دیگر در زمان طاغوت گرچه مقتضی ولایت برای مردم وجود دارد، اما بجهت وجود مانع (سلطه طاغوت)، ولایت بدست فقیه جامع الشرایط است.

با توجه به برداشت ایشان از توقیع شریف، واگذاری حکومت به فقیه در زمان سلطه جور و طاغوت باید بر اساس دلیل اول ولایت فقیه (تولی امور حسبیه بدست فقیه از باب قدر متیقن) باشد و الا از سوی «نصوص» مربوط به ولایت فقیه چنین مجوزی صادر نمی شود و تنها این نصوص متکفل نظارت آنان بر اسلامیت امور حکومتی و... می باشد.

ایشان از روایت توقیع شریف «ولایت فقیه» را استنباط ننموده اند بلکه استنباط «نظارت فقیه» و یا «ولایت محدود» آنها را نموده اند، با توجه به این برداشت قسمتی از شئون اجتماعی جامعه اسلامی بدون مسئول می ماند که به عهده ادله شوری و خلافت عامه گذاشته شده است.

---

۳۸۳. ر.ك: الاسلام یقود الحیوة، ص ۱۱ . ۱٦ . ۲٦ . ۱۳٤ . ۱۲۸ . ۱٦۰ . ۱٦۲ . ۱٦۹ . ۱۷۰، تبیین مستقل این نظریه را بنگرید در کتاب: سید کاظم حائری، ولایة الامر فی عصر الغیبة، ص ۱۲۸ به بعد و سید محمدباقر حکیم، الحکم الاسلامی بین النظریه و التطبیق، قم، موسسة المنار، ۱٤۱۲ ق، ص ۸۳ . ۸۸

به تعبیر دیگر در مورد اعطای ولایت همه جانبه جامعه اسلامی، «ادله ولایت فقیه» یا تخصصاً خارج است و یا نسبت «به ادله مشروعیت الهی ـ مردمی» خاص بوده و تنها در مدلول خویش مقدم است.[۳۸۴]

اما نسبت به دو استنباط ایشان نیز مطالبی وجود دارد.

اولا: بدون استفاده از آیه «المؤمنون و المؤمنات بعضهم اولیاء بعض» می توان از دلیل «و امرهم شوری بینهم» در فهم مطلوب استعانت جُست و نیازی به این ضمیمه ندارد.

ثانیاً: در ناحیه دلیل ولایت فقیه گرچه استدلال ایشان به ذکر وصف رواة احادیثنا شایسته بنظر می رسد، اما با توجه به ذیل روایت که می فرماید: «**آنان حجت من برشما و من حجت خدا هستم**» استدلال فوق تضعیف می شود، چرا که ظاهر کلام تشابه حجت بودن فقیهان برای مردم و حجت بودن امامان از جانب خداوند است و به طور مسلم امامان معصوم حجیت تامه و عامه دارند و مجموعه شئون مربوط به بیان حکم شرعی، قضاوت و ولایت را دارا هستند، ظهور تعلیل ذیل از ظهور وصف «رواة احادیثنا» قوی تر و بر آن مقدم است».[۳۸۵]

حداکثر دفاعی که می توان از مرحوم صدر کرد آن است که بگوئیم ظهور وصف و تعلیل در اینجا در یک رتبه بوده، و با هم معارض هستند و موجب اجمال روایت می شوند، در این صورت به قدر متیقن که همان نظارت است می توان تمسک کرد. البته همه این مطالب در صورتی درست است که در مورد روایات خاصه «ولایت فقیه» اولا: روایت دیگری نبوده باشد و ثانیاً: همین روایت نیز از جهت سند اشکال نداشته باشد، اما همچنانکه قبلا گذشت روایات دیگری نیز بر ولایت فقیه دلالت دارد و سند این روایت نیز با اشکال مواجه است و «اسحق بن یعقوب» دارای توثیق نیست.

خلاصه این وجه مبتنی بر مقدماتی است که موافقت با آنها بدان صورت که آیت الله شهید صدر آنها را پذیرفته است، میسر نیست. البته لازمه این نظریه آن است که شرط «فقاهت» برای ولی امر جامعه اسلامی ضروری نیست و هر انسان عادل دیگری که مورد انتخاب جامعه اسلامی واقع شود برای این امر صلاحیت دارد.

---

۳۸٤. تردید در این عبارت به این جهت است که آیا نظارت فقیه نسبت به اسلامیت نظام هم عنوان ولایت بر آن منطبق است که در نتیجه از مطلق ولایت قسمتی به فقه داده شده باشد (تخصیص) و یا اصول نظارت با ولایت در ماهیت تفاوت دارد و آنچه به فقیه اختصاص یافته است نظارت است نه ولایت (تخصص).

۳۸۵. ر.ك: سید کاظم حائری، همان، ص ۱۲٦.

شهید صدر چون در این نظریه متأثر از قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز بوده است، بنظر می رسد که مقصود ایشان از دو مصدر عالی که یکی در جایگاه «شهادت و نظارت» و دیگری در مصدر «خلافت» نشسته است، اشاره به دو مقام «رهبری و ریاست جمهوری» مدون در قانون اساسی بوده است، لذا برای فقیه ناظر شرط انتخاب را ذکر ننموده و برای ولی امر و مسئول اجرایی و مجلس قانون گذاری انتخاب مردم را بدون شرط فقاهت ـ بیان نموده است. برای همین جهت در تعبیر دیگر خویش وقتی امضاء حکم ریاست جمهوری توسط رهبر را مطرح می کند، آن را نه به عنوان ملاک مشروعیت، که برای زیاد شدن «تقّدس» ریاست جمهوری می داند[۳۸۶] شاهد دیگر این مطلب اشاره ایشان به محدوده وظایف و شئون مرجع است.

در ادامه مباحث مربوط به خط نظارت و خلافت ایشان می نویسد.

ممکن است وظایف و شئون مرجع «فقیه جامع الشرایط» را در قوانین مهم و موارد زیر تحدید نمود:

اشراف، نظارت، فتوی دادن، قضاوت، سرپرستی عالی و نماینده عالی دولت، مراقبت مظالم و حقوق، وکیل نمودن رئیس دولت منتخب از جانب امت بجهت زیادتر شدن قدسیت و شرعیت وی، چرا که مرجع مضافاً بر شئون شرعی خویش جزء مهمی از امت است.[۳۸۷]

۳ـ۳ـ۴ـ۱ـ۲ـ۱ـ۳. *تقدیم ادلّه ولا یت فقیه بر ادله شورا و مشروعیت الهی مردمی*

جمع دیگری که بر اساس بعضی از مبانی بین ادله ولایت فقیه و ادله مشروعیت الهی ـ مردمی محتمل است، تقدیم ادله ولایت فقیه بر این ادله شوری است در این زمینه مقدمات زیر لازم است.

الف: اولا از ادله ولایت فقیه نصب بالفعل جمیع فقهای جامع الشرایط را برای ولایت جامعه اسلامی برداشت نمائیم، همچنانکه کتابهای استدلالی حضرت امام خمینی(ره) و بعضی دیگر از اندیشمندان متقدم و متأخر ایشان این نظر موجه آمده است.

ب: اصولا ادله مشروعیت الهی ـ مردمی را در زمینه ولایت بخشی نپذیریم و یا حداکثر دلالت آن ادله را بر مطلوب به وسیله ظهور اطلاقی بدانیم، با توجه به این دو مقدمه دیگر تردیدی برای تقدم ادله ولایت فقیه بر شورا در زمینه «ولایت بخشی جامعه اسلامی» باقی نمی ماند، فقط تنها جایگاهی که

---

۳۸۶. شهید محمد باقر صدر، الاسلام یقود الحیوة، ص ۲ . ۲۲.

۳۸۷. پیشین.

می تواند به خوبی برای «شوری» باقی بماند، تشخیص ولی امر در میان افراد مختلفی است که احتمال ولایت امری و تقدم آنان بر دیگران می رود.

حضرت امام در بحث تزاحم دو فقیه در امور ولایی تقدم یکی از دو فقیه و یا بسط ید یکی از آن دو را مرجّح یکی از فقیهان بر دیگری دانسته و تزاحم دیگر فقیهان را در این صورت جایز ندانسته اند.[۳۸۸]

اما سوالی که مطرح می شود اگر فقیهان زیادی در جایگاه یکسانی نسبت به حکومت قرار دارند و مثلا پس از رحلت «ولی فقیه یک دوران» نیازمند گزینش ولی فقیه دیگری شدیم باید چگونه این مهم را انجام دهیم؟

بعضی از فقیهان معاصر در این زمینه به مرجحات باب تعارض و یا ملاک اقربیت به حق و صواب تمسک نموده اند، در نظر اینان تشخصیص این مرجحات در افراد مختلف بدست خبرگان انجام می گیرد.[۳۸۹]

متن قانون اساسی جمهوری اسلامی قبل از بازنگری آن در سال ۱۳۶۸ بر این نکته اشاره داشته است. در اصل یکصد و هفتم قانون اساسی قبل از بازنگری آمده است:

> پس از مرجع عالیقدر تقلید و رهبر کبیر انقلاب جهانی اسلام و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران حضرت آیة الله العظمی امام خمینی(ره) که از طرف اکثریت قاطع مردم به مرجعیت و رهبری شناخته و پذیرفته شدند، تعیین رهبر به عهده خبرگان منتخب مردم است، خبرگان رهبری درباره همه فقهای واجد شرایط مذکور در اصول پنجم و یکصد و نهم بررسی و مشورت می کنند هرگاه یکی از آنان را اعلم به احکام و موضوعات فقهی یا مسائل سیاسی و اجتماعی یا دارای مقبولیت عامه یا واجد برجستگی خاصی در یکی از صفات مذکور در اصل یکصد و نهم تشخیص دهنده او را به رهبری انتخاب می کنند و در غیر این صورت یکی از آنان را به عنوان رهبر انتخاب و معرفی می نمایند، رهبر منتخب خبرگان، ولایت امر و همه مسئولیتهای ناشی از آن را بر عهده خواهد داشت.

تفاوت عمده نقش شوری در این دیدگاه و در نظریه ابتناء ولایت امر بر شوری را می توان بشرح زیر فهرست کرد:

---

۳۸۸. امام خمینی،کتاب البیع، ج ۲، ص ۵۱۵ . ۵۲۰.

۳۸۹. آیة الله ناصر مکارم شیرازی، انوار الفقاهة، کتاب البیع، ج ۱، ص ۵۱٤.

۱ ـ در این دیدگاه شوری فقط در صورت خاصی مورد نیاز است. پس در صورتی که یک فقیه جامع الشرایط بیشتر نباشد و یا یکی از فقیهان از فضل مشخص علمی و تقوایی برخوردار باشد و یا زودتر از دیگران بسط ید یافته و اقدام نموده باشد، جایی برای نقش شوری نیست. در صورتی که بر مبنای انتخاب ولی امر توسط مردم و قبول ولایت بخشی از سوی شوری، در تمام موارد به این شوری نیازمندیم، حداکثر آن است که در شرایط استثنایی و عدم امکان تشکیل شورای اُمّت اسلامی فقیه جامع الشرایط را از باب امور حسبیه مجاز در تصرف بدانیم.

۲ ـ در این دیدگاه شوری «شورای تشخیص ولی امر» است نه تعیین آن و «اعطای ولایت به ولی امر» در حالی که در دیدگاه انتخاب «شوری» خود «اعطای ولایت» می کند و فقیه قبل از انتخاب از سوی مردم ولایت ندارد.

صفات و شرایط اعضاء شوری نیز در دو دیدگاه یکسان نیست.

فرقهای دیگری نیز بین این دو دیدگاه وجود دارد که با توجه به عدم ارتباط نزدیک با موضوع این کتاب از ذکر آنها صرف نظر می شود.

۳ـ۳ـ۴. استدلال بر ولایت فقیه از طریق روایات به طریق «اِنّی»

آیة الله بروجردی(ره) با توجه به مقدماتی که در نحوه اجرای احکام دین وانجام تکالیف اجتماعی تبیین کرده است به صورت زیر در اثبات ولایت فقیه استدلال نموده است:

> ما قطع داریم که اصحاب ائمه(علیه السلام) از آنان درباره کسانی که در زمان عدم تمکن از وصول به امام معصوم باید از آنان تبعیت کرد و به آنان رجوع کرد سؤال نموده اند، وائمه(علیه السلام) نیز مسلماً پاسخ گفته و اشخاص را بدین منظور نصب نموده اند، غایت نکته آنست که جز دو روایت مقبوله عمر بن حنظله و مشهوره ابو خدیجه بقیه روایاتی که دال بر نصب است بدست ما نرسیده است، اگر نصب مُحقق باشد، معیناً «فقیه» برای امر نصب شده چرا که هیچ کس قائل به نصب غیر فقیه نشده است. به تعبیر دیگر «یا ائمه هیچ کس را برای این امور مهم و عام البلوی نصب نکرده و آن را مهمل گذارده اند و یا فقهاء را به این منصب منصوب کرده اند، ولی اوّلی باطل است پس حتماً فقهاء را نصب کرده اند.[۳۹۰]

---

۳۹۰. ر.ك: حسینعلی منتظری، البدر الزاهر، تقریرات بحث آیة الله بروجردی چاپ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳٦۲. ص ۵۲.

همچنان که در عنوان ذکر کردیم این وجه در حقیقت پس از نا امیدی از ادله نقلی موجود به وجود ادله نقل دیگری که در دسترس نیست متوسل می شود.

نکته اساسی در این استدلال ذکر قضیه منفصله حقیقیه ای است که از بطلان «مقدم» آن به صحت «تالی» رهنمون گردیده اند، اما در این که آیا این منفصله حقیقیه است؟ و یا امکان شقوق دیگری نیز وجود دارد؟ مسئله قابل بحث است.

احتمال دارد ائمه با توجه به «ادله شوری» مور ولائیّه اُمّت را در زمان غیبت به انتخاب امت محول نموده اند و همواره برای اجرای احکام و رسیدگی به امور مهم دینی نصب مافوق را لازم ندانسته اند، بلکه انتخاب امت را نیز برای رسیدگی به این امور مهم کافی دانسته اند; حداکثر آن است که لازم است «منتخب امت» واجد شرایطی باشد که شارع آن را برای والی در نظر گرفته است.

۳ـ۳ـ۴ـ۳ـ۱ . *رابطه ادله مشروعیت الهی ـ مردمی و ولا یت فقیه به طریق انّی*

پر واضح است که در صورت قبول ادله شوری در عرصه اعطای ولایت برای حاکم جامعه اسلامی راهی به سوی ولایت فقیه نصبی از طریق فوق نیست، چرا که استدلال فوق مبتنی بر ابطال راههای غیر از «نصب ولی» امر است، حال آنکه ادله شوری خود وجهی شرعی ـ بغیر از وجه نصب ـ را ارائه می دهد.

به تعبیر فنی باید دلیل شوری را بر دلیل فوق الذکر «وارد» دانست و با وجود دلیل «وارد»، «مورود» از اعتبار ساقط است.

۳ـ۳ـ۴ـ۴ . *استدلال بر ولا یت فقیه از طریق ادله عقلی*

برای این دلیل تقریرهای متفاوتی است. اول به تقریر امام خمینی اشاره می کنیم. این وجه که در مقدمات با نظریه مرحوم بروجردی منطبق است در مباحث خارج ولایت فقیه امام مطرح گردیده است و به تعبیر ایشان «مهمترین دلیل بر ولایت فقیه» است. بطوری که ذکر ادله نقلی و روایات خاصه در حقیقت در تأیید این دلیل در کتاب ایشان آمده است.

خلاصه استدلال امام اینچنین است:

۱ ـ اسلام دین اجتماعی و سیاسی است و نظر اجمالی به احکام عبادی و غیر عبادی این مطلب را اثبات می کند.

۲ ـ اجرای این احکام سیاسی مخصوص زمان حضور ائمه نبوده و تا روز قیامت ادامه دارد و بقاء این احکام مستلزم حکومت است، از سوی دیگر حفظ نظام اسلامی و حفظ مرزهای اسلامی از خطر اجانب خود دلیل لزوم تشکیل حکومت در عصر غیبت است، به تعبیر دیگر بطور کلی دلیل امامت خود دلیل لزوم حکومت در دوران غیبت است.

۳ ـ ماهیت حکومت اسلامی «اجرای قانون الهی» و «بسط عدالت» در میان مردم است.

۴ ـ در نتیجه والی و حاکم باید از دو صفت «علم به قانون» فقاهت ـ و «عدالت» برخوردار باشد.

و بنابر این «ولایت جامعه اسلامی» بدست «فقیه عادل» است.[۳۹۱]

تقریر دوم و سوم از آیة الله محمّد تقی مصباح یزدی است، ایشان در این عرصه دو تقریر جدید ارائه کرده است کلام نسبتاً طولانی ایشان را به ناگزیر بی کم و کاست نقل می کنیم:

با توجه به ضرورت وجود حکومت برای تأمین نیازمندیهای اجتماعی و جلوگیری از هرج و مرج و فساد و اختلال نظام و با توجه به ضرورت اجرای احکام اجتماعی اسلام و عدم اختصاص آنها به زمان حضور پیامبر و امامان(علیه السلام) با دو بیان می توان ولایت فقیه را اثبات کرد:

بیان اول: یکی آن که هنگامی که تحصیل مصلحت لازم الاستیفایی در حد مطلوب و ایده آل، میسر نشد باید نزدیک ترین مرتبه به حد مطلوب را تأمین کرد، پس در مسئله مورد بحث هنگامی که مردم از مصالح حکومت امام معصوم، محروم بودند باید مرتبه تالیه آن را تحصیل کنند; یعنی حکومت کسی را که اقرب به امام معصوم باشد بپذیرند. و این اقربیت در سه امر اصلی، متبلور می شود: یکی علم به احکام کلی اسلام (فقاهت) دوم شایستگی روحی و اخلاقی به گونه ای که تحت تأثیر هواهای نفسانی و تهدید و تطمیع ها قرار نگیرد (تقوی) و سوم کارآیی در مقام مدیریت جامعه که به خصلت های فرعی از قبیل درک سیاسی، و اجتماعی، آگاهی از مسائل بین المللی، شجاعت در برخورد با دشمنان و تبهکاران، حدس صائب در تشخیص اولویت های و اهمیت ها و... قابل تحلیل است.

---

۳۹۱. امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ٤٥٩ . ٤٦٥.

پس کسی که بیش از سایر مردم، واجد این شرایط باشد باید زعامت و پیشوایی جامعه را عهده دار شود و ارکان حکومت را هماهنگ نموده به سوی کمال مطلوب سوق دهد. و تشخیص چنین کسی طبعاً به عهده خبرگان خواهد بود چنان که در سایر شئون زندگی اجتماعی چنین است.

بیان دوم آنکه ولایت بر اموال و اعراض و نفوس مردم از شئون ربوبیت الهی است و تنها با نصب و اذن خدای متعال، مشروعیت می یابد وچنان که معتقدیم این قدرت قانونی به پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) و امامان معصوم(علیه السلام) داده شده است اما در زمانی که مردم عملا از وجود رهبر معصوم، محروم اند یا باید خدای متعال از اجرای احکام اجتماعی اسلام، صرف نظر کرده باشد یا اجازه اجرای آن را به کسی که اصلح از دیگران است داده باشد تا ترجیح مرجوح و نقض غرض و خلاف حکمت لازم نیاید و با توجه به باطل بودن فرض اول، فرض دوم ثابت می شود; یعنی ما از راه عقل، کشف می کنیم که چنین اذن و اجازه ای از طرف خدای متعال و اولیای معصوم، صادر شده است حتی اگر بیان نقلی روشنی در این خصوص به ما نرسیده باشد و فقیه جامع الشرایط همان فرد اصلحی است که هم احکام اسلام را بهتر از دیگران می شناسد و هم ضمانت اخلاقی بیشتری برای اجرای آن ها دارد و هم در مقام تأمین مصالح جامعه و تدبیر امور مردم کارآمدتر است.[۳۹۲]

۳ـ۳ـ۴ـ۴ـ۱ .*رابطه ادله شوراومشروعیت الهی ـ مردمی باولا یت فقیه براساس دلیل عقلی*

دقت در هر دو تقریر اخیر روشن می کند که کلید هر دو استدلال عقلی آن است که در عصر غیبت مردم باید به اصلح و اقرب به اوصاف ائمه رجوع کنند. این نظریه با هر دو تقریرش فی نفسه با اشکال و نقص مواجه است. اول آن که گرچه در عرصه علمی تلقی ایشان آن است که از حد معیار (اجتهاد و فقاهت) برخوردار باشد، ولی در عرصه مدیریت معیاری را ذکر نکرده اند و در عرصه تعارض بین افرادی که در این اوصاف تفاوتهایی دارند، نیز قضاوت نکرده اند. چه بسا کسی قایل شود، با توجه به ویژگی های معصومین(علیه السلام)و تناسب آنها با زعامت وصف مدیریت اصالت بیشتری دارد. و مؤمن آشنای با احکام و با مدیریت قوی تر بر مجتهد با مدیریت خوب رجحان دارد. در این صورت مستفاد دلیل «ولایت مدیر» است نه «ولایت فقیه»; اشکال دیگر اصل دو تقریر در این است که در دنیایی که تخصص های پیچیده وجود دارد و مردم ناگزیر در انتخاب افراد متفاوتند و خبرگان نیز ـ حتی به

---

۳۹۲. ر.ك: آیة الله محمد تقی مصباح یزدی، اختیارات ولی فقیه در خارج از مرزها، نشریه حکومت اسلامی، سال اول، ش اول، ص ۹۰.

معنایی که امروز در جمهوری اسلامی ایران تعریف شده است ـ زیاد هستند و سلیقه های مختلف در باره «اصلح» وجود دارد، آیا راهی جز رجوع به آراء عموم مردم و یا لا اقل عموم خبرگان وجود دارد و راهی جز قبول رأی اکثریت پیدا می شود.

با توجه به نکته اخیر روشن است که با صرف نظر از این اشکالات دلیل شورا مکمل ولایت فقیه می شود و این دلیل می تواند شیوه گزینش حاکم اصلح را معرفی کند. شورا در تشخیص فرد دارای بالاترین صلاحیت ضروری است.

در نتیجه گرچه فی نفسه دلیل فوق با تقریرهای گوناگونش محتاج پایه محکمی چون رأی اکثریت همه خبرگان و یا همه می باشد (به طریق انتخاب یک مرحله ای و یا دو مرحله ای) ولی با توجه به دلیل شوری کیفیت انتخاب فرد دارای شرایط بصورت قرآنی روشن می گردد. پاسخ اخیر می تواند نسبت به تقریر دلیل عقلی از سوی امام خمینی(ره) و عدم معارضه آن با شورا نیز راه گشا باشد.

راهی برای عصر غیبت وجود نداشت مگر آیاتی که به نحوی با لازمه آیات پیش گفته همخوانی و همراهی داشت.

پی گیری مستندات دیگر و تقید ویژه آنان در باب کیفیت اداره حکومت از حوزه این تحقیق خارج است.

با توجه به آنچه در این فصل ارائه گردید مطالب زیر به عنوان نتیجه بدست آمد:

۱ ـ در نگاه قرآن سیادت الهی و لزوم توجه به دستورات و فرامین خداوندی در هر عصری اصلی مسلم است، از این روی گرچه نصب حاکم با غیر از خدا هم باشد ولی سیادت الهی بر همه حکام وجود دارد.

۲ ـ در عصر غیبت از قرآن کریم دلیلی بر نصب خاص یا نصب عام گروه خاص در اداره جامعه اسلامی نیافتیم، اما آیات متعددی واگذاری امر حکومت به مردم را بدست داد. این آیات به جزئیات نحوه واگذاری اشاره ای ندارد و تنها مصدریّت امت اسلامی را در انتخاب و برگزیدن رهبر حکومت نشان می دهد.

۳ ـ با توجه به سیادت مطلق الهی و با توجه به مصدریّت مردم برای حکومت در عصر غیبت، نوع مشروعیت را می توان الهی ـ مردمی نامید که در چار چوب ضوابط الهی منتخب امت اسلامی اختیار فرمان روایی را دارد.

۴ ـ نظام های مطلوب قرآنی گرچه در بعضی از روشها و اصول با نظام های مردم سالار مغرب زمین نقاط مشترکی دارند ولی در بنیادهای فکری تفاوتهایی نیز دارند که از جمله آنها قبول سیادت الهی و سرسپاری به قوانین متخذ از وحی است.

۵ـ آنچه به عنوان معارض ادله مشروعیت الهی ـ مردمی ارائه شده است از تقریب های مختلف ولایت فقیه و ادله دیگر در بیشتر موارد با این نوع مشروعیت قابل جمع است.

فصل چهارم

شیوه تصمیم گیری های کلان حکومتی از دیدگاه قرآن

۴ـ۱. مقدمه:

همان گونه که در فصل قبل متذکر شدیم یکی از سوالات مهم در فرا روی یک نظریه حکومتی آن است که چگونه باید حکومت کرد؟ این سؤال در کنار سؤال از مشروعیت نظام (چه کسی باید حکومت کند؟) دو رکن اساسی یک نظریه را روشن می سازد. هیچ یک از این دو سؤال نمی تواند جای دیگری را اشغال کند و پاسخگویی به آن ما را نسبت به دیگری بی نیاز نمی سازد. البته در دورانهای قدیم بیشتر به اوصاف حاکمان و لزوم عدل گستری آنان توجه می شد و با توجه به ساده بودن نحوه اداره جوامع به چگونگی حکومت نمی پرداختند، گویا این سؤال پاسخ خود را از اوصاف حاکم دریافت می کرد یعنی حاکم حکیم و عدل گستر به شیوه حکیمانه و با هدف و شیوه عدل گستری به اداره جامعه خواهد پرداخت. در قرون اخیر با دریافت ناکارآمدی بسنده کردن به اوصاف حاکمان در اداره بهینه جوامع و پیچیده تر شدن چگونگی اداره جوامع با جدی گرفتن سؤال دوم به دنبال وضع قوانینی رفتند که هم در عرصه تصمیم گیری بتوانند شیوه های جمعی را جایگزین مصلحت سنجی های فردی سازند و هم با نظارت جدی بر قدرت و دادن ضمانت اجرایی به آن، برای حاکمان نامطلوب عرصه حکمرانی را محدود سازند و به گونه ای مسالمت آمیز در جابجایی و حذف عناصر شاخص قدرت در جامعه موفق شدند; از این روی تأکید بر شرایط و اوصاف حاکمان کمتر مورد تأکید قرار گرفت.

در این فصل، به دنبال پاسخ گویی به پرسش «چگونه باید حکومت کرد؟» هستیم، طبیعی است که در این رساله از دیدگاه قرآن به این مسئله نگاه می کنیم; آیا همچنان که قرآن به سؤال اول پاسخ داده است، سؤال دوم نیز مورد اهتمام قرآن کریم بوده و یا این که این سؤال پاسخ نداده است.

در قرآن کریم به نهادهای حکومتی و ساختار سیاسی دولت اشاره چندانی وجود ندارد. آنچه در امروز تحت عنوان سیستم مجلس قانونگذاری، تفکیک قوا، تفکیک وزارتخانه ها و رابطه آنها با یکدیگر مطرح است، در قرآن کریم مطرح نگردیده است و یا اشارتهای مختصری است که نمی توان آن را تبیین ساختار نامید. مثلا درباره حضرت موسی به این آیه برخورد می کنیم:

و لقد آتینا موسی الکتاب و جعلنا اخاه هارون وزیراً (الفرقان: ۳۵)

و به یقین [ما] به موسی کتاب [آسمانی] عطا کردیم، و برادرش هارون را همراه او دستیار [ش] گردانیدیم.

آن گونه که راغب نوشته است، «موازرت» به معنای یاری و معاونت است[۳۹۳] و در حقیقت وزارت هارن برای موسی به معنای معاونت وی برای اوست. ولی بنظر نمی رسد بتوان بین این وزارت و آن چه امروز به عنوان وزارتخانه های متعدد در یک دولت مطرح است ربط وثیقی قائل شد. وزارت به مفهوم لغوی بر تمام کارگزاران حکومت صادق است و این نکته نمی تواند مؤید نوعی ساختار و یا اشاره به بعضی از نهادهای حکومت باشد.

همچنین از آیه شریفه:

ولتکن منکم امة یدعون الی الخیر و یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر (آل عمران:۱۰۴)

و باید از میان شما، گروهی، [مردم را] به نیکی دعوت کنند و به کار شایسته وا دارند و از زشتی باز دارند.

و آیه شریفه:

کنتم خیر امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنکر (آل عمران: ۱۱۰).

شما بهترین امّتی هستید که برای مردم پدیدار شده اید: به کار پسندیده فرمان می دهید، و از کار ناپسند باز می دارید.

و نیز بعضاً اداره حسبه را برداشت نموده اند و بخشی از امور فعلی دولت نظیر نیروی نظامی و بخشی از وزارت ارشاد... را به آن واگذار کردند[۳۹۴] و این آیات گرچه به نحوی در لزوم نظارت بر قدرت و

---

۳۹۳. ر.ك: راغب اصفهانی، مفردات، ص ۵۵۸.

۳۹٤.ر.ك: آیة الله ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، با همکاری جمعی از دانشمندان، چاپ سی و یکم، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۳، ج۳، ص ۳۵.

نظارت بر مردم قابل استفاده است، اما نمی تواند ارائه دهنده ساختار همه جانبه حکومت یا بخش مهمی از آن باشد.

آیه «واعدوا لهم ما استطعتم من قوة و من رباط الخیل ترهبون به عدو الله و عدوکم» (الانفال: ۶۰) گرچه به تهیه ابزارهای جنگی و دفاعی اشاره دارد، اما باز در تشکیل بنیاد وزارت دفاع چنین نهادی در دلالت قاصر است.

از این روی آنچه بیش از همه مورد توجه مفسران قرار گرفته است طرح رهبرد کلی لزوم مشورت در نحوه تصمیم گیری های حکومتی است.

البته در میان اندیشوران اسلامی دیدگاه واحدی دیده نمی شود. بعضی اصولا مشورت را تنها جهت روشن شدن مسئله برای حاکم، امری مطلوب و ممدوح دانسته اند و عده ای شورا را لازم ولی خضوع نسبت به نتایج آن را برای حاکم ضروری ندانسته اند و گروهی هم به لزوم شورا و هم به لزوم خضوع و تبعیت حاکم نسبت به نتیجه شورا نظر داده اند.

قبل از طرح آیات اشاره ای به تاریخچه این بحث می نمائیم.

۴ـ۲. دیدگاه اندیشوران درباره نقش شورا در تصمیم گیری حکومت

اندیشوران شیعه و سنی غالباً در ذیل دو آیه شورا (سوره آل عمران و سوره شوری) به الزامی بودن و یا الزامی نبودن شورا پرداخته اند، افرادی چون ابوبکر جصاص، فخرالدین رازی، ابن جریر طبری و ابن کثیر، ابن تمیه، محمد بن عبده، و رشید رضا شورا را واجب دانسته اند و غالب فقهای سلف مثل شافعی، غزالی ابن حزم و ابن قیم الجوزی و ماوردی آن را لازم ندانسته اند.[۳۹۵] در میان معاصران سنی نیز این اختلاف نظر وجود دارد; تنها به نقل دو عبارت در این زمینه اکتفا می کنیم:

محمد رشید رضا در کتاب «**الوحی المحمدی**» می نویسد:

هنگامی که خداوند مشورت را برای پیامبرش واجب کرده است، پس غیر از او اولی هستند (که مشورت بر آنها واجب باشد) سیره خلفای راشدین و اجماع امت نیز بر این دلالت دارد، اگرچه بعضی از فقها از آن غافل شده و شورا را مستحب دانسته اند نه واجب، چرا که می خواستند امیران و پادشاهان را راضی گردانند.[۳۹۶]

۳۹۵.ر.ك: دکتر مهدی فضل الله، الشوری طبیعة الحاکمیة فی الاسلام، چاپ اول، بیروت، دارالاندلس،۱٤۰٤/ ۱۹۸٤ م، ص ۱۰۵و ۱۱۷.

۳۹٦.محمد رشید رضا، الوحی المحمدی، قاهره، الزهراءِ للاعلام العربی، ۱٤۰۸، ص ۷۸.

دکتر محمد سعید رمضانی البوطی نیز در کتاب «**فقه السیرة النبویه**» با استشهاد از کلام قرطبی می نویسد:

شورایی که در تصمیم گیری حکومت بکار می رود مشروع است ولی الزام آور نیست، به عبارت دیگر حاکم اسلامی می تواند از نظر شورا برای روشن شدن دیدگاه خود استفاده کند، ولی بر او لازم نیست به نظر اکثریت عمل کند.[۳۹۷]

در میان معاصرین افراد زیادی به دیدگاه لزوم مشورت در حکومت اسلامی و لزوم پیروی از نظرات مشاوران نظر مثبت داده اند; در این میان از استاد عبدالرحمن عبدالخالق در کتاب **الشوری فی ظل الحکم الاسلامی**، دکتر عثمان خلیل در کتاب **الدیمقراطیة الاسلامیة**،عبدالغنی محمد البرکة در کتاب **الشوری فی الاسلام**، ابوالاعلی مودودی در کتاب **الخلافة و الملک**، دکتر راشد البروی در کتاب **القرآن و النظم الاجتماعیة** و استاد جلال محمد المنجی در کتاب **الاسلام و الشوری** و دکتر فتحی الدرینی در کتاب **خصائص التشریع الاسلامی** می توان یاد کرد.[۳۹۸]

در اندیشه شیعی نیز گرچه این نظریه سابقه چندانی ندارد، ولی علت اصلی آن دوری شیعیان از اداره جامعه بوده است. در یک صد سال اخیر مرحوم نائینی اولین کسی است که با بحث نظری همه جانبه جایگاه شرعی لزوم مشورت را برای مشروعیت تصمیم گیری های نظام اسلامی متذکر می شود. عبارت ایشان را می خوانیم:

دلالت آیه مبارکه «و شاورهم فی الامر» که عقل کل و نفس عصمت رابدان مخاطب و به مشورت با امت مکلف فرموده اند بر این مطلب در کمال بداهت و ظهور است.[۳۹۹]

علامه طباطبائی نیز در اظهار نظرهای محدود سیاسی خود به این مهم اشاره کرد و می نویسد:

احکامی که از مقام ولایت صادر می شود از راه شورا با رعایت صلاح اسلام و مسلمین صادر خواهد شد.

۳۹۷.محمد سعید رمضان البوطی، فقه السیرة، بیروت، دارالفکر، ۱٤۱٤ / ۱۹۹٤م، ص ۲۳۹.

۳۹۸.ر.ك: زکریا عبدالمنعم ابراهیم الخطیب، نظام الشوری فی الاسلام، ص ۱۷٤.۱۷٦.

۳۹۹.میرزا محمد حسین نائینی، تنبیه الامة و تنزیه الملة،ص ۳۷.

و شاورهم فی الامر فاذا عزمت فتوکل علی الله، و پر واضح است که این سیره مقدس، سیره و روشی است که هیچ جامعه ای از جوامع برخلاف مصلحت آن جامعه تمام نمی شود و از این رو به هیچ وجه قابل تغییر نیست و از احکام ثابته فطرت است.

با توجه به نقل بعضی از دیدگاه ها در ذیل آیات بخش اشاره تاریخی در اینجا به پایان می رسد.

۴ـ۳. ادله نقش شورا در تصمیم گیری ها

۴ـ۳ـ۱. بررسی آیه و شاورهم فی الامر

فبما رحمة من اللّه لنت لهم ولو کنت فظا غلیظ القلب لا نفضوا من حولک فاعفُ عنهم و استغفر لهم و شاورهم فی الامر فاذا عزمت فتوکل علی اللّه ان اللّه یحب المتوکلین (آل عمران:۱۵۹)

پس به [برکتِ] رحمت الهی، با آنان نرمخو [پر مهر] شدی، و اگر تندخو و سختدل بودی قطعاً از پیرامون تو پراکنده می شدند. پس، از آنان درگذر و برایشان آمرزش بخواه، و در کار [ها] با آنان مشورت کن، و چون تصمیم گرفتی بر خدا توکّل کن، زیرا خداوند توکّل کنندگان را دوست می دارد.

این آیه از جمله آیاتی است که درباره جنگ احد و در روزهای پس از اتمام جنگ نازل گردیده است. گرچه به طور خاص روایتی درباره شأن نزول آن دیده نشده ولی مضمون آیات خود گویای ارتباط وثیق آن با وقایع جنگ احد است. سیاق آیات و مضمون بعضی از آیات نشانگر آن است که از آیه ۱۴۰ تا اواخر سوره در این باره است. علامه طباطبائی نیز بطور اجمال به نزول این آیات درباره جنگ احد اشاره کرده است. طبری نیز در ضمن نقل داستان جنگ احد از قول «سدی» می نویسد:

پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) چون از نزول قریش در دامنه احد آگاه شد به اصحاب خود فرمود: نظر مشورتی بدهید که چگونه عمل کنیم. عده ای گفتند که به سوی آنان از شهر خارج شویم، انصار گفتند: ای پیامبر هر کس به دیار ما حمله کرده است شکست نخورده ایم، حال آن که امروز شما هم در میان ما هستید. پیامبر را خوش تر آن بود که در مدینه بماند و به دفاع بپردازد، ولی پس از آن که از عبدالله بن ابی ابن سلول مشورت طلبید، وی عرض کرد: ای پیامبر ما را از بهشت محروم مکن (اشاره به این که از مدینه خارج شویم و شجاعانه بجنگیم)، پیامبر

اکرم (صلی الله علیه وآله) علی رغم میل خود لباس رزم پوشید و با مردم بسوی احد حرکت کرد.[۴۰۰]

از پیام این آیه شریفه بدست می آید که سیره قبلی پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) در مشورت با مردم دوباره مورد تأیید قرار گرفته است، گرچه آثار مشورت نیز در بعضی از موارد مطلوب نباشد. بویژه آن که بر طبق بعضی از نقل ها پیامبر اکرم در خواب آثار و نتایج خروج از مدینه را مشاهده کرده بود.[۴۰۱]

در مدلول آیه شریفه نقاط زیر باید اثبات شود تا شیوه تصمیم گیری در نظام مطلوب اسلامی مبتنی بر مشورت باشد:

۱ـ مقصود از "امر" اعم از مسایل مربوط به جنگ است و شامل همه امور کلان حکومتی نیز می شود.

۲ـ امر "شاورهم" دال بر وجوب و لزوم است نه استحباب.

۳ـ گرچه خطاب متوجه پیامبر (صلی الله علیه وآله) است اما حکم اختصاص به ایشان ندارد.

۴ـ اشکالات خاص و یا اشکالات عام مانع دلالت آیه بر مطلوب نگردد.

به ترتیب به بررسی موارد فوق می پردازیم

۴ـ۳ـ۱ـ۱. مفهوم "امر" در آیه

معنای لغوی "امر" همان "شأن"، جمع آن امور و لفظ عامی است که بر همه افعال و اقوال صدق می کند و به آنان اطلاق می گردد[۴۰۲]. البته این مفهوم جامع در قرآن با تطبیق های مختلف بکار رفته است، مثلا در آیه شریفه: اتاها امرنا لیلا و نهاراً فجعلناها حصیداً (یونس:۲۴) بمعنای "عذاب" و در آیه: و ما کنت لدیهم اذ اجمعوا امرهم و هم یمکرون (یوسف:۱۰۲) به معنای "نظرات و چاره جویی ها" بکار رفته است، در آیه "الیه یرجع الامر کله" (هود:۱۲۳) مراد از امر مفهوم لغوی یعنی "همه چیزها" است. بنظر می رسد در آیه شریفه مورد بحث مراد از "امر" امور حکومتی و اجتماعی مهم است. نظایری نسبت به این آیه در قرآن کریم وجود دارد این مفهوم را تقویت می کند. یکی استعمال کلمه امر در آیه شریفه: اطیعوا اللّه و اطیعوا الرسول و اولی الامر

۴۰۰.محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، چاپ دوم، بیروت، دارالکتب العلمیة ۱۴۰۸ هـ/۱۹۸۸ م/، ج ۲، ص ۶۰.

۴۰۱. سید قطب، فی ظلال القرآن، ج ۱، ص ۵۰۰.

۴۰۲.ر.ك: راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القران، ص ۲۰.

منکم (النساء:۵۹) که در تفاسیر مختلف مفهوم "اولی الامر" را بعضی "امراء" دانسته اند[۴۰۳] بعضی دیگر نیز آن را به ائمه معصومین(علیه السلام) تطبیق کرده اند از آن جهت که آنان در امور مختلف اجتماع مطاع مطلق هستند. با توجه به سیاق آیات نیز مقصود از «امر» امور اجتماعی و حکومتی است و گرچه در نظریه مختار مراد از آن امامان معصوم(علیه السلام) بودند ولی این نظریه در مفهوم کلمه امر تغییر ایجاد نمی کند، بلکه قرائن دیگر مراد از مفهوم را اضیق می سازد.

مفهوم امر در آیه شریفه و امرهم شوری بینهم (الشوری:۳۸) نیز که با آیه فوق در پیام و سیاق متشابه است امور عمومی و حکومتی مردم است، بویژه آن که امر در این دو آیه به صورت مفرد استعمال شده ولی در آیه اخیر به ضمیر جمع اضافه شده است. این نکته نشانگر آن است که مقصود از امرهم امورتک تک افراد مومن نیست، بلکه امر واحدی است که به همه آنان ارتباط پیدا می کند که چیزی جز سرنوشت اجتماعی و امر اداره جامعه نیست.

در این آیه بعضی از مفسران مراد ار امر را حیله های جنگی و شیوه های برخورد با دشمن دانسته اند. طبری می نویسد:

بعضی گفته اند: خداوند با کلام «و شاورهم فی الامر» پیامبر(صلی الله علیه وآله) را به مشورت با اصحاب در حیله های جنگی و در هنگام ملاقات با دشمن فرمان داده است چرا که جانهای آنها به این وسیله پاک گردد و بر دین خویش الفت گیرند.

روشن است که این تفسیر برخاسته از ارتباط آیه با غزوه احد است، ولی سؤال قابل طرح آن است که اگرچه مورد بعنوان قدر متیقن نمی تواند از مدلول خارج شود، ولی مگر مورد مخصص مدلول است. حداکثر آن است که مشورت در امور مشابه مشورت در جنگ احد بعنوان قدر متقین در مقام تخاطب بحساب آید ولی وجود چنین قدر متیقنی مانع اطلاق و عموم نخواهد شد.

حداکثر با القای خصوصیت از مشورت در جنگ بدون تردید «امر» شامل امور حکومتی و تصمیم گیری های کلان می گردد به دلیل آن که اهمیت و آثار چنین اموری کمتر از آثار تصمیم گیری ها در جنگ نیست. میرزای نائینی نیز با توجه به اینکه «الامر» مفرد محلی و مفید عمومی

۴۰۳.ابن جریر طبری، تفسیر طبری، ج ٤، ص ۱۰۰.

اطلاقی است بر این که متعلق مشورت مقرره در شریعت مطهره کلیه امور سیاسیه است استدلال کرده است.[۴۰۴]

۴ـ۳ـ۱ـ۲. مفاد امر «و شاورهم»

ظهور آیه شریفه بر الزام پیامبر به مشورت دلالت دارد. چرا که در مباحث اصول ثابت شده است ظهور اطلاقی صیغه امر بر وجوب دلالت می کند مگر آن که قرینه ای بر خلاف باشد.

تنها دو نکته وجود دارد که احتمال استحباب و یا حتی اباحه در آیه تقویت می کند; اول آن که مسئله مشورت با امت در سیاق امور استحبابی ذکر شده است; چرا که دو حکم قبلی یعنی عفو و استغفار پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) برای امّت واجب نیست و ظهور سیاقی آیه نشانگر ظهور «و شاورهم» در استحباب می شود.

در جواب باید گفت: اولا به چه دلیل عفو و استغفار پیامبر نسبت به امت مستحب است. نه در آیه قرینه ای بر این حکم وجود دارد و نه قرینه خارجیه ای داریم. بالعکس ظهور امر در آن دو نیز دال بر وجوب است.

ثانیاً: اگر به هر دلیل استحباب عفو و استغفار را بپذیریم. و به ظهور سیاقی در استحباب اذعان کنیم با این حال ظهور لفظی وشاورهم بر ظهور سیاقی مقدم است، نظیر این مطلب را بعضی از اصولیان در آیه "نفر" گفته اند.[۴۰۵]

دوم آن که با توجه به شأن نزول آیات و وقایع مربوط به تعیین محل جنگ با دشمن این احتمال وجود دارد که این آیه در مقام توهم حظر آمده باشد. در علم اصول ثابت شده است که امر پس از حظر یا در مقام توهم حظر دال بر لزوم نیست[۴۰۶] توضیح مطلب آن که آثار نامطلوب غزوه احد گرچه به سبب نافرمانی بعضی از سربازان مستقر در محل شکاف دو کوه بود ولی به گونه ای متعارف می توان گفت اگر

٤٠٤.محمد حسین نائینی، تنبیه الامة و تنزیه الملة، ص ٥٣.

٤٠٥.میرزا محمد حسن آشتیانی می نویسد: بر فرض که ظهور سیاق را بپذیریم. این ظهور از ظهورات لفظیه نیست تا با ظهور لفظ مزاحمت کند تا چه رسد که بر ظهور لفظ مقدم شود و قرینه صارفه نسبت به آن باشد.ر.ك: میرزا حسن آشتیانی، بحر الفوائد فی شرح الفرائد، چاپ اول، قم، انتشارات کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی، ج ۱، ص ۱۵۵.

٤٠٦. ر.ك: آخوند خراسانی، کفایة اصول، ص ۷۷ و سید محمود هاشمی، بحوث فی علم الاصول، چاپ دوم، قم، مجمع علمی شهید صدر، ۱٤۰۵ ق، ج ۲، ص ۱۱۷ و ۱۱۸ (تقریرات درس آیة الله صدر) البته خراسانی در صورت مورد نظر امر را مجمل می داند و شهید صدر نیز به نحوی با خراسانی هم عقیده است.

پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) مشورت نمی کرد و بجای برگزیدن نظر دیگران خود به رأی خود عمل می کرد و در نتیجه از مدینه خارج نمی شد زمینه نافرمانی سربازان فراهم نشده و شکست نمی خورند. به تعبیر دیگر این شکست به نوعی نتیجه مشورت بوده است. هم اکنون پس از پایان جنگ توقع می رود که خداوند پیامبرش را از مشورت باز دارد و در کنار فرمان "واعف عنهم و استغفر لهم" فرمان "و لا تشاورهم بعد"بیاید. در این شرایط امر به مشورت تنها دلالت بر آن دارد که بر حالت مشورت با امت باقی باش، ولی در این که این حکم به نحو وجوب، استحباب و حتی اباحه است دلالتی ندارد.

به نظر می رسد این اشکال به دلالت آیه قابل توجه است، گرچه کمتر مفسری به آن توجه کرده است. تنها در صورت تفکیک آیه از ماجرای احد و یا انکار بحث اصولی عدم دلالت امر عقیب توهم حظر بر وجوب می توان آن را پاسخ گفت، احتمال دیگر آن است که به ضمیمه سیره مستمره پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) و بیانات ایشان درباره لزوم مشورت مدلول آیه را مدد رسانید تا بتواند در اثبات وجوب مشورت بکار آید.

۴ـ۳ـ۱ـ۳. *مخاطب آیه شریفه*

خطاب آیه شریفه به پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) است و بعضی گفته اند استفاده عموم از این خطاب خاص روا نیست. در پاسخ عده ای گفته اند: اولا: خطابات قرآن که به پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) توجه دارد با توجه به برابری مؤمنان و پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) در برابر احکام شامل دیگر مؤمنان نیز می شود مگر آن که قرینه ای بر خلاف آن باشد.

ثانیاً: اگرچه خطاب مخصوص پیامبر(صلی الله علیه وآله) است ولی به طریق اولی دیگر حاکمان امت اسلامی باید آن را رعایت کنند چرا که دلیل این مشورت لازم برای پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) یا استظهار به نظر مشورت شوندگان است و یا احترام به آنان و یا... در هر صورت این ملاکها به طریق اولی حاکمان دیگر را به مشورت ملزم می سازد.

ثالثاً: قرآن کریم مسلمین را به تبعیت از پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) و اسوه قرار دادن ایشان تحریض و تشویق نموده است در این مورد نیز اهتمام به مشورت مصداقی از اسوه قرار دادن پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله)است.[۴۰۷]

۴۰۷.ر.ك: سید مرتضی شیرازی، شوری الفقهاء، چاپ اول، بیروت، موسسة الفکر الاسلامی،ص ٦٠ (با تلخیص).

به نظر می رسد پاسخ اول صحیح نیست، چرا که خطاب در صورتی شامل دیگران می شود که مجازی باشد و آنچه تحت عنوان اشتراک مکلفین در احکام شرعی مطرح است نمی تواند قرینه ای بر این استعمال مجاز می باشد. پاسخ دوم و سوم قابل قبول است.

با توجه به مفاد یاد شده در کلمات آیه مورد بحث لزوم مشورت پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) و به تبع ایشان شمول حکم نسبت به دیگران، ثابت می شود و در نتیجه دیدگاه الصادق البلعید ناصواب است. وی می نویسد: «در مفهوم این آیه اختلاف است که حمل بر خصوص ایشان شود یا حمل بر عموم، واجب است یا مستحب، ولی حمل آن بر خصوص پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) ارجح است; چرا که خطاب از آغاز تا پایان آیه برای اوست و شأن نزول نیز مؤید این خصوصیت است، چرا که بعضی از تصمیمات غیر شورایی بر ایشان مشکل می آمد و آیه جهت مراعات آنان نازل گردید[۴۰۸]»

نویسنده پیش گفته از فرط علاقه به جدا انگاری قرآن از سیاست در موارد دیگر آیات سیاسی را به مفاهیمی اخلاقی و...حمل می کند و در اینجا راهی جز ادعای اختصاص آیه به پیامبر نمی بیند. این اختصاص نیز به بیان قبلی پاسخ داده شد.

در این آیه دو بحث دیگر باقی است، یکی از اشکالاتی که به علل مشورت پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله)مربوط می شود و دیگر بحث لزوم یا عدم لزوم پیروی از اکثریت، این دو بحث به همراه پاسخگویی به اشکالات عام به اندیشه شورا پس از طرح آیه سوره شورا خواهد آمد. آنچه تاکنون به دست آمد لزوم مشورت در تصمیم گیری های کلان حکومتی با مردم بود.

۴ـ۳ـ۲. بررسی آیه «و امرهم شوری بینهم»

«والذین یجتنبون کبائر الاثم و الفواحش و اذا ما غضبوا هم یغفرون و الذین استجابوا لربهم و اقاموا الصلوة و امرهم شوری بینهم و مما رزقناقهم ینفقون» (الشوری:۳۸و۳۷)

و کسانی که از گناهان بزرگ و زشتکاریها خود را به دور می دارند و چون به خشم در می آیند در می گذرند و کسانی که ندای پروردگارشان را پاسخ مثبت داده و نماز برپا کرده اند و کارشان در میانشان مشورت است و از آنچه روزیشان داده ایم انفاق می کنند.

۴۰۸.الصادق البلعید، همان، ص ۲۳۷.

دلالت آیه شریفه بر شیوه تصمیم گیری مبتنی بر شورا در حکومت اسلامی مبتنی بر اثبات امور زیر است.

۱ ـ مفهوم امر مشتمل بر امور کلان حکومت اسلامی می شود.

۲ ـ آیه شریفه دال بر الزام جامعه اسلامی نسبت به مشورت است، اخبار به معنای انشاء است.

۴ـ۳ـ۲ـ۱. بررسی مفهوم امر

درباره مفهوم امر به آن چه در صفحات قبل در ضمن تفسیر و شاورهم فی الامر گفتیم بسنده می کنیم تنها نکته قابل ذکر آن است که بعضی گفته اند این آیه در مقام توصیف مردم مدینه (انصار) و در دوران قبل از هجرت پیامبر به مدینه نازل شده است.از این روی نمی توان مفهوم آن را نسبت به همه ادوار تسری داد. به تعبیر دیگر آیه "گزارشی" است نه "توصیه ای". زمخشری در این باره می نویسد:

> (مردم مدینه) پیش از اسلام و پیش از آمدن رسول خدا(صلی الله علیه وآله) به مدینه عادتشان بر آن بود که هرگاه مسئله مهمی پیش می آمد گردهم می آمدند و درباره آن مطلب با هم مشورت می کردند. پس خداوند در این آیه آنان را ستود.[۴۰۹]

فخر رازی نیز با زمخشری هم عقیده است، بلعید نیز در این باره با استفاده از زمان توصیف مؤمنان که قبل از تشکیل دولت نبوی (صلی الله علیه وآله)بوده است آن را مشورت سیاسی نمی داند و می گوید این مشاوره تنها بعد اخلاقی دارد و نمی توان گفت که جهت تنظیم حکم سیاسی در دولت اسلامی نازل شده است، در حالی که اصولا دولت اسلامی در آن زمان تشکیل نشده بود.[۴۱۰]

هر دو اشکال به نحوی مفهوم امر را به قضایای خارجیه اختصاص می دهد، البته در اشکال بلعید عدم تشکیل دولت اسلامی قرینه بر این نکته گرفته شده است که اصولا مدلول سیاسی برای آیه متصور نمی شود.

در پاسخ باید گفت: اولا مورد مخصص نیست و در متن آیه نیز هیچ قرینه ای دلالت بر اختصاص ندارد، اگر قرار باشد که شأن نزول و مورد مخصص باشد امکان استفاده از بسیاری از آیات منتفی است، ثانیاً اگر هم آیه قبل از تشکیل دولت اسلامی نازل شده باشد که ظاهراً همین گونه است مانع شمول آیه

۴۰۹.زمخشری، تفسیر کشاف، ج۳، ص۴۰۷.

۴۱۰.ر.ك: الصادق بلعید، پیشین، ۲۳۷.

نسبت به حوزه سیاسی نیست، چرا که قبل از ورود پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) به مدینه نیز در اداره جامعه انصار به مشورت می پرداختند واین مشورت مورد مدح قرار گرفته است.این آیه نسبت به آیه قبل ظهور بیشتری در امور حکومتی دارد. چرا که هم قدر متیقن مورد جنگ وجود ندارد و هم اضافه «امر» به ضمیر جمع «هم» نشانگر آن است که مراد مواردی است که به نحوی به همه مردم و مؤمنان ارتباط دارد و این امور معمولا امور کلان حکومتی است و لااقل این امور از مصادیق بارز آن است.

اما درباره دلالت آیه شریفه بر وجوب و لزوم باید گفت: بطور کلی این آیه و آیات قبل در بیان اوصاف مؤمنین است، کسانی که موفق به دریافت ما عنداللّه هستند، آنان که از گناهان بزرگ و زشتی ها دوری می جویند و دعوت حق را اجابت می کنند، اما این دعوت الهی دعوت وسیعی است که آیه شریفه به بعضی از مصادیق عبادی و اجتماعی آن اشاره می نماید که از جمله آنان «بپا داشتن نماز» و «شورایی بودن امور» آنان است.

آیه با توجه به مجموع سیاق، نشانگر وجوب و لزوم است، چرا که اجتناب از گناهان کبیره و زشتیها و برپا داشتن نماز از واجبات اساسی دین اسلام است، گرچه توکل و انفاق دارای مصادیق واجب و مستحب می باشند، ولی یک مؤمن نمی تواند زندگی خود را از آن دو خالی ببیند. در حقیقت آیه شریفه به سه وصف اساسی اشاره کرده است واجب عبادی یعنی نماز، واجب اقتصادی یعنی زکات و انفاق و واجب سیاسی یعنی شورا.

البته در جملات اسمیه اصل بر اخبار است، نه انشاء وحمل بر انشاء نیازمند قرینه است، ولی چون کلام از جانب خداوند و در توصیف ویژگی های مؤمنین است، نشانگر صفاتی است که لازمه ایمان است و مؤمن موظف به تحصیل آنها است، این قرینه ظهور کلام را از اخبار محض به انشاء در مقام اخبار مبدل می سازد. نظیر این مطلب در موارد دیگر از سوی فقیهان استدلال شده است.[۴۱۱]

از سوی دیگر «و امرهم شوری بینهم» از اوصاف مؤمنین است و صفت جایگاه معرّفیت دارد و اگر معرّف نباشد موصوف (ایمان) نیز وجود ندارد. با توجه به این نکته مقیدی جهت تخصیص به بعض مؤمنین یا حمل بر استحباب وجود ندارد.

۴۱۱.مثلا آیه شریفه «و اذامروّا باللغو و مرو اکراما» (الفرقان:۷۲) ظاهر دال بر اخبار است، اما فقهای مذهب با استناد به آن بر حرمت غنا و لهو بعنوان مصادیقی از لغو استدلال کرده اند .ر.ك: شیخ مرتضی انصاری، المکاسب الحرمه،بیروت، موسسه النعمان، ۱٤۱۰، ج ۱، ص ۱۰۳.

سید قطب در اثبات لزوم نسبت به آیه می نویسد:

از خصوصیات مؤمنین چه قبل از تشکیل دولت و چه پس از آن مشورت است، چرا که شورا مانند نماز است نسبت به مسلمان، اگر مؤمن نمی تواند نماز را ترک کند، شورا را نیز نمی تواند ترک کند بویژه در امور عمومی که متعلق به مصالح امت است.[۴۱۲]

ونویسنده ای دیگر می نویسد:

ورود شورا به صورت جمله اسمیه خبریه در ثبوت و لزوم آن ابلغ است، این که خداوند صفت مشورت را بعد از نماز وقبل از زکات آورده بالاترین دلیل بر لزوم است، چرا که بین دو واجبی که بر وجوب آنان تأکید شده است آمده است.[۴۱۳]

البته بعضی برای لزوم مشورت تفصیل قائل شده اند و شورا را برای حاکم غیر مجتهد لازم و برای حاکم مجتهد مستحب دانسته اند.[۴۱۴] این در حالی است که مراد از مشورت، شورا در امور مربوط به استنباط احکام شرعی باشد ولی آنچه مورد نظر ماست شورا در امور مربوط به جامعه اسلامی است و همچنان که مرحوم نائینی نیز ذکر کرده اند اصولا این مشورت در فهم استنباط احکام خدا و در حکم خدا نیست و احکام الهی به صورت تخصص از مدلول دلیل خارج هستند[۴۱۵]. از این روی تفصیل بین مجتهد در احکام و عدم مجتهد در آن بی وجه است.

۴ـ۳ـ۳. آیات دیگر درباره جایگاه شورا در حکومت

قرآن کریم در توصیف بعضی از حکومت های دیگر و حتی در بعضی از امور جزئی زندگی خصوصی به مشورت اشاره کرده است .درباره ملکه سبا و نحوه تصمیم گیری او قرآن کریم پس از اشاره به ارسال نامه سلیمان می فرماید:

قالت یا ایها الملاء افتونی فی امری ما کنت قاطعة امرا حتی تشهدون، قالوا نحن اولوا قوة و اولوا بأس شدید و الامر الیک فانظری ماذا تأمرین. (النمل:۳۳و۳۲)

---

۴۱۲. سید قطب، فی ظلال القرآن ص ۱۱۹۰.

۴۱۳.ر.ك: زکریا عبدالمنعم خطیب، نظام الشوری فی الاسلام، ص ۱۹۷.

۴۱۴. ر.ك: همان ص ۱۷٦، به نقل از: دکتر اسماعیل البدوی، مبدأ الشوری فی الشریعة الاسلامیة، چاپ اول، دار الفکر العربی، ۱۹۸۱، ص ۹۸.

۴۱۵. ر.ك: محمد حسین نائینی،تنبیه الامة و تنزیه الملة، ص ۱۳۱.

گفت: «ای سران [کشور] در کارم به من نظر دهید که بی حضور شما [تا به حال] کاری را فیصله نداده ام.» گفتند: «ما سخت نیرومند و دلاوریم، و [لی] اختیار کار با توست، بنگر چه دستور می دهی؟»

این آیه نشانگر آن است که در تصمیم گیری های کلان ملکه سبا با بزرگان قوم خود مشورت کرده است و البته در این آیه ادب مشاوره را نیز بیان می کند که ملاء با جمله «والامر الیک» تصمیم گیری نهایی را به ملکه واگذار می کنند; میرزای نائینی می نویسد: [ملکه سبا با این که قومش آفتاب پرست بوده اند، معهذا اداره حکومتشان شورویّه عمومیه بوده نه استبدادیه.[۴۱۶]]

جالب است که در حکومت فرعون نیز جای پای مشورت پیداست و درباره قتل موسی به مشورت می پردازند.

در این باره آیه زیر دلالت دارد:

و جاء رجل من اقصی المدینة یسعی قال یا موسی ان الملاء یأتمرون بک لیقلتوک(قصص:۲۰)

واز دور افتاده ترین [نقطه] شهر، مردی دوان دوان آمد [و] گفت: «ای موسی، سران قوم درباره تو مشورت می کنند تا تو را بکشند.

فرعون با وجود استکبار ویژه و کلام «انا ربکم الاعلی» به مشورت در کارهای مهم عنایت داشته است.

درباره ساحران قوم بنی اسرائیل نیز قرآن به ایمان آوردن آنها اشاره کرده و مشورت را در این کار نیز یاد کرده است:

فتنازعوا امرهم بینهم و اسروا النجوی.(طه:۶۲)

[ساحران] میان خود، درباره کارشان به نزاع برخاستند و به نجوا پرداختند.

(موعظه موسی در ساحران اثر کرد) و آنان در کارشان به گفت و شنود پرداختند (مشورت کردند) ولی راز خود را پنهان داشتند.

در آیه دیگری مسئله مدت زمان شیردهی به فرزند و زمان قطع آن را به مشاوره والدین واگذار کرده است:

«فان ارادا فصالا عن تراض منهما و تشاور فلا جناح علیهما» (بقره:۲۳۳)

---

٤١٦. ر.ك: میرزای نائینی: همان، ص ٨٤.

پس اگر [پدر و مادر] بخواهند با رضایت و صواب بدید یکدیگر، کودک را [زودتر] از شیر باز گیرند، گناهی بر آن دو نیست.

از مجموع این آیات حسن مشورت در امور مهم بدست می آید، یا به خاطر صراحت مضمون و یا به خاطر اولویت، در مورد اخیر، این اولویت بروشنی قابل استنتاج است.

۴ـ۳ـ۴. شورا در سنت

۴ـ۳ـ۴ـ۱. احادیث معصومین(علیه السلام)

در گفتار و رفتار پیامبر گرامی اسلام(صلی الله علیه وآله) و دیگر معصومین(علیه السلام)آثاری درباره جایگاه شورا دیده می شود.

به طور کلی احادیث نقل شده دارای دو مضمون است، دسته ای از آنها مشیر و مستشیر از هم جدا نشده اند و بطور کلی به مشورت اشاره شده که ظهور در مشورت نسبت به امور اجتماعی دارد. دسته دیگر مشیر ومستشیر از هم جدا شده و آثار مشورت برای شخص طالب مشورت ذکر گردیده است. این دسته یا ظهور در مشورت نسبت به امور شخصی دارد و یا شامل هر دو عرصه جمعی و فردی زندگی انسان می گردد. نمونه ای از روایات این دو دسته می شود:

> مارواة الترمذی بسنده عن ابی هریره قال: قال رسول الله(صلی الله علیه وآله)اذا کانت امرائکم خیارکم و اغنیائکم سمحائکم و امرکم شوری بینکم فظهر الارض خیرلکم من بطنها و اذا کانت امرائکم شرارکم و اغنیائکم بخلائکم و امورکم الی نسائکم فبطن الارض خیرلکم من ظهرها.[۴۱۷]
>
> هنگامی که امیران شما از بهترین های شما هستند و ثروتمندان شما بخشندگان شما باشند و کار شما به صورت مشورت بین شما باشد پس روی زمین برای شما از دل زمین بهتر است، ولی اگر امیران شما بدترین شما باشند و ثروتمندان شما بخیلان باشند و کارهایتان به دست زنان شما باشد پس برای شما زیر زمین بهتر از روی زمین است.

در این روایت در مقابل «امرکم شوری بینکم»جمله «امورکم الی نسائکم» را آورده است ولی در روایت دیگر در مقابل «امرکم شوری بینکم» جلمه «ولم یکن امرکم شوری بینکم»[۴۱۸] آمده است. متن این روایت از متن قبل

۴۱۷.ترمذی، سنن ترمذی، ج ۳، ص ۳٦۱، و حسن بن شعبه حرانی، تحف العقول، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم انتشارات جامعه مدرسین، ص ۳٦.

۴۱۸.ر.ك: رازی، تفسیر ابوالفتوح، ج ۳،۲۳۸ و تفسیر گازر، ج ۲، ص۱٤۲.

ارتباط بیشتری با مباحث حکومتی دارد و شائبه انصراف به امور خانوادگی (با توجه این که در روایت قبل آمده بود کارهایتان بدست زنانتان باشد) در آن نمی رود.

از این دسته که بگذریم دسته دیگر که در آنها به تمایز مشورت کننده و مشورت شوند نیز پرداخته شده است خود قابل دسته بندی در چند دسته زیر است:

۴ـ۳ـ۴ـ۱ـ۱. ترغیب به مطلق مشورت

از امیرمؤمنان(علیه السلام) نقل شده است:

افضل الناس رأیا من لایستغنی عن رأی المشیر.[۴۱۹]

برترین افراد از جهت اظهار نظر کسی است که از رأی مشورت دهندگان بی نیازی ندارد.

و از پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله)نقل شده است:

«ما خاب من استخار و لاندم من استشار».

آن کس که طلب خیر کرد ضرر ندید و آن کس که مشورت نمود پشیمان نشد.

و در روایت دیگر آمده است:

«لا مظاهرة اوثق من المشاوره».[۴۲۰]

هیچ پشت گرمی محکمتر از مشورت نیست.

۴ـ۳ـ۴ـ۱ـ۲. ذکر فایده مشورت

روایاتی وجود دارد که به فایده مشورت و یا ضرر مشورت نکردن اشاره می کند، ولی در بردارنده ذکر الزام خاصی نیست.

از امیرالمؤمنین(علیه السلام) در نهج البلاغه آمده است:

من استبد برأیه هلک و من شاور الرجال شارکها فی عقولها[۴۲۱]

هر کس در نظر و رأی خویش استبداد ورزد هلاک می شود و هر کس با مردان مشورت کند از مشارکت عقلانی آنها بهرمند می شود.

از پیامبر اسلام(صلی الله علیه وآله) نقل شده است:

۴۱۹.عبدالواحد آمدی، شرح غررالحکم و دررالحکم، مقدمه، تصحیح، تعلیق: میر جلال الدین ارموی، تهران، موسسه انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۴۲۶.

۴۲۰.تفسیر درالنور، ج۱، ص ۹۰.

۴۲۱.نهج البلاغه،/ کلمه ۱۶۱، ص ۵۰۰، شیخ محمد حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۴۲۵.

لا وحدة او حش من العجب و لا مظاهرة اوثق من المشاورة[۴۲۲]

هیچ وحدت وحشتناک تر از خودپسندی وهیچ معاونت و پیشت گرمی محکمتر از مشورت نیست.

از امیرمؤمنان(علیه السلام) در نهج البلاغه آمده است:

من استقبل وجوه الآراء عرف مواقع الخطا[۴۲۳]

هر کس از افکار دیگران استفاده کند موارد خطا را می شناسد (یعنی با مشورت به اشتباه نمی افتد.)

و در جمله ای دیگر از همان کتاب می خوانیم:

الاستشارة عین الهدایة و قد خاطر من استغنی برایه[۴۲۴]

مشورت کردن همانند هدایت است و هر کس به رأی خویش از نظر دیگران بی نیازی جوید به خطر افتاده است.

در غررالحکم از ایشان نقل شده است که:

انما حضّ علی المشاورة لانّ رأی المشیر صرف و رأی المستشیر مشوب بالهوی[۴۲۵]

تنها برای این نکته به مشورت تشویق شده است که نظر مشورت دهنه از گرایش ها خالی است ولی نظر مشورت کننده با هوی و گرایش مخلوط است.

روایاتی که از جهات مختلف به فواید مشورت می پردازد بسیار زیاد و آنچه نقل شد از باب نمونه اشاره به بعضی از آنها بود.

۴ـ۳ـ۴ـ۱ـ۳. *امر به مشورت و نهی از انجام کارها بدون مشورت*

در نهج البلاغه آمده است:

شاور قبل ان تعزم و تفکر قبل ان تندم.[۴۲۶]

قبل از تصمیم گرفتن مشورت بنما و قبل از آن که پشیمان شوی (از انجام کار) اندیشه کن.

٤٢٢.شیخ صدوق، التوحید تصحیح و تعلیق: سید هاشم حسینی طهرانی، چاپ اول، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ص ٣٧٦، و تفسیر صافی، ج١، ص٣١٠.

٤٢٣.نهج البلاغه، کلمه ١٧٣، ص٥٠١.

٤٢٤.پیشین، کلمه ٢١١، ص ٥٠٦.

٤٢٥.عبدالواحد آمدی، غرر الحکم، و دررالحکم، ج ٣، ص ٩٢.

٤٢٦پیشین، ج ٤، ص ١٧٩.

و همچنین آمده است:

اذا عزمت فاستشر[۴۲۷]

هرگاه تصمیم می گیری مشورت کن.

امیر مؤمنان (علیه السلام) در وصیت خویش به فرزندش محمد بن حنفیه می نویسد:

اضمم آراء الرّجال بعضها الی بعض ثم اخترها اقربها من الصواب و ابعدها عن الارتیاب[۴۲۸]

اندیشه انسانها را بهم بیامیز و نزدیک ترین آنها به درستی و دورترین آنها از شک و تردید را برگزین.

پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله) نقل شده است:

لا یفعلنّ احدکم امرا حتی یستشیر.[۴۲۹]

هیچ کدام از شما هرگز کاری را انجام ندهد تا آن که مشورت نماید.

۴ـ۳ـ۴ـ۲. *سیره معصومین علیهم السلام در زمینه شورا*

یکی از روشن ترین مطالبی که دربارء شورا می تواند مورد استناد واقع شود سیره پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) و ائمه (علیهم السلام) در مشورت است.

مواردی که پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) عملاً درخواست مشورت از مجموعه مردم و یا از بخشی از آنها و افراد خاصی نموده اند قابل توجه است، قبل از بررسی این دلیل به ذکر مواردی از این سیره می پردازیم.

۴ـ۳ـ۴ـ۲ـ۱. *مشورت در غزوه بدر*

خلاصه ای از آنچه با عبارت مشابه در مغازی و اقدی و تفسیر علی بن ابراهیم نقل شده بدین قرار است:

هنگامی که پیامبر به نزدیک «بدر» رسید، خبر حرکت قریش به آن حضرت گزارش شد (توضیح آن که در آغاز، مسلمین به قصد بدست آوردن غنائم قریش حرکت کرده بودند و قصد مصادره اموال کاروان تجارتی را داشتند ولی بعداً از حرکت سپاه مجهز قریش از

۴۲۷پیشین، ج ۳، ص ۱۱۶.

۴۲۸محمد حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۴۲۹.

۴۲۹مکارم الخلاق، ص ۱۲۴.

مکه به سوی مدینه باخبر گشتند) پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) با اصحاب خویش به مشورت پرداخت، مضمون کلام ابابکر و عمر عدم رویارویی با دشمن به جهت کمی امکانات مسلمین بود، پس از اظهار نظر آن دو «**مقداد**» در بیانی حماسی ضمن اعلام وفاداری کامل، سپاه پیامبر را به جنگ تحریض نمود، هنوز پیامبر در انتظار مشورت دیگری بود، چرا که عده زیادی از اصحاب، که همان انصار بودند، اظهار نظر ننموده بودند، خصوصاً که تعهد ابتدائی انصار دفاع از جان و مال پیامبر (صلی الله علیه وآله) در مدینه بود نه در جنگ های خارج از آن، در این هنگام «**سعد بن معاذ**» که از رؤسای قبایل مدینه بود برخاست و ضمن ابراز وفاداری پیامبر را در حرکت به سوی دشمن مختار کرد و نهایت اخلاص و ایمان خویش را جلوه گر ساخت، در این هنگام پیامبر جمله معروف «سیروا علی برکة اللّه» را فرمود. بعضی نوشته اند پیامبر (صلی الله علیه وآله) ضمن نشان دادن جایگاه قتل مشرکان مؤمنان را به «احدی الحسنیین» بشارت داد.[۴۳۰]

البته در مسند احمد بن حنبل نقل شده است که پیامبر (صلی الله علیه وآله) درباره اسرای جنگ بدر و چگونگی معامله با آنها نیز با اصحاب خویش مشورت نمود.[۴۳۱]

۴ـ۳ـ۴ـ۲ـ۲. مشورت در غزوه اُحد

در غزوه بدر پس از مشورت آنچه مورد عمل قرار گرفت موافق نظر پیامبر (صلی الله علیه وآله)بود، اما در غزوه احد حضرت پیامبر (صلی الله علیه وآله) بر خلاف نظر خویش به نظر اکثریت عمل نمودند، آیه «وشاورهم فی الامر» نیز پس از این مشورت و بدست آمدن نتایج آن نازل گردید. خلاصه داستان مشورت این غزوه را نقل می کنیم:[۱]قبل از آغاز جنگ پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) خوابی گویا دیدند و ضمن نقل آن برای مسلمانان خواب خویش را چنین تعبیر نمودند که در مدینه مانده و آرایش دفاعی اتخاذ نمایند، عبدالله بن اُبیّ بن سلول ضمن اشاره به تجربه تاریخی جنگ های تهاجمی و تدافعی یثربیان نظر پیامبر (صلی الله علیه وآله) را تأیید نمود، ولی تعدادی از مسلمانان که بعضاً موفق به شرکت در جنگ بدر نشده بودند و بعضی نیز در همین جنگ به شهادت رسیدند درخواست خروج

۴۳۰واقدی، المغازی، ج ۱، ص ٤٨ و علی بن ابراهیم قمی، تفسیر قمی، ج ۱، ص ۲۵۹.

٤٣١ ر.ك، مسند احمد بن حنبل، ج ۳، ص ۲٤۳.

از مدینه و اظهار سلحشوری بیشتر داشتند، پس از اصرار زیاد پیامبر به خانه رفتند، زره جنگ به تن کردند و برای جنگ آماده شدند.

تعداد سپاهیان در این جنگ هزار نفر بود.[۴۳۲]

۴ـ۳ـ۴ـ۲ـ۳. غزوه احزاب

در این جنگ نیز پیامبر در تاکتیک جنگ و دفاع با مسلمین به مشورت پرداختند و از آنان در نحوه مبارزه نظر خواهی نمودند؟ در میان پیشنهاد دهندگان سلمان صحابی بزرگوار ضمن اشاره به تجربیات تاریخی جنگ های ایرانیان به مسئله کندن خندق اشاره کرد؟ تقریباً تمام مسلمین با این پیشنهاد موافقت کرده و از این پیشنهاد شگفت زده شدند، آنگاه مسلمین در داخل مدینه ماندند. و به کندن خندق مبادرت ورزیدند.[۴۳۳]

۴ـ۳ـ۴ـ۲ـ۴. داستان حدیبیه

در سنن بیهقی چنین نقل شده است:

پیامبر خدا (صلی الله علیه وآله) با صدها نفر از اصحاب خویش به سوی مکه حرکت فرمودند، زمانی که به ذوالحلیفه رسیدند آن حضرت چهارپایان قربانی را مشخص نموده و برای عمره احرام بستند، فردی از قبیله خزاعه نیز برای بررسی و گزارش وضعیت قریش ارسال شد. هنگامی که پیامبر به «وادی اشطاط» نزدیک به «عسفان» رسیدند در این مکان فرد خزاعی بازگشته و گفت من «کعب و عامر دو فرزند لوی را مشاهده کردم که گروههایی از افراد قبایل را گرد آورده اند تا با شما بجنگند و از رسیدن شما به بیت الله الحرام ممانعت کنند.

حضرت رو به اصحاب کرده فرمودند: شما چه صلاح می دانید؟ آیا نظر می دهید که ما به سوی قبایل و خانواده های کسانی که به کمک اینان برخاسته اند حرکت کنیم؟ و با آنان برخورد کنیم، که اگر سر جای خود بنشینند شکست خورده و غمگین به جای خود نشسته اند و اگر بگریزند و از دست ما نجات پیدا کنند گردنهایی هستند که خداوند آنها را

۴۳۲واقدی، همان، ج ۱، ص ۲۰۹، و ابن هشام، السیرة النبویة، ج ۳، ص ٦٦.

۴۳۳ ر.ك: همان، ج ۱، ص ٤٤٤.

قطع کرده است، یا این که صلاح می دانید به سوی خانه خدا حرکت کنیم و با کسانی که از رفتن ما جلوگیری می کنند کارزار کنیم؟

ابوبکر گفت: خدا و رسول وی بهتر می دانند ما برای انجام عمره آمده ایم، نیامده ایم با کسی بجنگیم ولکن با کسی که از ورود ما به کعبه جلوگیری کند می جنگیم.

پیامبر (صلی الله علیه وآله) فرمود پس به همان راه خود ادامه دهید.[۴۳۴]

پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) در بعضی از موارد نیز با افراد خاصی مشورت می کردند و مخاطب ایشان یک یا چند نفر بوده است، نه همه حاضرین و یا همه مسلمین. به بعضی از این موارد نیز اشاره می کنیم.

در غزوه خندق (احزاب) که پیامبر با سعد بن معاذ و سعد بن عباده پیرامون صلح مشورت نمود، آن دو گفتند اگر «صلح» چیزی نیست که خدا بدان فرمان داده باشد، با آنها جز با شمشیر مقابله نمی کنیم تا خداوند بین ما و آنها حکم کند، در این هنگام پیامبر از صلح صرف نظر کرد.[۴۳۵]

پیامبر در مورد طلاق دادن عایشه با امیرمؤمنان (علیه السلام) و اسامه مشورت کرد.[۴۳۶]

روایاتی نیز از معصومین نقل شده است که به سیره مستمره پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) در مشورت اشاره دارد.

ازامام رضا(علیه السلام) نقل شده است:

انَّ رسول اللّه (صلی الله علیه وآله) کان یستشیر اصحابه و ثم یعزم علی ما یرید.[۴۳۷]

پیامبر (صلی الله علیه وآله) با اصحاب خویش مشورت نموده و سپس بر آن چه اراده می کرد تصمیم می گرفت.

سیره ائمه اطهار (علیه السلام) نیز از درخواست مشورت و عمل بدان مشحون است.

---

٤٣٤ ر.ك: احمد بن حسین بیهقی، سنن بیهقی، بیروت، دارالمعرفه، ۱۳۵۵ هـ، ج ۹، ص ۲۱۸.

٤٣٥شیخ عباس قمی، کحل البصر فی احوال سید البشر، ص ۳۸.

٤٣٦ابن کثیر، تفسیر ابن کثیر تفسیر القرآن العظیم، چهار جلدی اول، بیروت، دارالموفة، ۱٤۰۲. ج ۱، ص٤۲۰ و ابن هشام، السیرة النبویه، ج ۳، ص ۳۱۲.

٤٣٧. حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۸، ص ٤۲۸ و احمد بن محمد خالد برقی، المحاسن، قم، المجمع العالمی لاهل البیت، ۱٤۱۳ ق، ص ٦۰۱.

امیرمؤمنان (علیه السلام) در صفین ایراد خطبه فرمود، و در ضمن آن چنین اظهار نمود:

و لا تظنوا بی استشقالا فی حق قیل لی و لا التماس اعظام لنفسی فانّه من استثقل الحق ان یقال له او العدل ان یعرض علیه کان العمل بهما اثقل علیه فلا تکفّوا عن مقالة بحقّ او مشورة بعدل فانّی لست فی نفسی بفوق ان اخطأ و لا امن ذلک من فعلی الا ان یکفی اللّه من نفسی ما هو املک به منّی.[۴۳۸]

هرگز گمان مبرید در مورد حقی که به من پیشنهاد کرده اید کندی ورزم (و یا ناراحت شوم) و نه این که بپندارید من در پی بزرگ ساختن خویشتنم، زیرا کسی که شنیدن حق و یا عرضه داشتن عدالت برای او مشکل باشد عمل به آن برای وی مشکل تر است، با توجه به این از گفتن سخن حق و یا مشورت عدالت آمیز خودداری مکنید، زیرا من خود را مافوق آن که اشتباه کنم نمی دانم و از آن در کارهایم ایمن نیستم. مگر این که خداوند مرا حفظ کند آنچه را که خداوند در او از من «مالک تر» است.

امیر مؤمنان (علیه السلام) هنگام عزیمت به جنگ صفین نیز ضمن ایراد خطبه ای مهاجر و انصار را به مشورت دعوت کرد:

اما بعد فانکم میامین الرأی...و قد اردنا المسیر الی عدونا و عدوکم فاشیروا علینا برأیکم.

اما پس از حمد و ثنای الهی شما صاحبان آراء با برکت هستید... و ما می خواهیم که به سوی دشمن ما و شما حرکت کنیم پس با نظر مشورتی خود مرا آشنا سازید.[۴۳۹]

فضیل بن یسار می گوید: امام صادق (علیه السلام) در کاری با من مشورت فرمودند، گفتم: خداوند برای شما صلاح بخواهد، مانند «من» بر مانند «شمایی» نظر مشورتی بدهد! فرمود: آری هنگامی که مشورت را طلب کنم.[۴۴۰]

۴ـ۳ـ۴ـ۳. *بررسی دلالت سیره و گفتار معصومین بر مشورت*

آیا سیره پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) و معصومین می تواند دلیل مستقلی بر بحث مورد نظر باشد؟ پاسخ به این سؤال نیازمند طرح مسئله مهمی درباره عمل و سیره است.

٤٣٨نهج البلاغة، خطبه ٢١٦، ص ٣٣٥.

٤٣٩ نهج السعادة، ج ٢، ص ٩٢.

٤٤٠حر عاملی، وسایل الشیعة، ج ٨، ص ٤٢٨.

تفاوت عمده ای که بین گفتار و عمل معصوم وجود دارد آن است که در گفتار به طور مشخص لزوم، استحباب، اباحه و کراهت و... ذکر می شود و ظاهر لفظ بر آنها عموماً دلالت می کند.[۴۴۱] اما در عمل نمی توان بدون توجه به قرائن و حتی با وجود بعضی از قرائن به حقیقت حکم عمل مورد نظر پی برد.

آنچه مسلم است از معصوم افعال مباح، مستحب و واجب سر می زند، حتی بعضی، انجام فعل مکروه را نیز برای پاره ای از اغراض بندرت جایز دانسته اند. مثلاً مکروهی را معصوم مرتکب می شود تا مردم بفهمند آن کار حرام نیست.با توجه به این نکته صرف انجام عملی از یک معصوم نمی تواند دلالت بر وجوب یا استحباب نماید.

اگر گفتار معصومین را در نظر نیاوریم، سیره پیامبر و ائمه (علیه السلام) تنها دلالت بر عدم حرمت مشورت می کند، ولی این که کدامیک از احکام چهارگانه و یا حداقل سه گانه (وجوب، استحباب، اباحه) در این مسئله وجود دارد دلیل خاصی وجود ندارد، آری با توجه به یک قرینه می توان مشورت را در سیره آنان مباح و یا مکروه ندانست و تنها در بین دو احتمال وجوب و استحباب باقی ماند.

آن قرینه آن است که مشورت از یک معصوم و در یک واقعه خاصی سر نزده است، بلکه سیره مستمر معصومین بر آن بوده و تعداد نقل مشورت معصومین از حد استفاضه گذشته، متواتر است.

با توجه به این نکته کاری که عموماً از سوی آنها انجام می پذیرفته احتمال کراهت و یا حتی اباحه در آن نمی رود، چرا که مشورت عموماً خلاف طبع مشورت کننده است و اهتمام زیاد پیامبر و امام حتماً باید از یک دستور دینی ـ گرچه استحبابی ـ نشأت گیرد، لذا از این سیره ما به حُسن مشورت پی می بریم، اما اثبات لزوم بر اساس سیره امکان ندارد.

با توجه به این نکته سیره معصومین در مشورت بیش از استحباب آن را نخواهد رساند، نکته ای که احتمال استفاده لزوم مشورت را از سیره ائمه تضعیف می کند عدم مشورت آنان در بعضی از موارد بوده است.

روایت زیر گرچه از جهتی بیانگر فهم اصحاب از موارد جواز ارائه نظریه از سوی آنان و موارد عدم جواز آن می باشد، از جهت دیگر نشانگر عدم درخواست مشورت از سوی

۴۴۱البته اصطلاحات فقهی با مفاهیم قرآنی وحدیثی لزوماً به یك معنا نیست ولی وجود قرائن می تواند ما را به مطلوب رهنمون شود.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله)در بعضی از موارد است . حباب بن منذر در جنگ طائف به پیامبر (صلی الله علیه وآله) عرض کرد: فان کان عن امر سلّمنا و ان کان عن الرأی فالتأخیر عن حصنهم

حباب از پیامبر اکرم سئوال کرد این چه نوع دستوری است؟ الهی و مطاع و یا از روی فکر و اندیشه، (قابل شور و مشورت)؛ هنگامی که پیامبر(صلی الله علیه وآله) فرمودند: این دستور از نوع دوم است وی گفت: اینجا جای مناسبی نیست، حرکت کنید و به سر اولین و نزدیکترین آب نسبت به دشمن فرود آئیم.[۴۴۲]

این روایت روشن می کند که تدبیر جنگی پیامبر ابتداء بدون مشورت انجام پذیرفته و پس از آن هنگام ارائه پیشنهاد از سوی بعضی از اصحاب صحنه مشورت پدید آمده است.

روایات دسته دوم یا ظهور در مشورت نسبت به امور خصوصی زندگی افراد دارد و یا منصرف به آن است.استفاده از این روایات تنها از طریق اولویت ممکن است. با توجه به تأکید فراوان و خصوصاً ذکر تعلیل در بعضی از روایات ـ مثل لزوم هلاکت در استبداد به رأی و وجود میل و هوی نسبت به یک طرف در مستشیرـ می توان به تنقیح مناط و اولویت قطعیه امور اجتماعی و حکومتی را مشمول این توصیه ها بدانیم.

البته دو روایت منقول از ابوهریره که در آنها "امرکم شوری بینکم" وجود داشت، از جهت دلالت شباهت زیادی به آیه شریفه سوره شورا دارد و بنحوی مؤید آیه محسوب می گردد.

نکته دیگر این که چون در روایات مربوط به امور شخصی تنها حسن و مطلوبیت مشورت استفاده می شود و الزامی از سوی مشورت برای شخص حاصل نمی شود و اصل الزام به مشورت نیز بدست نمی آید، این روایات نمی تواند مثبت لزوم مشورت در عرصه حکومت گردد حتی با قیاس اولویت.

وجود سیره معصومین در عرصه های اجتماعی و گفتارهای نقل شده فضای مناسب تری را برای جایگاه شورا در حکومت ترسیم می نماید. از آنچه نقل شد در بحث بعد نیز استفاده خواهیم کرد.

۴ـ۴. اشکالات عام به نقش شورا در تصمیم گیری های حکومت اسلامی:

۴ـ۴ـ۱. اشکال اول: عدم تبیین نظام شورا در قرآن و سنت

---

۴۴۲. ر.ك: واقدی، المغازی، ج ۳، ص ۹۲۵

درباره نقش شورا در حکومت اسلامی ـ چه در عرصه انتخاب حاکم و چه در عرصه تصمیم گیری ها ـ اشکالات مشترکی مطرح گردیده است که هم در مقابل آیات پیش گفته و هم در مقابل روایات شورا و دلایل دیگر می ایستد. اولین اشکال آن است که با توجه به عدم تبیین نظامند نحوه بکارگیری شورا در حکومت نمی توان شورا را یک اصل سیاسی در نظام اسلام محسوب کرد. آیة الله سید کاظم حائری در طرح این اشکال می گوید:

> اگر اسلام نظام حکومت را بر محور شورا استوار کرده، آن را سنگ اصلی بنای این ساختمان قرار داده است و مشروعیت قدرت و ولایت را تشکّل آن بر اساس شورا دانسته است طبیعتاً باید پیامبر بزرگ دین با بیانات گوناگون امت اسلامی را به این حقیقت واقف گرداند و مسلمانان را از اصول و فروع و جزئیات این قانون مهم آگاه سازد، زیرا امری به این اهمیت و گستردگی لزوماً باید برای عموم تشریح گردد. اما ما در اسلام یعنی در قرآن و سنت نبوی، نشانی از این بیانات نمی یابیم، اینک واقعیت موجود را بر اساس نظریه یاد شده چگونه می توانیم توجیه کنیم.[۴۴۳]

۴ـ۴ـ۱ـ۱. پاسخ

دو پاسخ نقضی و حلّی در این مورد به نظر می رسد

پاسخ نقضی: این اشکال درباره دیدگاههای دیگر نیز وارد است. اگر فرض کنیم که اصولاً شورا هیچ جایگاهی در انتخاب ولی امر و تصمیم گیری های نظام ندارد پس در این زمینه چه چیزی را دیدگاه رقیب می پذیرد. قاعدتاً در زمینه انتخاب حاکم پس از قبول ولایت فقیهان مجبور است که راهی را برای گزینش یک فرد ارائه دهد که در هیچ روایتی و آیه ای در این باره توضیح داده نشده است. ایشان خود در این رابطه به فروض متعددی پرداخته است که واقعی ترین آنها بالاخره به اعتبار رأی اکثریت مردم انجامیده است[۴۴۴]. آیة الله سید علی خامنه ای نیز در راه انتخاب شخص ولی امر به طریق **"عقلایی"** متوسل شده اند[۴۴۵]. در عرصه شیوه اداره جامعه نیز گرچه بعضی را اعتقاد بر آن است که اسلام چیزی جز ولایت فقیه در عرصه سیاسی نیاورده است و همچنان که درباره پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله)و

---

۴۴۳ سید کاظم حائری، بنیان حکومت در اسلام، ترجمه: حسن طارمی راد، چاپ دوم، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۸، ص ۷۳.

۴۴۴ ر.ك: مصاحبه آیة الله سید کاظم حائری با نشریه علوم سیاسی، ش ۱، تابستان ۱۳۷۷، ص ۱۳.

۴۴۵ ر.ك: سید علی خامنه ای، اجوبة الاستفتائات، سئوال ۵۹ در متن این استفتاء آمده است: ان ولایة الفقیه . التی بمعنی حکومة الفقیه العادل العارف بالدین . حکم شرعی تعبدی یؤیده العقل ایضاً و هناك طریق عقلایی لتعیین مصداقه مبین فی دستور الجمهوریة الاسلامیة.

امامان معصوم داریم که خداوند پس از تأدیب آنان امر مخلوق را به آنان تفویض کرد[۴۴۶]. (البته درباره معنای تفویض نسبت به آن بزرگواران نیز در جای خود بحث های مفصلی وجود دارد) درباره عصر غیبت نیز هر آنچه ولی فقیه صلاح بداند همان حکم الهی است. ولی غالب فقیهان با وجود اعتقاد به نظریه فوق هرگز به صلاح دید یک شخص رضایت نمی دهند. تنظیم قانون اساسی، تحدید اختیارات رهبری و تصریح به مقید بودن بعضی از تصمیمات همه حکایت از آن دارد که از عقل بشری در پرتو نصوص دینی بهره برده و جزئیات را خود تدوین نموده اند. پس این جواب نقضی می گوید اگر واقعاً اشکالی در عدم بیان خصوصیات و جزئیات است. دیدگاههای دیگر نیز از این اشکال مصون نمی ماند.

پاسخ حلی: پاسخ حلی به اشکال آن است که اصولاً رابطه دین ثابت و جاودانه برای اقوام، ملل و شرایط متغیر اقتضا دارد که به کلیاتی پرداخته شود که در اثر مرور زمان قابل تطبیق بر صغرایات و مصادیق متغیر باشد. امروزه پدیده های مختلفی چون پارلمان، تفکیک قوا، منابع اطلاع رسانی، مطبوعات و... وجود دارد که هیچ یک از آنان سابقه ای بیش از دویست سال ندارند و شاید در زمانهای بعد امور دیگری در این عرصه بیاید که امروز تصور آن هم برای ما ممکن نباشد. طرح جزئیات زمینه زوال قوانین را فراهم می کند. از این روی شیوه های عقلایی اجرای شورا در حکومت می تواند اندیشه شورا را بصورت مشخص و عملیاتی در آورد و در عرصه اجتماع از آن استفاده شود. این نکته در پاسخ استاد علامه طباطبایی نسبت به شکل حکومت اسلامی در عصر غیبت مورد توجه قرار گرفته است. ایشان می نویسند:

> در شریعت اسلام دستوری مربوط به یکی از اشکال حکومتی وارد نشده است و حقاً هم نباید وارد شود. زیرا شریعت تنها متضمن امور ثابته دین است و طرز حکومت با تغییر و تبدیل جامعه ها به حسب پیشرفت تمدن قابل تغییر است. بنابراین آنچه در این خصوص می توان گفت این است که طرز حکومتهای اسلامی را در هر عصر با در نظر گرفتن سه ماده ثابت شرع اسلام باید تعیین نمود.[۴۴۷]

شیخ محمود شلتوت نیز درباره نظام شورا می نویسد:

---

٤٤٦ ر.ك: محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ٢٦٨.٢٦٦.

٤٤٧ سید محمد حسین طباطبایی، بررسی های اسلامی، به کوشش سید هادی خسرو شاهی، قم، انتشارات هجرت، ص ۱۹۳.

نظام شورا از اموری است که نظام و ساختار آن به جهت رحمت نسبت به مردم و نه از روی فراموشی ذکر نشده است. برای توسعه دادن بر مردم و امکان دادن به استفاده بیشتر از عقل و دانش بشری، تا زمانی که مقصود اصل مشورت محقق شود وسایل آن آسان است.[۴۴۸]

این پاسخ مورد قبول ناقد محترم قرار نگرفته و با طرح بعضی از موارد نسبتاً نادر در بحث مشورت امکان تفریع از ادله شورا را در آنها منتفی دانسته است و در نتیجه دلیل شورا را برای قرار گرفتن در چنین جایگاهی ناکارآمد دانسته است.

خلاصه اشکال ایشان عبارتست از این که: شیوه های مختلفی از اجرای مشورت پیش بینی می شود که همه نیز می تواند قابل اجرا باشند و نیازمند تعیین از جانب شرع است. مثلاً در تعارض اکثریت کمی و اقلیت کیفی رأی کدام یک رحجان دارد؟ مشاورین همه مردم باشند یا گروهی از آنان. اگر بعضی نسبت به بعض دیگر در امر مورد مشورت اولویت دارند بقیه نیز در مشورت بحساب آیند یا نه؟.[۴۴۹]

پاسخ آن است که: اولاً باید نوع مشورت در امور حکومت را روشن کرد که; آیا این مشورت تنها جهت رسیدن به آراء برتر است؟ یا در کنار آن مسئله رعایت حقوق مشورت شوندگان نیز مورد توجه است؟ به طور کلی این دو نوع مشورت می تواند مورد تمایز قرار گیرد. گرچه در مشورتهای شخصی آنچه بیشتر مورد نظر است، استضائه به دیدگاه دیگران و دستیابی هرچه بیشتر به حقیقت است، اما در مشورتهای حکومتی ـ بویژه در مواردی چون آیه شریفه که مستشیر و مستشار از هم جدا نشده است و همه درباره امری مربوط به آنان با هم مشورت می کنند ـ جنبه موضوعی شورا نیز مطرح و مورد نظر است.

بر این اساس بسیار واضح است که در موارد بسیار عمومی مثل انتخاب حاکم و یا سیاست های کلان تأثیر گذار و مورد توجه همه مردم مشورت با همه مردم مورد عنایت است و اکثریت با هر نوع کیفیتی بر اقلیت مقدم است. ولی در موارد تخصصی که جنبه های پیچیده ای دارد می توان اصولاً به شورای متخصصان مراجعه کرد و اکثریت کمی را نادیده گرفت. ثانیاً مصداق جدا شده اقلیت کیفی از اکثریت کمی غالباً در انتخابات عام بدست نمی آید و در مجالس محدود نیز فرض آن است که افراد با صلاحیتهای مشابه به آن مجالس راه می یابند. در هر صورت اگر هم در پاسخ، مناقشه ای بشود خود

---

٤٤٨ الشیخ محمود الشلتوت، الاسلام عقیدة و شریعة، ص ۳۷، به نقل از ذکریا خطیب، نظام الشوری فی السلام ،ص۲۰٤.

٤٤٩ سید کاظم حائری، پیشین، ص ۷۵.۷٤.

نشانگر آن است که بیش از یک راه عقلایی در حل چنین موارد نادری وجود دارد و در نتیجه اشکال پاسخ داده شده است.

۴ـ۴ـ۲. اشکال دوم: گستره اختیارات حاکم و محدودیت اختیارات تک تک مردم

فرد منتخب شورا با رأی اکثریت شورا نمی تواند همواره نفوذ یابد، چرا که مردم در این موارد حداکثر اختیار خود را می توانند به صورت یک مجموعه ارائه دهند، ولی اگر تک تک آنها در مورد قابل رأی گیری اختیاری نداشته باشند جمع آنها چیزی بر آن نمی افزاید. حکومت ملازم با تصرف است و اعطای ولایت به حاکم یا تصمیمات او باید از سوی منبع ولایت بخش باشد و مردم در این عرصه قاصر هستند.[۴۵۰]

یکی از نویسندگان در این باره می نویسد: در نصب دیگر حاکمان (حاکمان غیر معصوم) نیز نظر مردم تعیین کننده نیست، زیرا ولایت بر انسانها، اصالتاً مختص خدای متعال است و بنابراین، هموست که حق تفویض ولایت به دیگری را دارد، نه مردم که خودشان نیز ولایت ندارند.[۴۵۱]

۴ـ۴ـ۲ـ۱. پاسخ:

اولاً: اشکال در صورتی است که در مشورت به عنوان تنها معیار گزینش حاکم باشد. ولی هم در تصمیم گیری های کلان حکومت و هم در عرصه های دیگر مشورت چنین اشکالی وارد نیست، چرا که عملاً ولایت را حاکم اعمال می کند گرچه مقید به رعایت قیودی در اخذ یا اعلام تصمیمات باشد.

ثانیاً: چه اشکالی دارد که آیه " و امرهم شوری بینهم" و یا آیه " و شاورهم فی الامر" در کنار دلالت بر لزوم مشورت در عرصه حکومتی، دلالت تضمنی و یا التزامی نسبت به اعتبار نظر آنان و نفوذ رعایت شورا و تصمیمات آن را داشته باشد، به نظر می رسد بعضی از اشکالاتی که به نقش شورا در حکومت اسلامی وارد می شود ناشی از آن است که منتقدین دیدگاه مشروعیت الهی و مردمی و جایگاه شورا در تصمیم گیری نظام اسلامی را با دیدگاه دموکراسی مطلق و آزاد و وکالت حاکمان از مردم یکسان انگاشته اند، در حالی که تفاوت بنیادین آن دو در قبول یا عدم قبول سیادت شرع است. اگر

---

٤٥٠ ر.ك: سید کاظم حائری، اساس الحکومة الاسلامیه، ص ۹۰.

٤٥١ محمد تقی مصباح یزدی، حقوق و سیاست در قرآن، ص ۳۰٦.

حدود و قیودی در شریعت برای حاکمیت حاکم در نحوه بدست گیری قدرت و یا در حین تصدی حکومت گذارده شده است، علی القاعده و بالالتزام دلالت دارد که باید در همان محدوده اختیارات او محدود و یا به اختیارات شورا اعتبار شرعی داده شده باشد.

۴ـ۴ـ۳. اشکال سوم: معارضه ادله شورا با ادله اختیارات مطلق ولایت فقیه

بر اساس بعضی از قرائتها از ولایت فقیه در عصر غیبت، ولی امر دارای اختیارات مطلق است و کلیه نهادهای حکومتی از وی کسب مشروعیت می کنند و در نتیجه اختیارات او فوق قانون و فوق احکام فرعیه شرعیه است و هیچ چیز حتی مشورت اهل نظر و یا رأی مردم نمی تواند اختیارات او را محدود سازد. لذا هرگونه تقیید از ناحیه ادله شورا که بنحوی محدوده ولایت حاکم را محدود سازد خلاف شرع است و از این آیات اصولاً نمی تواند نظام مبتنی بر شورا و یا تقید تصمیم گیری های نظام اسلامی به شورا را استفاده کرد، گر چه مشورت امری مطلوب است و حتی فرعون نیز در تصمیم گیری های خود مشورت می نموده است[۴۵۲].

۴ـ۴ـ۳ـ۱. پاسخ:

با توجه به عدم طرح دلایل ولایت فقیه در قرآن از طرح تفصیلی آن خودداری شد. ولی به طور اجمال چهار راه برای اثبات ولایت فقیه در کلمات فقیهان دیده می شود. به نظر می رسد هیچ کدام از آن راهها مانع تقید تصمیم گیری های حاکم به شورا نخواهد بود.

راه اول: استدلال بر ولایت فقیه از باب امور حسبیه است، آیة الله خویی ضمن اشاره به مبانی این وجه و قبول این که بعضی از امور راجع به ولایت در عصر غیبت نباید بی سرپرست باشد و قدر متیقن افرادی که می توانند آن را بعهده گیرند فقیهان هستند حداکثر چیزی را که از این دلیل بدست می آید، اذن فقیه می داند نه ولایت فقیه و نیابت عامه از معصوم(علیه السلام)[۴۵۳]. ولی بعضی از شاگردان ایشان اداره حکومت اسلامی را نیز از امور حسبیه دانسته اند[۴۵۴] و برخی دیگر مبنای حسبه را نیز جهت اثبات ولایت عامه فقیه پذیرفته اند.[۴۵۵]

---

٤٥٢ ر.ك: محمد تقی مصباح یزدی، پیشین، ص ۳۰۷ به بعد.

٤٥٣ ر.ك: میرزا علی غروی تبریزی، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، تقریر درس آیة الله خویی.ج ۱، ص ٤٢٢.٤٢٣.

٤٥٤. ر.ك: میرزا جواد تبریزی، ایصال الطالب الی التعلیق علی المکاسب، قم، ١٤١١، ج ۳، ص ٣٦ به بعد.

٤٥٥. ر.ك: عباسعلی عمید زنجانی، دیدگاه حکومتی از نظریه حسبه، چاپ شده در نشریه حکومت اسلامی، ش ۳، ص ۱۹.

در هر صورت این دلیل لبّی نمی تواند در حدود و قیود خود رادع اطلاق دلیل لفظی شود. در نتیجه با قبول مبنای اخیر که سطح ولایت را در اداره یک جامعه اسلامی و پرداختن به "امر" مردم بالا می آورد هیچ مانعی در تقید فقیه مورد قدر متیقن به گزینش از طریق شورا و تقید تصمیم گیری های او به مشورت وجود ندارد. دلیل لفظی مقید دلیل لبّی خواهد بود.

راه دوم: استدلال به ولایت فقیه از راه ادله لفظیه (روایات معصومین «ع») است در این زمینه روایات متعددی مورد استفاده قرار گرفته است. بیش از همه می توان به روایات مقبوله عمر بن حنظله و توقیع منسوب به امام زمان و بعضی از روایات دیگر تمسک کرد.

همچنان که قبلاً گذشت مدلول این روایات رجوع مردم به ولی امر، حجت الهی بودن فقیه و نظایر آن است. ولی هیچ دلیلی نمی تواند با اطلاق مانع تقیید خود شود مگر در موارد خاص که از تقیید اِبا داشته باشد.

در اینجا نیز منعی در جهت تقید اعمال ولایت به توجه به شورا در تصمیم گیری وجود ندارد.

راه سوم: استدلال به ولایت فقیه از راه إنّ دلیل انی است، در این راه با برهان عقلی بر وجود دلیلی شرعی استدلال می شود (تقریر آیة الله بروجردی) مسلماً نسبت به خصوصیات و کیفیت اجرا و اعمال ولایت دلیل ساکت است و شورا می تواند در این عرصه متمم دلیل محسوب گردد. اصل وجه دلیل مرحوم آیة الله بروجردی در فصل قبل ذکر شد.

راه چهارم: استدلال عقلی بر ولایت فقیه است، در فصل قبل تقریر امام و دو تقریر دیگر از یکی از نویسندگان معاصر گذشت. این راه نیز دلیل لبّی و غیر ناظر به شیوه اعمال ولایت است و در برابر دلیل لفظی شورا مقاومت نمی کند.

نتیجه آن که اصولاً دلیل ولایت فقیه نمی تواند مانع اجرای دلیل شورا در حکومت شود.

شاهد این برداشت نیز آن است که در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران با وجود قبول ولایت مطلقه فقیه در تصمیم گیری های مهم رهبر را ملزم به مشورت دانسته است. تعیین سیاست های کلی نظام پس از مشورت با مجمع تشخیص مصلحت نظام و حل معضلات نظام که از طریق عادی قابل حل نیست از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام معتبر دانسته شده است.[۴۵۶]

---

٤٥٦ ر.ك: اصل یکصدو دهم، بند اول و هشتم قانون اساسی.

۴ـ۵. الزام یا عدم الزام رهبری به نتیجه شورا

از مباحث بسیار مهمی که درباره شأن شورا مطرح است مسئله لزوم پیروی از نتیجه شورا از سوی حاکم اسلامی است; بعضی از اندیشمندان اگر چه برای شورا در حکومت اسلامی نقشی قائل هستند و آیات و روایات و بطور کلی ادله شورا را در امور اجتماعی و حکومتی ساری و جاری می دانند، الزامی برای تبعیت رأی اکثریت شورا ندیده و یا اصولاً مشورت کردن را تحت شرایطی لازم دانسته اند.

اینک ضمن ذکر احتمالات به بررسی دلایل و جوابهای هر کدام می پردازیم.

۴ـ۵ـ۱. پنج نظریه

بطور کلی پنج نظر را در این مسئله می توان ذکر کرد.

۱ـ اصولاً مشورت حاکم و ولی امر در جایی است که وی یقین به حکم و یا موضوع آن نداشته باشد، اما اگر برای او موضوع و حکم روشن است دیگر نیازی به مشورت نیست.

۲ـ اگر چه مشورت همواره در امور مهم حکومتی لازم است، اما حاکم به نظری که شخصاً پس از جمع بندی به آن خواهد رسید عمل می کند و لازم نیست به نظر اکثریتی که خود با آن مخالف است عمل نماید.

۳ـ در بعضی از موارد حاکم ملزم به رعایت نظر اکثریت است و در بعضی از موارد به نظر خود عمل می کند. این نظریه بین حاکم مجتهد و غیر مجتهد تفصیل قائل شده است[۴۵۷].

۴ـ در موارد اختلاف رأی، شورای عالی تحکیم، محکّم است و بین رهبر و مردم قضاوت می کند و نظر این شورا محکّم است[۴۵۸].

۵ـ نه تنها در امور مهم مشورت کردن لازم است بلکه بر حاکم واجب است پس از مشورت به نظر مشاورین و در صورت اختلاف نظر به نظر اکثر آنان عمل نماید، حتی اگر خود قطع بر خلاف آن داشته باشند[۴۵۹].

۴ـ۵ـ۱ـ۱. مستند نظریه اول: مقید بودن لزوم مشورت به عدم علم حاکم

---

۴۵۷ ر.ك: دکتر فتحی الدرینی، خصائص التشریع الاسلامی فی السیاسة والحکم، چاپ اول، بیروت، موسسة الرسالة، ۱۹۸۲، ص ۴۵۳.

۴۵۸ ر.ك: دکتر منیر حمید البیاتی، الدولة القانونیة و النظام السیاسی الاسلامی، ص ۲۷۸.

۴۵۹ ر.ك: زکریا عبدالمنعم خطیب، نظام الشوری فی الاسلام. ص ۱۷۸.

بر طبق برداشتی که از ادله شورا شده است، شورا برای حاکم "طریقت" دارد نه "موضوعیت"; چرا که ملاک مشورت کردن رسیدن به «قول صواب» است. در روایات مربوط به مشورت به این ملاک اشاره شده است. امیرمؤمنان (علیه السلام) می فرماید:

«الاستشارة عین الهدایة»[۴۶۰]

«مشورت کردن عین هدایت است».

و پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) می فرماید:

ما من رجل یُشاور احداً الا هدی الی الرشد.[۴۶۱]

«هیچ انسانی مشورت با دیگری نکرد مگر این که به رشد و کمال رهنمون گشت».

از سوی دیگر نیز هنگامی که به سیره پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) و ائمه معصومین(علیه السلام) نگاه می کنیم، اینان خود را در همه امور ملزم به مشورت نمی دیدند، حتی موارد مهمی را بدون مشورت انجام می داده و یا بعد از تصمیم گیری و اجراء از نظرات مسلمین استفاده می نمودند.

در بعضی از روایات نیز آمده است که اصحاب در وقایع مختلفی از پیامبر سئوال می نمودند که آیا در این مورد دستور الهی رسیده و یا خود نظر داده اید؟ آنگاه که پیامبر (صلی الله علیه وآله) می فرمود در این مورد دستور خاصی نبوده و شخصاً تصمیم گرفته و عمل نموده اند، نظر مشورتی خویش را اظهار می نمودند.[۴۶۲]

تعداد مشورتهای پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) را اگر با تعداد وقایعی که لااقل در ده سال پس از هجرت مقایسه کنیم بسیار محدود است. بر عکس مواردی نیز وجود دارد که معصومین (علیه السلام) به پیروی از نظر خویش و عدم توجه به نظر شورا تصریح نموده اند.

امیر مؤمنان (علیه السلام) در نهج البلاغه می فرماید:

و اعلموا ان اجبتکم رکبت بکم ما اعلم و لم اصغ الی قول القائل و عتب العاتب[۴۶۳];

بدانید اگر شما را جواب گویم (پاسخ مثبت دهم) به علم خویش درباره شما عمل می کنم و به سرزنش و توصیه کسی گوش نخواهم داد.

---

٤٦٠ عبدالواحد آمدی، غررالحکم و دُرالکلم، ج ۱، ص ۲۵٦.

٤٦١ فضل طبرسی، مجمع البیان، ج ٥، ص ۳۳.

٤٦٢ر.ك: واقدی، المغازی، ج ۳، ص ۹۲٥.

٤٦٣ نهج البلاغه، خطبه ۹۲، ص ۱۳٦.

۴ـ۵ـ۱ـ۱ـ۱. *بررسی ادله نظریه اول*

این نکته که از ادله شورا «طریقت» بدست می آید نه «موضوعیت»، درباره امور شخصی صحیح است و روایاتی که به آنها نیز استشهاد شده است در همین امور شخصی است، که قبلاً نیز بدان اشاره شده است، اما درباره امور حکومتی این احتمال که مشورت «موضوعیت» داشته باشد بعید نیست. البته جمع بین «طریقت» و «موضوعیّت» نیز اشکالی نداشته و جمع بین لحاظ «استقلالی» و «آلی» نیز محذور عقلایی ندارد. تفصیل این بحث در مباحث اصول فقه مذکور است.

با توجه به شهرت نزدیک به اجماعی که درباره گستره عصمت پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) و ائمه (علیه السلام)نسبت به موضوعات علاوه بر احکام شرعی وجود دارد، لا اقل در این موضوعات اجتماعی و سیاسی که پیامبر شخصاً صاحب نظر بودن و بعضاً نیز مورد ارشاد خاص وحی الهی واقع می گردیده است، امر به مشورت نمی تواند بر طریقت حمل شود و با وجود قرینه مقامیه شخصیت و ویژگیهای پیامبر معصوم (صلی الله علیه وآله) چاره ای جز حمل لزوم مشورت پیامبر (صلی الله علیه وآله) به جهت اغراض «موضوعی» نیست.

در روایاتی نیز به علم آنان به «صواب» و "حق" اشاره شده است که به بعضی از آنها اشاره می شود.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) خود فرموده اند:

اما ان الله و رسوله لَغنیّان عنه[۴۶۴]

آگاه باشید که خدا و رسول بی نیاز از مشورت هستند.

امیرمؤمنان(علیه السلام) نیز هنگامی که طلحه و زبیر به حضرت اعتراض کردند که چرا با ما مشورت نمی کنی؟ حضرت در پاسخ آنان فرمود:

لا وقع حکم جهلتُه فاستشیر کما و اخوانی المسلمین و لو کان ذلک لم ارغب عنکما و لا عن غیرکما[۴۶۵]

هیچ مسئله ای که من بدان جاهل باشم اتفاق نیفتاده است تا من با شما و برادران مسلمانم مشورت نمایم و اگر چنین امری اتفاق می افتاد از شما و غیر از شما روی بر نمی گرداندم.

این روایت نیز به صراحت لزوم مشورت را مبتنی بر عدم علم می داند و حضرت چون عالم به حکم بوده اند مشورت را لازم ندیده اند.

---

٤٦٤ ر.ك: سیوطی، تفسیر در المنثور، ج ۲، ص ۹۰.

٤٦٥ نهج البلاغه، خطبه ۲۰۵، ص ۳۲۲.

حال با توجه به این موارد، مشورت های پیامبر اکرم و ائمه اطهار (علیه السلام) نمی تواند «طریقی» و برای رسیدن به واقع باشد.

مرحوم شیخ مفید از جمله کسانی است که ضمن طرح عصمت پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) از خطای در موضوعات، به آیه شریفه مورد بحث اشاره نموده است. وی در طرح سئوال و جوابی که در کتاب «الفصول المختارة» آمده چنین می نویسد:

اگر گفته شود: آیا از نظر تو اینچنین نیست که پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) معصوم از خطا و بریيء از لغزش و ایمن از سهو و غلط بوده، فی نفسه کامل و از مردم و آراء آنان بی نیاز است؟ گویم: آری پیامبر چنین است.

پس اگر آنگاه سئوال شود: پس با کلام خداوند جل جلاله که فرمود «و شاورهم فی الامر فاذاعزمت فتوکل علی اللّه» چه می کنی، آیا خداوند پیامبرش را به کمک گرفتن از مردم در رأی و نیازمندی وی به مردم امر نکرده است؟ پس چگونه ادعای عصمت از خطا می کنی با آنچه در ظاهر قرآن و عمل پیامبر (صلی الله علیه وآله)می باشد.

گویم: پیامبر با اصحاب خویش به جهت فقر وی به آراء آنها و حاجتش نسبت به مشورت با آنان آنچنان که تو گمان کرده ای مشورت ننمود. یعنی مشورت برای وی طریقی نبوده بلکه بجهت امر دیگری بوده که بعد از توضیح بدان اشاره خواهم کرد.[۴۶۶]

با توجه به این نکته علت مأمور بودن پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) به مشورت در اندیشه فقیهان و عالمان دینی تبیین گردیده است، بطور خلاصه به جمع آوری یکی از نویسندگان معاصر در این باره اشاره می کنیم:

علل مشورت پیامبر(صلی الله علیه وآله) و معصومین(علیهم السلام) با مردم می تواند یکی از امور زیر باشد:

۱ـ شخصیت دادن به امت: مردمی که احساس کنند حکومت به نظر آنها احترام گذارده و به رأی آنها عمل می کند احساس شخصیت نموده، حکومت را در سردی و گرمی روزگار تنها نمی گذارند. این نکته درباره حکومتهای غیر معصوم و معصوم به یکسان جریان دارد.

---

٤٦٦ ر.ك: شیخ مفید، الفصول المختارة، چاپ شده در مجموعه مصنفات شیخ مفید، قم کنگره شیخ مفید، ج ۲، ص ۳۵.۳۱.

۲ـ آزمایش برای کشف استعدادها: در اثر مشورت با افراد مختلف کم کم افراد لایق و صاحب نظر خود را نشان داده دست حکومت برای استفاده از نیروهای متخصص و لایق باز خواهد شد.

۳ـ مشورت برای رشد فکری مردم: مردم در اثر مراجعه حاکم به آنها مجبور می شوند فکر خود را به کار اندازند و کم کم رشد فکری پیدا می کنند و می توانند در مسائل مهم صاحب نظر گردیده و به طور کلی سطح فکری رشد یافته پیدا کنند.

۴ـ مشاوره برای استفاده از تأیید مردم: پیامبر اگر چه به حقانیت رأی خویش معتقد است، اما ضمن طرح آن و جلب نظر موافق دیگران از تأیید آنان در کار آمدی بیشتر استفاده می کند.

۵ـ مشورت برای آگاه شدن مشورت شوندگان و توجیه آنان: در بعضی از موارد اگر چه مردم در آغاز نظری مخالف نظر امام دارند، اما پس از توضیح نظریه از سوی رهبر و امام، مردم ضمن پی بردن به اشتباه خویش با نظریه حاکم هم آهنگ می شوند.

۶ـ مشورت برای احتراز از نسبت حکومت به استبدادی بودن: اگر چه نظرات صائب پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله)همواره به صلاح امّت است و بعضاً نیز مستقیماً متصل به وحی الهی است اما برای این که حکومت پیامبر (صلی الله علیه وآله)منتسب به دیکتاتوری نگردد، با مردم مشورت می کند.

۷ـ احتراز از انتقاد بیجا پس از شکست احتمالی: هنگامی که مشورت قبل از انجام امور اجتماعی محقّق شود و همه خود را در تصمیمی که گرفته شده شریک بدانند در صورتی که شکستی و یا عدم موفقیتی هم حاصل شود چون مردم خود را در تصمیم گیری شریک می دانند، انتقاد بیجا نمی کنند.

۸ـ نشان دادن جایگاه مردم در اندیشه دینی: وقتی پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله) که یک رهبر دینی است با مردم مشورت می کند و به آنان شخصیت می دهد، جایگاه مردم در اندیشه دینی روشن می شود و شخصیت آنان هویدا می گردد.

۹ـ مشورت برای این که مردم بدانند مشورت کردن عیب و عار نیست: وقتی که پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله) که شخص اول عالم اسلام محسوب می گردد با دیگران مشورت می کنند، درخواست مشورت از سوی دیگران نیز امری پسندیده محسوب می گردد و دیگر ناپسند نمی نمایاند.

۱۰ـ تأسی امت به پیامبر در مشورت: مهمترین فایده مشورت که می توان بدان جهت پیامبر را ملزم به مشورت دانست، تأسی اُمت به پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) است یعنی رهبران غیر معصوم که

بعداً زمام امور کشورهای اسلامی رابدست خواهند گرفت نیز از حکومت شورایی و استفاده از نظرات دیگران امتناع نورزند.[۴۶۷]

البته آنچه تاکنون ذکر شد مبتنی بر عدم اشتباه معصوم در امور موضوعی است، بحث خطای معصومین از اشتباه در موضوعات نیازمند کاوش دقیق تریست، غالب ادله ای که در این زمینه ذکر شده است عصمت پیامبر و امام (علیه السلام) از خطای در احکام و موضوعات مربوط به شریعت را که لازمه صحت استناد شریعت به خداوند متعال است ثابت می کند[۴۶۸]. در هر صورت این نکته جایگاه عظیمی در مباحث کلامی داشته و نیازمند تبیین کلامی است و باید در این زمینه از کلمات معصومین (علیه السلام) نیز غافل نگشت. در اینجا تنها به حدیثی از امیرمؤمنان (علیه السلام) که در ضمن آن از مردم درخواست مشورت نموده اشاره می کنیم. این حدیث در نهج البلاغه آمده است:

حضرت در خطبه بلیغی که در صفین ایراد نمودند به حقوق متقابل مردم و حکومت اشاره نموده و مردم را از رعایت آداب باطلی که رعیت در مقابل حاکمان جور داشته اند بر حذر نمودند. در پایان این خطبه حضرت با اشاره به روحیه حق پذیر خویش چنین فرمودند:

> **و لا تظنوا بی استثقالاً فی حق قیل لی و لا التماس اعظام لنفسی فانه من استثقل الحقّ ان یقال له او العدل ان یعرض علیه کان العمل بهما اثقل علیه فلا تکفّوا عن مقالة بحق او مشورة بعدل فانّی لست فی نفسی بفوق ان اخطاء و لا أمَنُ ذلک من فعلی الا ان یکفی اللّه من نفسی ما هو املک به منی**[۴۶۹]
>
> هرگز گمان نبرید در مورد حقی که به من پیشنهاد کرده اید کندی ورزم (یا ناراحت شوم) و نه این که خیال کنید در پی بزرگ نمودن خویش هستم، زیرا کسی که شنیدن حق یا عرضه داشتن عدالت بر او برایش مشکل باشد عمل به آن برای وی مشکل تر است. با توجه به این از گفتن سخن حق و یا مشورت عدالت آمیز خودداری نکنید زیرا من به تنهایی، مافوق آن که خطا کنم نیستم. (از من نیز می تواند خطا سرزند). و از خطا در کارهای خویش ایمن نیستم مگر این که خداوند مرا حفظ کند.

٤٦٧رضا استادی، شورا در قرآن و حدیث، چاپ اوّل قم، انتشارات هجرت، ١٤٠١ هـ ص ٣٥،٣١.

٤٦٨. بعضی از نویسندگان خطای در موضوعات (نسیان و سهو) را برای انبیاء سلف امری اختلافی دانسته اند و درباره امامان علیهم السلام نیز تنها به دلایل نقلی اتکا کرده اند. ر.ك (محمد تقی مصباح یزدی; آموزش عقاید (دوره کامل سه جلدی)، چاپ دوم، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی، ١٣٧٨، ج ٢، ص ٣٥، و ١٥٥.)

٤٦٩نهج البلاغه، خطبه ٢١٦، ص ٣٢٢.

در کلام فوق امیرمؤمنان (علیه السلام) به صراحت احتمال اشتباه را در فعل و نظر خویش ـ در امور حکومتی ـ می دهد و تنها در صورت دستگیری لطف و عنایت الهی خود را مصون اعلام می کند.

البته این نکته در پاسخ گفته شده است که: امیرمؤمنان (علیه السلام) فی نفسه و از آن جهت انسان است می تواند خطا کند اما بما این که امام و مؤید من عند الله است، از خطا و اشتباه مصون است.[۴۷۰]

در هر صورت اگر بگوئیم مشورت تنها جنبه «طریقت» دارد و باید برای کشف حقیقت باشد، مشورت معصومین و مشورت حاکم غیر معصوم در مواردی که به حکم شرعی و یا موضوع مورد اعمالِ ولایت قطع دارد لازم نیست و لزوم مشورت مقید به موارد عدم قطع به حکم می گردد.

اما اگر برای مشورت جدای از «طریقت»، «موضوعیت» نیز قائل شدیم کما این که درباره معصومین مشورت کردن فقط «موضوعیت» دارد و یا از «موضوعیت» خالی نیست، در این صورت اگرچه علم هم حاصل باشد مشورت کردن لازم است.

۴ـ۵ـ۱ـ۱ـ۲. بررسی مواردی که معصومین (علیه السلام) ***بدون مشورت اقدام کرده اند***

اولاً: همچنان که گفتیم مشورت در امور مهم لازم است و نه در هر امری (گرچه امر مهمی نباشد) و با توجه به ساده بودن اوضاع سیاسی آن دوران، زیادتر بودن مسائل مهم سیاسی که به عموم مسلمین مربوط می شده است از آنچه پیامبر درباره آن مشورت می نموده اند، معلوم نیست.

ثانیاً: همچنانکه قبلا گفتیم دلیل شوری «مطلق» است که «تقیید بردار» است و این احتمال بعید نیست که در مواردی که از سیره پیامبر مشورت با مردم نقل نشده است، وحی الهی خاصی رسیده باشد، ولی حضرت در اعلام حکم به وحی الهی اشاره ننموده اند.

البته با توجه به کلام امیرمؤمنان (علیه السلام) انسان در ارائه نظر جزمی به تردید می افتد، چرا که صریحاً حضرت در مقابل اعتراض طلحه و زبیر می فرمایند «چیزی نبوده که جاهل باشم و بخواهم با مشورت به آن دست یابم» از این جمله به صراحت بدست می آید که لزوم مشورت بر معصوم و یا استحباب آن در صورتی است که وی به حکمی جاهل باشد و لذا در موارد علم مشورت لازم نیست.

---

٤٧٠ در ترجمه و شرح نهج البلاغه زیر نظر آیة الله مکارم آمده است: زیرا من (شخصاً به عنوان یك انسان) خویشتن را مافوق آن که اشتباه کنم نمی دانم.

اگر بر مبنای عصمت معصومین (علیه السلام) از خطا مشی نمائیم، مفاد این حدیث با ظاهر آیه قرآن که به پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) که او نیز عالم به امر است ـ امر به مشورت می کند منافات می یابد، (دقت شود!)

رفع تنافی بین این دو به یکی از صور زیر ممکن است.

۱ـ ضمن حفظ مبنا بگوئیم امر به مشورت فی الجمله است تا اغراض موضوعی حاصل شود در زمان امیرمؤمنان نیازی به حفظ آن اغراض موضوعی و لااقل در زمان محدود از حکومت ایشان که این کلام آن هنگام صادر شده نبوده است. مؤید این مطلب آن است که حضرت امیر پس از این بیان در موارد دیگری خود با اصحاب خویش به مشورت پرداخته اند که نمونه هایی از آن قبلاً گذشت.

۲ـ این احتمال نیز وجود دارد که مقصود از «لا وقع حکم...» در این روایت، حکم شرعی باشد نه امور حکومتی و در حقیقت حضرت در این کلام می فرمایند: من به کتاب خدا و سنت پیامبر(صلی الله علیه وآله) عمل کردم و نیازی به رأی شما نداشتم و در احکام شرعی (دستورات خدا و سنت پیامبر(صلی الله علیه وآله) نیز جاهل نبودم تا بخواهم از شما و دیگران سؤال کنم که اگر چنین چیزی واقع می شد از مشورت اعراض نمی نمودم). مؤید این احتمال آن است که حضرت خود در نامه ای ضمن برشمردن حقوق حاکم و مردم می فرمایند:

> الا و ان لکم عندی الا احتجز دونکم سراً الا فی حرب و لا اطوی دونکم امراً الا فی حکم.[۴۷۱]
>
> آگاه باشید حق شما بر من این است که جز اسرار جنگی هیچ سری را از شما پنهان نسازم و در اموری که پیش می آید جز حکم الهی کاری را بدون مشورت شما انجام ندهم.

۴ـ۵ـ۱ـ۲. *مستند نظریه دوم: الزام به مشورت و عدم الزام پیروی از اکثریت*

اگر لزوم شورا پذیرفته شود و ولی امر در هر مسئله مهمی باید مشورت کند، در نتیجه یکی از سه حالت پیش خواهد آمد، یا این که اتفاق آراء بر یک عقیده و نظریه محقق می شود، در اینجا تردیدی در پیروی از نظر مجمع علیه نیست و یا این که حاکم و عده ای که اکثریت را تشکیل می دهند در یک طرف قرار می گیرند که در اینجا نیز تردیدی در لزوم پیروی از اکثریت که متضمن پیروی از نظر خود نیز هست نمی باشد، صورت سوم آن است که پس از مشورت، ولی امر در اقلیت قرار می گیرد آیا در

---

۴۷۱ نهج البلاغه، نامه ۵۰، ص ٤٢٤.

اینجا پیروی از اکثریت لازم است یا نه؟ این قول می گوید در اینجا پیروی از اکثریت لازم نیست; دلایل این قول را بشرح زیر ارائه می دهیم.

۴ـ۵ـ۱ـ۲ـ۱. آیه "وشاورهم فی الامر فاذا عزَمت ...."

و شاورهم فی الامر فاذا عزَمت فتوکل علی الله. (ال عمران:۱۵۹)

و با آنان در کارها مشورت کن پس هنگامی که تصمیم گرفتی بر خدای توکل نما.

در این آیه دو وجه استدلال وجود دارد. وجه اول آن که خداوند پیامبرش را خطاب می کند که از صحابه ای که مشورت داده بودند مبنی بر این که از مدینه خارج شوند بگذرد و برای آنها استغفار کند، پس چگونه پیامبر ملزم به رعایت آراء کسانی است که به عفو و استغفار پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) نیازمند هستند. حال آن که پیامبر در محل برتر و آنان در مرحله دون تری هستند.[۴۷۲]

وجه دوم آیه شریفه پس از آن که پیامبر را به مشورت امر می کند می فرماید: فاذا عَزَمتَ (به صیغه مفرد مخاطب) یعنی پس از آن که با آنان مشورت کردی هنگامی که «تو تصمیم گرفتی» پس بر خدایت توکل کن، ظاهر آیه آن است که دیگران در تصمیم گیری نقشی ندارند و فقط نظرات خویش را ارائه می دهند، این پیامبر است که تصمیم می گیرد و بر خداوند توکل می نماید. اگر نظر اکثریت معتبر بود آیه شریفه بصورت «فاذا عزمتم» نازل می گشت، یعنی هنگامی که مجموعه شما تصمیم گرفتید. به بعضی از تفسیرهایی که با این نظر موافق هستند اشاره می کنیم.

طبری در تفسیر خود می نویسد:

> هنگامی که تصمیم تو مستقیم گشت در امور دینی و دنیایی بر اثر تسویه و تثبیتی که ما از تو نمودیم پس بر آنچه به تو امر کردیم مشی کن خواه موافق نظر مشورتی اصحاب باشد یا مخالف آن[۴۷۳].

همو نیز نظیر آنچه را خود اختیار کرده است به نقل از ابن اسحق آورده است[۴۷۴].

فخر رازی نیز آیه را این گونه تفسیر کرده است:

---

٤٧٢ حسن هویدی، الشوری فی الاسلام، کویت، مکتبة المنار الاسلامیة، ۱۹۷۵ . ص ۸.

٤٧٣ محمد بن جریر طبری، تفسیر طبری، ج۷، ص ٣٤٦.

٤٧٤ همان، همانجا.

هنگامی که رأی مؤید از جانب مشورت حاصل شود اعتماد بر آن واجب نیست، بلکه باید اعتماد بر یاری خداوند و حفظ و تأیید خداوند باشد. مقصود آن است که در هر واقعه ای بنده بر چیزی جز خدای اعتماد نکند[۴۷۵].

یکی از نویسندگان متأخر می نویسد:

اساس امر در اسلام رأی و مشاوره است ولی رأی مشاورین گرچه زیاد باشند برای امام الزام آور نیست و بر او لازم نیست، بلکه استشاره برای کشف روشنی و وضوح است. حاکم حق استبداد رأی یا سود نگرفتن از مشورت را ندارد (باید مشورت کند) اما حق دارد که به آن اخذ یا آنرا رد کند، بعد از آن که به خوبی در آن مناقشه کند[۴۷۶].

یکی دیگر از نویسندگان معاصر عرب ضمن استشهاد به بعضی از وقایع نظام شورایی در جزیرة العرب قبل از ظهور اسلام تصمیم گیری نهایی را با شیخ قبیله دانسته است و آیه شریفه پیش گفته را نیز مؤید مضمون مورد قبول مردم در دوران قبل از اسلام دانسته است[۴۷۷].

۴ـ۵ـ۱ـ۲ـ۲. *مخالفت معصومین با نتایج شورا*

در روایتی از امام رضا (علیه السلام) آمده است:

ان رسول اللّه (صلی الله علیه وآله) کان یستشیر اصحابه ثم یعزم علی ما یرید[۴۷۸]

پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) با اصحاب خویش مشورت می نمود و سپس بر آنچه اراده می کرد تصمیم می گرفت.

هنگامی که ابن عباس در اوائل حکومت امیرمؤمنان پیشنهاد خویش را مبنی بر «سازگاری موقت امیر (علیه السلام) با حکومت معاویه در شام اعلام داشته و پس از آن او را عزل نماید» ارائه کرد، حضرت ضمن رد پیشنهاد وی چنین فرمودند:

لک ان تشیر علیّ و اری فان عصیتک فاطعنی[۴۷۹]

---

٤٧٥ فخر رازی، تفسیر فخر رازی، ج ۹، ص ٦٧و٦٨.

٤٧٦ استاد احمد نار، القتال فی الاسلام ص ۱۲۹، به نقل از الشوری و اثرها فی الدیمقراطیة،ص ١١٦.

٤٧٧ ر.ك: خلیل عبدالکریم، الاسلام بین الدولة الدینیة و الدولة المدنیه، ص ١٣٦.

٤٧٨ علامه محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۱۰۱.

٤٧٩ نهج البلاغه، کلمه ۲۳۱، ص ۵۳۲.

تو لازم است که نظر مشورتی خویش را ارائه دهی و من نیز می اندیشم پس اگر من در نهایت با تو مخالفت کردم تو باید از من تبعیت کنی.

ظاهر روایت آن است که اگر حضرت نظر مشورتی را نپذیرفتند، بر ابن عباس لازم است که به نظر حضرت عمل کند چرا که نظر ولیّ امر لازم الاتّباع است.

در روایت دیگری حضرت امیر (علیه السلام) در وصیتی به محمد بن حنفیه می نویسد:

اضمم آراء الرجال بعضها الی بعض ثم اختر اقربها الی الصواب و ابعدها عن الارتیاب[۴۸۰]

آراء مردان و اندیشمندان را بر هم بیامیز و نزدیکترین آنها به درستی و دورترین آنها از شک و تردید را اختیار کن.

از جهت سنت فعلی نیز بعضی از نویسندگان وقایعی در دوران رسالت پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) را دلیل بر عدم الزام آوری مشورت دانسته اند; دکتر هویدی با اشاره به صلح حدیبیه می نویسد:

پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) در این حادثه با اکثریت بلکه با همه مردم در مواقفی مخالفت کرده است. اول آن که سهیل نماینده مشرکین مکه از نوشتن بسم الله الرحمن الرحیم امتناع ورزید، حضرت به نوشتن باسمک اللهم رضایت دادند در حالی که مسلمانان می گفتند به خدا قسم جز بسم الله الرحمن الرحیم نمی نویسیم.

دوم آن که پیامبر قبول کرد که هر مشرکی که با قبول اسلام به مدینه آمد، آن را به سوی مشرکین برگرداند، در حالی که مسلمین گفتند: " منزه است خدا چگونه او را به مشرکین باز می گردانید در حالیکه اسلام آورده است.[۴۸۱]

در واقعه دیگری در زمینه سرنوشت اسرای بدر پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) به نظر صحابه عمل نکرد و طبق بعضی از نقل ها رأی یکی از صحابه را بر دیگران ترجیح داد. این در حالی است که عمر و عده ای دیگر از اصحاب بر کشتن اسیران نظر داشتند در این واقعه آیات: ما کان لنبی ان یکون له اسری حتی یثخن فی الارض تریدون عرض الدنیا و الله یرید الاخرة و الله عزیز حکیم. لولا کتاب من الله سبق لمسکم فیما اخذتم عذاب عظیم (الانفال: ۶۷و۶۹). این واقعه با درخواست نظر خواهی پیامبر اکرم همراه بوده است ولی پس از کسب نظر ایشان به نظر اکثریت عمل نکردند.[۴۸۲]

---

۴۸۰ محمد حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۴۲۹ و شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ٤، ص ۴۲۹.

۴۸۱ دکتر حسن هویدی، الشوری فی الاسلام، ص ۱۰ تا ۱۲.

۴۸۲.ر.ك: خلیل عبدالکریم، الاسلام بین الدولة الدینیه و الدولة المدینة، ص۱۳٦.

۴ـ۵ـ۱ـ۲ـ۳. مذمت اکثریت در قرآن کریم

چگونه حکم به تبعیت ولی امر از اکثریت کنیم; حال آن که قرآن کریم بارها از تبعیت اکثریت نهی نموده و اکثریت را مذمت نموده است; اطلاق مذمت از اکثریت مورد بحث را نیز شامل می گردد. آیات زیر بیانگر مذمت از اکثریت مردم است:

اکثرهم لا یعقلون (المائده:۱۰۳)،

بیشترشان تعقّل نمی کنند.

اکثرهم لا یعملون (الانعام:۳۷)،

بیشتر آنان نمی دانند.

اکثرهم یجهلون (الانعام:۱۱۱)،

بیشترشان نادانی می کنند.

اکثرهم لا یشکرون (یونس:۶۰)،

بیشترشان سپاسگذاری نمی کنند.

اکثرهم فاسقون (التوبه:۸)،

بیشترشان منحرفند.

ما یتبع اکثرهم الا ظنا (یونس:۳۶)،

بیشترشان جز گمان پیروی نمی کنند.

و ما یؤمن اکثرهم باللّه الاوهم مشرکون (یوسف:۱۰۶)،

و بیشترشان به خدا ایمان نمی آورند جز این که [با او چیزی را] شریک می گیرند.

و اکثرهم للحق کارهون (المؤمنون:۷۰)،

بیشترشان حقیقت را خوش ندارند.

ام تحسب ان اکثرهم یسمعون او یعقلون (الفرقان:۴۴).

یا گمان داری که بیشترشان می شنوند یا می اندیشند؟

و ان تطع اکثر من فی الارض یضلوک عن سبیل الله ان یتبعون الا الظن و ان هم الا یخرصون. (الانعام:۱۱۶)

و اگر از بیشتر کسانی که در [این سر] زمین ها می باشند پیروی کنی، تو را از راه خدا گمراه می کنند، آنان جز از گمان [خود] پیروی نمی کنند و جز به حدس و تخمین نمی پردازند.

از این آیات استفاده می شود که کثرت عددی میزان حق و باطل نیست و ممکن است از دیدگاه اسلام رأی فرد به حق نزدیک تر باشد[۴۸۳].

۴ـ۵ـ۱ـ۲ـ۴. *تالی فاسد در پیروی از اکثریت*

از روایات و آیات این چنین بدست می آید که در حکومت اسلامی یک شخص پس از داشتن شرایط معین و همراهی رأی مردم، مسئول و ولی امر جامعه اسلامی است. حال اگر قرار شد در موارد اساسی اعمال ولایت همواره ملزم به تبعیت رأی شوری باشد، در حقیقت ولایت از آن شوری است و آن شخص جز مجری دستورات شوری نخواهد بود، نقش وی به مقدار نقش یک مدیر عامل تنزل می یابد. همچنان که در یک شرکت نقش اساسی را هیئت مدیره به عهده دارد و مدیر عامل تنها اجرا کننده دستورات و مصوبات آن هیئت است، ولیّ امر نیز چنین خواهد بود. اما اگر بگوئیم تصمیم نهایی پس از مشورت با خود حاکم است این اشکال مرتفع است، چرا که حقیقتاً ولایت و سرپرستی و اخذ تصمیمات نهایی به عهده ولیّ امر است نه شوری. در روایات مستفیضه ای این مضمون وارد شده است.

امام باقر و امام صادق(علیه السلام) فرمودند:

> ان الله عز و جل فوضّ الی نبیّه امر خلقه لینظر کیف طاعتهم ثم تلا هذه الایه: ما اتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا[۴۸۴]
>
> خداوند بزرگ و بلند مرتبه به پیامبر خویش امر و کار مخلوقین را واگذار نموده است تا نحوه تبعیت آنان را بنگرد سپس حضرت آیه شریفه «آنچه پیامبر بر شما آورد گرفته و از آنچه شما را نهی کرده باز ایستد» را تلاوت کردند.

این روایت و مشابهات آن تا حدودی دال بر وجود اختیارات مطلق و جواز تصمیمات فردی پیامبر (صلی الله علیه وآله)است، از تسرّی آن به «ائمه» (علیه السلام) ـ که در روایات به آن تصریح شده ـ و به «**ولی فقیه**» اشکال چهارم قوت می گیرد.

دکتر محمد سعید رمضان بوطی از قائلین به این نظریه است.

وی می نویسد:

٤٨٣ابوالاعلی مودودی، نظریة اسلام، بیروت، دار الذکر . بیروت ١٩٦٧، ص ٥٨.

٤٨٤محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ١، ص ٢٦٦.

سپس مطلب صحیحی که عموم فقیهان بر آن اتفاق دارند آن است که این شورا مشروع است ولکن الزام آور نیست، به تعبیر دیگر بر حاکم اسلامی است که از شورا در نظر خویش استعانت بگیرد ولی بر او لازم نیست که به رأی اکثریت عمل نماید، اگر نظر آن با نظر حاکم مخالف آمد و قرطبی نیز به این نظر رفته است.[۴۸۵]

شورا در شریعت اسلامی اگر چه مشروع است، اما الزام آور نیست، حکمت قرار دادن شورا آن است که نظرهای اساسی و نیکو استخراج گردیده و در مصالحی که بعضی از آن آگاهند، بحث گردد و یا بخاطر این که دلهای آنها نسبت به حکومت نرم گردد پس هنگامی که حاکم در میان آراء آنان به نظری برخورد کرد که نفس او بر آن سکونت یافت، بر اساس دلائل شرعی و احکام آن بدان اخذ می نماید و در غیر این صورت بر او جایز است که در صورت عدم مخالفت با کتاب و سنت و اجماع به آنچه در نظر او صحیح می آید اخذ نماید.[۴۸۶]

در میان اندیشمندان شیعی نیز عده ای طرفدار این نظریه بوده و معتقد به تصمیم گیری و مسئولیت فردی ولی امر هستند، اگر چه مشورت را هم بعنوان اهرمی برای کسب آگاهی بیشتر ولیّ امر قبول دارند.

نویسنده کتاب دراسات فی ولایة الفقیه و... گرچه لزوم مشورت در امور مهمه را بر حاکم لازم دانسته و ترک آن را ظلم بر مردم می داند اما درباره تبعیت از رأی مشاورین چنین نوشته است:

چون مسئول حکومت و مکلف به اداره جامعه «حاکم» است پس ملاک بعد از مشورت و شنیدن نظرات مختلف تشخیص فردی او است و بر او تبعیت اکثریت متعین نیست و عدم تبعیت اکثریت به معنای بی فایده بودن مشورت نیست، چرا که بر این مشورت فایده جلب نظر دیگران و شخصیت دادن به آنان و اطلاع کافی بر جوانب امر تا به آنها بر تشخیص اصلح موفق شود، مترتب است.[۴۸۷]

۴ـ۵ـ۱ـ۲ـ۵. لزوم پیروی مردم از ولی امر

در حکومت اسلامی مردم باید از ولی امر تبعیت کنند نه از شورا، درصورتی که حاکم ملزم به رعایت نظر اکثریت باشد فرمان وی در حقیقت فرمان اکثریت است و مردم تبعیت از اکثریت کرده اند نه از شورا در حالی که مقضی آیة اولی امر و... تبعیت از ولی امر است.

---

٤٨٥ محمد سعید رمضان بوطی، فقه السیرة ص ۳۲۹.

٤٨٦ همان، ص ۳۵۰.

٤٨٧ حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۲، ص ۳۷.

۴ـ۵ـ۱ـ۲ـ۶. قیاس بر حالت جنگ

دکتر عبدالکریم زیدان می نوسید:

در حالت جنگ که حساس ترین دوران حیات یک ملت است، فرماندهی را به فرمانده لشکر سپارند تا به مشاوره با افراد دیگر در نهایت دیدگاه خود را پیاده کند. معنای این امر آن است که بشر با فطرت خویش درک می کند که بهترین راه حل در موارد اختلاف رئیس و مشاورین آن است که نظر رئیس رعایت شود. حال آن که خطای فرمانده لشکر گاهی اوقات به نابودی لشکر و هلاک امت منجر می شود.[۴۸۸]

۴ـ۵ـ۱ـ۲ـ۱ . بررسی مستند نظریه دوم

۴ـ۵ـ۱ـ۲ـ۱ـ۱ . رد استدلال به آیه شریفه وشاورهم فی الامر

همچنانکه که گذشت دو وجه در استدلال به آیه شریفه ذکر شد، درباره وجه اول باید گفت چه مانعی دارد که در مواردی که نص خاصی نرسیده پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) ملزم به مشورت باشد، ولی در عین حال مردم محتاج استغفار پیامبر (صلی الله علیه وآله) و عفو ایشان باشند. بویژه آن که به طور نوعی اکثریت به صواب نزدیک ترند گرچه خطای آنان در یک واقعه آشکار شود.

درباره این آیه شریفه نظرهای مختلفی ارائه شده است، همچنان که بعضی با استفاده از «اذا عزمت» ارجاع تصمیم نهایی را به پیامبر دانسته اند و از جمله توکل بر خداوند نیز قاطعیت در تصمیم، اگر چه مخالف نظر جمع بوده باشد، را استظهار نموده اند، عده ای دیگر از «فاء» «فاذا عزمت» ترتب تصمیم بر مشورت و علی القاعدة بر طبق نظر اکثریت آن را برداشت نموده و جمله بعد را نیز مؤید قرار داده و گفته اند هنگامی که ولی امر بر طبق نظر اکثریتی که خود با آن مخالف است اعمال ولایت می کند خواه نا خواه در تردید است و جای امر به توکل بوده خداوند او را از عواقب احتمالی در اثر توکل به او مصون می دارد.

---

٤٨٨. مجلة المجتمع، العدد ٤٧، فبراير ١٩٧١، ص ١٢، ١٣، الكويت.

در تفسیر خازن به نکته دیگری اشاره شده است و آن این که «عزمتَ» نیازمند متعلقی است که محذوف است، آیا مقصود از آیه شریفه شریفه «فاذا عزمتَ علی رأیک» است یا «فاذا عزمت علی تنفیذ رأی الشوری» و یا «اذا عزمت علی المشاورة».[۴۸۹]

هنگامی سه احتمال به طور مساوی وجود داشت استدلال به یکی از این سه ناروا است. از این روی از آیه شریفه نمی توان نکته ای در جهت نفی رأی اکثریت مشاورین بدست آورد.

این استدلال بر اساس فهم دقیق معنای لغوی عزم بیشتر قابل قبول می شود. لسان العرب درباره این ماده می نویسد: (ذیل ماده عزم) "العزم الجدّ... العزم ما عقد علیه قلبک من امر انک فاعله".[۴۹۰] پس عزم یعنی تصمیم قطعی بر چیزی، و عدم شک و تردید در امری. بنابراین در معنای عزم نه سرپیچی از شورا و نه اطاعت کردن از اکثر آنها نهفته نیست.

با بررسی تفاسیری که در این زمینه نیز نقل شده است. نصوص تفاسیر نمی تواند مانع برداشت الزام آوری شورا شود.

چرا که بعضی از نصوص تفسیری مانند طبری به مورد اشاره دارد که خداوند دستور و وحی خاصی داشته است که در این صورت روشن است جای گردن نهادن به شورا نیست. بعضی از تفاسیر نقل شده به توکل به خداوند عنایت دارند اما روشن است که توکل با مشاوره منافاتی ندارد و به نحوی توکل و عنایت به مشورت را در مقابل هم دیده اند در حالی که توکل با مشورت مناسبت تام دارد و با رعایت اسباب ظاهری باید توکل کرد که یکی از آنها مشورت است.

میرزای نائینی درباره پیروی از نظر اکثریت و سیره ایشان در مشورت می نویسد:

> سیره مقدسه نبویه(صلی الله علیه وآله) در مشورت با اصحاب و «اشیروا علیّ اصحابی» فرمودن در حوادث را کتب سیر مشروحاً متضمن و موافقت آن حضرت با اراده اکثر به جائی منتهی بود که حتی در غزوه احد با این که رأی مبارک شخص حضرتش با جماعتی از اصحاب عدم خروج از مدینه مشرفه را ترجیح فرمود و بعد هم همه دانستند که صلاح و صواب همان بود

---

۴۸۹. ر.ك: علی بن محمد بغدادی، تفسیر خازن، تحقیق: محمد علی شاهینی، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱٤۱٥ ق. ج ۱، ص ۲۹۰.

۴۹۰. ابن منظور، لسان العرب، ج ۹، ص ۱٦٦.

مع هذا چون اکثریت آراء بر خروج مستقر بود از این رو با آنان موافقت و آن همه مصائب جلیله را تحمل نمود[۴۹۱].

به نظر می رسد برداشتهای جزمی از این آیه شریفه با این پیش فرض بوده است که اصولاً مشورت پیامبر طریقت نداشته و حق و صواب در نظر پیامبر حاضر بوده است و لذا جز در موارد موافقت اکثریت با نظر ایشان اعتباری برای رأی اکثریت نمی باشد، غافل از آن که اولاً: حداکثر این نکته در مورد پیامبر(صلی الله علیه وآله) صحیح است، اما درباره امت و فقهای جامع الشرایط چنین پیش فرضی درست نیست و ثانیاً: همچنان که در صفحات قبل متذکر شدیم امکان طریقیّت برای مشورت پیامبر نیز وجود دارد و اگر هم بپذیریم که فقط مشورت آن حضرت «موضوعیت» دارد و نه «طریقیت»، تبعیت از اکثریت نیز غالباً دارای «موضوعیت» است; چرا که مشورتی که همراه با عدم توجه به نظر مشاورین باشد بیش از آن که به آنان شخصیت بدهد موجبات بدبینی آنان و جدایی

از حکومت را فراهم می سازد.

۴ـ۵ـ۱ـ۲ـ۱ـ۲. *رد مخالفت معصومین با نتایج شورا*

روایاتی که در این زمینه نقل شد جدای از آن که معارض دارد و بعداً بدان اشاره می کنیم، فی نفسه بر مطلوب مستدّل دلالت ندارد.

متن روایت منقول از امام رضا (علیه السلام) چنین است:

> احمد به محمد بن خالد برقی فی المحاسن عن ابیه عن معمر بن خالد قال: هلک مولی لابی الحسن الرضا(علیه السلام) یقال سعد فقال(علیه السلام) : اشر علیّ برجل له فضل و امانة فقلت: انا اشیر علیک!. فقال شبه المغضب: ان رسول اللّه(صلی الله علیه وآله) کان یستشیر اصحابه ثم یعزم علی ما یرید اللّه.[۴۹۲]

روایت فوق از جهت سند معتبر است، چرا که محاسن از کتب مشهوره است، و بنظر شیخ صدوق از کتب معتبره ای است که به آن اعتماد می شود و مشهور است که از آن احمد بن محمد بن خالد برقی است، مصنف کتاب نیز گرچه به جهت نقل از ضعفاء تضعیف شده است، اما این طعن، طعن در شخص نیست و حداکثر طعن در روایات خاصی از روایات او است، محمد بن خالد و معمر بن خلاد نیز دارای توثیق خاصی هستند.

---

٤٩١ میرزا محمد حسین نائینی، تنبیه الامة و تنزیه الملة، ص ٥٤.

٤٩٢ محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ٧٥، ص ١٠١ و احمد بن محمد بن خالد برقی، محاسن، ص ٦٠١.

اما از جهت دلالت اولاً: در نسخه وسائل الشیعة «یعزم علی ما یرید اللّه» است، نه «یعزم علی ما یرید» و در این صورت دلیلی ندارد اراده الهی حتماً به معنای نظر خود پیامبر باشد، ثانیاً: آن چنان که از صدر روایت روشن است این مشورت، مشورت با جمع مشخصی نبوده بلکه مقصود مشورت با یک فرد خاص بوده است و ما نیز هرگز نمی گوئیم در صورتی که معصوم با یک نفر در کاری مشورت کرد باید نظر او را بپذیرد; این استظهار با توجه به صدر روایت است که حضرت رضا (علیه السلام) با معمر بن خالد در مورد خادمی به مشورت پرداخته اند و برای تأیید عمل خویش به سیره پیامبر (صلی الله علیه وآله) که علی القاعده مشابه با مورد بحث است تمسک کرده اند.

اگر کسی تمسک به عمل پیامبر را تمسک به امری عام بحساب آورد، باید توجه کند که صدر روایت در اطلاق ذیل تردید ایجاد می کند و نمی توان از این روایت مخالفت پیامبر با اکثریت را هنگام مشورت در امور اجتماعی بدست آورد.

روایت دوم مورد استناد[۴۹۳] نیز مشورت با یک نفر است و مخالفت حضرت با وی هرگز مخالف با اکثریت مشاورین نبوده است.

مورد سوم [۴۹۴]نیز که حضرت به وصیت فرزندشان نشسته اند، در ظاهر نسبت به امور شخصی است نه اجتماعی و ظاهراً مقصود آن است که از هر کسی بر اساس شاخصهای حق و باطل به قسمتی که به حق نزدیک تر است عمل نماید و ضمن پرهیز از استبداد و تک روی از ارادت به یک فرد خاص و عمل به تمام آنچه او می گوید پرهیز نماید.

آنچه درباره صلح حدیبیه گفته شد سخت قابل مناقشه است، اولاً سراسر داستان صلح حدیبیه نشانگر آن است که این صلح به امر خدا بوده است و در این واقعه وقتی عمر اعتراض کرد حضرت پیامبر (صلی الله علیه وآله)فرمودند:

انا عبداللّه و رسوله لن اخالف امره و لن یضیعنی

من بنده و فرستاده خدا هستم، هرگز از فرمان او سرپیچی نمی کنم و هرگز او را مرا ضایع نخواهد کرد.

۴۹۳مقصود جواب امیرالمؤمنان به ابن عباس است که فرمود: لك ان تشیر علیّ فان عصیتك فاطعنی.

۴۹۴ روایت: اضمم آراء الرجال بعضها الی بعض ثم اختر اقربها الی الصواب و ابعدها عن الارتباب.

اعتراض صحابه برای آن بوده است که به وحیانی بودن تصمیمات متخذه توجه نداشتند و یا این که در صورت توجه به این نکته با توجه به نقل خواب پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) قبل از عزیمت به این سفر و امید مسلمین به انجام مناسک خانه خدا چنین تصمیمی برای آنان بعید می نمود. آنان توجه نداشتند که امکان دارد این خواب در سالهای بعد تعبیر شود.

در داستان بدر نیز گرفتن فدیه نظر اکثر مسلمین بود. لااقل بعد از آن که میل پیامبر را مسلمین دیدند با فداء موافقت کردند. محمد عبده در تفسیر المنار از جمله کسانی که می گوید قبول فدیه رأی جمهور مسلمین بود نه رأی ابابکر.[۴۹۵]

بدین ترتیب دلالت این موارد بر مخالفت معصومین (علیه السلام) نسبت به اکثریت در عمل مورد خدشه است، مضافاً بر این که سیره آن بزرگواران عمل به نظر اکثریت بوده است. نمونه ای از این سیره روش پیامبر(صلی الله علیه وآله) در انتخاب میدان جنگ احد بود که قبلاً به آن اشاره شد.

نمونه دیگر تن دادن امیرمؤمنان به حکمیت است حال آن که حضرت شخصاً بدان رضایت نداشته و آن را به صلاح مسلمین نمی دانستند.

مرحوم علامه جعفری در این باره می نویسد:

> به عنوان نمونه همان طور که مرحوم نائینی متوجه شده است در حساس ترین و با اهمیت ترین حادثه دوران حکومتش با این که یقین به خطای اکثریت داشت عمل به رأی اکثریت نموده و به حکمیت تن داد و این رأی اکثریت بر گرفتاریهای حضرت امیرالمؤمنین افزود و به سپاهیان خود می فرمود: این کار حکمیت صحیح نیست و در مبارزه با معاویه حق به جانب شماست و شما نپذیرفتید این داستان رنج آور قانونی بودن آراء مردم را به خوبی اثبات می کند.[۴۹۶]

البته به نظر می رسد قبول حکمیت توسط حضرت امیر (علیه السلام) نمی تواند مستند خوبی در بحث باشد، چرا که احتمال وجود فشارهایی که مانع هرگونه تصمیم گیری دیگر از سوی حضرت باشد وجود داشته است و حضرت با اختیار به حکمیت تن نداده و مجبور بوده اند، با این همه موارد زیادی که

---

٤٩٥ ر.ك: محمد رشید رضا، تفسیرالمنار، ج ١٠،ص ٩٩.

٤٩٦. محمد تقی جعفری، حکمت اصول سیاسی اسلام، ص ٣٠٥.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) به جهت رأی اکثریت از نظر صائب خویش صرف نظر کردند برای اقامه معارض کافی است.

۴ـ۵ـ۱ـ۲ـ۱ـ۳. رد استفاده از آیات مذمت اکثریت

آیات مذکور درباره مذمت اکثریت دارای موردهای خاصی است که توجه به آن نشانگر عدم انطباق آنها با مورد بحث است. از مراجعه به موارد آیات بدست می آید که موارد آن امور غیبیه ای است که علم آن از عامه مردم مخفی است مانند صفات خداوند تعالی، افعال او، مسائل قضاء و قدر، خصوصیات قیامت، تقلید از عادت جاهلیت که مخالف عقل و وجدان و مانند این امور است. پس مورد آیات شامل عقود و مقررات اجتماعی نخواهد شد.

از طرف دیگر مرجع ضمیر «هم» در «اکثرهم» به جمیع مردم یا مشرکین و یا اهل کتاب و... بر می گردد، اما شورایی که برای بررسی مسائل حکومتی تشکیل می شود علی القاعده افراد متخصص و متدین می باشند و اگر اکثر اهل کتاب و مشترکین «لا یعقلون» هستند، هر اکثریتی مورد نکوهش قرار نمی گیرد.

ثالثاً در هیچ یک از آیات ملاک «باطل بودن» اکثریت نیست، بلکه اخبار از وقایعی است که در آنها اکثریت از مسیر حق منحرف بودند و بین این دو تفاوت بسیار است. (دقت شود!)

۴ـ۵ـ۱ـ۲ـ۱ـ۴. عدم تالی فاسد در پیروی از اکثریت

گرچه در صورت لزوم تبعیت از رأی اکثریت ولی امر از بسط ید و اعمال نظرهای خویش به طور مطلق محروم است، اما برای جبران این اشکال باید گفت: اولاً: ممکن است در بعضی از موارد انتخاب مشاورین را با شخص ولی امر بدانیم و ثانیاً: در غیر از موارد کلی و اساسی امور جاری و مکانیزم های اجرایی همه در دست ولی امر قرار دارد، امروزه قدرتهای معمول جهان که از اعمال ولایت برخوردارند در چنین چهارچوبهایی از اختیارات ولایی خویش استفاده می کنند، در نتیجه اگر چه از لوازم الزام ولی امر به مشورت، محدود شدن اعمال ولایت اوست اما با این حال ولایت وی در محدوده ای که برای وی روشن شده مصداق اعمال ولایت است، به تعبیر دیگر وجود «تالی» را می پذیریم اما این «تالی» فاسد نیست.

درباره معصومین (علیه السلام) و تفویض امر «خلق» به آنها روشن است که دلالت این گونه روایات بر جواز اعمال ولایت بدون مشورت و در همه موارد به «اطلاق» بوده و قابل تقیید است، مرحوم آخوند خراسانی در حاشیه ای که بر کتاب مکاسب شیخ انصاری نوشته است در بررسی ولایت ائمه و پیامبر و محدوده آن در اطلاق ولایت معصومین در همه امور، که امور فردی و شخصی را نیز در بر گیرد، تردید نموده است.

در صورت قبول ظاهر روایات فوق و اطلاق ولایت معصومین(علیه السلام) دلیلی بر تسری آن از معصوم به غیر معصوم وجود ندارد، بر عکس می توان از مناسبت حکم و موضوع استفاده کرد که روایت «ان الله فوض الی نبیه امر خلقه...» که در اشکال بدان اشاره شد تفویض را فقط در مورد معصومین می داند و بس، چرا که خداوند متعال که حکیم و رؤف به بندگان است آنان را به اطاعت مطلق از کسی که در آن احتمال خطا و سهو و گناه است امر نمی کند.

مرحوم علامه طباطبایی در ذیل آیه شریفه «یا ایها الذین امنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم». (النساء:۵۹) با بیان مشابهی اثبات نموده اند که اولی الامر نمی تواند شامل غیر معصومین شود، گرچه ظاهر لفظ اعم از معصوم است[۴۹۷].

۴ـ۵ـ۱ـ۲ـ۱ـ۵. مسئله لزوم تبعیت از ولی امر

روشن است که مشورت با دیگران و اعمال نظر اکثریت مانع صدق تبعیت از ولی امر نمی شود، آن چنان که دولت و رئیس جمهور از سیاست هایی تبعیت می کنند که اکثریت مجلس آن را پذیرفته اند ولی با این حال مردم تابع دستورات دولت و مجری امر و نهی او هستند. گرچه دولت نیز می تواند در بعضی از موارد خود رأساً تصمیم بگیرد. همچنان که بارها گفته شده است. لزوم مشورت در تصمیمات کلان و غیر فوری است.

۴ـ۵ـ۱ـ۲ـ۱ـ۶. رد قیاس بر حالت جنگ

۴۹۷ ر.ك: سید محمد حسین طباطبایی، المیزان، ج ٤، ص ٤١٤و٤١٥.

روشن است که در فرماندهی نظامی و در هنگام جنگ نمی توان تعلل کرد. تشکیل جلسه مشورت در فرماندهی نزدیک به جنگ اصولاً کاری مشکل و یا ناشدنی است. به این جهت محذور ویژه ای در جنگ تن دادن به تعلیمات فردی را مباح می کند. از این روی قیاس مع الفارق و استدلال ناتمام است.

۴ـ۵ـ۱ـ۳. مستند نظریه سوم: تفصیل بین حاکم مجتهد و غیر مجتهد

بنظر می رسد مستند نظریه در تفصیل بین حاکم مجتهد و غیر مجتهد آن است که مجتهد خود با قدرت استنباط احکام به منابع اصیل مراجعه می کند و آنچه مقتضای ادله است می فهمد و بدان عمل می کند. از این روی یقیین یا علم تعبدی وی زمینه ای برای الزام او به تبعیت از نظر مشاورین را باقی نمی گذارد. در حالی که حاکم غیر مجتهد چون خود قدرت استنباط ندارد باید از دیدگاه دیگران بهره جوید و در هنگام اختلاف آراء به نظر اکثریت عمل می کند. دکتر توفیق الشاوی می نویسد:

> گر چه عبدالرزاق سنهوری و امام خمینی در این که حاکم باید مجتهد باشد هم عقیده اند، ولی به نظر من خوبست حاکم در حدی عالم باشد که بتواند از آراء مجتهدین استفاده کند[۴۹۸].

ایشان در یکی از کتابهای خود شرط اجتهاد را تفضیلی و نه الزامی می داند[۴۹۹] و در کتاب دیگر نه تنها اجتهاد را شرط تفضیلی که آن را مرجوح می شمارد و عدم اجتهاد حاکم در جهت استفاده از آراء دیگر مجتهدان را مطلوب می بیند[۵۰۰].

البته کلام شاوی ارتباط مستقیمی با دلیل نظریه سوم ندارد، اما نشان گر آن است که بین مجتهد و غیر مجتهد در استفاده از آراء دیگران تفاوت قائل است و این تفاوت موجب امکان یا عدم امکان استفاده از دیگران می شود.

۴ـ۵ـ۱ـ۳ـ۱. بررسی مستند نظریه سوّم

در تفاوت مجتهد و غیر مجتهد نسبت به امکان و لزوم استفاده از آراء دیگران حرفی نیست، ولی نکته مهم آن است که آنچه مورد مشورت قرار می گیرد (بر اساس برداشتی که از آیات شورا داشتیم) در محدوده حکم الهی نیست. بلکه موارد لزوم مشورت به چیزی باز میگردد که "امر مردم" است، ماهیت

---

۴۹۸ توفیق الشاوی، فقه الحکومة الاسلامیة (بین السنّة والشیعه)، چاپ اول، مصر، منشورات العصر الحدیث، ۱۹۹٦، ص ٤٦.

۴۹۹ عبدالرزاق السنهوری، فقه الخلافة و تطورها، مراجعه و تحقیقات: دکتر توفیق الشاوی، چاپ دوم، مصر، المکتبة المصریة العامه، ص ۱۳۰; دکتر توفیق الشاوی، فقه الشوری والاستشاره، چاپ دوم، مصر، دار الوفاء، ۱٤۱۳ه/ ۱۹۹۲م، ص ٤٦٦ به بعد.

۵۰۰ توفیق الشاوی، فقه الحکومة السلامیة (بین السنّة والشیعة)، ص ٤٨.

امور مردم چیزی است که حداکثر به تطبیق با احکام شرع محتاج است نه استنباط احکام کلی شرع. در بعضی از موارد هم اصولاً تصمیم گیری های کلان به جهت مصلحت های متفاوت در عرصه امور عقلایی یا عقلانی است. با توجه به این نکته اجتهاد یا عدم اجتهاد در حکم اگر هم لازمه ای داشته باشد، اخص از مدعاست. از سوی دیگر، در صورت اجتهاد حاکم، در این مسئله که فتوای لازم الاجرا در حکومت فتوای چه کسی است می توان تأمل کرد و در صورت عدم اجتهاد وی نیز حداکثر باید بر اساس این نظریه، حاکم باید به فتوای مشهور فقها عمل کند نه اکثریت شورا، مگر آن که ایشان شرط اهل شورا را اجتهاد بداند و تمام مجتهدین را نیز عضو مجلس شورا نماید. در هر صورت تفصیل مذکور مستند محکمی ندارد و پذیرفتنی نیست.

۴ـ۵ـ۱ـ۴. *مستند نظریه چهارم: رجوع نهایی به هیئت تحکیم*

منیر حمید البیاتی و بعضی دیگر از اهل سنت ضمن پذیرش رأی حاکم در موارد اختلاف می گویند: در صورت اصرار شورا بر نظر خود و خلاف شرع دیدن نظر حاکم ـ نه به صرف مرجوح دانستن آن ـ درخواست تحکیم می کنند و به مجلس تحکیم ارجاع می دهند[۵۰۱].

این دیدگاه در بخش اول ـ رجوع به رأی حاکم به نظریه دوم شباهت دارد و دلایل مشابهی را ارائه می نماید و پاسخهای آن نیز مشابه آنچه ذکر شد می باشد ولی در باب رجوع به تحکیم دلایل زیر را می آورند.

۴ـ۵ـ۱ـ۴ـ۱. *استناد به قرآن*

فان تنازعتم فی شیء فردوه الی الله و الرسول (النساء:۵۹)

بیاتی می نویسد:

> این آیه هم نزاع بین مردم را در بر می گیرد و هم نزاع حاکم با مردم را. لازمه این آیه آن است که در نزاع به کتاب و سنت مراجعه کنند و این اقتضا دارد که هیئاتی عالی رتبه بر اساس کتاب و سنت حکم کنند; البته دو شرط را، در نظر گرفتیم، یکی آن که نزاع از طرف اکثریت باشد(نه اقلیت) و دیگر آن که حاکم را خطاکار ببینند.[۵۰۲]

۴ـ۵ـ۱ـ۴ـ۲. *استناد به سنت پیامبر اکرم* (صلی الله علیه وآله)

---

۵۰۱ ر.ك: منیر حمید البیاتی، الدولة القانونیة و النظام السیاسی الاسلامی، ص ۲۷۸.

۵۰۲ همان، ص ۲۹۱و۲۹۲.

پیامبر اسلام بعنوان رئیس دولت اسلامی سعد بن معاذ را درباره بنی قریظه که او را به حکمیت پذیرفتند حاکم قرار داد و به رأی او گردن نهاد[۵۰۳].

۴ـ۵ـ۱ـ۴ـ۱. پاسخ دلایل نظریه چهارم

استناد اصلی این نظریه به آیه شریفه ۵۹ سوره نساء است:

یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم فان تنازعتم فی شیء فردوه الی الله و الرسول ان کنتم تؤمنون بالله والیوم الاخر ذلک خیر و احسن تأویلاً.(النساء:۵۹)

ای کسانی که ایمان آورده اید، خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را [نیز] اطاعت کنید; پس هرگاه در امری [دینی] اختلاف نظر یافتید، اگر به خدا و روز بازپسین ایمان دارید، آن را به [کتاب] خدا و [سنت] پیامبر [او] عرضه بدارید، این بهتر و نیک فرجام تر است.

درباره بخش اول آیه در فصل قبل سخن گفتیم. از مباحث آن فصل معلوم شد که مقصود از اطاعت پیامبر(صلی الله علیه وآله) اطاعت از اوامر حکومتی ایشان است، نه اطاعت از پیام الهی که به وسیله ایشان ابلاغ می شود و دیگر آن که مراد از اولی الامر که اطاعت مشابهی را با پیامبر دارند ائمه معصومین علیهم السلام است. در ذیل آیه برداشت نزاع بین مردم و حاکم قابل بررسی است. در این باره سه نظریه متمایز وجود دارد.

فخر رازی تنازع را میان مردم و در چیزی می داند که حکم آن در کتاب و سنت و اجماع (مقصود او اجماع اهل حل و عقد = اولی الامر) است نیامده است، در اینجا به کتاب و سنت مراجعه می شود.[۵۰۴]

قرطبی نیز ضمن قبول کلام فخر رازی در عصر وفات پیامبر(صلی الله علیه وآله) رجوع به عالمان را راه فهم کتاب و سنت می داند.[۵۰۵] مراغی نیز ضمن حفظ چارچوب نظر فخر رازی نزاع را میان خود اهل حل و عقد می داند که در نتیجه موجب تحقق اجماع نمی شود.[۵۰۶]

نظریه دیگر که بعضی از اهل سنت آن را طرح کرده اند تنازع میان مردم و حاکم (یا اولی الامر) است. همچنان که رشید رضا می نویسد:

---

۵۰۳ همان، ص ۲۹۱و۲۹۲.

۵۰۴ فخر رازی، تفسیر فخر رازی، ج ۱۰، ص ۱٤٦.

۵۰۵ قرطبی انصاری، الجامع الاحکام القرآن، ج ۵، ص ۲٦۰.

۵۰٦ احمد مصطفی مراغی، تفسیر المراغی، بیروت، داراحیاءِ التراث العربی، ج ۵، ص ۷۲و۷۳.

از این آیه اصول دین و شریعت و حکومت اسلامی بدست می آید: اصل اول: قرآن کریم است که عمل به آن طاعت خداست، اصل دوم: سنت پیامبر (صلی الله علیه وآله) است و عمل به آن اطاعت رسول است.

اصل سوم: اجماع اولی الامر است، آنان که اهل حل و عقداند; کسانی که امت به آنان اعتماد دارند، از قبیل: عالمان دین، سردمداران، رؤسای احزاب، مدیران و سردبیران نشریات قابل احترام، اطاعت اینان اطاعت اولی الامر است.

اصل چهارم: لزوم عرضه مسائل مورد اختلاف به قواعد و احکام عام و واضح از کتاب و سنت.[۵۰۷]

دیدگاه تفصیلی پیش گفته مبتنی در این تفسیر است. در حالی که با توجه به قراین داخلی و آیات دیگر روشن می شود که این تنازع بین امام و امت نیست، بلکه دعوای بین مردم با یکدیگر است. با توجه به آن چه از آیه استفاده کردیم، اگر اولی الامر معصوم هستند دلیلی نیست که در تنازع بین اولی الامر معصوم و مردم حق را به چیزی غیر از نظر اولی الامر بدهیم. از سوی دیگر در آیات بعد سوره نساء می خوانیم:

و اذا جائهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به و لو ردّوه الی الرسول و الی اولی الامر منهم لَعَلِمَه الّذین یستنبطونه(النساء:۸۳)

و چون خبری [حاکی] از ایمنی یا وحشت به آنان برسد، انتشارش دهند; و اگر آن را به پیامبر و اولیای امر خود ارجاع کنند، قطعاً از میان آنان کسانی اند [می تواند درست و نادرست] آن را دریابند.

در این آیه از ارجاع به خداوند سخنی به میان نیامده است و تنها ارجاع به رسول و اولی الامر گردیده است. رمز تفاوت آن است که در آیه مورد بحث چون بطور کلی نیاز به قانون و حکم شرعی است و اولی الامر واضع قانون نیستند و تنها کتاب و سنت مصدر تشریع است ارجاع حقیقی به کتاب و سنت است، ولی در بررسی اخبار و شایعات کار حاکم اسلامی صرفاً موضوع شناسی و ارزیابی گزارشات امت است و هم اوست که با تحلیل دقیق خود باید صحت و سقم اخبار را بسنجد[۵۰۸].

با توجه به این دو قرینه (داخلی و خارجی) حمل آیه بر معانی دیگر ناصواب است.

---

۵۰۷ محمد رشید رضا، تفسیر المنار، ج ۵، ص ۱۸۷.

۵۰۸ ر.ك: سید محمد حسین طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۵، ۱۹و۲۰.

جدای از این آیه به سیره رسول گرامی اسلامی(صلی الله علیه وآله) در غزوه بنی قریظه تمسک کرده است. اما بنظر می رسد این نکته گرچه به اختیار حاکم در تحکیم به فردی یا گروهی اشاره می کند اما بر مطلوب ایشان دلالت ندارد. در نقل واقعه دو روایت مختلف آمده است. یکی آن که پس از تنگ شدن محاصره بر بنی قریظه به آنان گفته شد که بر حکم رسول الله(صلی الله علیه وآله) گردن بگذارید، ابولبابه با اشاره به آنان فهماند که حکم پیامبر کشتن آنان است. بنی قریظه گفتند ما به حکم سعد بن معاذ (مسلمانی که قبلاً هم پیمان قبیله آنان بود) گردن می نهیم، پیامبر(صلی الله علیه وآله) نیز پذیرفت[۵۰۹]. در نقل دیگر قبیله اوس با توجه به شیوه عمل پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) درباره بنی قینقاع که هم پیمان قبیله خزرج بودند و در آن غزوه پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) عبدالله ابن ابی سلول را حکم قرار داد، گفتند: ای پیامبر ما هم پیمان بنی قریظه بودیم; فردی از ما را حکم قرار بده و در نتیجه پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) سعد بن معاذ را حکم قرار داد.[۵۱۰]

در نقل اول اصولاً اختلاف بین اولی الامر و مسلمین نیست. بلکه طرف اختلاف دشمن رو در رو است و مصالح جنگ اقتضائات مختلفی دارد که یکی از آن مصالح رضایت به تحکیم مسلمانی چون سعد بن معاذ است، در نقل دوم گرچه تنازع بین عده ای از مسلمانان با حاکم است ولی اولاً معلوم نیست که آنان اکثریت بوده اند و ثانیاً طرف مقابل هم اولی الامر نیست بلکه «الرسول» است که به تصریح آیه باید در نزاع به حکم او گردن نهند نه به هیئت تحکیم و ثالثاً این که هیئت تحکیم در رفع اختلاف بین امام و امت نیست، بلکه پیامبر اکرم به پیشنهاد عده ای از مسلمانان شخصی را بعنوان حکم در جنگ پذیرفته است، در هر صورت استشهاد مذکور نیز نمی تواند نظریه چهارم را تثبیت نماید.

۴ـ۵ـ۱ـ۵. *مستند نظریه پنجم*

الزام به مشورت و الزام تبعیت از اکثریت شورا

۴ـ۵ـ۱ـ۵ـ۱. *آیات شورا*

---

۵۰۹ ر.ك: محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ج ۲، ص ۹۹.

۵۱۰ ر.ك: پیشین، ص ۱۰۰.

مقتضای آیه شریفه " وشاورهم فی الامر فاذا عزمت فتوکل علی الله" لزوم اخذ به رأی اکثریت است. تقریب استدلال آن که بعضی از مفسرین عزم را به معنای نزول بر حکم اغلب گرفته اند; جملات زیر از اندیشمندان و مفسّرین متعدد دال بر این مطلب است:

هنگامی که نظر، خالص و ظاهر شد پس بر حکم اغلب فرد رآی و بر آن قصد کن و در تنفیذ آن بر خدای متعال اعتماد کن.[۵۱۱]

پس هنگامی که پس از مشاوره در کاری عزم بر امضاء آنچه شورا آن را ترجیح داده نمودی در امضای آن به خدا توکل کن.[۵۱۲]

بر آنچه اهل شورا نظر داده اند مشی کن، پس از آن که شورا راه را بر تو روشن کرد، در مقابل این اشکال که در معنای لغوی عزم چیزی جزقصد الامضاء نیست و اخذ به رأی اکثریت در آن وجود ندارد پاسخ داده اند که عزم در معنای اصطلاحی استعمال شده است. اما این پاسخ ناتمام است مگر آن که کسی بر اساس سیاق و قراین داخلی بخواهد مفهوم دیگری را برای عزم ذکر کند[۵۱۳].

آیه «و امرهم شوری بینهم» نیز دلالت بر لزوم اخذ به رأی غالب را دارد. این آیه مشیر و مستشیر را از هم جدا نکرده است. به تعبیری مسلمین برای انجام امور خود نیازمند به مشورت با هم هستند. حال اگر مشورت صورت گرفت ولی به نظر وفاق نرسیدند انجام نظر اقلیت در حقیقت وا نهادن مشورت است. تنها موردی که قابل بحث و مستثنی تلقی می شود اخذ به رأی اقلیت کیفی در مقابل اکثریت کمّی است. این نکته جداگانه مورد بحث قرار خواهد گرفت.

۴ـ۵ـ۱ـ۵ـ۲. سنت

سیوطی در ذیل آیه شوری در سوره آل عمران این روایت را نقل می کند:

«سئل رسول الله (صلی الله علیه وآله) عن العزم، قال: مشاورة اهل الرأی ثم اتباعهم[۵۱۴]».

---

۵۱۱ دکتور محمد عبدالمنعم الجمال، التفسیر الفرید للقرآن المجید، قاهره، مطابع الاهرام التجاریه، ۱۹۷۱ م. ج ۱، ص ٤٥.

۵۱۲ محمد رشید رضا، تفسیر المنار، ج ٤ / ۲۰۵۰.

۵۱۳ شیخ محمد الغزالی، مبداأ الشوری فی الاسلام، بیروت، عالم الکتاب، ص٤٧. بنقل از الشوری و اثرها فی الدیمقراطیة، دکتر انصاری، ص ۱۹۲.

۵۱٤ سیوطی، تفسیر درّ المنثور، ج ۲، ص ۹۰ و ابن کثیر، تفسیر ابن کثیر ج۱، ص ۱۲۰.

این روایت گرچه خود تفسیری بر آیه شریفه سوره آل عمران است اما فی نفسه نیز قابل استدلال است. نقص بزرگ روایت نداشتن سند صحیح حتی در مذهب عامه است.

سیره عملی و سنت فعلی پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) نیز دال بر مشورت است. یکی از مهمترین این وقایع مشورت و قبول رأی اکثریت در واقعه احد است که تفصیل واقعه آن را قبلاً آوردیم. نکته مهم در استدلال به این واقعه آن است که پس از قبول رأی اکثریت و آثار نامطلوب نظر اکثریت خداوند پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) را بر استمرار سیره خویش تحریض و بر آن تأکید می کند. محمد غزالی در این باره می نویسد:

[هنگامی که خطای رأی اکثریت ظاهر شد و بعد از وقایع جنگ مسلمین شکست خوردند، امر الهی به پیامبر نازل شد که از این که مشورت را ترک کنی بپرهیز اگر چه نظری را که اکثریت بر آن بودند خطا بود[۵۱۵].]

سه اشکال به استدلال بر سیره پیامبر در جنگ احد وارد شده است.

اول آن که پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) پس از مشورت نظرش عوض شد و چون رأی آنان را حق دانست تبعیت کرد. و این نیز امری ممکن است که بر اثر شورا نظر حاکم عوض شود، پاسخ آن است که اولاً: تبدّل رأی پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) با عصمت ایشان از خطای در موضوعات که نظر مشهور امامیه است تنافی دارد. ثانیاً: این نکته با روایات منقول در واقعه که پیامبر را در حال اکراه معرفی می کند، بویژه با توجه به خوابی که دیده بودند منافات دارد.

دوم: علت خروج پیامبر پوشیدن جامه حرب بود. و رأی اکثریت نبود و گرنه باید پس از آن که اصحاب او را در انجام نظر خویش مختار قرار دادند از نظر جدید آنان تبعیت می کرد.

پاسخ سئوال آن است که چرا پیامبر لباس رزم (جهت خروج از مدینه) به تن کرد. آیا دلیلی جز رعایت نظر اکثریت داشت. ولی نپذیرفتن نظر ثانوی اصحاب بدلیل آن بود که اولاً طلب دوم آنها مبتنی بر مماشات و تنازل بود و حقیقتاً نظر جدیدی درباره جنگ بدست نداده بودند. و ثانیاً پس از تصمیم گیری دیگر جایی برای تردید نیست که آثار منفی بعدی دارد. اگر قرار باشد که در یک حرکت

۵۱۵شیخ محمد غزالی، مبدا الشوری فی الاسلام، ص ٤٧.

نظامی چندین بار رفت و برگشت و تصمیم گیری های متناقض باشد زمینه دفاع اصولاً فراهم نمی آید; آیه فاذا عزمت فتوکل علی الله بر این نکته تأکید دارد.

۴ـ۵ـ۱ـ۵ـ۳. سیره عقلاء

عقلاء در زندگی خصوصی و در عرصه های اجتماعی در موارد تعارض دو نظریه که در شرایط یکسان و با آراء مختلف مطرح می شود نظر دارای رأی بیشتر را اخذ می کنند. مثلاً اگر کسی برای معالجه خود نیازمند به طبیب جراح شود کسی که مورد پیشنهاد اکثر مشاورین است در نظر او ترجیح دارد. اگر دو خبر مهم متعارض نقل شود در غیر از مواردی که مورد احتیاط است اخذ به طرفی که اکثر بر آن اخبار داده اند عقلا راجح است. این سیره نه تنها مورد رضایت شرع است که از جانب شرع در بعضی از موارد مورد تأیید قرار گرفته است. در موارد تعارض دو روایت در اخبار علاجیه یکی از دستورات اخذ به روایت مشهور است (روایتی که اکثر آن را نقل کرده اند)، میرزای نائینی با توجه به این حکم درباره لزوم اخذ به نتیجه شورا می نویسد:

> گذشته از آن که لازمه اساس شورویتی که دانستی بر نص کتاب ثابت است، اخذ به ترجیحات است عند التعارض و اکثریت عند الدوران اقوی مرجحات نوعیه و اخذ طرف اکثر عقلاء ارجح از اخذ به طرف شاذ است و عموم تعلیل دارد، در مقبوله عمر بن حنظله هم مشعر به آن است و با اختلاف آراء تساوی درجهات مشروعیت حفظاً للنظام متقین و ملزمش همان ادله داله بر لزوم حفظ نظام است.[۵۱۶]

۴ـ۵ـ۱ـ۵ـ۴. اخذ به مقتضای مشورت

دلیل مهمی که در اینجا می توان ذکر کرد ـ پس از قبول مبنای لزوم مشورت ـ اخذ به مقتضای آن دلیل است، چرا که اگر بخوایم دلیل لزوم مشورت را مخصوص مواردی بدانیم که اتفاق نظر مشاورین حاصل می آید در نتیجه حمل دلیل بر فرد نادر است که صحیح نیست و اگر بخواهیم در همه موارد مشورت را لازم بدانیم، در موارد مورد بحث اگر به غیر از نظر اکثریت اخذ شود تشریع لزوم مشورت لغو و بی فایده می گردد; چرا که جدای از تبعاتی که در مخالفت با اکثریت و عدم توجه به نظر آنان پیش

۵۱۶میرزا محمد حسین نائینی، تنبیه الامة و تنویه الملة، ص ۵۲.

خواهد آمد، نظر اقلیت از پیش روشن است ـ لا اقل خود حاکم به تنهایی هر نظری داشته باشد نظر اقلیت را تحصیل کرده است، چرا که خود یکی از اعضا شوری است ـ پس تشکیل شوری و درخواست نظر از آن سودی ندارد.

یکی از نویسندگان می نویسد:

شورایی که نتیجه نظر مشاورین در آن انفاذ نشود ارزشی ندارد و نوعی از عبث و بازی است. شورای ناقص شورایی است که آن را به کنار بیندازند[۵۱۷].

اگر مناقشه شود که شورای مشورتی به جهت ظهور نظر صحیح در نزد حاکم و احترام به اهل نظر و جهت تألیف قلوب است.

پاسخ داده می شود: این گونه مشورتی که در نهایت نظر آنها کنار گذارده شود موجب تألیف قلوب و احترام به اهل نظر نیست و تنها احتمال ظهور حق در نظر حاکم است. درباره آن نیز از کجا معلوم که حاکم در اخذ نظر اقلیت بدنبال صواب است؟ بر این نکته اضافه کنیم که حاکم نیز غالباً از توانایی عقلی مشابهی با دیگر اقران بهره مند است و منصب خلافت موجب افزایش قوت عاقله نمی شود.

از این روی اعتماد و ترجیح دیدگاه حاکم غیر معصوم بر غیر، ترجیح بلا مرجح بل مرجوح است.

۴ـ۶. مسئله اقلیت کیفی و اکثریت کمّی

سئوالی که در اینجا مورد بررسی باید قرار گیرد آن است که اگر مجموعه مشاورین به دو دسته تقسیم شدند که عده ای از جهت عدد در اقلیت بوده اما از جهت آگاهی و دانش سطح کیفی بالاتر دارند و عده دیگر که از جهت تعداد بیشترند، اما از سطح آگاهی چندانی برخوردار نیستند، آیا در اینجا نیز اکثریت کمی را بر می گزینیم یا اقلیت کیفی را؟

این مسئله نیز در دو سطح مطرح می شود ۱ـ شورای ولایت بخشی ۲ـ شورا در مکانیزم تصمیم گیری های رهبر و مسئولان. در مورد اول (شورای ولایت بخشی) به نظر می رسد دایره افراد شورا گسترده است و همه افراد جامعه و یا نمایندگان آنها را در بر می گیرد. اگر از دیدگاه ناظر بخواهیم بنگریم افرادی که کاندیدای قبول رهبری هستند همگی دارای شرایط والایی چون فقاهت و عدالت می باشند و این دو وصف اساسی یا در مکانیزم خاصی از حکومت و یا توسط رهبر قبل و یا عده

---

۵۱۷ محمد غزالی، مجلة لواء الاسلام، عدد ۷ سال ۲۸، آوریل ۷٤، ص ۲۸،

زیادی از مردم مورد تأیید قرار گرفته است، ثانیاً انتخاب یک فرد چندان مسئله پیچیده ای نیست که عده ای را صاحب رأی کیفی در این مورد وعده دیگر را دارای عدم رأی کیفی بدانیم و در نهایت این که با توجه به گستردگی ملت غالباً صاحبان رأی کیفی نیز در دو طرف وجود داشته و آنچه غالباً احراز می شود اکثریت کمی یک طرف است و اثبات کیفیت بالای آراء یک طرف کمتر قابل پی گیری است.

اما در مورد شورای تصمیم سازی های کلان، جز در موارد بسیار کم دائره مشاورین محدود به متخصصین و یا نمایندگان خبره مردم می باشد، چون این موارد غالباً تخصصی است، از افرادی که دارای سطوح عالی برخوردارند و تقریباً در یک سطح هستند، مشورت می شود; در نتیجه باز از جهت صغروی این فرض مصداق نخواهد یافت.

بعد از فرض تسلیم، به حکم عقل در اینجا گردن می نهیم، اگر رأی اکثریت را در صفحات قبل ترجیح دادیم بجهت مرجوحیت ترجیح رأی اقلیت از دیدگاه عقل بوده است. پس در چنین مواردی نیز مرجع ما حکم عقل است.

البته ذکر ملاک قطعی در اینجا ممکن نیست، حداکثر چیزی که می توان گفت آن است که با مراجعه به استحسانات عرفی و عقلایی در هر مورد ببینیم هر رأی کیفی چند برابر آراء کمی و «بدون کیفیت بالا» ارزش و اعتبار دارد، مثلاً اگر آراء عده ای به جهت تخصص ویژه سه برابر آراء دیگران محسوب می گردد ضمن دادن ضریب سه به این آراء به مقایسه تعداد آراء هر نظریه باید پرداخت; مثلاً اگر در یک طرف ۲۰ رأی کمی بدون کیفیت و در طرف دیگر ۸ رأی کیفی است که هر کدام ارزش سه برابر دارد، رأی اقلیت در حقیقت ۸×۳=۲۴ رأی محسوب می شود و مقدم است اما اگر در چنین فرضی در طرف آراء کیفی فقط ۳ نفر وجود دارند که با احتساب ضریب ۳×۳=۹ رأی محسوب می شود با این حال رأی اقلیت مطرود و رأی اکثریت مورد عمل قرار می گیرد.

نکته اساسی در این مورد عدم تحقق غالبی چنین فرضی در عرصه های مختلف نقش شورا در حکومت اسلامی می باشد. از این روی بیش از این به تفصیل این موضوع نمی پردازیم.

۴ـ۷. محدوده تصمیم گیری ها در نظام اسلامی

امروزه در حوزه تصمیم گیری های حکومتی سه نوع قانون گذاری صورت می پذیرد. این سه نوع به ترتیب از کلیت و اهمیت بیشتری برخوردار است. در کشور ما نیز بر این اساس سه گونه قانون داریم:

۱ـ قانون اساسی: مجموعه قوانینی است که به اصول کلی و بنیادها و نهادهای اساسی اجرای حاکمیت و وظایف و اختیارات هر یک و سر فصل خط مشی سیاسی داخلی و خارجی و حقوق ملت می پردازد. نهاد تصمیم گیر و مدون قوانین اساسی معمولاً از سطح ممتازی برخوردارند.

۲ـ قوانین عادی: قوانین جزئی تر در پرتو قانون اساسی است که به تبیین، تشریح و تفصیل قانون اساسی می پردازد.

۳ـ قوانین و راهکارهای اجرایی: مقرراتی است که زمینه اجرای قوانین عادی و احیاناً قانون اساسی را فراهم می کند. این مقررات بسیار جزئی و نگاه آن به شیوه اجرای قوانین مصوب در حوزه قوانین عادی و یا قانون اساسی است. قوانین عادی نیز در پرتو قانون اساسی و در چارچوب آنها تحقق می یابد.

در ضرورت توجه به این نوع قوانین تردیدی نیست، با توجه به ماهیت این قوانین لااقل قانون اساسی و قوانین عادی باید بر اساس شورا باشد و عملاً نیز دیدگاه اکثریت مشاوره کنندگان که مرتبط با مجموعه ملت نیز هستند پذیرفته می شود. البته حفظ چارچوب شرع در قوانین امری لازم است و منافاتی با نظر اکثریت ندارد چرا که یا دیدگاه اکثریت از تلقی شرع بر دیدگاه اقلیت ترجیح می یابد (نظیر آنچه در شورای نگهبان اتفاق می افتد) و یا در مواردی که نصّی نیست بطور مطلق نظر اکثریت مقدم داشته می شود.

در این جهت هم نتیجه به طور نوعی به صواب نزدیک تر است و هم حقوق مردمی که قانون درباره آنان اجرا می شود با در نظر گرفتن نتیجه نظرات نمایندگان آنان بیشتر رعایت می شود.

۴ـ۷ـ۱. تصمیم گیری در چارچوب شرع

یکی از محدوده هایی که باید در تصمیم گیری های کلان در حوزه های مختلف قانون گذاری و اجرا رعایت شود رعایت دستورات خداوند است. قرآن کریم در این باره آیات متعددی دارد. این آیات در چند دسته قابل تمایز است.

دسته اول: آیاتی که در آنها حکم را از آن خدا می داند مانند:

ان الحکم الا لله (یوسف:۶۷) و (الانعام:۵۷)

فرمان جز به دست خدا نیست،

الا له الحکم و هو اسرع الحاسبین (الانعام:۶۲) و (القصص:۷۰و۸۸)

آگاه باشید که داوری از آنِ اوست، و او سریعترین حسابرسان است.

و ما اختلفتم فیه من شیی فحکمه الی الله ذلکم الله ربی علیه توکلت و الیه انیب (الشوری:۱۰)

و درباره هر چیزی اختلاف پیدا کردید، داوریش به خدا ارجاع می گردد چنین خدایی پروردگار من است. بر او توکل کردم و به سوی او باز می گردم.

دسته دوم: آیاتی که تنها آیین پذیرفته شده را اسلام می داند:

ان الدین عن الله الاسلام (ال عمران:۱۹)

در حقیقت، دین نزد خدا همان اسلام است.

و من یبتغ غیر الاسلام دیناً فلن یقبل منه و هو فی الاخرة من الخاسرین (ال عمران:۸۵)

و هر که جز اسلام، دینی [دیگر] جوید، هرگز از وی پذیرفته نشود، و وی در آخرت از زیانکاران است.

وقتی که تنها دین پذیرفتنی اسلام است، در حوزه تصمیم گیری ها و قانون گذاری ها نیز تنها قانون پذیرفته شده موافق اسلام است و چیز دیگر پذیرفته نمی شود.

دسته سوم: آیاتی که در آن اختلافات مردم باید با رجوع به کتاب خدا و احکام خداوند بر طرف شود.

کان الناس امة واحدة فبعث الله النبیین مبشرین و منذرین و انزل معهم الکتاب بالحق لیحکم بین الناس فیما اختلفوا فیه (البقره: ۲۱۳)

مردم، امّتی یگانه بودند; پس خداوند پیامبران را نویدآور و بیم دهنده برانگیخت، و با آنان، کتاب [خود] را بحق فرو فرستاد، تا میان مردم در آنچه با هم اختلاف داشتند داوری کند.

این آیه نشانگر آن است که در ادیان گذشته نیز کتاب و احکام حقوقی بوده است و با حکومت و داوری از سوی کتاب و اختلافات مردم بر طرف شود.

دسته چهارم: آیاتی که پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله) را مأمور به تبعیت از حکم الهی و نهی از تبعیت اهواء مردمان می نماید:

و انزلنا الیک الکتاب بالحق مصدقا لما بین یدیه من الکتاب و میهمنا علیه، فاحکم بینهم بما انزل الله و لا تتبع اهوائهم عما جائک من الحق. لکل جعلنا منکم شرعة و منهاجاً (المائده: ۴۸)

و ما این کتاب [=قرآن] را بحقّ به سوی تو فرو فرستادیم، در حالی که تصدیق کننده کتابهای پیشین و حاکم بر آنهاست. پس میان آنان بر وفق آنچه خدا نازل کرده حکم کن، و از هواهایشان [با دور شدن] از حقّی که به سوی تو آمده، پیروی مکن. برای هر یک از شما [امّتها] شریعت و راه روشنی قرار داده ایم.

و ان احکم بینهم بما انزل الله و لا تتبع اهوائهم و احذرهم ان یفتنوک عن بعض ما انزل الله إلیک (المائده:۴۹)

و میان آنان به موجب آنچه خدا نازل کرده، داوری کن و از هواهایشان پیروی مکن و از آنان برحذر باش، مبادا تو را در بخشی از آنچه خدا بر تو نازل کرده به فتنه دراندازند.

دسته پنجم: آیاتی که همه را به لزوم تبعیت احکام الهی فرا می خواند و نافرمانی ها را موجب فسق و ظلم و کفر می داند.

و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الکافرون (المائده:۴۴)

و کسانی که به موجب آنچه خدا نازل کرده داوری نکرده اند; آنان خود کافرانند.

و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الظالمون (المائده:۴۵)

و کسانی که به موجب آنچه خدا نازل کرده داوری نکرده اند; آنان خود ستمگرانند.

و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الفاسقون (المائده:۴۷)

و کسانی که به آنچه خدا نازل کرده حکم نکنند، آنان خود، نافرمانند.

افحکم الجاهلیة یبغون و من احسن من الله حکما لقوم یوقنون (المائده:۵۰)

آیا خواستار حکم جاهلیّت اند؟ و برای مردمی که یقین دارند، داوری چه کسی از خدا بهتر است؟

در مجموع از پنج دسته آیاتی که نقل شد و موارد مشابهی نیز در قران کریم دارد دو نکته استفاده می شود:

۱ـ در جایی که حکم منصوص الهی داریم جایی برای تصمیم گیری های دیگر (چه بر اساس شورا و چه با تصمیم گیری های فردی) وجود ندارد، این اجتهاد در برابر نص و موجب غضب خداوند بوده و مطرود است.

۲ـ در مواردی که امری منصوص نیست و یا به جهت اجرای قوانین ثابت و کلی شریعت نیازمند وضع قوانین و مقررات هستیم نمی تواند قانون گذاری منافی با دستورات شرع باشد. در این موارد گرچه معیار اخذ قوانین از شریعت نیست ولی عدم مغایرت قوانین با دستورات شرعی ملحوظ است.

۴ـ۷ـ۲. تصمیم گیری در چارچوب مصلحت

یکی دیگر از موارد لازم جهت تصمیم گیری های شورا در عرصه های مختلف اجتماعی رعایت مصلحت است. متعلق این مصلحت، مصلحت جامعه و مصالح عمومی است. در تعارض مصالح فردی و اجتماعی مصالح اجتماعی مقدم است مگر در موارد خاص که تشخیص آن نیازمند تأمل و دقت است. در این زمینه امیر مؤمنان (علیه السلام) می فرمایند:

انصح لمن استشارک[۵۱۸]

خیرخواه کسی باشد که با تو مشورت می نماید.

و امام رضا علیه السلام در کلام دیگر می فرمایند:

من غش المسلمین فی مشورة فقد برئت منه[۵۱۹]

هر کس در مشورت مسلمین فریب و نیرنگ بزند من از او بیزارم.

در روایت اول گرچه درباره مشورت های فردی مطلب ذکر شده است ولی بطور مسلم به آن اختصاص ندارد و مشورت در عرصه اجتماع و حکومت را نیز می تواند ملاکاً شامل شود.

---

۵۱۸ میرزا حسین نوری، مستدرك الوسایل، چاپ اول، قم، موسسسة ال البیت، ۱٤۰۷ ق. ج ۲، ص ٦٦ و محمد رضا حکیمی،... الحیوة، ج ۱، ص ۱٦۹.

۵۱۹میرزا محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۹۹.

فصل پنجم

شرایط، وظایف و اختیارات رئیس و کارگزاران دولت اسلامی

۵ـ۱. بررسی شرایط

قرآن کریم درباره رئیس و کارگزاران دولت اسلامی در حوزه شرایط و وظایف مطالبی را ارائه کرده است. بعضی از این مباحث به طور خاص درباره افراد کارگزار در دولت مطلوب و بعضی دیگر شرایط عامی است که قابل تطبیق بر مورد بحث است. رئیس دولت اسلامی در موارد منصوص به نص خاص لازم نیست از جهت شرایط مورد تحقیق و بررسی قرار گیرد، چرا که خداوند زمینه قبول ولایت و حکومت را اگر در کسی نبیند او را به مقامات الیه منصوب نمی نماید. اللّه اعلم حیث یجعل رسالته (الانعام:۱۲۴) ولی در عصر غیبت که نص خاصی جهت رئیس دولت اسلامی نرسیده است، توجه به شرایط و اوصاف حاکمان لازم و ضروری است. شرایط ذکر شده به شرح زیر است:

۵ـ۱ـ۱. رشد

در قرآن کریم آمده است:

و لا تؤتو السفهاء اموالکم التی جعل اللّه لکم قیاماً (النساء: ۵)

و اموال خود را ـ که خداوند آن را وسیله قوام [زندگی] شما قرار داده ـ به سفیهان مدهید.

مراد از اموال در آیه یا مطلق اموال است و یا اموال عمومی متعلق به جامعه، در هر صورت سفیه نمی تواند سرپرستی اموال را به عهده گیرد. از سوی دیگر رئیس دولت اسلامی حاکم بر اموال و جانهای مردم است و حاکمیت از تصرف در این ها خالی نمی شود. از این رو نه تنها رئیس دولت که کارگزاران نظام اسلامی نیز باید از رشد برخوردار باشند.

این صفت در روایات نیز مورد توجه قرار گرفته است.

امام علی(علیه السلام) می فرماید:

یحتاج الامام الی قلب عقول و...[۵۲۰]

امام نیازمند به قلب پرعقل (هوشمندی)است.

در نهج البلاغه نیز آمده است:

و لکن اسی ان یلی امر هذه الامة سفهائها. [۵۲۱]

نگرانی ام این است که بی خردان زمان، امور امت را بدست گیرند.

روشن است که عقل که از شرایط عمومی تکلیف است، برای حاکم اسلامی نیز معتبر است، ولی در اینجا سفاهت و رشید بودن در مقابل هم قرار گرفته و گاهی اوقات «عقول» یا «عاقل» بودن به معنای داشتن عقل صحیح و کامل می آید که با رشد هم معنی می شود. چرا که «رشد»، لیاقت و شایستگی در جهت استفاده و بهره برداری از امکاناتی است که در اختیار فرد قرار می گیرد.

روایات نقل شده این صفت را برای امام و رهبر جامعه مورد تأکید قرار داده است ولی در آیه شریفه مطلب عام است. روشن است که با توجه به حوزه مسئولیت افراد در عرصه اجتماع باید به مراتب مختلف این صفت نیز توجه کرد و علی القاعده حاکم باید رشیدترین باشد.

۵ـ۱ـ۲. اسلام

نه تنها در رهبری جامعه اسلامی بلکه در سطوح بالای کارگزاران نظام اسلامی، اسلام شرط واگذاری مسئولیت است دلیل این شرط جدای از اعتبار عقلانی لزوم اعتقاد تصمیم گیران اصلی یک حکومت مکتبی به آن مکتب، آیاتی از قرآن کریم است که به نحوی ولایت و راه نفوذ و برتری کفّار بر مسلمانان را منتفی می داند:

لا یتخذ المؤمنون الکافرین اولیاءَ من دون المؤمنین و من یفعل ذلک فلیس من اللّه فی شیىء(ال عمران:۲۸)

مؤمنان نباید کافران را ـ به جای مؤمنان ـ به دوستی بگیرند; و هر که چنین کند، در هیچ چیز [او را] از [دوستی] خدا [بهره ای] نیست.

لن یجعل اللّه للکافرین علی المؤمنین سبیلاً (النساء: ۱۴۱)

خداوند هرگز بر زیان مؤمنان، برای کافران راه [تسلّطی] قرار نداده است.

---

۵۲۰. ر.ك: آمدی، غرر الحکم و درر الحکم، ج٦، ص ٤٧٢.

۵۲۱. نهج البلاغه، ص ٤٥٢، نامه ٦٢.

یا ایها الذین امنو لا تتخذوا الیهود و النصاری اولیاء بعضهم اولیاء بعض (المائده: ۵۱)

ای کسانی که ایمان آورده اید، یهود و نصاری را دوستان خود مگیرید [چرا که] بعضی از آنان دوستان بعضی دیگرند.

این آیات بطور اجمال ولایت کفار بر مؤمنان را نفی می کند و زمینه تسلط آنان را منتفی می داند به جهت مشابهت مضمونی به بعضی از تحلیل ها درباره آیه اول اشاره می کنیم:

فخر رازی به شان نزول آیه اشاره کرده و سه شان نزول را در این باره نقل کرده است. بر طبق نقل فخر رازی آیه شریفه در هنگامی نازل شد که قومی از یهود آمدند تا مسلمانان را در دینشان به فتنه اندازند و یا در هنگامی که حاطب بن ابی بلتعه با یهود و مشرکان طرح دوستی ریختند و اخبار مسلمانان را به آنان گزارش می دادند و یا درباره عبادة بن صامت که هم پیمانانی از یهود داشت و در روز جنگ احزاب از پیامبر(صلی الله علیه وآله) خواست که از همراهی آنان بهره جوید.[۵۲۲]

در این آیه شریفه مفهوم تولّی و دوستی با کفار و مصداق مورد نظر آن مورد اختلاف است. محمد طاهر ابن عاشور در تفسیر خود به تفصیل هشت نوع ارتباط با کفار را تصویر کرده و بعضی از آنان را منهی دانسته است.[۵۲۳]

این بحث در جای خود باید مورد توجه قرار گیرد. آنچه روشن است این که بطور کلی چه ولایت در آیه را به معنای سرپرستی و چه به معنای دوستی و محبت بدانیم، مطلوب ما در عدم جواز سرپرستی بر مسلمانان توسط کفار ثابت است. در هر صورت یا با دلالت مطابقی و یا به طریق اولویت، کافری که حتی نمی توان او را دوست خود قرار داد، نمی تواند رهبر جامعه اسلامی گردد.

شأن نزول های مختلف نقل شده نیز نشانگر آن است که جامعه اسلامی و دولت اسلامی باید خود را از محدوده کفر و شرک بر حذر دارد و هیچ معنایی برای جواز تولّی کفار نسبت به حکومت اسلامی نیست.

در آیه شریفه کفر بر شرک هم اطلاق شده است و در قرآن کریم چنین استعمالی تحقق داشته است. بویژه آن که در شأن نزول، حاطب بن ابی بلتعه اسرار را برای مشرکان فاش می کرد.[۵۲۴] از این روی نه کافر اصطلاحی و نه هیچ غیر مسلمانی نمی تواند رهبری جامعه اسلامی را به عهده بگیرد.

۵۲۲.ر.ك: فخرالدین رازی، التفسیر الکبیر، ج ۸، ص ۱۰.

۵۲۳. ر.ك: ابن عاشور، تفسیر التحریر و التنویر، ج ۳، ص ۲۱۸.۲۲۰

باتوجه به معیاری که در آیه دوم ذکر شد (لن یجعل اللّه للکافرین علی المؤمنین سبیلاً) استفاده می شود که کارگزاران نظام اسلامی نیز باید مسلمان باشند مگر در مواردی که حضور آنان در مناصب دولتی به حدی است که موجب تفوق و برتری آنان و ایجاد نفوذ برای آنان نسبت به مسلمین نگردد. از این روی سپردن اموری تخصصی و علمی و یا در حوزه مدریت های خُرد به غیر مسلمانان نمی تواند با توجه به آنچه ذکر شد غیر مجاز تلقی شود. البته این برداشت نویسنده با توجه به شرایط فعلی جوامع اسلامی است و جنبه غالبی دارد و احتمال استثناء بعضی از موارد منتفی نیست.

۵ـ۱ـ۳. عدالت و وثوق

یکی از شرایط مهم کارگزاران، بویژه رهبر جامعه اسلامی داشتن وصف عدالت و وثوق است. البته عدالت مفهومی اخص از وثوق است ولی برای تحقق وثوق در حوزه امور محوله حکومتی، داشتن عدالت در زندگی شخصی نیز یا ضروری و یا لااقل اطمینان بخش تر است.

آیات متعددی از قرآن به طور خاص یا عام به این شرط دلات دارد:

> و اذا ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاتمهن قال انی جاعلک للناس اماما قال و من ذریتی قال لا ینال عهدی الظالمین (البقره: ۱۲۴)
>
> و چون ابراهیم را پروردگارش با کلماتی بیازمود، و وی آن همه را به انجام رسانید، [خدا به او]فرمود: «من تو را پیشوای مردم قرار دادم.» [ابراهیم] پرسید: «از دودمانم [چطور]؟» فرمود: «پیمان من به بیداد گران نمی رسد.»

این آیه شریفه در فصل دوم به تفصیل مورد بحث قرار گرفت، نکته قابل استفاده از این آیه آن است که امامت و رهبری عهد الهی است و ظالمان نمی توانند به این عهد برسند. مفهوم ظلم نیز شامل ظلم به نفس و ظلم به غیر می شود.

در بحار الانوار حدیث زیر از خصال صدوق نقل شده است:

در آیه، لا ینال عهدی الظالمین، مراد آن است که امامت به کسی که بت پرست و مشرک به خداوند بوده است ـ حتی یک چشم بهم زدن ـ نمی رسد، گرچه بعد از آن اسلام آورد. ظلم آن است که چیزی را در

---

۵۲٤. همان، ص ۲۱٦.

غیر موضع خود قرار دهند و بالاترین ظلم ها شرک به خداست، همچنین امامت برای کسی که چیز کم یا زیادی از گناهان را انجام دهد نمی رسد اگر چه بعد از آن توبه کرده باشد.[۵۲۵]

با این بیان روشن شد که شرط امامت عصمت است که بالاتر از عدالت است، ولی با توجه به عدم دسترسی به معصوم(علیه السلام)، در عصر غیبت اکتفا به داشتن مراتب والای عدالت ضروری است.

در آیات دیگر با کلماتی چون امین و حفیظ به مورد وثوق بودن حاکم اشاره کرده است:

درباره حضرت یوسف: قال اجعلنی علی خزائن الارض انی حفیظ علیم (یوسف:۵۵)

یوسف گفت: «مرا بر خزانه های این سرزمین بگمار، که من نگهبانی دانا هستم.»

درباره کارگزار ملکه سبا: قال عفریتٌ من الجن انا اتیک به قبل ان تقوم من مقامک و انی علیه لقوّی امین (النمل:۳۹)

عفریتی از جنّ گفت: «من آن را پیش از آنکه از مجلس خود برخیزی برای تو می آورم و بر این [کار] سخت توانا و مورد اعتمادم.»

و از قول دختر شعیب:[ان خیر من استأجرت القوی الامین (القصص: ۲۶)]

چرا بهترین کسی است که استخدام می کنی: هم نیرومند [و هم] درخور اعتماد است.

این آیات دو وصف را لازمه اجرای بعضی از امر حکومتی و در مورد سوم امر شخصی و استیجار دانسته است. روشن است که هیچ کدام از آنها در حوزه رهبری نیست ولی به طریق اولی رهبری باید آن دو را داشته باشد. یکی از این دو صفت امین بودن و حفیظ بودن است.

امانت در برابر خیانت است و مهمترین مصداق ظلم در عرصه زمامداری خیانت به مردم یا بیت المال می باشد. تعلیق حکم به وصف مشعر به علیت است.

آیات دیگری نیز به طور عام از اطاعت فاسق نهی کرده است. این آیات به اطلاق شامل امور حکومتی نیز می شود.

و لا ترکنوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار (الهود: ۱۱۳)

و به کسانی که ستم کرده اید متمایل مشوید که آتش [دوزخ] به شما می رسد.

و لا تطع من اغفلنا قلبه عن ذکرنا واتبع هواه و کان امره فرطا (الکهف: ۲۸)

---

۵۲۵. بحار الانوار، ج ۲۵، ص ۱۹۹.۲۰۰

و از آن کسی که قلبش را از یاد خود غافل ساخته ایم و از هوس خود پیروی کرده و [اساس] کارش بر زیاده روی است، اطاعت مکن.

و لا تطیعوا امر المسرفین (الشعراء: ۱۵۱)

و فرمان افراطگران را پیروی مکنید.

فلا تطع المکذبین (القلم: ۸)

پس، از دروغزنان فرمان مبر.

و لا تطع منهم اثما او کفوراً (الانسان: ۲۴)

و از آنان گناهکار یا ناسپاسگزار را فرمان مَبَر.

وقتی تکیه بر ظالمها ناروا باشد و تبعیّت افراد هواپرست و فاسد و دروغ گو و گناهکار و ناسپاس بطور مطلق جایز نباشد، بطور مسلّم در حوزه رهبری جامعه اسلامی که امکانات بسیار گسترده ای برای وی فراهم است و اختیارات وسیعی دارد، نمی تواند جامعه اسلامی تسلیم چنین کسانی شود.

در روایات متعددی نیز به شرط عدالت در امام اشاره شده است. در اصول کافی آمده است:

عن ابی جعفر(علیه السلام) قال رسول اللّه(صلی الله علیه وآله): لا تصلح الامامة الاّ لرجل فیه ثلاث خصال: ورع یحجزه عن معاصی اللّه و حلم یملک به غضبه و حسن الولایة علی من یلی حتی یکون لهم کالوالد رحیم.

امامت شایسته نیست مگر برای کسی که سه خصلت داشت باشد: تقوایی که او را معاصی الهی دور سازد و بردباری که مانع غضب او شود و خوب سرپرستی کردن نسبت به زیردستان به گونه ای که برای آنان چون پدر مهربان باشد.[۵۲۶]

روایات متعددی در این باره وارد شده است که به جهت اختصار از نقل آنها صرف نظر می شود.

نکته قابل توجه در این جا آن است که عدالت مشروط در رهبر و رهبران و مسئولان بلند پایه همپایه عدالت مشروط در سطوح دیگر است یا نه؟ در قرآن کریم در این باره بطور خاص مطلبی ذکر نشده است، ولی با توجه به تناسب حکم و موضوع روشن است که

---

۵۲۶. محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۴۰۷.

همچنان که هر پایه ای از مسئولیت نیازمند سطح آگاهی و دانایی و مدیریت ویژه است، نیازمند عدالت و خداترسی ویژه نیز می باشد.

در فقه اسلامی در موارد زیادی عدالت مورد توجه قرار گرفته است، از جمله شرط عدالت برای امام جماعت، امام جمعه، شاهد طلاق، وصیت، دین و... ولی در حاکم اسلامی به نظر می رسد باید عدالت در سطح بالایی باشد. غالب فقیهان ما به شرط عدالت در مرجع تقلید و جایگاه آن توجه بیشتر داشته اند چرا که قبل از پیروزی انقلاب اسلامی ایران بالاترین ریاست دینی شیعه و قدرت سیاسی آن در دست مرجعیّت بود و در کنار مرجعیّت فتوا، مرجعیّت در امور مالی کلان، مثل خمس، با اینان بود. در این زمینه به شرط ورع و زهد نیز اشاره کرده اند. امام خمینی در این زمینه می نویسد:

باید مرجع تقلید عالم و مجتهد، عادل، دارای ورع در دین خدا باشد، بلکه به احتیاط واجب باید تکالب بر دنیا و حرص نسبت به آن نداشته باشد نه از جهت مال و نه از جهت مقام.[۵۲۷]

قبل از امام نیز فقهای دیگر به این مسئله توجه نموده اند، که محمدحسن نجفی صاحب جواهر و سید محمد کاظم یزدی صاحب عروة الوثقی و محقق الردبیلی را می توان ذکر کرد.

سید محمد کاظم یزدی در بحث زکات می نویسد:

اگر فردی زکات خود را به حاکم شرع بدهد و او برای تحصیل ریاست، زکات را بین فقرا تقسیم کند مجزی نیست و حاکم نسبت به آن مال ضامن است، هر چند مال را به فقرا داده باشد.[۵۲۸]

در بعضی از فتاوا قدماء اصحاب اظهار کرده اند که زکات را باید به فقیه مأمون داد، در تفسیر مأمون آن را به کسی که حیله های شرعی را بکار نمی بندد و حقوق شرعیه را بوسیله حیله شرعی جمع نمی کند تفسیر کرده اند.[۵۲۹]

بحرانی می نویسد:

---

۵۲۷. امام خمینی، تحریر الوسیله، ص ۲، مسئله ۳

۵۲۸. سید محمد کاظم یزدی، العروة الوثقی، تهران، مکتبة العملیة الاسلامیة، کتاب الزکاة، مسئله ۳۶ از خاتمه

۵۲۹. ر.ك: محقق اردبیلی، مجمع الفائده و البرهان، قم، موسسة النشر الاسلامی (جامعه مدرسین)، ۱۴۰۳ . ۱۴۱۶ ق ج ۴، ص ۲۰۶

معنای عدالت در حاکم اخص از معنای آن در موارد دیگر، مثل امام جماعت است، زیرا حاکم شرع نایب امام(علیه السلام) است و بر جایگاه نبوت و امامت تکیه زده است، از این رو باید با منسوب عنه مناسبت داشته باشد.[۵۳۰]

مرحوم آیة اللّه حکیم گر چه به لحاظ استدلالی شرطی بالاتر از عدالت را برای مرجع تقلید نمی پذیرد ولی نکته ای را آورده است که حائز اهمیت است:

انصاف این است که فردی که مرجعیّت عامه پیدا می کند اگر اهل مراقبه و محاسبه نباشد و مراتب عالی عدالت را بدست نیاورده باشد جداً مشکل است که در عدالت باقی بماند.[۵۳۱]

۵ـ۱ـ۴. آگاهی و دانش

شرط بودن دانش در هر کاری که حتی مختصری مهارت لازم دارد طبیعی است تا چه رسد به رهبری و یا تصمیم گیری و اجرا در سطوح بالای حکومت اسلامی که حتماً نیازمند دانش و آگاهی متناسب آن است.

قرآن کریم به وصف علم برای بعضی از مناصب بلند حکومتی اشاره کرده است. درباره حضرت داود که به سمت فرماندهی سپاه برگزیده شد، مورد اعتراض بزرگان بنی اسرائیل قرار گرفت. قرآن کریم امتیازات ویژه داود که او را شایسته فرماندهی قرار داده است را بیان می دارد:

ان اللّه اصطفاه علیکم وزاده بسطة فی العلم و الجسم (البقره: ۲۴۷)

در حقیقت خدا او را بر شما برتری داده، و او را در دانش و [نیروی] بدن بر شما برتری بخشیده است،

این آیه نشانگر آن است که برتری در دانش یکی از جنبه های تقدم است. در بعضی از آیات نیز به سزاواری عالم و هدایت یافته در پیروی اشاره می کند:

افمن یهدی الی الحق احق ان یتبع أمّن لا یهدی الا ان یهدیّ فما لکم کیف تحکمون (یونس:۳۵)

پس، آیا کسی که به سوی حقّ رهبری می کند سزاوارتر است مورد پیروی قرار گیرد یا کسی که راه نمی یابد مگر آنکه هدایت شود؟ شما را چه شده، چگونه داوری می کنید؟

---

۵۳۰. بحرانی، شیخ یوسف الحدائق الناظرة فی احکام العترة الطاهرة، چاپ اول، قم انتشارات جامعه مدرسین، ج ۱۰، ص ۵۸

۵۳۱. سیدمحسن حکیم، مستمسك العروة الوثقی، چاپ سوم، قم، منشورات مکتبه آیة الله العظمی مرعشی نجفی) (افت از نجف)، ج ۱، ص ٤٦

این آیه شریفه در مقام مقایسه بین هدایت الهی و هدایت مشرکان توسط بتها است و مرادش از هدایت، یا ایصال به صریح حق و متن واقع است و یا ایصال به هدایت یافته ای که در مسیر صحیح رهنمون می گردد.

به همین جهت بخش دوم «لا یهتدی الا ان یهدی» حتماً به معنای قابلیت هدایت نیست، بلکه به این معنا است که هدایت ذاتی ندارد، حال یا با هدایت دیگری هدایت می شود و یا به جهت عدم قابلیت، حتی پس از هدایت دیگران نیز توفیق هدایت نمی یابد (مانند بت ها): در هر صورت از مجموع آیه روشن می شود که تبعیّت از کسی شایسته است که خود بتواند راه حق و هدایت را بدست آورد.

این آیه درباره شرط علم برای رهبری، ترجیح را به کسی می دهد که ذاتاً بتواند طریق حق را در حوزه حکومت بیابد و چنین شخصی در اصطلاح فقهاکسی است که خود عالم اجتهادی نسبت به معارف دینی و احکام شرعی باشد و هم در اجرای فنون مدیریت و اداره جامعه نیز بطور مستقل بتواند اظهار نظر کند و صاحب نظر باشد.

البته هدایت یافتگی و بطور کلی دانش لازم جهت رسیدن به هدایت یافتگی در عرصه حکومت ماهیّت یکسانی ندارد.

و به طور کلی دانش به احکام کلی شرع و دانش به کیفیّت اجرای دین و اداره جامعه را شامل می شود. این آیه با توجه به زمینه طرح آن در مقابل مشرکان به بخش اول تناسب بیشتری دارد، گر چه می تواند به بخش دیگر نیز مربوط شود. از این آیه در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به عنوان یکی از ادله زیربنایی ویژگی های رهبری یاد، شده است.

آنچه درباره حضرت یوسف در قرآن آمده است یعنی آیه: اجعلنی علی خزائن الارض انی حفیظ علیم (یوسف: ۵۵) از وصف علم به صراحت یاد کرده است. امّا با توجه به نوع کاری که یوسف پیشنهاد انجام آن را داشت، علم در این آیه با علم به کیفیّت اداره و اجراء مناسب تر است. درباره عالم بودن به حکم خداوند یا اعلم بودن به آن نیز بحث های مفصلی در عرصه اعتبار عقلی و روایات صادره از معصومین علیهم السلام وجود دارد، اما در قرآن کریم نسبت به این مسئله در عرصه رهبری جامعه مطلبی وارد نشده است. گرچه از آیه شریفه: قل هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون (الزمر: ۹)

بگو: «آیا کسانی که می دانند و کسانی که نمی دانند یکسانند؟» استفاده می شود که به طور کلی عالم بر غیر عالم برتری دارد و هر که عالم تر است نیز به تنفیح مناط از دیگران افضل است.

اشاره به بعضی از روایات نیز متمم مباحث قرآنی است.

در نهج البلاغه آمده است:

ایها الناس ان احق الناس بهذا الامر اقواهم علیه و اعلمهم بامر اللّه فیه، فان شغب شاغب استعتب، فان ابی قوتل.[۵۳۲]

ای مردم! سزاوارتر به خلافت کسی است که بدان تواناتر باشد و در آن به فرمان خدا آگاهتر، اگر فتنه جویی فتنه آغاز کند، از او خواهید تا با جمع مسلمانان بسازد و اگر سرباز زند سر خویش ببازد.

این خطبه دو شرط عمده علم و قوت را برای حاکم اسلامی ذکر می کند، گرچه کلمه "احق" صیغه افعل التفضیل است و معنای آن «سزاوارتر» است، اما در این جا همچون موارد دیگر از استعمال صیغه افعل از حالت تفضیلی خارج و معنای صفتی را می دهد، نظیر آیه شریفه: اولو الارحام بعضهم اولی ببعض فی کتاب اللّه.[۵۳۳] (الاحزاب: ۶)

قرینه داخلی این استنباط آن است که در آخر کلام امام آمده است: «فان ابی قوتل»، یعنی شخص فتنه گری که به خلافت و امامت اعلم و اقوی رضایت ندهد کشته می شود. اگر این کلام تنها سزاوارتری اعلم و اقوی را می رساند، وجهی برای کشته شدن مخالف نبود. با توجه به آنچه گفتیم برداشت ابن ابی الحدید که با استفاده از مفهوم لغوی «احقّ» گفته است که: "حقیت یکی و صحت امامت دیگری منافات ندارد.[۵۳۴] ناصواب است."

بین اقوا و اعلم نیز تفاوت آشکاری است. اقوا قدرت بر اداره حکومت است. بر خلاف نظر ابن ابی الحدید که آن را به «احسنهم سیاسة» تفسیر کرده است،[۵۳۵] مفهوم قدرت اعم است و شامل مدیریت، مدیریت، شجاعت و بصیرت سیاسی می گردد. اعلم بودن به حکم خدا و امر خدا در حکومت

---

۵۳۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۷۳، ص ۲۴۷

۵۳۳. مفهوم ظاهری آیه آن است که بعضی از خویشان نسبت به بعضی دیگر در گرفتن ارث سزاوارترانند، ولی خویشان درجه دوم با وجود ارث بر دو طبقه اول اصولاً سهمی ندارند، پس خویشان نزدیك تر سزاوار هستند نه سزاوارتر.

۵۳۴. ابن ابی احدید، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، اسماعیلیان، ج ۹، ص ۳۲۸.

۵۳۵. پیشین، ص ۳۲۹.

نیز هم به فقاهت در عنوان کلی و هم به قدرت تطبیق بر مصادیق قابل تفسیر است. در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است:

قال رسول الله: من ضرب الناس بسفیه و دعاهم الی نفسه و فی المسلمین من هواعلم منه فهو ضال متکلف[۵۳۶]

هر کس با مردم بجنگد و آن ها را به سوی خود دعوت کند (داعیه رهبری داشته باشد) در حالی که در میان مسلمین اعلم و داناتر از او هست، گمراه است و بی جهت خود را به زحمت انداخته است.

در روایت صحیحة عیص بن قاسم از امام صادق علیه السلام آمده است:

وانظروا لانفسکم فواللّه ان الرجل لیکون له الغنم فیه الراعی فاذا وجد رجل هو اعلم بغنمه من الذی هو فیها یخرجه و یجییء بذلک الرجل الذی هو اعلم بغنمه من الذی کان فیها.[۵۳۷]

به خودتان توجه کنید، قسم به خدا اگر کسی گوسفندانی دارد و چوپانی، پس اگر چوپانی آگاه تر به گوسفندان بیابد از آن کس که بر گوسفندان چوپانی می کند، او را اخراج می کند و فرد عالم تر را به خدمت می گیرد.

این روایت سند صحیحی دارد و عالم بودن نسبت به آنچه در حوزه حکومت مورد نیاز است را می رساند.

در محاسن برقی از پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) نقل می کند که:

من ام قوما و فیهم اعلم منه او افقه منه لم یزل امرهم فی سفال الی یوم القیامة[۵۳۸]

هر کس امامت کند بر قومی در حالی که در میان آنان عالم تر و فقیه تر باشد کار آنان تا روز قیامت رو به فرومایگی خواهد رفت.

در این زمینه روایات زیادی نقل شده است.[۵۳۹] و در مدلول آن ها اختلاف است. سه سئوال در اینجا مطرح است.

۱) مقصود داناتر بودن از چه کسانی است؟ از همه مسلمین یا از همه کسانی که شایسته رهبری هستند؟

---

۵۳۶. محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ۵، ص ۲۳.۲۷

۵۳۷. حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۳۵

۵۳۸. برقی، المحاسن، ج ۱، ص ۹۳

۵۳۹. ر.ك: دراسات فی ولایة الفقیه و... ج ۱، ص ۳۰۲.۳۱۸

۲) مقصود داناتر بودن در چه مسائلی است؟ در علم فقه؟ در تطبیق فقه بر جزئیّات؟ در ارائه احکام حکومتی؟ یا در سیاست ورزی؟

۳) مقصود از شخص اعلم کیست؟ مرجع احکام شرعی، مرجع احکام شرعی و احکام حکومتی است و یا تنها مرجع احکام حکومتی است؟

بر اساس پاسخهای محتمل چهار گزینه زیر در مدلول روایات قوت بیشتری دارد.

۱ ـ داناتر از همه مسلمین در علم فقه برای کسی که تنها مرجعیّت احکام شرعی را دارد.

۲ ـ داناتر از دیگر کسانی که شرایط رهبری را دارند در مجموعه علوم مرتبط با اداره جامعه و برای کسی که مرجع احکام شرعی و حکومتی است.

۳ ـ داناتر از دیگران (همه مسلمین) در آنچه برای اداره جامعه اسلامی لازم است و در مرجعیّت فقهی برای کسی که امامت جامعه را در امور شرعی و امور حکومتی به عهده دارند.

۴ ـ داناتر از همه مردم است در هدایت و امامت به گونه ای که منطبق بر معصومین علیه السّلام شود و بس.[۵۴۰]

از میان احتمالات فوق احتمال دوم رحجان دارد. به این نکته نیز باید توجه کرد که در عصر حاضر با توجه به پیچیدگی های عالم سیاست و مهارت های علمی و تجربی لازم برای اداره جامعه، چاره ای جز آن نیست که پس از وجود شرایط دیگر رهبری در حد قابل قبول (مانند مدیریت و تدبیر و...) به اعلم در میان آنان از جهت فقهی مراجعه کنیم. البته افقه بودن شأنی است که نمی توان از آن به سادگی گذشت، ولی با توجه به روایت صحیحه عیص بن قاسم که همراه با ذکر مثالی درباره چوپان گوسفندان به اعلمیّت پرداخته است و اعلمیت در آن تناسب بیشتری با علم مورد احتیاج اداره جامعه دارد، افقه بودن به معنای اعلم به کلیّات احکام دینی پس از داشتن حد نصاب لازم در جنبه های دیگر دانایی لازم برای رهبری است.

۵ـ۱ـ۵. قوّت در اداره حکومت (توانایی، مدیریّت و تدبیر)

در آیات متعددی که به شرایط کارگزاری و یا فرماندهی اشاره دارد از وصف قوّت یاد کرده است.

---

۵۴۰. ر.ك: سید کاظم حائری: شرط اعلمیت در رهبری، نشریه حکومت اسلامی، ش ۸، ص ۱۷۱

درباره حضرت طالوت قرآن اشاره می کند:

انّ اللّه اصطفاه علیکم و زاده بسطة فی العلم و الجسم (البقره:۲۴۷)

در حقیقت، خدا او را بر شما برتری داده، و او را در دانش و [نیروی] بدن بر شما برتری بخشیده است.

و درباره یوسف، موسی و یکی از جنّیان به ترتیب اوصاف زیر را داریم:

قال اجعلنی علی خزائن الارض انی حفیظ علیم (یوسف:۵۵)

[یوسف] گفت: «مرا به خزانه های این سرزمین بگمار، که من نگهبانی دانا هستم.»

ان خیر من استأجرت القوی الامین (القصص:۲۶)

چرا که بهترین کسی است که استخدام می کنی: هم نیرومند [و هم] در خور اعتماد است.

قال عفریت من الجن انا اتیک به قبل ان تقوم من مقامک و انی علیه لقوی امین (النمل:۳۹)

عفریتی از جنّ گفت: «من آن را پیش از آنکه از مجلس خود برخیزی برای تو می آورم و بر این [کار] سخت توانا و مورد اعتمادم.»

سه تعبیری که به شرط قّوت مربوط می شود کلمه زیادت در جسم، علیم بودن و قوی بودن است.

درباره زیادت در جسم گرچه در بعضی از روایات به قد بلندی داود تفسیر شده است، ولی آیه بر ویژگی قوت جسمانی (از جمله قد بلندی) برای فرمانده لشکر دلالت می کند. حال برای اداره کلان یک کشور داشتن قدرت در اداره لازم است، گر چه قد بلند هم وجود نداشته باشد. این مقدار با تنقیح مناط از آیه شرفه و بالحاظ مناسبت های حکم و موضوع قابل برداشت است.

فخر رازی درباره معنای «و زاده بسطة فی العلم و الجسم» می نویسد:

بعضی می گویند مراد از بساطت جسمی، بلند قدی است و طالوت یک سر و شانه از دیگران بلندتر بود و به همین جهت به او طالوت می گفتند، بعضی آن را به زیبایی تفسیر کرده اند; چرا که او زیباترین بنی اسرائیل بود، قول دیگر آن است که مراد از «بسطة فی الجسم» قوت است، این نظریه در پیش من صحیح تر است; چرا که آنچه موجب دفع دشمن می شود قوت است نه جمال و قد بلند داشتن.[۵۴۱]

قال اجعلنی علی خزائن الارض انی حفیظ علیم (یوسف: ۵۵)

---

۵۴۱. ر.ك: فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ٦، ص ١٨٦

در آیه گرچه وصف علم ذکر شده است، اما علم متناسب با خزینه داری بیت المال در سالهای قحطی چیز جز آگاهی به فنون حفظ و صرف بیت المال در موارد لازم نیست. این آیه شریفه نمی تواند در بردارنده وصف توانایی باشد، ولی دو عنوان «مدیریت» و «تدبیر» که در «قوّت» ملحوظ می شود از این آیه قابل استفاده است.

وصف دیگر کلمه قوی است که در دو حوزه مختلف چوپانی (برای حضرت موسی) و امتثال فرمان خطیر (درباره عفریت من الجن) مورد توجه قرار گرفته است. نکته قابل توجه آن است که با ملاحظه نوع کار، قوت در این آیات بیشتر به توانایی قابل تطبیق است. حاکم اسلامی به طریق اولی باید این توانایی را داشته باشد.

در روایات معصومین تعبیراتی چون حسن الولایه (خوب فرمان روایی کردن)،[۵۴۲] قوی تر بودن، عالم بودن به عاقبت کار،[۵۴۳] حسن سیاست[۵۴۴]، زمان آگاهی[۵۴۵] آمده است که همه به نحوی به قوّت در اداره حکومت اشاره دارد.

۵ـ۱ـ۶. اوصاف دیگر

در قرآن کریم اوصاف دیگری نیز آورده شده است که می تواند بعنوان وصف مطلوب کارگزاران و رهبران جامعه اسلامی مطرح شود، گر چه بعضی از آنها اوصاف عامی است که برای کارگزاران و رهبر جامعه اسلامی قابل تطبیق است.

۵ـ۱ـ۶ـ۱. روحیه گذشت و بردباری

و منهم الذّین یؤذون النبی و یقولون هو اذن، قل اذن خیر لکم یؤمن باللّه و یؤمن للمؤمنین و رحمة للذّین آمنوا منکم (التوبه:۶۱)

و از ایشان کسانی هستند که پیامبر را آزار می دهند و می گویند: «او زود باور است.» بگو: «گوش خوبی برای شماست، به خدا ایمان دارد و [سخن] مؤمنان را باور می کند، و برای کسانی از شما که ایمان آورده اند رحمتی است.»

---

۵۴۲. ر.ك: محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۴۰۷

۵۴۳. الطبرسی، الاحتجاج، ۱، ص ۴۶

۵۴۴. غرر الحکم و درر الکلم، ج ۵، ص ۲۱۱

۵۴۵. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۶

درباره این آیه شریفه احتمالات متعدّدی داده شده است، اما آنچه با شأن نزول هماهنگی دارد روحیه بزرگواری و حفظ حرمت اشخاص و گذشت و بردباری در پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) است. در تفسیر قمی درباره شأن نزول آمده است:

عبداللّه بن اُبی منافق بود، او پیش پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) می نشست و پس از آن کلام او را به منافقین نقل می کرد و سعایت و سخن چینی می کرد. جبریل بر پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) نازل شد و گفت: ای محمد مردی از منافقین سخن چینی می کند و کلام ترا برای منافقین نقل می کند، پیامبر(صلی الله علیه وآله) پرسید: او چه کسی است؟ جبرئیل گفت: مرد سیاه روی پر مو با چشمان درشت و زبانی چون زبان شیطان. پیامبر او را فرا خواند و این مطلب را به او گفت، او قسم خورد که چنین کاری نکرده است. پیامبر فرمود: از تو پذیرفتم، دیگر چنین کاری نکن; او به پیش یارانش رفت و گفت: محمد(صلی الله علیه وآله) گوش است، خدا به او خبر می دهد که من سخن چینی کردم و اخبار او را نقل کردم، قبول می کند و من خبر می دهم که نگفته ام و نکرده ام باز هم قبول می کند، آنگاه آیه نازل گردید.[۵۴۶]

در سوره حجر به پیامبر خطاب می کند که در دنیا با آنان با گذشت رفتار کن به عبارت دیگر وصف پیش گفته بعنوان یک وظیفه نیز مورد امر الهی قرار گرفته است:

فاصفح الصّفح الجمیل (الحجر: ۸۵)

پس به خوبی صرف نظر کن،

حتّی در برابر دشمنان نیز فرمان نیکی می دهد:

و لا تستوی الحسنة و لا السیئة، ادفع بالتی هی احسن، فاذا الّذی بینک و بینه عداوة کانه ولی حمیم (فصلت:۳۴)

و نیکی بایدی یکسان نیست. [بدی را] به آنچه خود بهتر است دفع کن; آنگاه کسی که میان تو و میان او دشمن است، گویی دوستی یکدل می گردد.

این دستور گرچه اختصاصی به شأن رسالت یا ولایت پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) ندارد، اما نشانگر آن است که ویژگی مذکور امری مطلوب است و در یکی از مهمترین عرصه های حیات، در برخورد با دیگران از سوی اسوه مسلمانان اجرا می گردد.

در آیه دیگری می فرماید:

---

۵۴۶. علی بن ابراهیم قمی، تفسیر القمی، ج ۱، ص ۳۰۰

و انذر عشیرتک الاقربین و اخفض جناحک لمن اتبعک من المؤمنین (الشعراء ۲۱۴ ـ ۲۱۵)

و خویشان نزدیکت را هشدار ده. و برای آن مؤمنانی که تو را پیروی کرده اند، بال خود را فرو گستر.

۵ـ۱ـ۶ـ۲. *نداشتن بخل و طمع و زد و بند*

در روایات متعدّدی به احتزاز از اوصاف نکوهیده در حاکم تأکید شده است به ویژه اوصافی که در مدیریت و رهبری تاثیر منفی فراوان دارد.

در نهج البلاغه آمده است:

لا یقیم امر اللّه سبحانه الامن لا یصانع و لا یضارع و لا یتبع المطامع

حکم و امر خدا را بپا نمی دارد مگر کسی که اهل زد و بند و تقلید باطل و تبعیت مطامع نباشد.

در این روایت به خوبی کسانی را که با رشوه گرفتن و یا امور دیگر به مصانعه و ساخت و پاخت می پردازند و یا در مشابهت از امرای جور و شیوه زندگی و عمل خود را پی می گیرند و یا این که از طمع ورزی نمی گریزند در اداره حکومت اسلامی ناتوان می داند.

در کلام دیگر در نهج البلاغه آمده است:

و قد علمتم انه لا ینبغی ان یکون الوالی علی الفروج و الدماء و المغانم و الاحکام و امامة المسلمین، البخیل... و لا المرتشی فی الحکم...[۵۴۷]

می دانید که شایسته نسبت حاکم بر جان و آبرو و بیت المال و احکام و رهبری اسلامی بخیل و یا رشوه خوار باشد.

سیره امیرالمؤمنان خود بهترین شاهد برای اشتراط عدم این اوصاف در حاکم اسلامی است جدای از شروط ذکر شده شرایط دیگری مطرح شده است که یا اعتبار آن مخدوش است و یا استناد آن به قرآن صحیح نیست.[۵۴۸]

۵ـ۲. بررسی اختیارات

---

۵۴۷. پیشین، ص ۱۸۹، خطبه ۱۳۱

۵۴۸. ر.ك: دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ۳۳۵.۳۹۵

درباره اختیارات رئیس دولت اسلامی مطالب کمتری در این خصوص به چشم می خورد ولی با توجه به مواردی که به طور خاص در حوزه حکومتی به آن دستور داده شده است یا در سیره رهبران معصوم وجود دارد می توان به نحوی پاسخ این مسئله را جستجو کرد، قبلاً به دو نکته باید توجه شود.

اول: در اینجا مقصود از طرح اختیارات رئیس دولت اسلامی طرح اختیارات او در قبال دیگر کارگزاران نیست، بلکه به اختیارات حاکم بعنوان نماد حکومت در برابر مردم توجه می شود. به تعبیر دیگر مقصود اختیارات دولت اسلامی است و ذکر این اختیارات به جهت برخورداری رئیس دولت از مرحله اعلای آن در حوزه اختیارات رئیس دولت مطرح می شود.

دوّم: این تفاوت نیز در بحث اختیارات دولت بین دولت معصوم(علیه السلام) و غیر معصوم باید مورد توجه قرار گیرد. گرچه تبیین و تحلیل اختیارات دولت معصوم(علیه السلام) ثمره مستقیمی ندارد امّا تشابه بین اختیارات دولتهای دیگر با دولت به رهبری معصوم این بحث را مفید می سازد.

در این که دولت و رهبری آن برای اداره یک کشور نیازمند اختیارات گسترده ای است تردیدی نیست، و این که اجرای شئون حکومت اقتضای تصرف در اموال، و احیاناً جانهای مردم تحت حکومت را دارد، نیز پذیرفتنی است. تنها نکته ای که جای بحث و بررسی دارد. بررسی تقید اختیارات حاکم اسلامی به احکام شرعی، قوانین و سپهر زندگی خصوصی مردم است که در عصر حضور معصوم و غیر معصوم قابل پیگیری است.

۵ـ۲ـ۱. اختیارات حکومت اسلامی و چارچوبه شرع

آیات قرآن کریم به لزوم «حکم بما انزل اللّه» و ارجاع نزاع به قرآن و پیامبر دلالت دارد.

در آیات متعددی این نکته مورد تاکید قرار گرفته است:

فاحکم بینهم بما انزل اللّه (المائده: ۴۸)

پس میان آنان بر وفق آنچه خدا نازل کرده حکم کن،

و ان احکم بینهم بما انزل اللّه و لا تتبع اهوائهم (المائده: ۴۹)

و میان آنان به موجب آنچه خدا نازل کرده، داوری کن و از هوایشان پیروی مکن.

و در آیات دیگر از کسانی که حکم در چارچوب دستورات خداوندی نداده اند به نکوهش و عقوبت یاد شده است:

و من لم یحکم بما انزل اللّه فاولئک هم الکافرون (المائده:۴۴)

و کسانی که به موجب آنچه خدا نازل کرده داوری نکرده اند، آنان خود کافرانند.

و من لم یحکم بما انزل اللّه فاولئک هم الظالمون (المائده: ۴۵)

و کسانی که به موجب آنچه خدا نازل کرده داوری نکرده اند، آنان خود ستمگرانند.

و من لم یحکم بما انزل اللّه فاولئک هم الفاسقون (المائده: ۴۷)

و کسانی که به آنچه خدا نازل کرده حکم نکنند، آنان خود، نافرمانند.

آیات ذکر شده در کنار هم و در سوره واحدی آمده است. در این آیات به طور کلّی بحث استمرار شریعت اسلام نسبت به شرایع گذشته، و احکام الهی در دورانهای قبل و لزوم حکم بر طبق وحی الهی و عدالت مورد تأکید قرار گرفته است.

شأن نزول و تفاسیری که در این زمینه وارد شده بانضمام قراین داخلی آیات نشانگر آن است که مقصود از حکم در این آیات قضاء و داوری است ولی با توجه به این که مفهوم حکم اعم است و مورد مخصص نیست، ابایی از توسعه مدلول نداریم.

در هر صورت آنچه از مجموع آیات قرآن بدست می آید این است که حکومت اسلامی در چارچوب قوانین الهی است و با وجود حکم در قرآن کریم و سنت مخالفت آن جایز نیست.

درباره پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) و امامان معصوم(علیه السلام) این نظر وجود دارد که آنان نیز اجازه تشریع دارند و ضرورتی ندارد که بر اساس ما انزل اللّه حکم کنند، به تعبیر بهتر بر اساس فرمان خداوند پیامبر و امامان نیز مصدر تشریع اند و از این جهت اختیار وسیع تری داشته و اختیارات آنان در چارچوب احکام الهی نیست، این البته جدای از حکم ثانوی و حکم حکومتی است که برای غیر معصومین نیز ثابت است.

مستند این نظریه روایاتی است که به روایات تفویض مشهور است. در کتاب اصول کافی بابی وارد شده است که عنوان آن (التفویض الی رسول اللّه و الی الائمة فی امر الدین) است. در این باب ده روایت وجود دارد که مضمون آنان به تأدیب ابتدایی پیامبر و امامان به ادب الهی اشاره دارد و پس از آن به تفویض امر دین

و مردم به آنان در بعضی از این روایات به بعضی از تشریعات نبوی نیز اشاره شده است.[۵۴۹] یکی از این روایات را نقل می کنیم:

ابی اسحاق نحوی گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که فرمود: خداوند پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) را بر محبت خود ادب آموخت و گفت: انّک لعلی خلق عظیم، سپس امور را به او تفویض کرد و گفت: و ما آتیکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا و خدای بلند مرتبه فرمود: من یطع الرسول فقد اطاع اللّه، سپس امام صادق(علیه السلام) فرمود: پیامبر نیز علی(علیه السلام) را امین شمارد و به او تفویض کرد.[۵۵۰]

در بعضی از روایات به طور صریح به تفویض امر دین و تفویض امر خلق اشاره شده است، گر چه در این باب به مصادیقی از تشریعات نبوی که بر اساس تفویض امر دین جعل شده است اشاره شده، ولی به مصادیق تفویض امر خلق اشاره ای نگردیده است. البته بین آیاتی که حکم را محصور در خداوند می داند «ان الحکم الا لله» و این روایات بعضاً تعارض دیده اند، ولی با توجه به مضمون بعضی از روایات تفویض این احکام نبوی (فرایض النبی(صلی الله علیه وآله)) چیزی جز الهامات قدسی نیست گرچه لفظ آن بر قلب مقدس ایشان نازل نگردیده است. در حقیقت اراده پیامبر با اراده الهی متحد گردیده است و چنین احکامی از قبل و بعد به تأیید الهی رسیده است.

در باب تشریعات تفویضی از امامان معصوم(علیه السلام) چیزی نرسیده است و کسانی که با استناد به این روایات تفویض را می پذیرند، جواز تشریع را برای امامان قائل هستند ولی گفته اند تحقّق خارجی نیافته است و امامان معصوم(علیه السلام) چیزی جز بیان و تفصیل آنچه پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) فرموده و یا در قرآن نازل شده نیاورده اند.

این اختیار و تفویض در امر شرع به معنای پیش گفته تنها در حق معصومین(علیه السلام) قابل طرح است و در عصر غیبت بدون تردید امکان چنین تشریعی برای احدی از عالمان نیست.

اختیار جعل حکم حکومتی ـ و نه حکم ثابت ـ می تواند فراتر از احکام شرعی باشد. توضیح آن که در بعضی از موارد به دستور شرع با تحقق شرایطی حکم ثانوی قرار داده شده است، این احکام ثانوی بدون تردید از احکام شرعی محسوب می گردد. اما جدای از آنها از سوی معصومین علیه السلام اوامری

---

۵۴۹. ر.ك: محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲٦٤.۲٦۸

۵۵۰. پیشین، ص ۲٦٤

موقتی صادر شده است که با غالباً در عرصه امور اجتماعی و حکومتی است و از آن به اوامر حکومتی تعبیر می گردد. صاحب جواهر در تعریف حکم حکومتی می نویسد:

> اما «حکم» حکومتی، انشاء و دستور حاکم است در نفوذ حکم شرعی تکلیفی و وضعی و یا موضوع آن دو که از سوی حاکم اسلامی صادر می شود (نه ازسوی خداوندمتعال).[۵۵۱]

علامه طباطبایی نیز می نویسد:

> احکام حکومتی تصمیماتی است که ولی امر در سایه قوانین شریعت و رعایت موافقت با آن ها به حسب مصلحت وقت اتخاذ می کند و طبق آنها مقرراتی وضع نموده و به اجرا در می آورد.[۵۵۲]

با توجه به این دو کلام روشن است که ویژگی هایی چون انتساب حکم حکومتی به رئیس دولت اسلامی و نه شارع، انطباق این احکام با احکام کلی شریعت، جعل بر اساس مصلحت و موقّتی بودن این احکام تصریح شده است.

این نوع احکام در زمان پیامبر و امامان معصومین علیهم السّلام صادر شده است. از جمله این موارد می توان به دستور پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) به خضاب کردن ریش[۵۵۳] و وجوب شرکت در نماز جماعت برای همسایگان مسجد،[۵۵۴] دستور امیرمومنان علیه السّلام بر جعل زکات بر اسب[۵۵۵] و حکم به حلیت خمس از سوی امیرمومنان (علیه السلام)[۵۵۶] اشاره کرد.

از سوی فقیهان نیز احکام حکومتی متعددی صادر شده است. تنها نکته ای که در این جا مورد بحث است آن است که آیا احکام حکومتی تنها در الزامی کردن مباحات شرعیه (مثل موارد فوق) جاری است، یا می تواند واجبی را حرام و یا حرامی را نیز حلال و یا واجب نماید؟ تلقی دو شخصیت پیش گفته از حکم حکومتی و طرح در چارچوب قوانین اسلام معنای اول را به ذهن می رساند، گرچه در تصریح

---

۵۵۱. محمد حسین نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرایع اسلام، ج ٤٠، ص ١٠٠

۵۵۲. ر.ك: علامه طباطبایی، بررسی های اسلامی، مقاله ولایت و زعامت در اسلام، ص ٨٦.

۵۵۳. نهج البلاغه، حکمت ١٧، ص ٤٧١

۵۵٤. محمد حر عاملی، وسایل الشیعة، ج ٥، ص ٣٧٦.

۵۵۵. پیشین، ج ٦، ص ٥١

۵۵٦. پیشین، ج ٦، ص ٣٧٩

امام خمینی حکم حکومتی در حوزه الزامات شرعی هم راه می یابد و می تواند به تعطیل حج و احکام فرعیه دیگر نیز منجر شود.

حضرت امام خمینی(ره) بیاناتی در وسعت اختیارات ولایت فقیه داشتند که با اعتراض برخی از اعضاء شورای نگهبان همراه شد. در همان ایام در نماز جمعه تفسیر از بیانات امام ارائه شد که مورد مخالفت ایشان قرار گرفت.

امام جمعه محترم تهران در تفسیر دیدگاه امام خمینی بیان کرد:

> اقدام دولت اسلامی در برقرار کردن شروط الزامی به معنای بر هم زدن قوانین و احکام پذیرفته شده اسلامی نیست...
>
> امام که فرمودند دولت می توان هر شرطی را بر دوش کارفرما بگذارد، این هر شرطی نیست، آن شرطی است که در چارچوب احکام پذیرفته شده اسلام است و نه فراتر از آن.[۵۵۷]

امام خمینی در پاسخ ضمن تصریح به ولایت مطلقه فقیه فرمودند:

> از بیانات جنابعالی در نماز جمعه این طور ظاهر می شود که شما حکومت را به معنای ولایت مطلقه ای که از جانب خداوند به نبی اکرم(صلی الله علیه وآله) واگذار شده و اهم احکام الهی است و بر جمیع احکام فرعیه الهیه تقدم دارد صحیح نمی دانید... حکومت که شعبه ای از ولایت مطلقه رسول اللّه(صلی الله علیه وآله) است یکی از احکام اولیه است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است.[۵۵۸]

در هر صورت ظاهر قرآن کریم به حکم بما انزل اللّه و حکومت در چارچوب دستورات الهیه فرمان می دهد، و با توجه به آیه شریفه «ما اتیکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا» (الحشر: ۷) تبعیّت از دستورات پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) لازم است، گرچه مخالف بعضی از عمومات و اطلاقات قرآنی باشد و با توجه به حدیث: انّی تارک فیکم الثقلین کتاب اللّه و عترتی اهل بیتی لن یفترقا حتّی یردا علیّ الحوض (من در میان شما دو بار سنگین به ودیعت گذاردم، کتاب خدا و عترت من، اهل بیت من، این دو از یکدیگر جدا نمی شوند تا در کنار حوض بر من وارد شوند) نیز تبعیّت از اوامر امامان نیز در حکم اطاعت از اوامر ولی امر است.

---

۵۵۷. روزنامه جمهوری اسلامی، شنبه ٦٦/۱۰/۱۲، ص ۹

۵۵۸. صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۱۷۰

اختیارات رئیس دولت اسلامی در عصر حضور معصومین علیهم السّلام فراتر از احکام شرعی است و انشاء حکم حکومتی آنان می تواند با احکام فرعی شرعی مخالف باشد. این مخالفت غالباً موقت و در ظرف زمانی خاص است.[۵۵۹]

در عصر غیبت نیز با توجه به آیات مربوط به بخش مشروعیت دولت اسلامی در عصر غیبت اطلاق ولایت حاکم جامعه اسلامی نسبت به احکام شرع بدست نمی آید گر چه در تزاحم دو حکم شرعی و یا در موارد احکام ثانوی و مجموعه اختیارات لازم در اداره حکومت اسلامی نظر و رأی حاکم شرع محکم است البته ادله دیگر همچون بعضی از روایات مذکور در بحث ولایت فقیه و همچون یکسانی دایره حکومت موصوم و غیرموصوم این مطلب را ثابت می کند که تحقیق بیشتر را به فرصتی دیگر وامی نهیم.

۵ـ۲ـ۲. اختیارات حاکم اسلامی و چارچوب حوزه خصوصی زندگی

آیا دولت اسلامی و حاکم و رئیس دولت اختیاراتی در حوزه زندگی خصوصی افراد دارد یا نه؟ مثلاً پیامبر اسلام(صلی الله علیه وآله) می تواند در حوزه زندگی خصوصی افراد نیز اعمال ولایت نماید یا نه.

این نکته روشن است که ولایت هر شخص بر محدوده حریم خصوصی زندگی از دیگران و حتی از پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) بیشتر است، به این جهت که انسان می تواند بر خلاف مصلحت خود و بدون توجه به شاخص های عقلایی و مصلحت جویانه در حوزه زندگی خود اتخاذ تصمیم کند. آیة اللّه سیّد مصطفی خمینی ضمن طرح دو اصطلاح ولایت عامه مطلقه و ولایت عامه مقیده قسمت اول را غیر مقیّد به مصلحت دانسته است و ولایت مقیّده را ولایت مقیّد به مصلحت شخص یا جامعه دانسته است و ولایت شخص را در حوزه زندگی خصوصی خود مطلقه دانسته است و این اطلاق ولایت را نه برای معصوم(علیه السلام) و نه برای حاکمان عصر غیبت معصوم(علیه السلام)نپذیرفته است.[۵۶۰]

درباره پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) قبلاً آیاتی را ذکر کردیم که به نحوی به محدوده اختیارات در ارتباط با تصمیم گیری های افراد نیز می تواند اشاره داشته باشد از جمله آیه شریفه:

---

۵۵۹. ر.ك: محمد رحمانی، مجموعه آثار کنگره نقش زمان و مکان در اجتهاد، ج ۷، مقاله، نمونه هایی از احکام حکومتی چاپ اول، تهران، عروج، ۱۳۷٦، ص ۲٦۳ به بعد.

۵٦۰. ر.ك: سید مصطفی خمینی، ثلاث رسائل، ولایت الفقیه، چاپ اول، تهران، موسسه عروج، ۱۳۷٦، ص ۵۹.

النّبی اولی بالمؤمنین من انفسهم (احزاب:۶)

پیامبر نسبت به مومنان از خود آنان سزاوارتر است.

این آیه گرچه به اطلاق خود اولویّت پیامبر را در همه امور شامل می شود و در نتیجه حوزه خصوصی افراد را در می نوردد، ولی در این اطلاق با توجه به شأن نزول و برداشت مفسّران تردید است. بویژه آن که در عرصه خارجی نیز مصداقی از آن تحقّق نیافته است، مگر آن که در تعارض با مصلحت عمومی جامعه و در حوزه عمومی بوده است، روشن است که در تعارض مصلحت عمومی بر مصالح خصوصی افراد غالباً مصالح عمومی تقدم دارد. شأن نزول آیه درباره اولویت فرمان پیامبر نسبت به شرکت در جنگ در تعارض با رأی والدین است.[۵۶۱]

گر چه ظاهر کلام افرادی چون ابن عباس، ابوالفتوح رازی، شیخ انصاری و علامه طباطبایی با اطلاق ولایت هم آهنگ است اما دیدگاه افرادی چون محقق خراسانی بر تردید و نفی این اطلاق است. خراسانی می نویسد:

> امام(علیه السلام) در مسائل مهم جامعه و امور کلّی مربوط به اداره جامعه و سیاست که در حیطه وظایف رئیس اجتماع است ولایت دارد، ولی در امور جزئی که مربوط به اشخاص است، مثل فروش خانه یا دخالت های دیگر در امور خصوصی و اموال مردم، ثبوت ولایت او محل اشکال است. زیرا از یک سو بر طبق ادله کسی حق تصرف در ملک دیگری را بدون اذن او ندارد و پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) در معامله با افراد به اموال و حقوق آنان حرمت می نهاد و خود پیامبر(صلی الله علیه وآله) مانند یکی از افراد با آنان معامله می کرد. از این رو ولایت بر امور جزئی مردم غیر قابل قبول است، البته از سوی دیگر ادلّه ای در کتاب و سنّت هست که پیامبر و امامان را اولی بالمؤمنین من انفسهم معرفی می کند و قهراً شامل مورد بحث می شود.[۵۶۲]

وی در ادامه بعضی از موارد را بطور روشن از تحت ولایت پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) خارج می داند:

> تردیدی وجود ندارد که احکامی که به خاطر وجود سبب خاصی مانند ازدواج یا قرابت برای اشخاصی وجود دارد از شمول ولایت رسول خدا(صلی الله علیه وآله) خارج است، یعنی نمی توان گفت آن حضرت در ارث بردن از فامیل میّت اولی است و یا اولی به همسران اشخاص است ;

---

۵۶۱. ر.ك: فضل طبرسی، مجع البیان، ج ٤، ص ۳۳۸

۵۶۲. آخوند خراسانی، حاشیه مکاسب، ص ۵۳و۵۲

زیرا آیه النّبی اولی بالمؤمنین من انفسهم تنها بر این دلالت دارد که پیامبر در زمینه اموری که تحت اختیار مردم قرار دارد اولویت دارد نه آن که بر احکام تعبّدی مربوط به آنها هم سلطه داشته باشد.

تنها این نکته باقی می ماند که آیا بر مردم واجب است که در غیر مسائل کلی جامعه و امور سیاسی امت و یا احکام شرعی از امام اطاعت و پیروی کنند، مثلاً در مسائل عادی خود نیز ـ از قبیل غذا و لباس و مسافرت ـ ملزم به اطاعت هستند.[۵۶۳]

آیات دیگری چون آیه انّما ولیّکم اللّه و رسوله و... (المائده:۵۵) نیز گرچه ولایت و سرپرستی را به طور مطلق ثابت می کند، امّا روشن است که سرپرستی رسول و امام در مواردی است که نقصی را جبران نماید[۵۶۴] و مفهوم ولایت با رعایت مصلحت مولّی علیه[۵۶۵] و در حوزه ای که او نمی تواند تصمیم گیری کند عجین گردیده است.

آیه شریفه استیذان مؤمنان از پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) در عدم شرکت در جنگ (النور: ۶۲) و تحکیم پیامبر اکرم و قبول حکم ایشان در دعاوی و مرافعات (النساء: ۶۵) هیچ کدام به اطلاق حوزه ولایت در حوزه زندگی خصوصی دلالت ندارد.

البته در دوران غیبت ادله مشروعیت حکومت ـ چه ادلّه ولایت فقیه و چه ادله ولایت عمومی مؤمنین و خلافت آنانـ به طور خاص به حوزه ولایت و اختیارات حاکم اشاره ای ندارد، اما مقتضای بعضی از ادله در باب ولایت فقیه و لازمه اداره حکومت در « و امرهم شوری بینهم » حوزه اختیارات را در محدوده امور عمومی ثابت می کند، ولی دلیلی ندارد که اگر بر فرض پیامبر و امام علیه السّلام در حوزه دیگری نیز دارای شأن و اختیار هستند آن اختیارات به عصر غیبت و برای ولی غیر معصوم نیز تسری یابد. حتی در بعضی از شئون و اختیارات پیامبر و امام(علیه السلام) در حوزه امور حکومتی نیز تسرّی آن بی اشکال نیست، از آن جمله جهاد ابتدایی در عصر غیبت، برپایی نماز جمعه و نماز عید را می توان نام برد.

۵ـ۲ـ۳. اختیارات حاکم اسلامی در چارچوب قوانین مصوّب

---

۵۶۳. پیشین، ص ۵۳

۵۶۴. ر.ك: آیة الله سید کاظم حائری، نشریه علوم سیاسی، ش ۲، ص ۲۴.

۵۶۵. ر. ك: سید محمد مهدی موسوی خلخالی، حاکمیت در اسلام، ص ۶۷. وی می نویسد: ولایت سلطه ای است مشروط و نه مطلق بر خلاف حق که سلطه ای مطلق است، بدین معنا که ولی در انجام وظایف ولایت خود می بایست مصالح مولی علیه را در نظر بگیرد و بدون آن ولایتش نافذ نیست، زیرا که مراد از کلمه ولی سلطه نفع رسانی است نه انتفاع بخلاف حق که سلطه انتفاع است.

جدای از قوانین شرعی امروزه در غالب کشورهای جهان قوانین دیگری نیز وجود دارد که بعنوان میثاق عمومی شناخته شده و پای بندی مردم و حاکمان نسبت به آن پذیرفته شده است، پیش تر گفتیم که در اسلام این قوانین در پرتو قوانین و احکام الیه و در صورت عدم مغایرت با آنها اعتبار دارد. نکته ای که در این جا مورد سئوال است این که آیا اختیارات دولت اسلامی در چارچوب این قوانین است یا این که فراتر از آنهاست.

اگر در عنوان قبل اختیارات حاکم اسلامی را در چارچوب احکام فرعی شرع ندانیم، به طور قطع اختیارات وی در چارچوب قوانین قرار نمی گیرد، بویژه آن که دوران نصب و تنصیص الهی برای حاکم (حضور معصومین علیهم السّلام و انبیاء سلف) را مد نظر داشته باشیم.

ولی همچنان که گفتیم از قرآن کریم برای دوران غیبت چنین اختیارات مطلقی استفاده نمی شود. از سوی دیگر در عصر غیبت با توجه به دخالت مشورت و انتخاب مردم در مشروعیت حاکم این امکان وجود دارد که رأی مردم را به طور ضمنی رأی به حکومتی در چارچوب قوانین مصوّب بدانیم. در اینجا است که عموم آیه شریفه: یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود ای کسانی که ایمان آوردید به عقد و پیمان خود وفا کنید، (المائدة: ۱) و عموم آیه شریفه: و اوفوا العهد ان العهد کان مسئولاً به عهدتان وفا کنید که از عهد سئوال می شود (الاسراء: ۳۴) مورد بحث را شامل می شود و دولت اسلامی موظف به رعایت قوانین می گردد. علامه طباطبایی در تفسیر آیه اول سوره مائده می نویسد:

> قرآن کریم در مورد وفای به عقد و عهد ـ به همه معانی که دارد و در تمامی مصادیق آن ـ تأکید کرده است و با شدت تمام بر آن پافشاری می کند و پیمان شکنان را به طور بلیغی مورد مذمّت قرار می دهد و آنان را به جزای شدید وعده می دهد و وفاکنندگان به عهد را نیز در آیات بیشماری می ستاید که نیاز به نقل ندارد. این تأکید نیست مگر برای این که انسان در حیات خود از عهد و وفای به عهد بی نیاز نیست، فرد و جامعه در این زمینه یکسان هستند ; ما اگر در حیات اجتماعی انسان تأمل کنیم در می یابیم که همه مزایایی که از آن استفاده می کنیم و همه حقوق اجتماعی حیات که به آن آرامش می یابیم مبتنی بر عقد اجتماعی عام و عقودها و عهدهای فرعی منشعب از آن است،... اگر نقض عقد و عهد از روی اختیار برای انسای صحیح بود به خاطر قدرت و زور و عذر و... اولین چیزی که نقض می شد عدالت اجتماعی بود.

و آن رکن رکینی است که انسان برای رهایی از استثمار و استخدام به آن پناه می برد.[۵۶۶]

توجه علامه طباطبایی (ره) به کارکرد اجتماعی وفای به عهد و عقد جالب است. ایشان عدم وفای به عهد را قبل از هر چیز ناقض عدالت اجتماعی می داند. اثر دیگر چنین امری فرار مغزها و سرمایه ها به کشورهایی است که خود را به عقدها و عهدها پای بند می دانند و از این رهگذر چیزی جز بدبختی و فقر نصیب کشورهای اسلامی نمی گردد.

از این روی اگر چه امکان اثبات لزوم وفای به میثاق های ملی (قانون اساسی و قوانین عادی) هم نباشد، اما بطور مسلم مصلحت جامعه اسلامی اقتضا می کند که حاکم اسلامی خود را مقید به قانون بداند. حتی اگر قائل به ولایت مطلقه نسبت به قوانین و احکام فرعیه شرعیّه باشد. تأکید امام خمینی (ره) بر لزوم رعایت قوانین و پای بندی بالای ایشان به ارزش گذاری به نهادهای حکومتی و گردن نهادن به منویّات آنها نشان از توجه ایشان به این مصلحت عام و دائمی داشته است.[۵۶۷] ایشان جز در موارد حفظ نظام ـ با معنای ویژه ای که برای آن وجود دارد و با حفظ قدرت شخص متفاوت است ـ و آنهم در مصادیق کاملاً استثنایی بر لزوم حفظ و پیروی از قوانین تأکید داشتند.

روشن است که با نفی ولایت مطلقه نسبت به احکام شرعی راهی برای اثبات اطلاق ولایت و اختیارات دولت اسلامی نسبت به قوانین مصوّب وجود ندارد.

۵ـ۳. وظایف رهبر و دولت اسلامی

دولت و رهبر دولت اسلامی در برابر اختیارات نسبتاً وسیعی که دارد مسئولیت های متعددی را نیز دارد و عهده دار وظایف متعددی است. به این وظایف نیز در قرآن کریم اجمالاً اشاره شده است.

۵ـ۳ـ۱. وظیفه تعلیم و تربیت

دولت اسلامی و رهبری آن دو وظیفه مهم تعلیم و تربیت مردم را به عهده دارد این وظیفه آن قدر مهم است که در کنار رسالت و برای همه انبیای الهی مورد توجه قرار گرفته است و رهبری دولت اسلامی

---

۵٦٦. ر.ك: سید محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۱٦۹و۱٦۸

۵٦۷. ر.ك: نقل خاطره آیة الله مهدوی کنی از دیدار وی با امام خمینی در سال ۱۳۷٦، در این نقل نامبرده با اشاره به تأیید امام خمینی (ره) نسبت به پای بندی نسبت به عقود و عهود با مردم، مورد استثناء حفظ نظام را ذکر می نماید; مشروح مذاکرات مجلس بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج ۳، ص ۱۳۱۲.

بعنوان جانشینی انبیاء نمی تواند در این عرصه مسئولیتی نداشته باشد و قطعاً از امکانات دولت در این عرصه باید بهره برداری کند.

در دعای حضرت ابراهیم (س) به این نکته توجه شده است که برای نسل و ذریه وی پیامبرانی به هدف تعلیم و تربیت مبعوث شوند:

ربّنا وابعث فیهم رسولاً منهم یتلوا علیهم آیاتک و یعلّمهم الکتاب و الحکمة و یزکّیهم انک انت العزیز الحکیم (البقره: ۱۲۹)

پروردگارا، در میان آنان، فرستاده ای از خودشان برانگیز، تا آیات تو را بر آنان بخواند، و کتاب و حکمت به آنان بیاموزد و پاکیزه شان کند; زیرا که تو خود، شکست ناپذیر حکیمی.»

این دعای حضرت ابراهیم درباره امت پیامبر اسلام(صلی الله علیه وآله) مستجاب شد و در دو آیه که شباهتهای زیادی با درخواست ابراهیم دارد بعثت پیامبر اسلام بشارت داده شده است. تفاوت مهم این دو آیه با آیه قبل آن است که تزکیه بر تعلیم مقدم ذکر گردیده است.[۵۶۸] در سوره جمعه آمده است:

هو الذی بعث فی الامیین رسولا منهم یتلو علیهم آیاته و یزکّیهم و یعلمهم الکتاب والحکمة و ان کانوا من قبل لفی ضلال مبین (الجمعه: ۲)

اوست آن کس که در میان بی سوادان فرستاده ای از خودشان برانگیخت، تا آیات او را بر آنان بخواند و پاکشان گرداند و کتاب و حکمت بدیشان بیاموزد، و [آنان] قطعاً پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند.

درباره تقدم تعلیم بر تزکیه یا بالعکس با توجه به آنچه در این دو آیه آمده است جای تأمل وجود دارد.

علامه طباطبایی می نویسد:

در این آیه (سوره جمعه) تزکیه بر تعلیم کتاب و حکمت مقدم ذکر شده است بر خلاف آنچه در دعوت ابراهیم است (سوره بقره) چرا که این آیه تربیت پیامبر نسبت به امت را بیان می کند و در مقام تربیت، تزکیه; بر تعلیم علوم حقه و معارف حقیقیه مقدّم است، ولی در دعای ابراهیم، وی خواسته است که تزکیه و تعلیم در ذریه اش محقق شود و روشن است که علوم و معارف از جهت مرتبه و درجه در مرحله تحقق و اتصاف بر تزکیه که به اعمال باز می گردد برتری دارد.[۵۶۹]

---

۵۶۸. آیات (ال عمران:۱٦٤) و (الجمعه:۲) به صورت یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمة آمده است.

۵۶۹. سید محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۹، ص ۲٦۵

در هر صورت بنظر می رسد آن چه تقدم عملی دارد مسئله تزکیه است و رهبران اسلامی می باید به تزکیه توجه نزدیک تری را نسبت به تعلیم داشته باشند.

در بیانات امیرمؤمنان علیه السّلام نیز به وظیفه حاکم نسبت به تعلیم و تربیت مردم اشاره شده است، ایشان می فرمایند:

اما حقکم علیّ فالنصیحة لکم و توفیر فیئکم علیکم و تعلیمکم کیلا تجهلوا و تأدیبکم کیما تعلموا[۵۷۰].

حق شما بر من، آن است که شما را نصیحت و خیر خواهی کنم و فیء شما را به کمال به شما برسانم و شما را دانش آموزم تا نادان نمانید و آداب آموزم تا بدانید.

در غرر الحکم نیز می فرماید:

علی الامام ان یعلم اهل ولایته حدود الاسلام و الایمان. [۵۷۱]

بر امام است که حدود اسلام و ایمان را به اهل تحت حوزه ولایتش بیاموزد.

پیامبر گرامی اسلام نیز هنگامی که معاذ را به یمن فرستاد دستور ویژه ای را با او همراه کرد که به اهم وظایف والی اشاره دارد. در آغاز این نامه آمده است:

علّمهم کتاب اللّه و احسن ادبهم علی الاخلاق الصالحة[۵۷۲]

به آنان کتاب خدای را بیاموز و به نیکی آنان را بر اخلاق صالحه ادب آموز.

توجه به این نکته که از وظایف حکام در برابر جامعه آموزش و پرورش است در خصوص دین ما به چشم می خورد گرچه این احتمال می رود که تعلیم و تربیت از جهت شأن رسالت و هدایت معنوی جامعه است، نه از جهت شأن زمامداری; بویژه آن که در قرآن کریم بحث تعلیم و تزکیه را به رسولان نسبت داده است، ولی روشن است که در دو روایت نقل شده وظیفه تعلیم و تربیت صحیح و مبتنی بر قرآن متوجه زعماء و والیان است. آری در صورتی که حکومت دینی مستقر نباشد با این حال وظیفه تعلیم و تربیت از بین نمی رود و عالمان دینی نسبت به این دو مسئول هستند.

حکومت اسلامی و حاکم دینی نه تنها وظیفه بر آوردن نیازهای اولیه و ضروری انسانها را دارد (مثل مسکن و نان و...) بلکه نسبت به امور ارزشی نیز موظف اند و همین نکته وجه افتراق حکومت دینی نسبت به حکومتهای سکولار است.

---

۵۷۰. نهج البلاغه، خطبه ۳٤، ص ۳۵

۵۷۱. غرر الحکم و درر الکلم، آمدی، ج ٤، ص ۳۱۸

۵۷۲. تحف العقول، ص ۲۵

۵ـ۳ـ۲. وظیفه حفظ و حراست از مردم و انجام اصلاحات

به طور کلی پاسداری از جان و سرمایه مردم و تلاش در جهت رشد و تعالی و اصلاح آنان از عمده وظایف دولت و رهبری اسلامی است، قرآن کریم به این نکته با توجه به موارد منفی تولی و اداره جامعه اشاره می نماید، در سوره محمد (صلی الله علیه وآله) آمده است:

فهل عسیتم ان تولیتم ان تفسدوا فی الارض و تقطعوا ارحامکم (محمد:۲۲)

پس آیا امید دارید که اگر ولایت یافتید در زمین فساد کنید و قطع رحم کنید.

این آیه شریفه دو احتمال دارد; یکی تولی به معنای اعراض باشد و دیگر آن که به معنای ولایت و سرپرستی باشد، بنابر احتمال دوم فساد در زمین و قطع رحم از اهداف و کارکردهای دولت باطل شمرده شده است و از بیان قرآن بدست می آید که حکومت مطلوب باید در مسیر غیر افساد (اصلاح) قدم بردارد. احتمال دوم همچنان که علامه طباطبایی اشاره کرده است بعید نیست، بویژه با توجه به سیاق آیات[۵۷۳] آیه دیگری که ظهور بیشتری در مطلوب دارد در سوره بقره است:

و اذا تولّی سعی فی الارض لیفسدفیها و یهلک الحرث و النسل و اللّه لا یحب الفساد(البقرة: ۲۰۵)

و چون برگردد [یا ریاستی یابد] کوشش می کند که در زمین فساد نماید و کشت و نسل را نابود سازد، و خداوند تباهکاری را دوست ندارد.

در این آیه تولی به معنای سلطنت و حکومت است، بویژه با توجه به قرینه کارکرد اهلاک حرث و نسل که در بعد آمده است و چنین کاری متناسب با قدرت و شوکت است. در آیه شریفه بعد نیز به این نکته اشاره شده است که وقتی به این منافقان گفته شود تقوای خدا را پیشه کنید، عزت و بزرگی که به گناه کسب کرده است او را می گیرد. این نکته نیز با ولایت و سلطنت تناسب دارد. در هر صورت افساد حرث (کشاورزی) و نسل (ادامه حیات یک امت) دو شاخصه بزرگ دولتهای باطل است و با تعبیر ان اللّه لا یحب الفساد بطور روشن بدست می آید که آنچه مورد عنایت مقام ربوبی است مقابل فساد یعنی صلاح و حفظ حرث و نسل است. بویژه آن که اهلاک حرث و نسل را بیانی بر افساد بدانیم.[۵۷۴]

امیر مومنان در بیان هدف از بدست گیری قدرت، یکی از آن اهداف مهم را اصلاح طلبی در شهرها دانسته اند، در نهج البلاغه آمده است:

---

۵۷۳. ر.ك: سید محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القران، ج ۱۸، ص ۲۱٦

۵۷٤. ر.ك: پیشین، ج ۲، ص ۹۸

اللّهم انک تعلم انه لم یکن الذّی کان منّا منافسة فی سلطان و لا التماس شیء من فضول الحطام ولکن لنرد المعالم من دینک و نظهر الاصلاح فی بلادک، فیأمن المظلومون من عبادک و تقام المعطلة من حدودک.[۵۷۵]

خدایا تو می دانی آنچه از ما رفت نه به خاطر رغبت در قدرت بود و نه از دنیای ناچیز خواستن زیادت. بلکه می خواستیم نشانه های دین را به جایی که بود بنشانیم و اصلاح را در شهرهایت ظاهر گردانیم تا بندگان ستم دیده را ایمنی فراهم آید و حدود ضایع مانده ات اجرا گردد.

در یکی از کلمات امام حسین علیه السّلام در مسیر کربلا نیز هدف ایشان از قیام بر علیه ظلم یزید این گونه بیان شده است:

انی لم اخرج اشراً و لا بطراً و لا مفسداً و لا ظلماً ولکن خرجتُ لطلب الصلاح فی امة جدّی[۵۷۶]

به حقیقت من به جهت طغیان و سیری و افساد و ظلم خروج نکردم، بلکه نهضت من برای اصلاح طلبی در امت جدم می باشد.

در هر صورت وظیفه حفظ اموال و نفوس مردم و تأمین امنیت یکی از وظایف رئیسه و اصلی دولت و رهبر است که در پرتو انجام این وظیفه زمینه انجام وظایف دیگر نیز فراهم می آید.

۵ـ۳ـ۳. پاسداری از دین و اجرای فرامین دینی در جامعه

از تفاوتهای مهم حکومت دینی با حکومتهای عرفی توجه به دین در عرصه اجتماع است، گر چه وظیفه تعلیم و تربیت نیز به نحوی صبغه دینی دارد، ولی اهتمام به اجرای دستورات دینی یکی از وظایف حاکم اسلامی است. این وظیفه گاهی اوقات به طور کلی بیان می شود و گاهی نیز به طور خاص به بعضی از شاخصه های دستورات اجتماعی دین تاکید می گردد. در سوره حج می خوانیم:

لینصرن اللّه من ینصره ان اللّه لقوی عزیز، الّذین ان مکّنّاهم فی الارض اقاموا الصلوة و اتوا الزکوة و امروا بالمعروف و نهوا عن المنکر و لله عاقبة الامور (الحج: ۴۰،۴۱) و قطعاً خدا به کسی که [دین] او را یاری می کند، یاری می دهد، چرا که خدا سخت نیرومند شکست ناپذیر است. همان کسانی که چون در زمین به آنان توانایی دهیم، نماز بر پا می دارند و زکات می دهند و به کارهای پسندیده وا می دارند. و از کارهای ناپسند باز می دارند، و فرجام همه کارها از آن خداست.

---

۵۷۵. نهج البلاغه، خطبه ۱۳۱، ص ۱۸۹

۵۷۶. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ٤٤، ص ۳۲۹.

تمکن در زمین ظهور در بردست گرفتن قدرت دارد گرچه مراتب نازل تر قدرت را نیز شامل می شود. این آیه چهار مسئله مهم اقامه نماز و دادن زکات و امر به معروف و نهی از منکر را مورد توجه قرار داده است. برپا داشتن نماز یعنی زمینه سازی برای برگزاری اولین فرع از فروع دین و مهمترین آیین زندگی دادن زکات نمادی از توجه به عرصه اقتصادی دین است. امر به معروف و نهی از منکر نیز گرچه مفهومی وسیع به وسعت احکام دینی دارد ولی بخش مهمی از مصادیق معروف و منکر در پرتو وحی الهی و بیانات معصومین تبیین شده است. از این روی رعایت این دستورات اهتمام به دین در عرصه اجتماع است.

علامه طباطبایی در تفسیر آیه آورده است:

> اگر مؤمنان در زمین تمکّن یابند و در اختیار شیوه زندگانی آزاد باشند جامعه صالحی را تشکیل می دهند که در آن نماز بپا داشته شود و زکات داده شود و در آن امر به معروف و نهی از منکر صورت پذیرد. تخصیص نماز از میان جهات عبادی دین و زکات از میان جهات مالی دینی به این خاطر است که هر کدام از اینها در باب خود عمده هستند.[۵۷۷]

این آیه گرچه همه مومنان را به اوصاف پیش گفته می ستاید، ولی درباره شخص پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) و کارکردهای مهم ایشان نیز به وظایف مشابهی اشاره شده است. در سوره اعراف می خوانیم:

> الّذین یتبعون الرسول النبی الامی الذی یجدونه مکتوباً عندهم فی التوراة و الانجیل یأمرهم بالمعروف و ینهاهم عن المنکر و یحل لهم الطیبات و یحرم علیهم الخبائث و یضع عنهم اصرهم و الاغلال التی کانت علیهم...(الاعراف:۱۵۷)
>
> همانان که از این فرستاده، پیامبر درس نخوانده ـ که [نام] او را نزد خود در تورات و انجیل نوشته می یابند ـ پیروی می کنند; [همان پیامبری که] آنان را به کار پسندیده فرمان می دهد، و از کار ناپسند باز می دارد، و برای آنان چیزهای پاکیزه را حلال و چیزهای ناپاک را بر ایشان حرام می گرداند،

این آیه برای پیامبر گرامی اسلام که دارای وصف ولایت و زعامت جامعه اسلامی بوده است پنج کار ویژه را ذکر می کند که با توجه به ماهیّت این اوصاف و آیات مشابه از وظایف ایشان در دوران رسالت و ولایت بوده است که به نحو احسن نیز به انجام رسیده است.

---

۵۷۷. سید محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱٤، ص ٤۲٤

دو وصف امر به معروف و نهی از منکر تکرار آن چیزی است که در آیه قبل ذکر شده بود. سه وصف دیگر هم به نحوی به فطری بودن دستورات دینی و نفی قید و بندهای پوچ و باطل و سنّت های غلط اشاره دارد. این سه نیز به نحوی به دستورات مهم دین در عرصه فردی و اجتماعی اشاره دارد.

در بعضی از نامه های پیامبر اسلام(صلی الله علیه وآله) به کارگزارانی که به نقاط مختلف اعزام می شدند توجه به اجرای دستورات مختلف دینی آمده است، مثلا در نامه ایشان به عمرو بن حزم که والی بر بنی حارث گردیده بود به مواردی چون کیفیّت نماز، تعلیم قرآن، تعلیم مناسک حج، وضوی نیکو گرفتن، گرفتن خمس غنیمت، گرفتن زکات و و مقدار آن اشاره شده است.[۵۷۸]

در جمله ای که از نهج البلاغه پیش تر آوردیم بازگرداندن "معالم دین" بعنوان یکی از اهداف عهده داری حکومت بیان گردیده بود.[۵۷۹]

۵ـ۳ـ۴. برقراری عدالت در جامعه

یکی از ویژگیهای دولت اسلامی و رهبری دولت تلاش در جهت برقراری عدالت در جامعه است. این وصف امری زائد بر عدالت بعنوان یکی از اوصاف حاکم است. گرچه عدالت فردی شخص والی لازمه تلاش در جهت تحقق عدالت اجتماعی باشد. در سوره نساء می خوانیم:

ان اللّه یامرکم ان تؤدّوا الامانات الی اهلها و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل(النساء:۵۸)

خدا به شما فرمان می دهد که سپرده ها را به صاحبان آنها ردّ کنید; و چون میان مردم داوری می کنید، به عدالت داوری کنید.

مفهوم امانت در آیه عمومیّت دارد و هم امانت های جزئی را شامل می شود و هم امانت های در نزد حاکمان. آنان نیز به نحوی امانت دار از جانت خدا یا مردم هستند و باید ادای امانت نمایند.

ابن تیمیة کتاب معروف خود: «السّیاسة الشّرعیّه فی اصلاح الرّاعی والرّعیة» را بر پایه دو آیه سوره نساء (از جمله این آیه) بنا نهاده است و می نویسد:

دانشمندان می گویند این آیه درباره والیان امور نازل شده است. بر آنان لازم است که امانات را به اهلش باز گردانند و در هنگام قضاوت به عدل حکم کنند... این دو جامع سیاست عادله و سیاست صالحه است.[۵۸۰]

---

۵۷۸. ر.ك: تاریخ طبری، ج ٤، ص ۱۷۲۷ به بعد

۵۷۹. ر.ك، نهج البلاغه، خطبه ۱۳۱، ص ۱۸۹

طبرسی نیز مخاطب به آیه شریفه را والیان می داند و عدالت ورزی را از وظایف آنان بر می شمارد.[۵۸۱] رشید رضا نیز دیدگاهی مشابه طبرسی و ابن تیمیة دارد و این دو آیه را اساس حکومت اسلامی می داند.[۵۸۲]

در سوره حدید هدف از ارسال رسولان و انزال کتاب و میزان برای مردم قیام به قسط ذکر شده است:

لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان لیقوم الناس بالقسط(الحدید:۲۵)

به راستی [ما] پیامبران خود را با دلایل آشکار روانه کردیم و با آنها کتاب و ترازو را فرود آوردیم تا مردم به انصاف برخیزند،

قسط به دو معنای نصیب عادلانه و گرفتن نصیب و بهره دیگری استعمال شده است. و بر این اساس قاسط به معنای ضد عدل (اما القاسطون فکانوا لجهنم حطبا (طه:۸۳) و مقسِط بمعنای عادل و برقرار کننده عدالت بکار رفته است (و اقسطوا ان اللّه یحب المقسطین (النحل:۹۰).[۵۸۳]

در آیه شریفه گرچه انبیاء را موظف به اجرای قسط نکرده است ولی همین که ارسال رسل و انزال کتب زمینه سازی برقراری عدالت در جامعه است، روشن است که رهبران نیز بعنوان بعضی از افراد مردم این وظیفه را بعهده دارند. عدالت اجتماعی آن قدر مهم است که وظیفه همه آحاد جامعه اسلامی قلمداد گردیده است:

یا ایها الذین آمنوا کونوا قوّامین بالقسط (النساء: ۱۳۵)

ای کسانی که ایمان آورده اید، پیوسته به عدالت قیام کنید.

و باید در راه عدالت از پیروی هوای نفس و دخالت دادن دشمن ها... پرهیز کرد:

و لا یجرمنکم شنان قوم علی ان لا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوی (المائدة: ۸)

و البته نباید دشمنی گروهی شما را بر آن دارد که عدالت نکنید، عدالت کنید که آن به تقوا نزدیکتر است،

فلا تتبعوا الهوی ان تعدلوا (النساء:۱۳۵)

پس، از پی هوس نروید که [در نتیجه از حق] عدول کنید.

---

۵۸۰. احمد بن تیمیه، السیاسة الشرعیة فی اصلاح الراعی و الرعیة، چاپ اول، بیروت، منشورات دار الافاق الجدیدة، ص ٤و٥

۵۸۱. ر.ك: فضل طبرسی، مجمع البیان، ج ۲، ص ٦٣

۵۸۲. ر.ك: محمد رشید رضا، تفسیر المنار، ج ٥، ص ١٦٨

۵۸۳. ر.ك: راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، واژه عدل.

حوزه عدالت ورزی نیز تنها در حکم قضایی به عدل نیست (و ان حکمت فاحکم بینهم بالقسط (المائده:۴۲) بلکه در مطلق گفتار و کردار نیز باید حاکمان عدالت را رعایت کنند و از این رهگذر به جامعه ای عادلانه نزدیک شوند:

و قل آمنت بما انزل اللّه من کتاب و امرت لا عدل بینکم (الشوری:۱۵)

و بگو: «به هر کتابی که خدا نازل کرده است ایمان آوردم و مأمور شدم که میان شما عدالت کنم;

در این آیه عدالت در عرصه های عملی را بطور مطلق یاد می کند و در باب گفتار نیز در سوره انعام می خوانیم:

و اذا قلتم فاعدلوا و لو کان ذا قربی (الانعام: ۱۵۲)

و چون [به داوری یا شهادت] سخن گویید دادگری کنید، هر چند [درباره] خویشاوند [شما]باشد.

امیر مؤمنان علیه السّلام یکی از عمل قبول خلافت را لزوم برخورد عالمان با سیری ظالمان و گرسنگی مظلومان می داند و می فرماید:

لولا حضور الحاضر و قیام الحجة بوجود الناصر و ما اخذ اللّه علی العلماء ان لا یقارّوا علی کظة ظالم و لا سغب مظلوم لا لغیت حبلها علی غاربها...[۵۸۴]

اگر نبود که مردم حاضر شدند و با وجود یاوران حجت بر من تمام شد و آنچه خداوند از عالمان پیمان گرفته است که بر سیری ظالم و گرسنگی مظلوم صبر نکنند همانا ریسمان آن را بر گردنش می انداختم.

در جای دیگر نیز توفیر فیئی که به معنای عدالت در تقسیم بیت المال است از حقوق مردم بر حاکم شمرده است.[۵۸۵]

امام خمینی (ره) درباره هدف تشکیل حکومت از سوی پیامبر اسلام می فرمایند:

پیغمبر اسلام تشکیل حکومت داد مثل سایر حکومتهای جهان، لکن به انگیزه بسط عدالت اجتماعی.[۵۸۶]

---

۵۸٤. نهج البلاغه، ص ۵۰، خطبه ۳.

۵۸۵. پیشین، ص ٤۲٦، نامه ۵۳.

۵۸٦. صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۱۷۸

انبیاء سلف نیز گرچه بعضاً موفق به تشکیل حکومت شدند ولی در هدف برقراری عدالت اجتماعی با پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) همراه بودند، آیه شریفه سوره حدید (لیقوم الناس بالقسط) شاهد این مدعاست. امام خمینی نسبت به انبیاء سلف نیز کلامی مشابه دارند.

انبیاء و اولیاء الهی دنبال حکومت می رفتند برای این که از دست جائرین بگیرند، لکن نه از دست جائرین بگیرند که خودشان حاکم باشند، از دست جائرین می گیرند که عدالت الهی را اجرا کنند، این کار کار انبیاء بوده، عدالت الهی را می خواستند اجرا کنند و لله تعالی.[۵۸۷]

۵ـ۳ـ۵. وظایف دیگر

اصول وظایف دولت و رهبر با الهام از قرآن کریم ارایه شد. بعضی از اوصاف دیگر نیز در روایات آمده است که به نحوی به وظایف جزئی تر اشاره دارد. روایت زیر از امیر مومنان نقل می شود:

لابد للامّة من امام یقوم بامرهم فیأمرهم و ینهاهم و یقیم فیهم الحدود و یجاهد العدوّ و یقسم الغنائم و یعرفهم ابواب ما فیه صلاحهم و یحذرهم ما فیه مضارهم[۵۸۸].

مردم را امامی باید که به امر آنان قیام کند (کارهای آنان را بخوبی انجام دهد) پس آنان را امر و نهی کند و حدود الهی را در میان آنان پیاده کند و با دشمنان بجنگد و غنائم را تقسیم نماید و آنچه مصلحت مردم است بازگوید و بشناسد و از آنچه در آن ضررشان است برحذر دارد.

در میان اندیشمندان مسلمان قدیم و جدید نیز افرادی با الهام از روایات و سیره پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) به وظایفی اشاره کرده اند.

ماوردی در کتاب الاحکام السلطانیة ده وظیفه را ذکر کرده است که به طور خلاصه عبارتست از:

۱ـ حفظ دین

۲ـ تنفیذ احکام

۳ـ تأمین امنیت مرکز اسلامی

۴ـ اقامه حدود الهی

۵ـ مرز داری

۶ـ جهاد دشمنان اسلام

---

۵۸۷. صحیفه نور، ج ۱۹، ص ۲۵۶.

۵۸۸. بحار الانوار، ج ۹۳، ص ۴۱.

۷ـ جمع آوری زکوات و فیئی و صدقات

۸ـ تقسیم مناسب بیت المال

۹ـ نظارت بر کارگزاران

۱۰ـ نظارت شخصی به کارهای امت.[۵۸۹]

آیة اللّه منتظری نیز پس از ذکر آیات و روایات متعدّد وظایف حاکم اسلامی را به ۱۵ مورد رسانده است گرچه خود اعتراف دارد که بعضی از آنها متداخل است. خلاصه کلام طولانی ایشان را نقل می کنیم:

۱ ـ حفظ نظام و جمع امور مسلمین، حفظ مرزها و مقابله با دشمنان.

۲ ـ ایجاد امنیت در شهرها و راهها و اصلاح در شهرها.

۳ ـ تعلیم کتاب و سنت و حدود اسلام و بیان حلال و حرام و منافع و مضار مردم.

۴ ـ برداشتن عقاید و رسوم خرافی و باطل.

۵ ـ اقامه فرائض الهی و شعائر دینی مثل نماز و حج و تأدیب مردم به اخلاق خوب.

۶ ـ اقامه سنّت و پراندن بدعت ها و جلوگیری از تحریف دین.

۷ ـ امر به معروف و نهی از منکر به معنای وسیع آن.

۸ ـ منع ظلم و جلوگیری از تضییع حقوق ضعفاء.

۹ ـ قضاء عادلانه و اقامه حدود و احکام خدا.

۱۰ ـ برقراری مساوات در تقسیم بیت المال و رد موارد خلاف سابق.

۱۱ ـ جمع آوری و تقسیم فیء و صدقات و زکوات بنحو عادلانه.

۱۲ ـ موعظه و انذار و تبشیر مداوم و مستمر.

۱۳ ـ تفاوت گذاری بین خوبان و بدان با اکرام اخیار و خوبان و مجازات بدان.

۱۴ ـ اعمال نرمی و عفو در غیر از موارد ترک حق.

۱۵ ـ حسن همجواری و ارتباط با سایر امم و مذاهب با توجه به نیکی و عدالت و حفظ حقوق متقابل در نفوس، ملت، زمین ها و اموال در موارد عدم جنگ آنان با مسلمین.[۵۹۰]

---

۵۸۹. قاضی ابویعلی، الاحکام السلطانیة، ص ۱۵.

۵۹۰. ر.ك: حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة الشیعه و...، ج ۲،ص۲۲و۲۳.

همچنان که قبلاً گفتیم اصول وظایف امور چهارگانه ای بود که به تفصیل به آن پرداختیم و موارد دیگر ذکر شده به نحوی متداخل و یا جداسازی فروع نسبت به اصول است. از این روی به نظر می رسد نیاز به تفصیل بیشتر نباشد.

فصل ششم

حقوق و آزادی سیاسی

۶ـ۱. مقدمه:

دو مفهوم حق و آزادی مورد عنایت و علاقه تمام جوامع بشری بوده است. البته تعیین دقیق حقوق و آزادی های سیاسی و مدنی و صدور اعلامیه ها و ضمانت نامه های حقوقی عمر طولانی ندارد و از این روی بحث از حقوق و آزادی ها به شیوه کنونی به نوعی جدید و تازه محسوب می گردد. به همین جهت بعضی واژه آزادی را به مفهوم سیاسی و اجتماعی آن به عنوان یک واژه شناخته شده در فرهنگ سیاسی تلقی نمی کنند.[۵۹۱] البته درباره حق مباحث گسترده ای از خامه فیلسوفان سیاسی چون سقراط و افلاطون پدید آمده است. سقراط به قوانین طبیعی که منشاء حقوق طبیعی انسان هاست اعتقاد داشت و از متصدیان امور می خواست که این قوانین را کشف کنند و در اداره کشور و رفتار با مردم به آنها متکی باشند.[۵۹۲] نظر سقراط و اخلافش آن بود که فراتر از آنچه فرمانروایان بر حسب نیاز زمان و مصالح خویش وضع می کنند، حقوق طبیعی برای انسان ها وجود دارد و سررشته این حقوق در فطرت انسانی است.[۵۹۳] **سیسرون** در اثر معروف خویش در باب جمهوریت وظایف دولت را با توجه به حقوق طبیعی مردم مورد مطالعه قرار داد، وی نظریه حقوق طبیعی یونان را با حقوق مدنی در آمیخت و در مجموع سه نوع حق را مدوّن کرد: حقوق مدنی، حقوق مردم، حقوق طبیعی.[۵۹۴]

---

۵۹۱. ر.ك: دائرة المعارف تشیع، زیر نظر: احمد صدر حاج سید جوادی، بهاءِ الدینی خرمشاهی، کامران فانی، چاپ اوّل، تهران، بنیاد اسلامی طاهر، ۱۳٦٦، ج ۱، ص ۵۳. واژه آزادی و دائرة المعارف بزرگ اسلامی، در این دائرة المعارف اصولا واژه آزادی ذکر نگردیده است.

۵۹۲. ر.ك: شعبان قاسم زاده، حقوق اساسی ایران، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳٤، ص ۲.

۵۹۳. ابوالفضل قاضی، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، بی تا، ج اول، ص ٦۲٦.

۵۹٤. سید جلال الدین مدنی، حقوق اساسی در جمهوری اسلامی ایران، چاپ اول، تهران، سروش، ۱۳٦۹، جلدهفتم، ص ٤.

طرح این مباحث در لابه لای نگاشته های فیلسوفان به نهادینه شدن مباحث مربوط به حقوق طبیعی و آزادی انسان ها منجر نشد. تا بالاخره با مبارزات مردم در باز پس گرفتن حقوق انسانی خویش، کم کم بحث های فوق به صورت قوانین و منشورهای لازم الاجرا برای حاکمان مدون شد.

مفهوم حریت، اراده و اختیار در فرهنگ اسلامی در مقابل بندگی، اجبار و اکراه به کار رفته و بیش از آنکه آزادی سیاسی را نشان دهد، آزادی حقوقی، فلسفی و عرفانی را معرفی کرده است. طرح مباحثی چون تأکید بر صفات حاکم و لزوم عدالتورزی وی، در نوشته های اندیشوران مسلمان زیاد به چشم می خورد، ولی از مشارکت سیاسی مردم و حق انتخاب آنان نسبت به سرنوشت سیاسی ـ اجتماعی آنان و آزادی های سیاسی و فردی چندان مطلب قابل توجهی در نوشته های حکومی اندیشوران قرون قبل دیده نمی شود، اما به نظر می رسد با استفاده از منابع غنی اسلامی (کتاب و سنت) می توان بر دیدگاه اسلامی در این زمینه واقف شد. در تاریخ مشروطه و پس از آن با استناد به همین منابع اندشیورانی چون آیة الله نائینی(ره) درباره حقوق مردم به نوشتن رسالات و کتابهایی پرداختند، گرچه در همان زمان بانیان حکومت مشروعه نیز بعضی از نظریات مطروحه را مورد مناقشه قرار می دادند به طوری که یکی از مسایل مورد اختلاف نائینی و نوری همین مسئله بود. [۵۹۵]

سید جمال الدین اسد آبادی نیز سهم بسزایی در طرح اندیشه آزادی خواهی داشت، وی به مبانی دینی حقوق و آزادی های عمومی کم تر اشاره کرده است، ولی اصول کلی آزادی های اجتماعی ـ سیاسی را مورد اشاره قرار داده است. وی در نامه ای به یکی از دوستانش به نام حاج مشتاق مراغه ای به تحلیل اوضاع ایران و ارتباط آن با فرانسه می پردازد و می نویسد:

> سبب تفاوت درآمد ایران و فرانسه (که درآمد فرانسه دویست برابر ایران است) چیست؟ غیر از آن که در فرانسه عدل و مساوات و اخوت و آزادی و قانون هست و در ایران نیست جهت دیگری دارد؟[۵۹۶]

نائینی به تشیید مبانی دینی حقوق و آزادی های مردم پرداخته و در این عرصه از آیات قرآنی و سیره پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) بهره برده است. وی رشد سریع اسلام در نیم قرن اول را مرهون

---

۵۹۵. علی اصغر حلبی، تاریخ نهضت های دینی، سیاسی معاصر، چاپ اول، تهران، بیهقی، ۱۳۷۱، ص ۳۰۲.

۵۹۶. نامه ها و اسناد سیاسی سید جمال الدین اسد آبادی، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، ص ۴۹.

«عادله و شورویه بودن سلطنت اسلامیه و آزادی و مساوات آحاد مسلمین یا اشخاص خلفا و بطانه ایشان در حقوق و احکام»[۵۹۷] می داند.

استاد مطهری نیز در مکتوبات خویش ضمن ریشه یابی علل گرایش غرب به مادی گری تحت عنوان نارسایی های مفاهیم اجتماعی ـ سیاسی نوشته است:

> سومین علت گرایش به غرب نارسایی بعضی از مفاهیم اجتماعی سیاسی بوده است. در تاریخ فلسفه سیاسی می خوانیم که آن گاه که مفاهیم خاص اجتماعی، سیاسی در غرب مطرح شد و مسئله حقوق طبیعی و مخصوصاً حق حاکمیت ملی به میان آمد و عده ای طرفدار استبداد سیاسی شدند و برای توده مردم در مقابل حکمرانان حقی قائل نشدند و تنها چیزی که برای مردم در مقابل حکمران قائل شدند وظیفه و تکلیف بود، این عده در استدلال های خود برای این که پشتوانه ای برای نظریات سیاسی استبداد مآبانه خود پیدا کنند، به مسئله خدا چسبیدند و مدعی شدند که حکمران در مقابل مردم مسئول نیست، بلکه او فقط در برابر خدا مسئول است، ولی مردم در مقابل حکمران مسئولند و وظیفه دارند، مردم حق ندارند حکمران را باز خواست کنند که چرا چنین و چنان کرده ای و یا برایش وظیفه معین کنند که چنین و چنان کن، فقط خدا است که می تواند او را مورد بازخواست قرار دهد، مردم حقی بر حکمران ندارند ولی حکمران حقوقی دارد که مردم باید ادا کنند.[۵۹۸]

وی در ادامه ضمن نقد این دیدگاه می نویسد:

> از نظر اسلام مفاهیم اسلامی همیشه مساوی با آزادی بوده است، درست بر عکس آنچه ـ طبق نقل آقای دکتر صناعی ـ در غرب جریان داشته، یعنی این که مفاهیم دینی مساوی با اختناق اجتماعی بوده است.[۵۹۹]

۶ـ۲. مبانی حقوق و آزادی سیاسی در قرآن

همچنان که اشاره شد، حقوق مردم در تعیین سرنوشت خود و استفاده از آزادی ها به منابع متعدد دینی مستند می شود، در این جا مبانی قرآنی را مورد توجه خاص قرار می دهیم.

۶ـ۲ـ۱. اشتراک و تساوی انسان ها در انسانیت

---

۵۹۷. میرزا محمد حسین نائینی، تنبیه الامة و تنزیه الملة، ص ٤٩.

۵۹۸. مجموعه آثار شهید مطهری، تهران، صدرا، ش ۱، ص ۵۵۳ و ص ٥٥٤.

۵۹۹. همان، ص ۵۵۵.

اسلام این مساوات را به بهترین صورت بیان کرده و از جهت خلقت تمام انسان ها را برابر دانسته است و تفاضل را به امور اکتسابی چون کفایت و خدمات افراد نسبت به جامعه و در برابر خود و خدا دانسته است، در سوره حجرات می خوانیم:

یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عندالله اتقیکم (الحجرات:۱۳)

ای مردم، ما شما را از مرد و زنی آفریدیم، و شما را ملّت، ملّت و قبیله قبیله گرداندیم تا با یکدیگر شناسایی متقابل حاصل کنید. در حقیقت ارجمندترین شما نزد خدا پرهیزگارترین شماست.

در این آیه یکسانی پدر و مادر دلیل بر تساوی نسبت به خلقت است و اختلاف قبایل و شعوب و... نیز وسیله برتری دانسته نشده است، بلکه وسیله تعارف و تمییز دانسته شده است. فضیلت انسان ها نیز تنها بر اساس تقوا معرفی شده است. در آیه دیگر به کرامت انسان به طور عموم اشاره می کند و همه انسان ها را از این جهت یکسان معرفی می کند:

«و لقد کرمنا بنی آدم و حملنا هم فی البر و البحر و رزقناهم من الطیبات و فضلناهم علی کثیر مِمَّنْ خلقنا تفضیلا» (الاسراء: ۲۰)

و به راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم، و آنان را در خشکی و دریا [بر مرکب ها] بر نشاندیم، و از چیزهای پاکیزه به ایشان روزی دادیم، و آن ها را بر بسیاری از آفریده های خود برتری آشکار دادیم.

در این آیه نیز کرامت برای تمام بنی آدم قرار داده شد و نه بر گروهی خاص گرچه بنی آدم بر بسیاری از مخلوقات الهی برتری دارند.

در ارزش اعمال نیز بین انسان ها تفاوت نیست و مثلا زن و مرد در انجام اعمال و عبادات بهره یکسان می برند و تفاوتی ندارند:

فاستجاب لهم ربهم انی لا اضیع عمل عامل منکم من ذکر و انثی بعضکم من بعض (آل عمران:۱۹۵)

پس، پروردگارشان دعای آنان را اجابت کرد [و فرمود که:] من عمل هیچ صاحب عملی از شمارا، از مرد یا زن که همه از یکدیگرید، تباه نمی کنم.

و در جای دیگر می خوانیم:

من عمل صالحاً من ذکر او انثی و هو مؤمن فلنحیینّه حیوة طیبة (النحل: ۹۷)

هرکس ـ از مرد یا زن ـ کار شایسته کند و مؤمن باشد، قطعاً او را زندگی پاکیزه ای، حیاتِ [حقیقی] بخشیم.

و من عمل صالحاً من ذکر او انثی و هو مؤمن فاولئک یدخلون الجنة یرزقون فیها بغیر حساب (غافر: ۴۰)

هر که کار شایسته ـ چه مرد باشد یا زن ـ در حالی که ایمان داشته باشد، در نتیجه آنان داخل بهشت می شوند و در آن جا بی حساب روزی می یابند.

این آیات نشان گر آن است که در آثار وضعی و پاداش اخروی تفاوت هایی جز بر اساس ایمان و عمل صالح مردود است و انسان ها از این جهت یکسان آفریده شده اند. نوع ارجاع ضمیر در دو آیه اخیر (ضمیر مفرد مذکر) نشان گر آن است که حقیقت انسانی انسان یکسان است و تفاوت هایی که احیاناً وجود دارد تفاوت در انسانیت نیست و تأثیری در تصنیف واقعی انسان ندارد. به تعبیر دیگر از نگاه کتاب آسمانی همه انسان هستند خواه مرد و خواه زن.

۶ـ۲ـ۲. تساوی کرامت و ارزش های انسانی

ارزش انسان در نگاه دین الهی با ارزش انسانی در نگاه مادیون یکسان نیست، انسان اسلام مجموعه ای از گوشت و استخوان و خون و... نیست که روزی رشد کند و روزی به خاک تبدیل گردد. یکی از اندیشوران، عناصر اساسی بدن انسان را تجزیه و تفکیک کرده است و مجموعه این اجزاء (چربی، فسفر، کربن، نمک، آهن، آب، گوگرد و...) را وزن و قیمت گذاری کرده است و همه آن را برابر با ۵۰ یا ۶۰ قرش مصری برآورده کرده است.[۶۰۰] ولی از دیدگاه اسلام انسان موجودی مکرم است و در جهات متعددی این کرامت انسانی جلوه کرده است. خداوند خود انسان را به دست خویش ساخته است و آن را در بهترین ساعات پدید آورده است:

قال یا ابلیس ما منعک ان تسجد لما خلقت بیدیّ استکبرت ام کنت من العالین(ص: ۷۵)

فرمود: «ای ابلیس، چه چیز تو را مانع شد که برای چیزی که به دستان قدرت خویش خلق کردم سجده آوری؟ آیا تکبّر نمودی یا از [جمله] برتری جویانی؟

لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم (التین: ۴)

[که] به راستی انسان را در نیکوترین اعتدال آفریدیم.

و صوّرکم فاحسن صُوَرکم و رزقکم من الطیبات (غافر: ۶۴)

---

۶۰۰. ر.ك: یاسر ابوشبّانه، النظام الدولی الجدید بین الواقع الحالی و التصور الاسلامی، ص ۵۰۹.

و شما را صورتگری کرد و صورت های شما را نیکو نمود.

پس از خلقتی این چنین ویژه و در صورتی نیکو و در زمانی مطلوب او را به روح الهی نیز آراسته ساخت:

و اذا سویته و نفخت فیه من روحی (الحجر ۲۹)

پس وقتی آن را درست کردم و از روح خود در آن دمیدم.

این ویژگی از تمایزات انسان اسلام و انسان مادی است. ولی خداوند به این اکتفا نکرده و او را خلیفه خود در زمین قرار داد:

و اذ قال ربک للملائکة انی جاعل فی الارض خلیفة (البقره: ۳۰)

و چون پروردگار تو به فرشتگان گفت: «من در زمین جانشینی خواهم گماشت»،

و انسان را به داشتن عقل و اراده و اختیار نعمت بخشید:

انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتلیه فجعلناه سمیعاً بصیراً، انا هدیناه السبیل اما شاکراً و اما کفوراً(الانسان:۲ و ۳)

ما انسان را از از نطفه ای آمیخته آفریدیم تا او را بیازماییم و وی را شنوا و بینا گردانیدیم. ما راه را بدو نمودیم، یا سپاسگزار خواهد بود و یا ناسپاسگزار.

و عالم را مسخر او قرار داد:

الم تروا ان الله سخر لکم ما فی السموات و ما فی الارض و اسبغ علیکم نعمه ظاهرة و باطنة (لقمان: ۲۰)

آیا ندانسته اید که خدا آنچه را که در آسمان ها و آنچه را که در زمین است، مسخّر شما ساخت و نعمت های ظاهر و باطن خود را بر شما تمام کرده است؟

این کرامت و ارزش والا اختصاصی به بعضی از انسان ها ندارد و همه در بهرهوری از آن مشترک اند.

۶ـ۲ـ۳. نفی عبودیت غیر خدا

یکی از مبانی آزادی های سیاسی در جامعه، نفی عبودیت غیر خدا است. در این عرصه چون هیچ کس معبود مردم نیست نمی تواند بر آنان عقاید خود را تحمیل کند. کلام زیر از امیرمؤمنان علیه السلام بر این نکته اشاره دارد.

ولا تکن عبد غیرک فقد جعلک الله حراً[۶۰۱]

بنده دیگری مباش که خدا تو را آزاد آفریده است.

---

۶۰۱. نهج البلاغه، نامه ۳۱.

میرزای نائینی نیز بر این مبنا استناد جسته است. وی می نویسد:

آزادی قلم و بیان و نحوِهما... که از مراتب آزادی خدادادی است، حقیقتش عبارت از رها بودن از قید تحکمات طاغوت و نتیجه و مقصود از آن بی مانعی از موجبات تنبه ملت و باز شدن چشم و گوش است.[۶۰۲]

امام خمینی نیز به این نکته اشاره ای نیکو دارند:

ریشه و اصل همه عقاید که مهمترین و با ارزش ترین اعتقادات ما است اصل توحید است... این اصل به ما می آموزد که انسان تنها در برابر ذات اقدس حق باید تسلیم باشد و از هیچ انسانی نباید اطاعت کند. مگر این که اطاعت او اطاعت خدا باشد. بر این اساس هیچ انسانی هم حق ندارد انسان های دیگر را به تسلیم در برابر خود مجبور کند، ما از آن اصل اعتقادی، اصل آزادی بشر را می آموزیم که هیچ فردی حق ندارد انسانی یا جامعه و ملتی را از آزادی محروم کند، برای او قانون وضع کند، رفتار و روابط او را بنا به درک و شناخت خود که بسیار ناقص است یا بنابه خواسته ها و امیال خود تنظیم نماید.[۶۰۳]

آیات شریفه قرآن که به نفی ارباب بودن خداوند دلالت دارد همه می تواند مبنایی بر حقوق متقابل مردم و حکومت و آزادی های اجتماعی ـ سیاسی باشد:

قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمة سواءِ بیننا و بینکم الاّ نعبد الا الله ولا نشرک به شیئاً ولا یتخذ بعضنا بعضاً اربابا من دون الله (آل عمران:۶۴)

بگو: «ای اهل کتاب بیایید بر سر سخن که میان ما و شما یکسان است بایستیم که: جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او نگردانیم، و بعضی از ما بعضی دیگر را به جای خدا به خدایی نگیرد.»

ارباب متفرقون خیر ام الله الواحد القهار (یوسف:۳۹)

آیا خدایان پراکنده بهترند یا خدای یگانه مقتدر؟

جدای از آن چه ذکر شد مبانی و یا ملازم هایی برای استنباط آزادی های سیاسی و حقوق اجتماعی شهروندان در متون دینی وجود دارد، دلالت صریح بعضی از آیات و ظاهر بعضی از نصوص نیز به

---

۶۰۲. محمدحسین نائینی، تنبیه الامة و تنزیه الملة، ص ٤٤.

۶۰۳. صحیفه نور، ج ٤، ص ١٦٦.

بخش هایی از آزادی و حقوق اجتماعی دلالت دارد. در ادامه به بعضی از مهم ترین مصادیق حقوق و آزادی اشاره می کنیم:

۶ـ۳ـ۱. آزادی تفکر

آزادی تفکر در اسلام به طور کامل به رسمیت شناخته شده است. و بالاتر از آن این که تأکید اسلام بر تعقل و نفی تقلید کورکورانه و تحریض به تدبر و تفکر مستقیم یا غیر مستقیم به اندیشیدن آزاد صحه می گذارد. در عرصه های متعددی قرآن لزوم تفکر را یاد آور می شود:

ان فی خلق السموات و الارض و اختلاف اللیل و النهار لآیات لاولی الالباب، الذین یذکرون الله قیاما و قعوداً و علی جنوبهم و یتفکرون فی خلق السموات و الارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانک فقنا عذاب النار (آل عمران:۱۹۰ـ۱۹۱)

مسلماً در آفرینش آسمان ها و زمین، و در پی یکدیگر آمدن شب و روز، برای خردمندان نشانه هایی [قانع کننده] است.

همانان که خدا را [در همه احوال] ایستاده و نشسته و به پهلو آرمیده یاد می کنند، و آفرینش آسمان ها و زمین می اندیشند [که:] پروردگار، اینها را بیهوده نیافرده ای; منزّهی تو! پس ما را از عذابِ آتش دوزخ در امان بدار.

در این آیات تفکر در آفاق مورد تأکید قرار گرفت، ولی در آیه دیگر به تفکر و تدبر در انفس و ملکوت عالم نیز تحریض گردیده است:

اولم یتفکروا فی انفسهم ما خلق الله السموات و الارض وما بینهما الاّ بالحق و اجل مسمی(الروم:۸)

آیا در خودشان به تفکّرنپرداخته اند؟ خداوند آسمان ها و زمین و آن چه را که میان آن دو است، جز به حق و تا هنگامی معیّن، نیافریده است.

اولم ینظروا فی ملکوت السموات و الارض و ما خلق الله من شیء (الاعراف: ۱۸۵)

آیا در ملکوت آسمان ها و زمین و هر چیزی که خدا آفریده است ننگریسته اند.

این آیه نشان گر آن است که قرآن کریم عرصه های تفکر و اندیشه را گسترده می بیند و انسان ها را به تأمل و تدبر فرا می خواند.

تعبیراتی چون لعلکم تتفکرون (البقره: ۲۱۹)، افلاتتفکرون (الانعام: ۵۰)، لقوم یتفکرون (الرعد: ۳) در قرآن مکرراً استعمال شده است. آیات مربوط به تشویق و تحریض نسبت به تفکر ۱۷ آیه می باشد. در باب تعقل و اندیشهورزی نیز آیات متعددی به چشم می خورد. تعبیراتی چون افلاتعقلون(البقره:۴۴)، لعلکم تعقلون (الانعام:۱۵۱)،

ان کنتم تعقلون (النور: ۶۱)، لقوم یعقلون (الروم: ۲۸) که در تحریض به تعقل آمده است و آیات دیگری که در مذمت عدم تعقل و نشأت گرفتن رفتار ناشایست و یا رسیدن به عنایت نامطلوب از آن را نیز باید ضمیمه کنیم، تعداد این آیات نیز به ۵۰ آیه بالغ می گردد.

کلمه نظر به دو معنای نگاه کردن ظاهری و تأمل در قرآن استعمال شده است. این آیات نیز به جواز و لزوم تفکر و تأمل دلالت دارد; آیاتی چون:

فلینظر الانسان الی طعامه (عبس: ۲۴)

پس انسان باید به خوراک خود بنگری.

فلینظر الانسان مم خلق (الطارق: ۵) ;

پس انسان باید بنگرد که از چه آفریده شده است؟

افلم یسیروا فی الارض فینظروا (یوسف: ۱۰۹، غافر ۸۲ و محمد: ۱۰)

آیا در زمین نگشته اند تا ببینند؟

افلاینظرون الی الابل کیف خلقت (الغاشیه: ۱۷)

آیا به شتر نمی نگرند که چگونه آفریده شده است؟

آیات ذکر شده نیز بر مطلوبیت تأمل و تفکر در همه عرصه ها دلالت دارد. اصولا قرآن خود را کتابی می داند که نیازمند تدبر است و از عدم تدبر در آیات مذمت می کند، در این زمینه آیات زیر نازل شده است:

افلا یتدبرون القرآن (النساء: ۸۲ و محمد: ۲۴)

آیا در [معانی] قرآن نمی اندیشند؟

کتاب انزلناه الیک مبارک لیدبروا آیاته و لیتذکر اولوالالباب (ص:۲۹)

[این] کتابی مبارک است که آن را به سوی تو نازل کرده ایم تا در[باره] آیات آن بیندیشند، و خردمندان پند گیرند.

البته تفکر و اندیشیدن امری باطنی و بعضاً غیر اختیاری است. از این رو منع از تفکر اصولا معنا ندارد، مگر آن که از خواندن کتاب و شرکت در بعضی از جلسات و... منع شود که مقدمات تفکر را

فی الجمله باز ستاند. آنچه در قرآن است تحریض و تشویق به تفکر است که البته با آزادی عقیده نیز ملازمه دارد.

۶ـ۴. آزادی عقیده

آیا انسان ها در داشتن هر عقیده ای آزاد هستند؟ یا تنها باید به عقیده ای خاص گرایش داشته باشند؟ در یک تقسیم بندی کلی عقاید را به دو گونه عقاید دینی و عقاید دیگر (اعم از عقاید سیاسی، آرای اجتماعی و...) تقسیم می کنیم. البته بعضی از نویسندگان به بخش دوم اطلاق رأی کرده و به بخش اول اطلاق عقیده کرده اند.[۶۰۴] در هر صورت با توجه به مباحثی که تحت عنوان "جهاد"، "حکم ارتداد" از "دین" و "حقانیت انحصاری دین اسلام" در قرآن کریم وجود دارد درباره آزادی عقیده مذهبی بحث های زیادی صورت پذیرفته است. به نظر می رسد با قبول موارد پیش گفته هیچ کدام از آنها تعارضی با آزادی عقاید دینی و مذهبی ندارد. چرا که با توجه با آیات و نصوصی که به آزادی عقیده دلالت دارد مدلول موارد فوق معین می شود و در نهایت آن مدلول باید مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد، اجمالا آیات متعددی بر اختیار انسان در پذیرش عقیده دینی دلالت دارد، از جمله این آیات در سوره یونس می خوانیم:

و لو شاء ربک لآمن من فی الارض کلهم جمیعاً افانت تکره الناس حتی یکونوا مؤمنین (یونس:۹۹)

واگر پروردگار تو می خواست، قطعاً هر که در زمین است همه آنها یکسر ایمان می آورند. پس آیا تو مردم را ناگزیر می کنی که بگروند؟

و در سوره کهف می خوانیم:

من شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر (کهف:۲۹)

پس هر کس که بخواهد بگرود و هر که بخواهد انکار کند.

و در سوره انسان می خوانیم:

انا هدیناه السبیل اما شاکراً و اما کفوراً (الانسان:۳)

ما راه را بدو نمودیم، یا سپاسگزار خواهد بود و یا ناسپاسگزار.

این آیات ضمن عدم امکان پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) بر اکراه بر دین، اختیار انسان ها در قبول ایمان و یا قبول کفر را به صراحت بیان می کند، گرچه به لطف بالغه خداوند راه راست برای مردم تعیین

---

۶۰۴. ر.ك: دکتر امیر عبدالعزیز، حقوق الانسان فی الاسلام، مصر، دارالسلام، ۱٤۱۷ق، ص ۱۳۳و۱۳٦.

گردیده است. یکی از آیاتی که در بحث آزادی عقیده دینی مورد توجه و بحث و مناقشه زیادی واقع شده است آیه ۲۵۶ سوره بقره است. درباره این آیه شریفه حدود ده تفسیر مختلف و چند شأن نزول نقل شده است. قبل از تحلیل معنایی آیه به ذکر شأن نزول ها و اقوال مختلف پرداخته و پس از آن به نقد و بررسی دیدگاه های مختلف و اثبات نظریه مطلوب خواهیم پرداخت.

۶ـ۴ـ۱. تفسیر آیه لا اکراه فی الدین

ابتدا به متن، ترجمه، شأن نزول و دیدگاههای مطروحه اشاره می کنیم:

لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی فمن یکفر بالطاغوت و یؤمن بالله فقد استمسک بالعروة الوثقی لاانفصام لها و الله سمیع علیم(البقره: ۲۵۶)

در دین ـ به ناخواه واداشتن ـ اکراه نیست. راهیابی [به راه راست] از بی راهی روشن و نموده شده; پس هر که به طاغوت کافر شود و به خدای ایمان آرد به راستی به دستآویز استوار چنگ زده که آن را گسستن نیست و خدا شنوا و داناست.

۶ـ۴ـ۱ـ۱ شأن نزول

درباره شأن نزول آیه مواردی را ذکر کرده اند:

۱ ـ از ابن عباس: زنی فرزندانش می مردند، تصمیم گرفت که اگر فرزندش زنده ماند آن را یهودی کند، پس از آن که بنی النضیر جلاء وطن کردند در آنها فرزندانی از انصار بودند; انصار گفتند: فرزندانمان را به اسلام دعوت نکنیم؟! که آیه نازل شد.[۶۰۵]

۲ ـ از ابن عباس: درباره مردی از انصار از بنی سالم بن عوف بود، دو فرزندش نصرانی و خودش مسلمان بود. از پیامبراکرم(صلی الله علیه وآله) پرسید آیا آنان را اجبار نمایم؟ که آیه نازل شد.[۶۰۶]

۳ ـ آیه درباره مردی از انصار که غلام خود را بر اسلام اجبار کرده بود نازل شد [و او را از این کار باز داشت].[۶۰۷]

۴ ـ آیه درباره افراد خاصی نازل شده که یا به جهت شیرخوارگی یا نذر و ... از اسلام سر باز زدند و پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) نزدیکان آنان را از اجبار آنها بر اسلام باز داشت.[۶۰۸]

---

۶۰۵. محمد بن جریر طبری، تفسیر طبری ج۳، ص ۱۵۰و ۱۶۰.

۶۰۶. محمد بن جریر طبری، همان.

۶۰۷. فضل بن الحسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۲، ص۱۶۲.

۶۰۸. محمدبن جریر طبری، همان، ص ۱۷.

ظاهر کلام طبری این است که بعداً آیه جهاد آن را نسخ کرده است.

۵ ـ آیه اختصاص به اهل کتاب دارد که آنان را اجبار بر اسلام نمی کنند، بلکه می توانند با پرداختن جزیه بر دین خود باقی بمانند و عمومات جهاد با کفار در این جا تخصیص خورده است ولی نسخ در کار نیست.

این قول را طبری از حسن قتاده و ضحاک نقل کرده است، و خود اختیار کرده است. در حقیقت معنای آیه به نظر او عبارت است از: اکراهی در دین نیست بر احدی از کسانی که قبول جزیه از آنان حلال است.[۶۰۹]

۶ ـ امر ایمان بر اجبار و قسر بنا گذاری نشده است. کافر پس از آن که رشد و غی از هم جدا شده اند عذری ندارد مگر آن که او را به اجبار و اکراه بر دین بدارند که این با ابتلاء و امتحان در دنیا منافات دارد. آیه نظیر «فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر» است. این تفسیر جمله «قد تبین الرشد من الغی» تناسب دارد و با اصول معتزله نیز تناسب دارد.[۶۱۰]

۶ـ۴ـ۱ـ۲. دیدگاه ها درباره آیه

در این آیه تفسیرهای متعددی شده که اجمالا به آنها اشاره می شود:

ـ این آیه قاعده ای از قواعد اسلام بزرگ را روشن می کند و رکن بزرگی از ارکان سیاست و روش اسلامی است و آن این که اکراه احدی برای دخول در اسلام جایز نیست و اکراه کسی از اهل اسلام برای خروج از اسلام نیز روا نیست. ... آنچه درباره «وقاتلوهم حتی لا تکون فتنه و یکون الدین لله» گفته شده مراد از ناس به اجماع علما، مشرکان عرب اند و لاغیر. این نیز به سبب خاصی است که در اعراب بوده، چرا که آنان حاملان رسالت اسلام بوده و شهرهای آنان مرکز گسترش اسلام بوده است و به این دو جهت اکراه آنان بر اسلام جایز است. ... جنگ های مسلمانان (در غیر از این مورد) به جهت رد دشمنان، تمکین از آزادی، تدین و ممانعت از سلطه ظالمی که مسلمانان را از حق خود در دعوت به خدا بازمی داشتند بوده است.[۶۱۱]

---

۶۰۹. همان ، ص ۱۹.

۶۱۰. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۳، ص ۱٤.

۶۱۱. وهبه زحیلی، التفسیر المنیر، ج۳، ص ۲۲.

ـ امر ایمان بر جبر و قسر بنا نگردیده است بلکه بر تمکین و اختیار است.[۶۱۲]

ـ این آیه پس از آیات جهاد است و معلوم نیست که پیش از آیات جهاد نازل شده باشد. و نیز چون عقاید قبلی اکراه پذیر نیست مورد نفی اکراه هم نمی باشد. ظاهر «فی الدین» به جای «علی الدین»، متن دین و مجموعه اصول عقاید و احکام است که اکراه در آن یکسره نفی شده است و آیات و احکام جهاد منصرف از آن است. هدف های صریح آیات جهاد نیز از میان برداشتن اکراه بر عقاید مخالف و فتنه و ظلم و اقامه حق و عدل است نه اکراه بر پذیرش مسئولیت های فردی: «قاتلوهم حتی لا تکون فتنة و یکون الدین لله» تاریخ نیز گواه است که در آغاز دعوت اسلام در مکه اکراه بر دین از جانب مشرکین بود. در مدینه که دین و اجتماع مسلمانان پایه می گرفت پیوسته در معرض تعرض و فتنه مشرکین بودند. پس از آن فتوحات اسلامی تا آن جاکه خالص انگیزه اسلامی داشت برای دفع فتنه و رفع اکراه حکام و طبقات ستمگر بود تا راه رشد و دریچه تنفس آزاد بر روی محرومین و محکومین باز شود; حد جهاد همین است.

ـ چگونه در دین اکراه باشد در حالی که با بیان روشنگر قرآن و رشد عقلی انسان، حق و خیر و طریق دریافت و وصول به آن از هر جهت روشن و نمودار شده و از گمراهی و تحیری که انسان در اصل گرفتار آن بوده جدا شده است... دیگر مجالی برای اکراه نیست.[۶۱۳]

۴ ـ مراد به اکراه در آیه شریفه مقابل اختیار است (نه رضایت)، جمله نیز خبری است نه انشایی و مراد به آیه آن است که در آیات دیگر نیز مکرراً آمده است، از این که شریعت الهی مبتنی بر جبر نیست نه در اصول و نه در فروع، مقتضای حکمت ارسال رسل و انزال کتب است و روشن کردن احکام، آن گاه هر که تنها، هلاک می شود با دلیل واضح هلاک شود و هر که زنده می گردد با دلیل واضح باشد.[۶۱۴]

ـ مراد آن است که درباره دین از جانب خداوند اکراهی نیست و بنده در این عرصه اختیار دارد، چرا که دین حقیقی فعل قلبی است، ولی آنچه بر آن اکراه می شود که اظهار شهادتین است که دین

---

٦١٢. محمود بن عمر الزمخشری، الکشاف ج ١، ص ٣٠٣.

٦١٣. سید محمود طالقانی، پرتویی از قرآن، تهران، شرکت سهامی انتشار، ج ٢، ص ٢٠٥و٢٠٦.

٦١٤. آیة الله سید ابوالقاسم خوئی، البیان فی تفسیر القرآن، نجف، مطبعة الآداب، ص ٣٢٧.

حقیقی نیست. همچنان که اگر کسی بر ذکر کلمه کفر اکراه شود کافر نیست [کسی که بر اظهار اسلام هم مجبور شود مسلمان واقعی نیست.[۶۱۵]]

ـ این آیه دین اجباری را نفی می کند، چرا که دین مجموعه ای از معارف علمی است که امور عملی را نیز به دنبال دارد و مجموعاً اعتقادات است، اعتقاد و ایمان از امور قلبی است که اکراه و اجبار درباره آن راهی ندارد. اکراه تنها در اعمال ظاهری و افعال و حرکات بدنی مادی کارساز است، اما اعتقاد قلبی علل و اسباب دیگری دارد که از سنخ اعتقاد و ادراک است ... پس این کلام خداوند تعالی: «لا اکراه فی الدین» اگر یک قضیه اخباری حاکی از تکوین باشد حکم به نفی اکراه بر دین و اعتقاد را نتیجه می دهد و اگر یک حکم انشائی تشریعی باشد، کما این که آنچه ادامه اش آمده از کلام خداوند: «قد تبین الرشد من الغی» دلالت و شهادت دارد آیه نهی از حمل اکراهی بر اعتقاد است و این نهی ای است متکی بر حقیقتی تکوینی.[۶۱۶]

ـ با توجه به آیه «قد تبین الرشد من الغی...» می توان به این حقیقت رسید که اصولا در جایی نیاز به اکراه است که خوب و بد معلوم نباشد ولی وقتی زمینه شناخت حق واضح باشد موجبی نیست که احدی را بر دین اکراه نمایند.[۶۱۷]

۵ ـ به کسی که بعد از جنگ داخل دین شده است نگویید دین زوری و اکراهی داری، چرا که اگر بعد از جنگ ایمان آورد و اسلام صحیح داشت دیگر مکره نیست و آنها را به اکراه نباید نسبت دهید،[۶۱۸] شبیه آیه شریفه:

و لا تقولوا لمن القی الیکم السلام لست مؤمناً (۴: ۹۴)

۶ ـ این آیه درباره اسرای اهل کتاب نازل شده است که اگر بزرگ باشند بر اسلام اجبار نمی شوند ولی اگر مجوسی (صغیر یا کبیر) و یا بت پرست باشند اجبار نمی شوند; چرا که ذبائح آنان را نمی شود خورد و زنان آنان را نمی شود استمتاع برد. لذا این لااکره اختصاصی به غیر موارد اخیر دارد که درباره اینان اکراه جاری است.[۶۱۹]

---

٦١٥. فضل بن الحسن الطبرسی، مجمع البیان، ج ٢، ص ٢٦٣ ؟؟ ١٧.

٦١٦. سید محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ٢، ص ٣٤٦.

٦١٧. همان، ص ٣٤٧.

٦١٨. فخررازی، همان.

٦١٩. الانصاری القرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ٣، ص ١٨٢ و ١٨٣.

۷ ـ این آیه به واسطه آیات جهاد نسخ شده است چرا که پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) عرب را بر دین اسلام اکراه کرد و با آنان جنگید و بر آنها راضی نشد مگر آن که اسلام آورند، این آیه را آیه «یا ایها النبی جاهد الکفار و المنافقین» نسخ کرده است. این قول از ابن مسعود و عده زیادی از مفسرین نقل شده است.[۶۲۰]

۸ ـ قول دیگر از مرحوم علی بن ابراهیم قمی نقل شده است و آن اینکه اکراه بر دین پس از آن است که رشد و غی از هم تمیز داده شوند.[۶۲۱]

۹ ـ اگر مراد از دین، تشیع باشد کما اینکه از حدیث ابن ابی یعفور فهمیده می شود در این حدیث تأویل آیه درباره ولایت ائمه آمده است) این نفی، اخبار در معنای نهی است (یعنی کسی را بر تشیع اجبار نکنید) آنگاه نیازی به تخصیص یا نسخ آیه شریفه نیست.[۶۲۲]

۱۰ ـ آیه لا اکره فی الدین آیات جهاد ابتدایی را نسخ کرده است و آزادی عقیده محکّم است. در صدر اسلام قتال با مشرکین برای پذیرفتن اسلام وجود داشت. در روایت است که پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) فرمود: من مأمور شدم که با مردم قتال کنم تا لا اله الا الله گویند و پس از ایمان به خدا، خون و مالشان محفوظ است مگر آن که حقی بر آنان باشد. پس این آیه ظاهراً بعد از فتح مکه نازل شده و این که شهرهای عرب خلاص شدند، چرا که امکان دارد نزول یک سوره دو سال هم به طول انجامد. پس حکم قتال کافرین بر قبول اسلام نسخ گردید و بر دخول کفار تحت سلطه اسلام بسنده گردید.[۶۲۳]

نویسنده تفسیر التحریر و التنویر در ادامه پس از جدا سازی آیات توسعه دین و توسعه دولت اسلامی آیات مربوط به اول را نسخ شده می داند و در مجموع آیات قتال را در ارتباط با لا اکراه فی الدین سه دسته مجزا کرده و می نویسد:

دسته اول، آیات کارزار دفاعی است مثل «و قاتلوا المشرکین کافة کما یقاتلونکم کافة و الشهر الحرام بالشهر الحرام و الحرمات قصاص فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم و اتقوا الله» این قتال برای اکراه بر اسلام نیست بلکه برای رفع غائله مشرکین است.

---

۶۲۰. محمد انصاری قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج۳، ص ۲۸۰.

۶۲۱. علی بن ابراهیم قمی، تفسیر القمی، ج ۱، ص ۸٤.

۶۲۲. ملا محسن فیض کاشانی، التفسیر الصافی ج ۱، ص ۲٦۱.

۶۲۳. الشیخ محمد طاهر ابن عاشور، تفسیر التحریر و التنویر، ج ۳، ص ۲٦

دسته دوم، آیاتی که بدون هیچ غایتی امر به قتال کفار و مشرکین کرده است. اطلاق آن می تواند مقید به غایت آیه شریفه «حتی یعطوا الجزیة» باشد و در نتیجه معارض آیه لا اکراه فی الدین نیست.

دسته سوم آنچه غایت «حتی لا تکون فتنه و یکون الدین لله» را دارد. این آیات منسوخ است به آیه «لا اکراه فی الدین» و آیه «حتی یعطوا الجزیة» کما این که حدیث «امرت انا قاتل الناس» نیز نسخ شده است.[۶۲۴]

همچنان که ذکر شد آیه شریفه لا اکراه فی الدین دارای تفسیرهای مختلفی است. به طور خلاصه درباره این آیه شریفه با توجه به شأن نزول، آیات جهاد، مفهوم دین و مفهوم اکراه و رابطه جمله «قد تبین الرشد من الغی» با قبل تفسیرهای گوناگونی شده است که به طور خلاصه می آورریم.

۶ـ۴ـ۱ـ۲ـ۱. تفسیرهایی که مدلول آیه را خاص و یا مرتبط با شأن نزول می داند:

۱ ـ آیه در مورد افراد خاصی است که شأن نزول به آنها اشاره دارد;

۲ ـ آیه در مورد اهل کتاب است که می توانند بر دین خود باقی بمانند;

۳ ـ آیه مخصوص اسرای اهل کتاب است.

۶ـ۴ـ۱ـ۲ـ۲. تفسیرهایی که به نحوی معنای آیه را از ظاهر بر می گرداند:

۴ ـ مسلمانانی که در اثر جنگ اسیر و مسلمان شده اند به دین اکراهی منتسب نکنید;

۵ ـ مراد از دین، تشیع است (مذهب نه دین) و اکراهی در پذیرفتن مذهب نیست;

۶ ـ نفی اکراه قبل از تبیین است ولی بعد از تبیین اکراه صورت می گیرد.

۶ـ۴ـ۱ـ۲ـ۳. تفسیرهای مربوط به نسخ:

۷ ـ آیه مورد بحث توسط آیات جهاد از جمله «یا ایها النبی جاهد الکفار والمنافقین» نسخ شده است;

۸ ـ آیات جهاد به واسطه این آیه نسخ شده و مدلول آیه معنای دهم است.

۶ـ۴ـ۱ـ۲ـ۴. تفسیرهای مبتنی بر ظهور آیه:

۹ ـ آیه اشاره به یک حقیقت می کند که اعتقاد و یا اکراه حاصل نمی شود و اگر هم نمی باشد مبتنی بر یک حقیقت تکوینی است;

۱۰ ـ آیه پذیرش عقیده دینی را مبتنی بر اختیار می داند و آیه دال بر آزادی عقیده است.

---

۶۲۴. همان، ص ۲۶ و ۲۷.

به نظر ما تفسیر دهم مطابق واقع است و قاعدتاً باید با نفی تفاسیر دیگر و ارائه شواهدی بر معنای مختار مطلوب را ثابت کنیم.

۶ـ۴ـ۱ـ۳. نقد و بررسی دیدگاهها

تفاسیر اول تا سوم که مبتنی بر شأن نزول هستند به اختصاص مدلول آیه به مورد تأکید می‌ورزد در حالی که شأن نزول و مورد نمی تواند مخصص باشد. اختصاص به اهل کتاب نیز با توجه به احکام جهاد ابتدایی با کفار است که با توجه به تفسیری که از آن خواهیم داشت، آیات جهاد عمومیتی ندارد که مانع عمومیت لا اکراه گردد. لذا اختصاص مدلول آیه به اهل کتاب شایسته نیست.

معنای چهارم خلاف ظاهر و محتاج قرینه است که قرینه مناسبی از سوی قائلان ارائه نشده است.

معنای پنجم همچنان که ذکر شده تأویلی است و از حوزه تفسیر خارج است.

تفسیر ششم گرچه در تفسیر قمی از نویسنده ای متقدم و شیعی آمده است، اما هیچ دلیلی ندارد و جداً خلاف ظاهر است.

درباره تفسیر هفتم باید گفت کسانی که آیه را منسوخ می دانند آیه را فی نفسه دال بر آزادی عقیده می دیده اند ولی از طرف دیگر بر اساس آیات جهاد که دستور قتل مشرکین، قتال تا استقرار توحید، جنگ با کفار و منافقین را منافی با مدلول آیه دیده و لذا آن را منسوخ پنداشته اند. به ویژه آن که سوره بقره نیز در اوایل دوران هجرت نازل شده و آیات جهاد در طول دوران هجرت، به ویژه در سال های اخیر دوران هجرت نازل شده است.

نکته اساسی آن است که غایت آیات جهاد چیست؟ جدای از دفاع از امت اسلامی و رفع ظلم از مستضعفان، جهاد در جهت آزادسازی پایگاه توحید و با کسانی که به نحوی با مسلمانان و پیامبر مبارزه کرده بودند، چیزی به عنوان جهاد جهت اجبار به اسلام آوردن افراد داریم یا نه؟

در مورد اهل کتاب همه معتقدند که بقاء بر دین یهود و نصارا بلامانع است و تنها از آنان به جهت خدماتی که دولت اسلامی می دهد مالیات ویژه ای اخذ می شود. به ویژه آن که آنان مالیت های مشروع اسلامی چون خمس و زکوات را نمی پردازند.

بنابر آنچه گفته شد به انضمام آن که معلوم نیست زمان این آیه قبل از آیات جهاد باشد، زمینه قول به نسخ منتفی است. مشهور بزرگان شیعه قول نسخ را نپذیرفته اند.

البته روشن است که نسخ در صورتی است که قول دهم مختار باشد و اگر نه مدالیل دیگر یا ربطی به بحث جهاد با کفار ندارد و یا از باب تخصیص محسوب می شود.

قول هشتم که ناسخیت لا اکراه فی الدین را می گوید باز مبتنی بر آن است که ظهور آیه را در معنای دهم بدانیم در حالی که ناسخیت نیز مبتنی بر علم به تقدم این آیه و ارائه تفسیر مشهور از آیات جهاد است که به نظر می رسد هیچ کدام تمام نباشد.

قول نهم و دهم مورد عنایت بیشتری است که باید با تفصیل بیشتر به آنها بپردازیم.

تفسیر نهم، دین را مجموعه اعتقادات قلبی می داند و اصولا آن را اکراه بردار نمی داند، لذا آیه یا اخبار است از این حقیقت تکوینی و یا انشاء بر اساس اخبار است. علامه طباطبایی که این قول را برگزیده است از جمله قد تبین الرشد من الغی نیز استمداد جسته و آن را شاهد گرفته است. چرا که آن را در مقام تعلیل دانسته و می نویسد: اجبار و اکراه را انسان حکیم و مربی عاقل در جایی می کند که راهی برای بیان حق در آن وجود ندارد... اما امور مهمی که وجه خیر و شرّ در آن معلوم شده است نیازی به اکراه ندارد و چون دین رشد است و رشد در تبعیت دین است و غی در ترک آن و دوری از آن است، بنابر این موجبی و ملزمی برای آن که کسی بر دین اکراه شود نیست.[۶۲۵]

نکته قابل توجه آن است که در کلام ایشان بین دو نکته عدم امکان الزام بر دین و عدم احتیاج به این الزام خلط شده است. همچنان که بحق فرموده اند قد تبین الرشد من الغی در موضع تعلیل است و مفاد آن این است که احتیاجی و ملزمی بر الزام نیست. اما معنای پیش نهاده ایشان از لا اکراه فی الدین عدم امکان الا کراه بر دین است (و طبعاً هر عقیده قلبی و دینی) و این تعلیل آن معلول را برنمی تابد. اگر واقعاً مقصود از دین صرف التزام قلبی بود، بدون بحث ابراز و التزام به لوازم آن قاعدتاً باید تعلیل آن این گونه می آمد که «ان الذین امرٌ قلبی» و یا نظایر آن نه این که قد تبین الرشد من الغی.

در ادامه نیز علامه طباطبایی آیه را از شواهد عدم ابتناء اسلام بر شمشیر و خون دانسته اند که این نیز با ظاهر مفهوم لا اکراه فی الدین منافات دارد چرا که اگر امکان اکراه بر دین (مفهوم اعتقاد) وجود ندارد. فتوحات اسلامی نیز نمی تواند برای امر غیرممکن باشد و حداکثر آن است که برای مفهوم دیگری از دین، از شمشیر و خون بهره برده اند.

---

۶۲۵. سید محمد حسین طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۲، ص ۳۴۹.

ظاهر دین نیز مجموعه ای از اعتقادات، اظهار شهادتین و التزام به اعمال است که اختصاصی بر امر قلبی ندارد گرچه دین مقبول و حقیقی نمی تواند بدون آن اعتقاد قلبی مفید و موجب اجر اخروی باشد.

با رد نظریه نهم به نظر می رسد مفهوم ذکر شده در تفسیر دهم مقبول باشد. هم ظاهر این کلام نفی اکراه از دین است و این نفی یا نهی باید گونه ای باشد که تذکر امر معلوم و یا نهی از غیر ممکن نباشد.

لذا ما مفهوم دین را مجموعه اسلام (قلبی، زبانی و عملی) می گیریم که به اعتبار اجزائی از آن اکراه بردار است.

تعلیل قد تبین الرشد من الغیّ نیز کاملا با این مفهوم سازگار است. یعنی به علت وضوح حق و باطل دیگر نیازی به اجبار نیست و همین مقدار جهت بر همه تمام است. نظیر این آیه در موارد دیگری نیز ذکر شده گرچه در آن به کلیت دین به طور خاص اشاره نشده است:

انا هدیناه السبیل اما شاکراً و اما کفوراً (الانسان ۷۶: ۳)

ما راه را بدو نمودیم; یا سپاسگزار خواهد بود و یا ناسپاسگزار.

و قل الحق من ربکم فمن شاءِ فلیؤمن و من شاءِ فلیکفر (الکهف ۱۸: ۲۹)

و بگو: «حق از پروردگارتان [رسیده] است. پس هر که بخواهد بگرود و هر که بخواهد انکار کند و ...).

البته نفی اکراه از دین با الزام به رعایت حدود الهی و حقوق مردم و دین برای افراد جامعه اسلامی منافاتی ندارد. روشن است که مثلا مدیون به دادن قرض ملزم می شود و شوهر به دادن نفقه زن و شرابخوار به عنوان عقوبت حد شرعی می خورد، که جنبه بازدارندگی و عقوبت، نیز دارد. اما این ها به دلایل خاص خود و بعضاً غیر مرتبط با اکراه در دین است.

این آیات به طور شفاف آزادی عقیده را در اندیشه دینی به اثبات می رساند ولی دلایل دیگری نیز بر آزادی عقیده دینی دلالت دارد.

از جمله اموری که بر آزادی عقیده دلالت دارد، آزادی مناقشات دینی است. اسلام به مسلمانان توصیه می کند که با عقل و منطق با عقاید دیگر مواجه شوند و بر دلیل و برهان تکیه کنند:

ادع الی سبیل ربک بالحکمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن (النحل: ۱۲۵)

با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با آنان به [شیوه ای] که نیکوتر است مجادله نمای.

و در سوره بقره می خوانیم:

و لا تجادلوا اهل الکتاب الاّ بالتی هی احسن (العنکبوت: ۴۶)

و با اهل کتاب، جز به [شیوه ای] که بهتر است، مجادله مکنید.

و در خطاب با ادیان دیگر نیز قرآن برهان می خواهد:

قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین (البقره: ۱۱۱)

بگو: «اگر راست می گویید، دلیل خود را بیاورید.»

قرآن کریم حتی به این مقدار اکتفا نکرده است و اهل کتاب را به آوردن دلیل بر اثبات مدعای خود ترغیب کرده و گونه ای وانمود می کند که انکار در حقانیت اسلام و بطلان غیر آن تردید وجود دارد:

و انا او ایاکم لعلی هدی او فی ضلال مبین (سباء: ۲۴)

و در حقیقت یا ما، یا شما بر هدایت یا گمراهی آشکاریم.

بر این اساس مجالس متعددی تحت عنوان احتجاجات بین امامان معصوم و اهل کتاب برگزار گردیده و حتی بعضی از خلفای عباسی در این راه پیش قدم شده و احیاناً خود در مجالس مناظره شرکت می جستند.[۶۲۶]

از سوی دیگر در باب ایمان نیز باید گفت، از دیدگاه قرآن ایمان صحیح برخاسته از یقین و اقناع است نه برخاسته از تقلید کورکورانه.در قرآن کریم شیوه مقلدانه کافرین به نقد کشیده شده است. در این باره می خوانیم:

و اذا قیل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفینا علیه آبائنا، اولو کان آبائهم لا یعقلون شیئا و لا یهتدون (البقره: ۱۷۰)

و چون به آنان گفته شود: «از آنچه خدا نازل کرده است پیروی کنید»; می گویند: «نه، بلکه از چیزی که پدران خود را بر آن یافته ایم، پیروی می کنیم.» آیا هر چند پدرانشان چیزی را درک نمی کرده و به راه صواب نمی رفته اند [باز هم در خور پیروی هستند]؟

و اذا قیل لهم تعالوا الی ما انزل الله و الی الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا علیه ابائنا اولو کان ابائهم لا یعلمون شیئا و لا یهتدون (المائده: ۱۰۴)

---

۶۲۶. ر.ك: طبرسی، الاحتجاج.

و چون به آنان گفته شود: «به سوی آنچه خدا نازل کرده و به پیامبر[ش] بیایید»، می گویند: «آنچه پدران خود را بر آن یافته ایم ما را بس است.» آیا هر چند پدرانشان چیزی نمی دانسته و هدایت نیافته بودند؟ [باز هم از آنان بیعت می کنند؟!]

مکتبی که با این شاخصه به دنبال پیرو می گردد نمی تواند مانع آزادی عقیده شود.

تنها نکته قابل طرح، پاسخگویی به اشکالات مطرح شده است. این که دین خالص در نزد خداوند، اسلام است و در آخرت غیر از آن پذیرفته نمی شود: (ان الدّین عندالله الاسلام و من یبتغ غیر الاسلام دیناً فلن یقبل منه (آل عمران: ۸۵) با آزادی عقیده منافات ندارد. آزادی عقیده به معنای پلورالیزم دینی و قبول کثرت گرایی در حقانیت نیست، بلکه به معنای تجویز داشتن عقاید مختلف در یک جامعه دینی و از نگاه یک مکتب است، گرچه آن مکتب مایل است همه افراد در والاترین درجه علم و فضیلت و در مسیر متعالی حق باشند.

درباره ارتداد نیز در قرآن کریم گرچه این امر نامطلوب قلمداد شده است ولی به مجازات مرتد اشاره نشده است.

۶ـ۴ـ۲. گذری بر آیات دال بر ارتداد

درباره ارتداد در قرآن کریم چندین آیه وجود دارد که بعضی به صراحت از آن یاد کرده است مثل تعبیر من یرتد منکم عن دینه، (المائده: ۵۴) و بعضی به معنای ارتداد اشاره کرده است، مثل (بانهم آمنوا ثم کفروا (المنافقون: ۳).

به طور کلی آیات ارتداد را در چند دسته می توان بررسی کرد،

۶ـ۴ـ۲ـ۱. آیات دال بر حبط اعمال و مجازات اخروی

و من یرتدد منکم عن دینه فیمت و هو کافر فاولئک حبطت اعمالهم فی الدنیا و الاخرة، و اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون (البقرة: ۲۱۷)

و کسانی از شما که از دین خود برگردند و در حال کفر بمیرند، آنان کردارهایشان در دنیا و آخرت تباه می شود، و ایشان اهل آتشند و در آن ماندگار خواهند بود.

این آیه حبط اعمال و مجازات خلود در آتش را بر مرتدی بار کرده است که به حالت کفر بمیرد و ظاهراً اشعار دارد که راه توبه باز است. حبط اعمال در دنیا به معنای بی اثر شدن اعمالی است که انجام داده است. و آنچه مفسرانی چون فخر رازی آورده اند که «حبوط اعمال در دنیا آن است که هنگامی که

به او دست یابند او کشته می شود یا با او می جنگند تا به او دست یابند و...»[۶۲۷]خلاف ظاهر آیه است، چرا که مفهوم حبط هیچ گونه ملازمه ای با آن ندارد.

آیه دیگری در سوره مبارکه محمد (صلی الله علیه وآله) بر این مضمون وارد شده است:

ان الذین ارتدوا علی ادبارهم من بعد ما تبین لهم الهدی الشیطان سوّل لهم و املی لهم، ذلک بانهم قالوا للذین کرهوا ما نزل الله سنطیعکم فی بعض الامر والله یعلم اسرارهم، فکیف اذا توفتهم الملائکة یضربون وجوههم و ادبارهم ذلک بانهم اتبعوا ما اسخط الله و کرهوا رضوانه فاحبط اعمالهم، (محمد: ۲۵، ۲۶، ۲۷ و ۲۸)

بی گمان کسانی که پس از آن که [راه] هدایت بر آنان روشن شد [به حقیقت] پشت کردند، شیطان آنان را فریفت و به آرزوهای دور و درازشان انداخت، چرا که آنان به کسانی که آنچه را خدا نازل کرد، خوش نمی داشتند، گفتند: «ما در کار [مخالفت] تا حدودی از شما اطاعت خواهیم کرد.» و خدا از همداستانی آنان آگاه است. پس چگونه [تاب می آورند] وقتی که فرشتگان [عذاب] جانشان را می ستانند و بر چهره و پشت آنان تازیانه می نوازند؟

زیرا آنان از آنچه خدا را به خشم آورده پیروی کرده اند و خرسندیش را خوش نداشتند; پس اعمالشان را باطل گردانید.

این آیه نیز به دو موضوع حبط عمل در دنیا و نارضایتی خداوند و عذاب اخروی دلالت دارد. جدای از این دو آیه، آیات هم مضمون دیگری نیز در این دسته دیده می شود.[۶۲۸]

۶ـ۴ـ۲ـ۲. آیات دلالت کننده بر قبول توبه مرتد

این آیه گرچه ارتداد را امری نامطلوب می داند ولی راه توبه را باز می گذارد و به این ترتیب زمینه بازگشت افراد به مسیر حق را با تشویق همراه می کند:

کیف یهدی الله قوماً کفروا بعد ایمانهم .... الا الذین تابوا من بعد ذلک واصلحوا فان الله غفور رحیم. (آل عمران:۸۶ و ۸۹)

چگونه خداوند هدایت کند، قومی را که بعد از ایمانشان کافر شدند،... مگر کسانی که پس از آن توبه کردند و درستکاری پیشه نمودند، که خداوند آمرزنده مهربان است.

چگونه خداوند هدایت کند گروهی را که پس از آن که ایمان آوردند کافر شدند...، مگر آنانی که بعد از آن، بازگشتند و اصلاح کردند که خداوند بخشنده و مهربان است.

---

۶۲۷. ر.ك: فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ٦، ص ٤١.

۶۲۸. ر.ك: آل عمران: ۸۵، ۸۸، ١٠٦; الانعام: ٧١; النحل: ١٠٩ و الزمر: ٦٥.

در سوره نحل نیز شبیه این آیه آمده است:

من کفر بالله من بعد ایمانه الا من اکره و قلبه مطمئن بالایمان .... ثم ان ربک للذین هاجروا من بعد مافتنوا ثم جاهدوا وصبروا ان ربک من بعدها لغفور رحیم (النحل: ۱۰۶ و ۱۱۰)

هر کس پس از ایمان آوردن خود، به خدا کفر ورزد [عذابی سخت خواهد داشت] مگر آن کسی که مجبور شده و [لی] قلبش به ایمان اطمینان دارد....

با این حال، پروردگار تو نسبت به کسانی که پس از [آن همه] زجر کشیدن، هجرت کرده و سپس جهاد نمودند و صبر پیشه ساختند، پروردگارت [نسبت به آنان] بعد از آن [همه مصایب] قطعاً آمرزنده و مهربان است.

این آیه ضمن طرح بحث ارتداد در صدر گروه آیات در ذیل به هجرت بعد از فتنه و جهاد و صبر و نتایج آن اشاره می کند.

البته فتنه در صدر اسلام برای کسانی بوده است که تحت فشار مشرکان و احیاناً با اکراه از دین حق دست کشیدند و کافر شدند ولی ظاهراً لفظ اختصاص به آنان ندارد و فتنه اعم از دست برداشتن بر اثر اکراه ؟؟؟ ، یا بر اثر فتنه شیطان است.

در هر صورت این دسته نیز به مجازات دنیوی که نظر ندارد تنها زمینه مغفرت و رحمت الهی را مطرح می سازد.

۶ـ۴ـ۲ـ۳. موارد عدم قبول توبه مرتد

در قرآن کریم آمده است:

ان الذین کفروا بعد ایمانهم ثم ازدادوا کفراً لن تقبل توبتهم و اولئک هم الضالون (آل عمران: ۹۰)

کسانی که پس از ایمان خود کافر شدند، سپس بر کفر [خود] افزودند، هرگز توبه آنان پذیرفته نخواهد شد، و آنان خود گمراهانند.

ان الذین امنوا ثم کفروا ثم امنوا ثم کفروا ثم ازدادوا کفرا لم یکن الله لیغفرلهم و لا لیهدیهم سبیلا (النساء:۱۳۷)

کسانی که ایمان آوردند، سپس کافر شدند; و باز ایمان آوردند، سپس کافر شدند; آنگاه به کفر خود افزودند، قطعاً خدا آنان را نخواهد بخشید و راهی به ایشان نخواهد نمود.

این آیات نیز تنها به عدم قبول توبه و یا عدم غفران آنها دلالت دارد و عدم قبول توبه گرچه به لحاظ فقهی در میان فقهای مذاهب اسلامی مورد اختلاف است.[۶۲۹] ولی در این جهت که ملازمه ای با احکام ویژه مرتدان ندارد مورد اتفاق است. البته طبرسی در توجیه عدم قبول توبه نوشته است که توبه مرتد به وجه اخلاص واقع نمی شود.[۶۳۰] و از دیگران نقل می کند که در حقیقت مراد آیه عدم پذیرش توبه در هنگام مرگ است و دسته دیگری نیز توبه توبه آنان را توبه منافقانه می دانند که فقط ظاهر دارد ولی در باطن مسلمان نیستند.[۶۳۱]

۶ـ۴ـ۲ـ۴. عدم اضرار ارتداد به خداوند

یا ایهاالذین امنوا من یرتد منکم عن دینه فسوف یأتی الله بقوم یحبهم و یحبونه اذلة علی المؤمنین اعزة علی الکافرین یجاهدون فی سبیل الله و لا یخافون لومة لائم ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء و الله واسع علیم (المائدة:۵۴)

ای کسانی که ایمان آورده اید، هر کس از شما از دین خود برگردد، به زودی خدا گروهی [دیگر] را می آورد که آنان را دوست می دارد و آنان [نیز] او را دوست دارند. [اینان] با مؤمنان، فروتن، [و] بر کافران سرفرازند. در راه خدا جهاد می کنند و از سرزنش هیچ ملامتگری نمی ترسند. این فضل خداست. آن را به هر که بخواهد می دهد، و خدا گشایشگر داناست.

این آیه نیز به امری که دال بر جزای مرتد باشد دلالتی ندارد، گرچه از آنان توفیق یاری و نصر الهی سلب می شود. با توجه به آنچه گذشت در قرآن کریم ارتداد چیزی در قبال آزادی عقیده محسوب نمی شود.

در روایات رسیده از معصومین علیهم السلام گرچه در بعضی از موارد مطلق مرتد موضوع احکام حقوقی قرار گرفته است.

مثل تعبیراتی چون: «فنصرانی اسلم ثم ارتد» ; «فی المرتّد یستتاب» ; «فی رجل رجع عن الاسلام» و «المرتدة عن الاسلام»،[۶۳۲] ولی در بعضی از روایات آمده است که احکام ارتداد مخصوص شاک و منکر نیست، بلکه

---

۶۲۹. ر.ك الفقه علی المذاهب الاربعه، ج ۵، ص ۴۳۸ و ابن قدامی موفق الدین و شمس الدین ابن قدامی المقدسی، المغنی ویلیه الشرح الکبیر، بیروت، دارالکتب العربی. ج ۱۰، ص ۷۶ و ۷۸.

۶۳۰. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج۱، ص ۴۷۲.

۶۳۱. ر.ك: فضل طبرسی، همان.

۶۳۲. ر.ك: وسایل الشیعة، ج ۱۸، ص ۵۴۷ و ۵۴۹.

مخصوص جاحد است: انما یکفر اذا جحد.[۶۳۳] ظاهر این عبارت آن است که صرف شک در خدا یا تغییر عقیده موجب احکام دنیایی ارتداد نیست، بلکه جحد مقوم موضوع است. جحد نیز به معنای انکار از سر علم و آگاهی و همراه با لجاجت است.

بر این نکته اضافه می کنیم که از جهت تاریخی در دوران پیامبر اکرم دستور قتل چهار نفر صادر شده که آنان به جز ارتداد جرم های سنگینی چون قتل، خیانت در نوشتن وحی، جاسوسی و کمک های مهم به دشمن داشته اند و اگر نگوییم قتل آنان در جهت این جرم ها بوده است، وقوع آنها همراه با ارتداد، مانع از آن است که بتوانیم موضع آن دستور را صرفاً ارتداد بدانیم.[۶۳۴] در دوران امیرمؤمنان نیز وقوع برخوردی به جهت ارتداد نقل نشده است بحث ارتداد دارای گستره زیادی است که به جهت ضیق مجال به مباحث روایی مربوطه اشاره نمی شود. اما آنچه نتیجه استنتاج نهایی است ذکر گردید.

۶ـ۵. آزادی سیاسی

آنچه بیشتر مورد توجه این مقال است آزادی سیاسی است.

با توجه به این که هدف نهایی از آزادی سیاسی آن است که افراد دیدگاه های مخالف حاکمیت را داشته باشند و در راه به کرسی نشاندن نظرات خود و اصلاح وضع موجود تلاش کنند، بعضی تعریف آزادی سیاسی را منشأ بودن امت برای قدرت های مختلف کشور دانسته اند. یکی از اساتید مصری می نویسد:

> مراد از حریت سیاسی آن است که امت مصدر قدرت ها باشد و از مهم ترین حقوقی که مردم با استفاده از آن مصدر قدرت می شود آن است که افراد جامعه یا به طور مستقیم و یا از طریق نمایندگان خود حق اختیار حاکم و نظارت و محاسبه بر رفتار او را داشته باشند.[۶۳۵]

این تلقی از آزادی سیاسی متضمن آزادی عقیده، بیان و رفتار سیاسی، تشکیل حزب و ... می باشد، گرچه خود با مفهوم آزادی متفاوت است. و همچنان که گفتیم ذکر غایت و هدف از آزادی سیاسی است. در ترمینولوژی حقوق، مشابه این تعریف آمده است.[۶۳۶]

محمد غزالی دو مراد از آزادی سیاسی را در زمان ما بیان می کند:

---

۶۳۳. همان، ص ۵۶۹.

۶۳۴. سیف الله صرامی، احکام مرتد از دیدگاه اسلام و حقوق بشر، چاپ اول، تهران، مرکز تحقیقات استراتژیك، ۱۳۷۷، ص۱۶۰.

۶۳۵.علی عبدالواحد وافی، حقوق الانسان فی الاسلام، چاپ پنجم، قاهره، دارالنهضة للطباعة و النشر، ۱۳۹۸ ق، ص ۲۳۸.

۶۳۶. محمد جعفر، جعفری لنگرودی، ترمینولوژی حقوق، تهران، کتابخانه، گنج دانش، ۱۳۷۲. ص ۳۱.

۱ ـ حق هر انسان در سرپرستی و به عهده گرفتن مناصب پایین و بالای اداری تا زمانی که شرایط عمومی اهلیت را دارا می باشد.

۲ ـ حق هر انسان در این که در سیر عمومی جامعه اظهار نظر کند و بر اساس معتقدات خود به تأیید و یا تخطئه آن ها مبادرت نماید.[۶۳۷]

این تعریف نیز نمی تواند تعریف جامع و مانع محسوب گردد، چرا که در قسمت اول بیش از این که آزادی سیاسی مورد توجه قرار گیرد، عدالت سیاسی مورد توجه است و عدالت را مصداقی از آزادی دانسته است در حالی که در دیدگاه عده ای از متفکران از جمله ارسطو آزادی مصداقی از عدالت است گرچه ارسطو این مصداق را موجب نیرومندترشدن تهی دستان می داند.[۶۳۸]

در تعاریف دیگری به جوهره آزادی سیاسی که مسئله تأثیرگذاری بدون دغدغه در حکومت است اشاره شده است. کارل کوهن می نویسد:

منظور از آزادی سیاسی به طور ساده عبارت از آزادی انجام دادن انواع کارهای مختلف بشر است که حکومت مردمی اقتضا می کند. این کارها اصولا شامل آزادی استفاده از ابزارهایی است که از طریق آن ها شهروندان بتوانند صدای خود را به گوش دیگران برسانند و در حکومت تأثیر عملی داشته باشند.[۶۳۹]

این ابزار در تفسیر بعضی از نویسندگان آزادی مطبوعات و بیان، آزادی تشکل احزاب و جمعیت ها، آزادی تظاهرات، آزادی تشکیل سندیکاها و اتحادیه های صنفی و آزادی انتشار کتاب است.[۶۴۰]

در مفهوم آزادی سیاسی، مخالفت با قانون و شرع و اخلاق وجود ندارد. بلکه آزادی سیاسی در مقابل دو حالت افراطی و تفریطی (استبداد و دیکتاتوری) و (هرج و مرج) است. «یاسپرس» با تقسیم و تمایزبخشی سه حوزه آزادی فردی، مدنی و سیاسی نشان می دهد که آزادی سیاسی نوعی آزادی است که در رابطه میان دولت و ملت معنا پیدا می کند. وی می نویسد:

در سطح جامعه شناختی تمایز آزادی فردی، مدنی و سیاسی [امکان دارد]; آزادی فردی در اداره کردن امور خود فرد ظاهر می شود، که با وجود ابزارهای اقتصادی کافی، می تواند در کنار

۶۳۷.محمد الغزالی، حقوق الانسان بین تعالیم الاسلام و اعلان الامم المتحدة، قاهره، دارالدعوة للطبع والنشر و التوزیع، ۱٤۱۹، ص ٤٥.

۶۳۸. ر.ك: ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، ص ۲٦۱.

۶۳۹. کارل کوهن، دموکراسی، ترجمه فریبرز مجیدی، ص ۱۸٤.

٦٤٠. ر.ك: مصطفی رحیمی، قانون اساسی و اصول دموکراسی، چاپ اول، تهران، امیرکبیر، ۱۳٥۷، ص ۱۹۰.

فقدان آزادی مدنی و سیاسی وجود داشته باشد (به عنوان مثال در روسیه تزاری)؛ آزادی مدنی می تواند در لوای امنیت قانونی، به رغم فقدان آزادی سیاسی توسعه یابد. (در امپراطوری آلمان)؛ آزادی سیاسی که هر شهروندی در آن حق اظهار نظر درباره انتخاب رهبر را دارد.[۶۴۱]

با توجه به آنچه ذکر شد آزادی سیاسی را به صورت اختصار به آزادی هایی که زمینه تأثیرگذاری در قدرت و اداره جامعه را فراهم می آورد تعریف می کنیم.

بخشی از این آزادی ها که در حد داشتن عقیده سیاسی مخالف و اظهار و بیان آن است به طور استلزام در نصوص دینی و قرآن کریم آمده است. قرآن کریم اصولا تدین را بر اساس تعقل می پذیرد[۶۴۲] و راه دعوت به دین را نیز برهان و جدال نیکو و موعظه می داند[۶۴۳]؛ در برخوردهای دینی افراد دارای عقیده شرک را به نحوی بر سبیل مماشات احتمال هدایت یافته گی درباره آنان می دهد،[۶۴۴] و در حقیقت اجازه طرح دیدگاه های دینی باطل (آزادی بیان) داده می شود. وقتی درباره عقیده دینی چنین منش آزادی وجود دارد، درباره اظهار عقاید سیاسی که غالباً نه به کفر می انجامد و نه به فسق و گناه منجر می شود چنین آزادی از سوی قرآن پذیرفته است. در سوره زمر می خوانیم:

فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه اولئک الذین هداهم الله و اولئک هم اولوا الالباب (الزمر:۱۷،۱۸)

پس بشارت ده به آن بندگان من که: به سخن گوش فرا می دهند و بهترین آن را پیروی می کنند؛ اینانند که خدایشان راه نموده و اینانند همان خردمندان.

این آیه شریفه با توجه به سیاق آیات قبل و بعد درباره پذیرش توحید و اخلاص در عبادت است. ولی برای رسیدن به توحید ناب شنیدن گفتارهای مختلف و قبول یکی از آنها (بهترین آنها) ضروری است. گرچه شنیدن سخنان ـ بدون تبعیت نیکوتر آن ـ موجب مدح نیست[۶۴۵] ولی برای زمینه سازی رسیدن به اعتقادات صحیح باید ارائه دیدگاه ها آزاد باشد. این آیه به مفهوم عام خود شامل تبعیت از دیدگاه های سیاسی و با ملازمه، لزوم آزادی بیان و عقیده سیاسی می گردد.

۶ـ۵ـ۱. جلوه های تحقق آزادی سیاسی

٦٤١.به نقل از فرانس روز نتال، مفهوم آزادی از دیدگاه مسلمانان، ترجمه منصور میراحمدی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹، ص ۱۹.

٦٤٢. اولم یتفکروا فی انفسهم (الروم: ۹): اولم ینظروا فی ملکوت السموات و الارض و ما خلق الله من شیئ (الاعراف: ۱۸۵).

٦٤٣. ادع الی سبیل ربك بالحکمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن. (النحل: ۱۲۵)

٦٤٤. و انا او ایاکم لعلی هدی او فی ضلال مبین (سباء: ٢٤).

٦٤٥. ر.ك: فخر رازی، تفسیر کبیر، ج ۱۳، ص ٢٦٢.

اما آزادی های سیاسی در حوزه مشارکت و تأثیرگذاری در دولت در چند بند مورد تحلیل قرار می گیرد:

۶ـ۵ـ۱ـ۱. انتخاب حاکمان

همچنان که در فصول قبل گذشت در عصر غیبت، انتخاب واجدان شرایط برای اداره کشور به امت واگذار شده است. این مطلب را با استفاده از آیات خلافت انسان بر زمین، ولایت عمومی مؤمنان بر یکدیگر، وراثت زمین برای صالحان و مستضعفان و ... ثابت کردیم. امروزه یکی از مهم ترین عرصه های تأثیرگذاری در قدرت، شرکت در انتخابات و گزینش مسئولان مورد پسند از سوی مردم است. اگر مشروعیت حکومت اسلامی در عصر غیبت الهی ـ مردمی است و حضور مردم و نظر آنان به واقع در حکومت نفوذ دارد، دولت اسلامی در حقیقت به شیوه های مختلف انتخاب حاکمان که مستلزم آزادی سیاسی است گردن می نهد.

البته گاهی اوقات با تبلیغات و یا تضییقات زمینه انتخاب واقعی مردم گرفته می شود. روشن است که رأی مردم حدوثاً و بقاءً در مشروعیت دولت مؤثر است و اظهار نظر افرادی در ۳۰ سال قبل در جهت تثبیت بعضی از قانون مندی ها، در صورتی که منافی با اظهار رأی آزاد مردمان دوران های بعد باشد، نمی تواند مانع و مضیق محسوب شود. امام خمینی (ره) با توجه به این نکته پایه های پوشالی دولت شاه را این گونه به باد نقد گرفتند:

> ... اگر یک ملتی رأی دادند ـ و لو تمامشان ـ به این که اعقاب این سلطان هم سلطان باشند این به چه حقی [است؟] ملت پنجاه سال پیش از این، سرنوشت ملت بعد را معین می کند؟ سرنوشت هر ملتی به دست خودش است.[۶۴۶]

۶ـ۵ـ۱ـ۲. مشارکت در تصمیم گیری

یکی دیگر از عرصه های نمود آزادی سیاسی مردم، مشارکت در تصمیم گیری های حکومتی است. همچنان که در فصل قبل گفتیم، حاکم اسلامی، چه منصوب مستقیم خداوند باشد و چه نه، در تصمیم گیری های خود باید با مردم مشورت کند و مردم نیز باید آزادانه دیدگاه های خود را مطرح کنند و در این راه خیرخواهی نمایند.

---

٦٤٦. صحیفه امام، ج ٦، ص ١١.

آیه شریفه: فبما رحمة من الله لنت لهم و لو کنت فظا غلیظ القلب لانفضوا من حولک فاعف عنهم واستغفرلهم و شاورهم فی الامر (آل عمران: ۱۵۹) دلالت می کند که آزادی اظهار نظر و مناقشه در اسلام پذیرفته شده است و قلب پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) برای قبول دیدگاه های دیگر گشاده شده است.[۶۴۷] آیه مبارکه وامرهم شورا بینهم (الشوری: ۳۸) نیز بر مطلوب دلالت دارد و مشارکت مستقیم یا غیر مستقیم مردم در اموری که به آنان مربوط است در اسلام پذیرفته شده است.

در این زمینه در دوران پیامبر (صلی الله علیه وآله) و خلفای دیگر، خود را موظف به اظهار نظر می دانستند و در موارد متعددی نظر مشورتی خود را ابراز می کردند و پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) و امام علی علیه السلام نیز در بعضی موارد از آن نظرات تبعیت می کرد. به مواردی توجه می کنیم:

ـ حباب بن منذر در جنگ بدر وقتی پیامبر اکرم مسلمین را در نزدیک ترین چاه بدر فرود آورد گفت: ای پیامبر خدا آیا این منزلی است که خدا تو را در آن فرود آورده است و بنابر این نباید جلو یا عقب تر از آن برویم یا این که نظر شخص شما و به عنوان حیله جنگی است، پیامبر (صلی الله علیه وآله)فرمود: نظر و حیله جنگی است، حباب گفت: ای رسول خدا این منزل مناسبی نیست، مردم را حرکت ده تا به چاه آبی که به دشمن نزدیک تر است برسیم و آن جا فرود آییم و حوض پر آبی بسازیم و آن گاه با آنان بجنگیم ... پیامبر به نظر حباب عمل کرد.[۶۴۸]

ـ ابن عباس و مغیرة بن شعبه به حضرت علی(علیه السلام) در مورد ابقای معاویه و عمال عثمان اظهار نظر کردند، حضرت در پاسخ ابن عباس فرمودند: بر تو است که نظر مشورتی خود را به من بگویی ولی اگر من نظر دیگری را برگزیدم تبعیت کن.[۶۴۹]

۶ـ۵ـ۱ـ۳. نظارت و مراقبت بر حاکمان

نظارت مردم از اصولی است که به ریشه های آن در قرآن کریم اشاره شده است و در سنت به ویژه در سیره امام علی علیه السلام موارد متعددی از درخواست نظارت مردمی وجود دارد، این خود یکی از پایه های آزادی سیاسی مردم است.

امیرمؤمنان علیه السلام می فرماید:

---

٦٤٧. ر.ك: احمد جلال حماد، حرية الرأى فى الميدان السياسى، چاپ اول، قاهره، دارالعرفاءِ للطباعة و النشر، ١٤٠٨، ص ١٩٧.

٦٤٨. ر.ك: السيوطى، الدر المنثور، ج ٢، ص ٩٠.

٦٤٩. ر.ك: تاريخ طبرى، ج ٢، ص ٧٠٤; لك ان تشير علىّ وارى فاذا عصيتك فاطعنى.

از گفتن کلام حق یا مشورت عادلانه باز نایستد، چرا که من به خودی خود بالاتر از آن که خطا کنم نیستم و خطا از فعل من ایمن نیست، مگر آن که خداوندی که به من از من مالک و اختیاردارتر است مرا کفایت کند.[۶۵۰]

هنگام معرفی ابن عباس به عنوان فرماندار بصره امام نوشتند:

به او گوش فرا دهید و فرمانش برید تا آن جا که او از خدا و رسول اطاعت می کند، پس اگر در میان شما حادثه ای [: بدعتی] ایجاد کرد یا از حق منحرف شد بدانید که من او را از فرمانروایی بر شما عزل می کنم.[۶۵۱]

درخواست امام از ارائه دیدگاه های ناصحانه و اشاره به مبنای نظارت (احتمال خطای حاکم) و تصریح به دوران فرمانروایی مادام الوصفی ابن عباس حکایت از قبول نظارت مردمی است. اگر مردم نظارت نکنند زمینه ای برای رفع خطای حاکم و یا درخواست عزل او پدید نمی آید. بحث نظارت آن قدر در جامعه اسلامی رسوخ داشت که ابابکر خلیفه اول به صراحت بر این حق عمومی تصریح می کند و در هنگام بیعت با مردم چنین مطرح می سازد:

ای مردم من ولی و سرپرست شما شدم در حالی که بهترین شما نیستم ... اگر مرا بر حق دیدید یاریم دهید و اگر بر باطل دیدید مرا در مسیر حق محکم دارید. تا زمانی که خدا را درباره شما اطاعت می کنم مرا اطاعت کنید، پس اگر او را عصیان کردم دیگر لزوم اطاعتی برگردن شما ندارم.[۶۵۲]

خلیفه دوم نیز در یکی از سخنرانی هایش گفت: ای مردم هر کس در من انحرافی می بیند پس آن را راست گرداند. در این هنگام مردی برخاست و گفت: اگر در تو انحراف و اعوجاج ببینم با شمشیر خود آن را راست گردانیم، آنگاه عمر گفت: حمد خدایی را که در امت عمر! کسانی را قرار داد که انحراف او را با شمشیر راست می کنند.[۶۵۳]

بدون اظهار نظر و تحلیل نسبت به نوع خلافت خلفای اول و دوم آنچه از این نقل قول های تاریخی برمی آید جسارت مردم و نظارت کامل آنان بر اوضاع حاکمان بوده است.

---

۶۵۰. نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶: فلا تکفوا عن مقالة بحق اد مشورة بعدل، فانی لست فی نفسی بفوق ان اخطا ولا آمن ذلك من فعلی الا ان یکفی الله من نفسی ماهو املك به منّی.

۶۵۱. شیخ مفید، مصنفات شیخ مفید، ج ۱، ص ۴۲۰.

۶۵۲. ر.ك: دکتر علی عبدالواحد وافی، حقوق الانسان فی الاسلام، ص ۲۴۶.

۶۵۳. همان.

۶ـ۵ـ۱ـ۴. نصیحت

واژه نصیحت به معنای خیرخواهی است، پیامبران الهی به عنوان ناصح در قرآن معرفی شده اند، نوح می گوید:

و ابلغکم رسالات ربی وانصح لکم (الاعراف: ۶۲)

پیام های پروردگارم را به شما می رسانم و اندرزتان می دهم.

و هود اعلام می کند که:

ابلغکم رسالات ربی و انا لکم ناصح امین (الاعراف: ۶۸)

رسالت های پروردگارم را به شما می رسانم و من برای شما خیرخواه امین هستم.

این کلمه در مجموعه سنت اسلامی با اضافه به ائمه مسلمین زیاد استعمال شده است و روشن است که پس از نظارت طبعاً نوبت نصیحت و خیرخواهی و ارائه نظرات است. پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) فرمود:

سه چیز است که دل هیچ مسلمانی به آن خیانت نمی کند، خالص نمودن عمل برای خدا، نصیحت ائمه مسلمین و همراهی با جماعت مسلمین.[۶۵۴]

نظیر این روایت نیز در جوامع روایی ما آمده است[۶۵۵]. نصیحت امامان مسلمین بر خلاف آنچه بعضی فکر کرده اند تبعیت و اطاعت نیست، چرا که در کلمات امیرمؤمنان اطاعت و نصیحت به عنوان دو حق مستقل در کنار هم آمده است.[۶۵۶] در نتیجه مردم باید پس از نظارت به ارائه دیدگاه های خیرخواهانه بپردازند و حاکم را از آن محروم نسازند. مرحوم نائینی در این زمینه می نویسد:

استوار داشتن اساس مراقبه و محاسبه و مسئولیت کامله، به گماشتن هیئت مسدده و رداعه نظارت از عقل و دانایان مملکت و خیرخواهان ملت ... محاسبه و مسئولیت کامله در صورتی متحقق و حافظ محدودیت و مانع تبدل ولایت به مالکیت تواند بود که قاطبه متصدیان که قوه اجرائیه اند در تحت نظارت و مسئول هیئت مبعوثان و آنان هم در تحت مراقبه و مسئول آحاد ملت باشند.[۶۵۷]

---

٦٥٤. بحارالانوار، ج ٢، ص ١٤٨.

٦٥٥. ر.ك: اصول كافى، ج ١، ص ٤٠٣ و ٤٠٤; اخصال صدوق، ص ١٤٩و بحارالانوار، ج ٢٧، ص ٦٧.

٦٥٦. نهج البلاغه، خطبه ٣٤: و اما حقى عليكم: فالوفاء بالبيعة و النصيحة فى المشهد و المغيب و الاجابة حين ادعوكم و الطاعة حين امركم.

٦٥٧. ميرزا محمد حسين نائينى، تنبيه الامة و تنزيه الملة، ص ١٢.

نصیحت در بیانات امیرمؤمنان علیه السلام به عنوان حق حاکم بر مردم مطرح گردیده است.[۶۵۸] از این بیان استفاده می شود که گرچه از یک منظر مشارکت در حکومت به عنوان تعیین سرنوشت حق مردم است، اما از منظر دیگر وظیفه مردم نیز هست و در حقیقت این امور از مصادیق جمع حق و وظیفه است.[۶۵۹]

۶ـ۵ـ۱ـ۵. اعتراض: امر به معروف و نهی از منکر

مرحله پس از نصیحت و انتقاد، مرحله اعتراض است. اعتراض غالباً با امر و نهی همراه است و به نظر می رسد فریضه مهم امر به معروف و نهی از منکر همان اعتراض در جهت تصحیح رفتارها است. البته مرحله قلبی و مرحله عملی امر به معروف و نهی از منکر در حوزه اعتراض مورد بحث نمی گنجد.

آیات متعددی از قرآن به فریضه امر به معروف و نهی از منکر دلالت دارد. در بعضی از آیات تمام امت اسلامی به انجام این فریضة موظف هستند:

کنتم خیر امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنکر (آل عمران: ۱۱۰)

شما بهترین امتی هستید که برای مردم پدیدار شده اید: به کار پسندیده فرمان می دهید; و از کار ناپسند باز می دارید.

و المؤمنون و المومنات بعضهم اولیاء بعض یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر (توبه: ۷۱)

و مردان و زنان با ایمان، دوستان یکدیگرند که به کارهای پسندیده وامی دارند، و از کارهای ناپسند باز می دارند.

در بعضی از آیات دیگر نیز عده خاصی را برای این وظیفه ترغیب می نماید:

ولتکن منکم امة یدعون الی الخیر و یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر. (آل عمران: ۱۰۴)

و باید از میان شما، گروهی، [مردم را] به نیکی دعوت کنند و به کارهای شایسته وادارند و از زشتی بازدارند.

البته در آیه شریفه فوق یک احتمال آن است که "من" بیانیه باشد و مراد آماده شدن گروه خاصی برای این وظیفه نباشد، ولی احتمال دیگر که با ظهور نیز سازگارتر است تبعیضیه بودن من است. فخر رازی ضمن اشاره به قول دیگر می نویسد:

---

۶۵۸. ر.ك: نهج البلاغه، خطبه ۳٤: اما حقی علیکم ..... و النصیحة فی المشهد و المغیب ..... .

۶۵۹. برای توضیح بیشتر ر.ك: کاظم قاضی زاده، اندیشه های فقهی سیاسی امام خمینی (ره)، چاپ اول، تهران، مرکز تحقیقات استراتژیك، ۱۳۷۷، ص ۲٤۳ . ۲۸۰

یک احتمال آن است که این وظیفه به اندیشوران اختصاص داشته باشد و دو دلیل دارد: یکی این که این آیه سه وظیفه را بیان می کند; دعوت به خیر، امر به معروف و نهی از منکر، و روشن است که دعوت به خیر مشروط به علم به خیر و علم به معروف و منکر است ... دیگر آن که اجماع داریم بر این که امر به معروف و نهی از منکر واجب کفایی است. هنگامی که چنین باشد معنا آن است که بعضی از شما باید این وظیفه را به عهده گیرند. و در حقیقت ایجاب بر بعضی است نه بر همه.[۶۶۰]

گرچه علامه طباطبایی نیز بر اساس مطلب اخیر فخر رازی دعوای بین مِن بیانیه و تبعیضیه را بی اساس خوانده است و به نظر می رسد این آیه به گروه های خاصی که در این وظیفه ممحّض هستند اختصاص دارد. در حقیقت در کنار وظیفه عمومی وظیفه خاصی برای آگاهان و احیاناً بعضی از نهادهای دولت وجود دارد که در اقامه این فریضه بکوشند، نهاد حسبه در دولت های اسلامی بر اساس استناد به این آیه فعالیت می کرده است.

اطلاق آیه اقتضا می کند که در حوزه اجتماعی دو نوع امر به معروف و نهی از منکر مورد نظر باشد. یکی امر و نهی دولت نسبت به مردم خطا کار و دیگری امر و نهی مردم و گروه هایی ویژه از آنان نسبت به دولت.

بویژه با عنایت به روایاتی که به آثار ترک امر به معروف و نهی از منکر اشاره می کند، شمول این وظیفه برای امر و نهی مردم نسبت به دولت بیشتر روشن می شود، چرا که از آثار ترک این وظیفه مسلط شدن نااهلان بر اریکه قدرت ذکر شده است.[۶۶۱] و از سوی دیگر در روایتی بالاترین نیکی ها و جهاد در راه خدا در برابر این فریضه مانند نمی در برابر یمی (دریایی) دانسته شده و بالاتر از همه موارد امر به معروف و نهی از منکر «بیان کلمه حق» در برابر «سلطان ظالم» ذکر شده است[۶۶۲] از امام حسن (علیه السلام) نقل شده است که فرمود: سیاست آن است که حقوق خدا و زندگان و مردگان را رعایت کنی ...

---

٦٦٠. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ٤، ص ١٨٣.

٦٦١. ر.ك: نهج البلاغه، نامه ٤٧: لا تترکوا الامر بالمعروف و النهی عن المنکر فیوّلی علیکم شرارکم ثم تدعون فلایستجاب لکم

٦٦٢. ر.ك: نهج البلاغه، حکمت ٣٧٤: و ما اعمال البر کلها و الجهاد فی سبیل الله عند الامر بالمعروف و النهی عن المنکر الا کنفثة فی بحر لجی و ان الامر بالمعروف و النهی عن المنکر لا یقربان من اجل ولا ینقصان من رزق و افضل من ذلك کلّه کلمة عدل عند امام جائر.

اما حقوق زندگان آن است که هرگاه ولی امر از راه راست منحرف شد با صدای بلند به او اعتراض کنی.[۶۶۳]

در تاریخ اسلام مصادیق متعددی از اعتراضات مردم به حاکمان حتی به پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) و امیرمؤمنان (علیه السلام) نقل شده است گرچه به جهت مبانی کلامی شیعه و با عنایت به عصمت آن دو بزرگوار از گناه، وجهی برای امر به معروف و نهی از منکر نبوده است ولی با این همه حکومت اسلامی آن قدر این مسئله را طبیعی قلمداد می کرد که مردم به خود اجازه اعتراض آزادانه را می دادند.

یکی از این موارد اعتراض به پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) در نصب اسامة بن زید به فرماندهی سپاه بود. آن گونه که ابن هشام می نویسد: مردم نسبت به فرماندهی او اعتراض داشتند تا جایی که پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) در حال درد و مریضی به مسجد آمد و بر منبر نشست و فرمود: اگر درباره فرماندهی اشکال دارید درباره فرماندهی پدرش نیز خرده گرفتید در حالی که هم او و هم پدرش برای فرمانروایی سزاوارند.[۶۶۴]

مالک اشتر که از یاران نزدیک امام علی علیه السلام بوده است به ایشان می گوید: ای علی من تو را از این که جریر را به سوی جنگ روانه کنی نهی کردم و به شما از دشمنی و فریب وی خبر دادم، اگر مرا می فرستادی بهتر بود ... جریر گفت: اگر تو بودی تو را می کشتند ... اشتر گفت: اگر امیرالمؤمنین در این زمینه اطاعت مرا می کرد، تو و امثال تو را زندان می کردم و تا زمانی که این امور اصلاح نمی شد آزاد نمی کردم.[۶۶۵] در واقعه اجرای حد بر نجاشی «یمانیه» غضب کردند و طارق بن عبدالله به امیرالمؤمنین گفت: این گونه نمی دیدیم که اصل معصیت و طاعت، اهل فرقت و جماعت در نزد والیان عادل و معادن عدل در جزاء مساوی قلمداد شوند.[۶۶۶]

موارد متعدد فوق نشان گر آن است که دولت اسلامی دولتی است که حقوق و آزادی های مردم درباره دولت را به رسمیت می شناسد و مراحل متعدد انتخاب، مشارکت در تصمیم گیری، نظارت،

---

٦٦٣. ر.ك: هاشم معروف الحسنی، سیرة الائمة الاثنی عشر، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٦ ق، ١٩٨٦ م، ج ١، ص ٥٢٥.

٦٦٤. ر.ك: ابن هشام، السیرة النبویة، ج ٤، ص ٣٠٠.

٦٦٥. ر.ك: تاریخ طبری، ج ٣، ص ٧١.

٦٦٦. محمد رضا حکیمی و ...، الحیوة، چاپ اول، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ١٣٦٧ ج ٢، ص ٤٧٧.

نصیحت و اعتراض را نیز می پذیرد. حتی بالاتر از این نیز مخالفت عملی و قیام علیه دولت باطل نیز در اسلام پذیرفته شده است. گرچه دولت خود را حق قلمداد کند.

۶ـ۵ـ۱ـ۶. قیام و شورش

البته در هیچ دولتی اجازه شورش علیه آن دولت و نظام داده نمی شود، به تعبیر دیگر دولت های قدیم به حقانیت مادامی خود معتقد بودند و دولت های جدید نیز راه کارهای اصلاح تا سرحد تعویض قدرت مندان را بر اساس قوانین و رفرم و نه انقلاب و قیام آماده کرده اند. اما اسلام مکتبی است که فراتر از یک دولت به حکومت ها می نگرد و در شرایطی که هیچ راهی جز براندازی دولت باطل وجود ندارد به این وظیفه اشاره می کند. امر به معروف و نهی از منکر در مفهوم وسیع خود شامل این مرحله هم می شود. امیرمؤمنان علیه السلام بر همین اساس به جنگ معاویه رفت و در این باره در روز ملاقات شامیان گفت:

> ای مؤمنان! هر کس ببیند که به ظلمی عمل می شود و به سوی منکری فراخوانده می شود. پس اگر با قلب خود آن را انکار کند از آن ظلم سالم و بریيء می ماند و اگر با زبان مخالفت کند اجر می برد و از دیگری افضل است و هر کس با شمشیر به مبارزه برخیزد تا کلمة الله برتر گردد و کلمة ظالمین خوار شود، همو است که به راه هدایت رسیده است و بر راه حق ایستاده است و نور یقین دل او را روشن کرده است.[۶۶۷]

یکی از اهداف امام حسین علیه السلام از قیام علیه یزید امر به معروف و نهی از منکر بود و در موارد متعددی به این انگیزه اشاره کرده و مردم را در جهت اقامه امر به معروف و نهی از منکر با قیام و مبارزه مسلحانه تشویق می کردند. در یکی از جملات فرمودند:

> آیا نمی بینید که به حق عمل نمی شود و از باطل نهی نمی گردد، تا این که مؤمن به لقای پروردگار خود در حالی که محقّ است رغبت جوید [و آماده شهادت شود]، پس من مرگ را جز سعادت و زندگی با ستمکاران را جز خواری نمی بینم.[۶۶۸]

---

٦٦٧. ر.ك: وسایل الشیعه، ج ۱۱، ص ٤٠٥، نهج البلاغه:.... و من انکره بالسیف لتکون کلمة الله العلیا و کلمة الظالمین السفلی فذلك الذی اصاب سبیل الهدی و قام علی الطریق و نور فی قلبه الیقین.

٦٦٨. حسن بن شعبه، تحف العقول، ٢٤٥: الاترون ان الحق لا یعمل به وان الباطل لا یتنهی عنه لیرغب المؤمن فی لقاءالله محقاً فانی لا ارای الموت الا السعادة و الحیوة مع الظالمین الا برماً.

قرآن کریم در آیات متعددی به مبارزه با ظلم اشاره کرده است، این آیات در قرآن کریم بسیار است که به موارد محدودی اشاره می شود:

و ان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فاصلحوا بینهما فان بغت احداهما علی الاخری فقاتلوا التی تبغی حتی تفیی الی امر الله (الحجرات: ۹)

و اگر دو طایفه از مؤمنان با هم بجنگند، میان آن دو را اصلاح دهید، و اگر [باز] یکی از آن بر دیگری تعدّی کرد، با آن [طایفه ای] که تعدّی می کند بجنگید تا به فرمان خدا باز گردد.

در این آیه به مبارزه با گروه ظالم از دو گروه مسلمان اشاره شده است و جنگ تا اصلاح را فرمان داده است. پس مبارزه با ظلم تا رفع آن ادامه دارد حتی اگر ظالم از مؤمنان باشد و حتی اگر رفع ظلم به سرنگونی دولت ظالم منجر شود.

۶ـ۵ـ۲. محدوده آزادی سیاسی

به طور کلی می توان گفت محدودیت آزادی سیاسی رعایت حقوق افراد و جامعه و حفظ مصالح عمومی است. در قرآن کریم آیات زیادی به مذمت اعتداء و تجاوز به حقوق دیگران اختصاص یافته است. این آیات نشان گر آن است که حتی در پاسخ به تجاوز دیگران نیز باید رعایت حدود و حقوق دیگران منظور باشد. بعضی از این آیات را مرور می کنیم:

فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم (البقرة: ۱۹۴)

پس هر کسی بر شما تعدّی کرد، همان گونه که بر شما تعدّی کرده، بر او تعدّی کنید.

و لا یجرمنّکم شنأن قوم ان صدوکم عن المسجد الحرام ان تعتدوا (المائدة: ۲)

و البتّه نباید کینه توزی گروهی که شما را از مسجدالحرام باز داشتند، شما را به تعدّی وا دارد.

و لا یجرمنکم شنأن قوم علی ان لا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوی (مائده: ۸)

و البته نباید دشمنی گروهی شما را بر آن دارد که عدالت نکنید. عدالت کنید که آن به تقوا نزدیکتر است.

و لا تعتدوا ان الله لا یحب المعتدین (البقره: ۱۹۰)

و[لی] از اندازه در نگذرید، زیرا خداوند تجاوزکاران را دوست نمی دارد.

این آیات هر نوع تجاوز را ممنوع می کند. حتی در آیه شریفه «فلا عدوان الا علی الظالمین»(البقره: ۱۹۳) مقصود مکافات ظلم آنان به مقداری است که ظلم کرده اند و گرنه صرفاً عده ای موجب تجاوز بیش از

حد به آنان نخواهد بود همچنان که در دو آیه فوق به این نکته اشاره کرده و به مماثلت در اعتداء و احتراز از خروج از جاده عدالت هشدار داده است. در سنت نبوی و روایات معصومین نیز به حقوق فردی و اجتماعی مسلمانان اشاره شده و آنان را از ظلم و تجاوز برحذر داشته است.

پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله) فرمود:

المسلم اخ المسلم لا یظلمه و لا یخذله و لا یثلمه؛[۶۶۹]

مسلمان برادر مسلمان است نه به او ظلم می کند، نه او را خوار می کند و نه به او صدمه وارد می کند.

و در حجة الوداع فرمود:

فان دمائکم و اموالکم و اعراضکم علیکم حرام کحرمة یومکم هذا فی شهرکم هذا....؛[۶۷۰]

پس همانا خون و مال و آبرویتان بر شما حرام است مانند حرکتی که چنین روزی در چنین ماهی دارد.

بر اساس این آیات و روایات یکی از محدودیت های جلوه های آزادی سیاسی در بیان و گفتار و یا در عمل رعایت حقوق دیگران به صورت انفرادی ـ افراد دیگر و رعایت حقوق جامعه است.

رعایت مصالح عمومی نیز یکی از معیارهای عمده حرکت های سیاسی جامعه است. در قرآن کریم آیات متعددی وجود دارد که مردم را به انجام کارهای خیر ترغیب می کند. این ترغیب گرچه فی نفسه نمی تواند حدی برای آزادی سیاسی محسوب گردد ولی با توجه به مذمت های فراوانی که از منع کننده خیرات و یا کسانی که به افساد ـ و نه اصلاح ـ جامعه می اندیشند و عمل می کنند ذکر شده است می توان آن را حدی برای آزادی سیاسی محسوب کرد. بعضی از آیات مربوط عبارت اند از:

لا خیر فی کثیر من نجواهم الا من امر بصدقة او معروف (النساء: ۱۱۴)

در بسیاری از رازگویی های ایشان چیزی نیست، مگر کسی که [بدین وسیله] به صدقه یا کار پسندیده امر می کند.

و یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر و یسارعون فی الخیرات (آل عمران: ۱۱۴)

---

٦٦٩. ر.ك: المناوی فی الکنوز، ج ۲، ص ۱۲٦ به نقل از: احمد جلال حماد، حریة لرأی فی المیدان السیاسی، چاپ اول، قاهرة، دار العرفاء للطباعة و النشر، ص ٤٠٥.

٦٧٠. ر.ك: صحیح بخاری، کتاب العلم، ص ۳۷.

و به کار پسندیده فرمان می دهند و از کار ناپسند باز می دارند; و در کارهای نیک شتاب می کنند.

هماز مشاء بنمیم منا للخیر معتد اثیم (القلم: ۱۲ و ۱۱)

[که] غیبجوست و برای خبرچینی گام بر می دارد، مانع خیر، متجاوز، گناه پیشه است.

اخلفنی فی قومی و اصلح و لا تتبع سبیل المفسدین (اعراف: ۱۴۲)

در میان قوم من جانشینم باش، و [کار آنان را] اصلاح کن، و راه فساد گران را پیروی مکن.

همچنان که در آیات مشاهده می شود. در بعضی از آیات از تعبیر خیر و تلاش در راه رسیدن به خیر و در بعضی دیگر از کلمه صلاح و نفی فساد استفاده شده است. بر اساس آنچه ذکر شد می توان ضوابط جزئی تر و مشخصی را نیز از قرآن کریم در محدوده بحث به دست آورد. این ضوابط بشرح زیر است:

۶ـ۵ـ۲ـ۱. *لزوم صدق یا اعتقاد به صدق محتوای مواضع سیاسی*

کسی که در عرصه بیان به دنبال نقد و در عرصه عمل به دنبال اظهار رأی و اقدام سیاسی است نباید بر اساس گمان و هوا و هوس اقدام کند. قبل از هر اقدامی باید به محتوای مورد نظر عالم و یا دارای طریق معتبر باشد. قرآن می فرماید:

یا ایهاالذین امنوا ان جائکم فاسق بنبأ فتبینوا ان تصیبوا قوماً بجهالة فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین (الحجرات: ۶)

ای کسانی که ایمان آورده اید، اگر فاسقی برایتان خبری آورد، نیک وارسی کنید، مبادا به نادانی گروهی را آسیب برسانید و [بعد،] از آنچه کرده اید پشیمان شوید.

لا تقف ما لیس لک به علم ان السمع و البصر و الفئواد کل اولئک کان عنه مسئولا (اسراء: ۳۶)

و چیزی را که بدان علم نداری دنبال مکن، زیرا گوش و چشم و قلب، همه مورد پرسش واقع خواهند شد.

این آیات اصل لزوم پیروی از اخبار را مورد انکار قرار نمی دهد. انسان مجبور است در زندگی اجتماعی خود به اخباری که می شنود ترتیب اثر دهد، چرا که زندگی بشری بر اساس اطلاعاتی که از گوش و چشم وارد می شود عمل می کند. ولی آنچه مورد انکار آیه است ترتیب اثر بر اموری است که بر اساس قراین صحیح و یا به صورت علمی به انسان منتقل نشده است. در آیه سوره حجرات شأن نزول نسبتاً مشهوری وجود دارد و آن این که پس از اخبار دروغ ولید بن عقبه (فاسق) نسبت به عدم

پرداخت زکات از سوی حارث و برخورد پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) با حارث بر اثر این خبر دروغ، این آیه نازل شده است.[۶۷۱]

البته این امکان وجود دارد که بعد از تبین از خبر فاسق و یا بعد از شنیدن خبر از عادل باز هم اطلاعات به دست آمده مطابق واقع نباشد ولی اگر این اطلاعات مطابق اعتقاد کسی باشد که در میدان آزادی سیاسی قدم برمی دارد معذور است. داستان موسی و خضر در این جا مصداقی از بحث مورد نظر است. هنگامی که موسی به نقد خضر پرداخت و به او گفت:

اخرقتها لتغرق اهلها لقد جئت شیئاً امراً (الکهف: ۷۱)

آیا کشتی را سوراخ کردی تا سرنشینانش را غرق کنی؟ واقعاً به کار ناروایی مبادرت ورزیدی.

او تمام تلاش خود را به کار گرفته بود ولی برای عمل خضر تفسیر دیگری را نمی شناخت و از این روی به خضر اعتراض کرد ولی هنگامی که خضر به تفسیر عمل خویش پرداخت و گفت: فادت ان اعیبها و کان ورائهم ملک یأخذ سفینة غصباً (الکهف: ۷۹)، در اینجا موسی به تفسیر صحیح واقعه دست پیدا کرد و دیگر اعتراض نکرد. خضر نیز هرگز او را در نقد بر اساس اعتقاد ملامت نکرد و مفارقت آن نیز دلیلی جز عدم استطاعت موسی در همراهی خضر و شرط خضر در این باره نداشت. از آیه شریفه سوره حجرات که می فرماید:

اجتنبوا کثیراً من الظن ان بعض الظن اثم (الحجرات: ۱۲)

از بسیاری از گمان ها بپرهیزید که پاره ای از گمان ها گناه است.

روشن می شود که بعضی از گمان ها گناه نیست. این گمانها به نظر ما گمانی است که بر اساس اطلاعات معمول حاصل شده باشد نه از گمان و حدس بی پایه و یا پیش داوری ذهنی و... .

۶ـ۵ـ۲ـ۲. پرهیز از دروغ پردازی و شایعه افکنی

روشن است که در جایی که صدق و اعتقاد به صدق وجود ندارد، آزادی سیاسی به آزادی در کذب و دروغ مبدل می شود و قرآن کریم در مواضع متعدد از آن نهی کرده است.

فاجتنبوا الرجس من الاوثان و اجتنبوا قول الزور (حج: ۳۰)

پس، از پلیدی بت ها دوری کنید، و از گفتار باطل اجتناب ورزید.

انهم لیقولون منکر من القول و زوراً (المجادلة: ۲)

---

۶۷۱. ر.ك: المیزان فی تفسیر القرآن، ج۱۸، ص ۳۱۸، ۳۱۹.

و قطعاً آن ها سخنی زشت و باطل می گویند.

فقد جاء ظلماً و زوراً (الفرقان: ۴)

و قطعاً [با چنین نسبتی] ظلم و بهتانی به پیش آوردند.

راغب اصفهانی می گوید:

اصل زور به معنای میل است و به کلام دروغ زور گفته می شود. چرا که از حق منحرف گردیده است و به ظلم نیز زور گفته می شود.[۶۷۲]

بر این اساس پرهیز از دروغ در استفاده از آزادی سیاسی مکمل عنوان قبل و از ضوابط قطعی است.

۶ـ۵ـ۲ـ۳. *رعایت حریم خصوصی زندگی دیگران*

استفاده از آزادی سیاسی در چارچوب امور عمومی جامعه است. هیچ کس حق ندارد در حریم زندگی خصوصی فرد دیگر به بهانه آزادی سیاسی وارد شود. قرآن کریم می فرماید:

و لا تجسسوا و لا یغتب بعضکم بعضاً (الحجرات: ۱۲)

و جاسوسی مکنید، و بعضی از شما غیبت بعضی نکند.

نهی از تجسس و غیبت انحصار به عرصه های شخصی ندارد و در عرصه های اجتماعی نیز استفاده از آزادی نمی تواند مجوز ورود به حریم خصوصی دیگری، تجسس و یا پخش اطلاعات در این زمینه شود. در آیه دیگر می خوانیم:

ان الذین یحبون ان تشیع الفاحشة فی الذین امنوا لهم عذاب الیم فی الدنیا و الاخرة والله یعلم و انتم لا تعلمون (النور: ۱۹)

کسانی که دوست دارند که زشتکاری در میان آنان که ایمان آورده اند، شیوع پیدا کند، برای آنان در دنیا و آخرت عذابی پردرد خواهد بود، و خدا[ست که] می داند و شما نمی دانید.

بر این اساس فاش ساختن زشتی هایی که در افراد با ایمان احیاناً وجود دارد خود گناه مذموم است. در آیه دیگر یک استثنا را مشاهده می کنیم:

لا یحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم (النساء: ۱۴۸)

خداوند، بانگ برداشتن به بدزبانی را دوست ندارد، مگر [از] کسی که بر او ستم رفته باشد.

---

۶۷۲. ر.ك: راغب اصفهانی، مفردات، ص ۲۲۲.

خداوند تنها بدی دیگران را از مظلوم مذموم نشمارده است. آن هم طبق فتوای غالب فقها در موردی که ظلم صورت گرفته است مظلوم می تواند برای داد خواهی به آن مورد اشاره کند.

۶ـ۵ـ۲ـ۴. رعایت تناسب در استفاده از آزادی سیاسی

آزادی سیاسی باید به نحوی مورد استفاده قرار گیرد که متناسب با سوژه مورد نظر باشد. از این روی رعایت تناسب کیفی و کمی در فعل و بیان باید مورد توجه قرار گیرد.

قرآن کریم از جهت کیفی مراحل اسهل فالاسهل را توصیه می کند. از این روی در مرحله اول با کلام نرم و احترام آمیز شروع می کند. حتی موسی در برخورد با فرعون این گونه باید آغاز بکند:

فقولا له قولا لیناً لعله یتذکر او یخشی (طه: ۴۴)

و با او سخنی نرم گویید، شاید که پند پذیرد یا بترسد.

موسی نیز در آغاز دعوت به فرعون گفت:

فقل هل لک الی ان تزکی و اهدیک الی ربک فتخشی فاراه الایة الکبری (نازعات: ۱۸ تا ۲۰)

و بگو: «آیا سر آن داری که به پاکیزگی گرایی، و تو را به سوی پروردگارت راه نمایم تا پروا بداری؟» پس معجزه بزرگ [خود] را بدو نمود.

خداوند خود رفیق است و رفق و مدارا را دوست دارد و در حدیث است:

ان الله رفیق یحب الرفق و یعطی علیه مالا یعطی علی العنف[۶۷۳]

خداوند خود رفیق است و رفق و مدارا را دوست دارد و بر مدارا چیزی داده می شود که در شدت داده نخواهد شد.

حتی در راه دعوت به توحید نیز مراتب مختلف استفاده از حکمت، موعظه و جدال احسن پیشنهاد شده است.

ادع الی سبیل ربک بالحکمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن (النحل: ۱۲۵)

با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با آنان به [شیوه ای] که نیکوتر است مجادله نمای.

به طور کلی در جهت کیفی رعایت تناسب منکر و برخورد با آن در حوزه سیاسی باید رعایت شود.

---

۶۷۳. السیوطی، الجامع الصغیر، ج ۱، ص ۷۰.

در مواردی که برخورد نصیحت آمیز و حکمت و... مؤثر نیست تنها راه اعراض است، قرآن می فرماید:

و اذا رایت الذین یخوضون فی آیاتنا فاعرض عنهم حتی یخوضوا فی حدیث غیره و اما ینسینک الشیطان فلا تقعد بعدالذکری مع القوم الظالمین (انعام: ۶۸)

و چون بینی کسانی [به قصد تخطئه] در آیات ما فرو می روند از ایشان روی برتاب، تا در سخنی غیر از آن در آیند; و اگر شیطان تو را [در این باره] به فراموشی انداخت، پس از توجه، [دیگر] با قوم ستمکار منشین.

از جهت کمّی نیز باید به مقداری اکتفا شود که اثر گذار است، کوتاهی و یا افراط مذموم است. در قرآن کریم کافران بنی اسرائل بر زبان داود و عیسی بن مریم لعن شده اند، چرا که از انجام منکرات باز نمی ایستادند:

لعن الذین کفروا من بنی اسرائیل علی لسان داود و عیسی بن مریم... کانوا لایتناهون عن منکر فعلوه لبئسی کانوا یفعلون المائدة ۷۸ و ۷۹)

از میان فرزندان اسرائیل، آنان که کفر ورزیدند، به زبان داود و عیسی بن مریم مورد لعنت قرار گرفتند ... [و] از کار زشتی که آن را مرتکب می شدند، یکدیگر را باز نمی داشتند. راستی، چه بد بود آنچه می کردند.

نوح نبی نیز در قوم خود نهصد و پنجاه سال توقف کرد.[۶۷۴] و آنان را روز و شب دعوت کرد و به صورت های گوناگون مخفی و علنی نیز در ابلاغ دعوت مجاهده کرد.[۶۷۵] و تا جایی ادامه داد که دیگر مردم سخن او را بر نتافتند و گفتند: یا نوح قد جادلتنا فاکثرت جدالنا (هود: ۳۲)، آن گاه زمینه جداسازی مؤمنان از کافران و فرو فرستادن عذاب فراهم آمد.

در برخوردهای طوایف مؤمنان با یکدیگر نیز در آغاز اصلاح بین آنان وظیفه است و پس از آن اگر گروهی بر دیگری طغیان کرد برخورد نظامی صورت می پذیرد ولی با این همه پس از بازگشت از تجاوز اصلاح، عدل و برابری و قسط باید رعایت شود. این شیوه در سوره حجرات ذکر شده است:

و ان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فاصلحوا بینهما فان بغت احدیهما علی الاخری فقاتلوا التی تبغی حتی تفئ الی امرالله فان فائت فاصلحوا بینهما بالعدل و اقسطوا ان الله یحب المقسطین (الحجرات: ۹):

---

۶۷۴. و لقد ارسلنا نوحا الی قومه فلبث فیهم الف سنة الاّ خمسین عاماً(العنکبوت: ۱۴).

۶۷۵. قال رب انی دعوت قومی لیلا و نهارا (نوح: ۵); ثم انی دعوتهم جهاراً ثم انی اعلنت لهم و اسرت لهم اسراراً (نوح:۸،۹).

و اگر دو طایفه از مؤمنان با هم بجنگند، میان آن دو را اصلاح دهید، و اگر [باز] یکی از آن دو بر دیگری تعدّی کرد، با آن [طایفه ای] که تعدّی می کند بجنگید تا به فرمان خدا باز گردد. پس بازگشت، میان آن ها را [دادگرانه] سازش دهید و عدالت کنید، که خدا دادگران را دوست می دارد.

فصل هفتم

عدالت اجتماعی

۷ـ۱. مقدمه

یکی از اوصاف بسیار مهمی که دولت اسلامی بر آن اهتمام می‌ورزد عدالت اجتماعی است. این مفهوم در عرصه های داخلی و خارجی جاری است و شاخص اصلی روابط اجتماعی را تشکیل می دهد. گرچه در نزد دولتهای غیر اسلامی عدالت تنها در مرحله قضاء و داوری عنوان می گردد، ولی دولت اسلامی در عرصه اقتصاد، سیاست، دیپلماسی و... به این وصف متصف باید شود و در حقیقت نظام سیاسی اسلام بر عدالت بنیاد گذارده می شود.

به لحاظ تاریخی نیز اندیشوران سیاسی کهن درباره عدالت بیشتر بحث کرده اند و به جایگاه ویژه آن توجه داشته اند:

> عدالت رشته ای است که جامعه را به یک دیگر می پیوندد، عدالت اجتماعی را می توان به اصل اجتماعی تعریف نمود که انواع مختلف افراد آدمی را در برگرفته است.[۶۷۶]

ارسطو نیز در کتاب سیاست به تحلیل مسایل مهم حکومتها و روش های کشور داری اشاره کرده است و ضمن اشاره به «قانون» و «عدالت» آن دو را متمایز بین انسانیت و حیوانیت دانسته است. در قرون اخیر با طرح بحث حقوق مردم و نهادینه شدن آن بیش از آن که از عدالت سخن گته شود درباره آزادی و حقوق مردم سخن رفته است، در اعلامیه های جهانی قرون اخیر این مطلب کاملاً مشهود است. البته در میان نوشته های اندیشوران سیاسی مسلمان نیز گرچه به عدالت توجه شده است، اما در حدی که صفتی برای حاکم باشد و یا وصفی برای کارگزاران، اما عدالت اجتماعی خود کمتر بحثی را به خود

---

٦٧٦. بهاء الدین پازارگاد، تاریخ فسلفه سیاسی، چاپ چهارم، زوار، تهران، ج ۱، ص ۱۰۹.

اختصاص داده است. مباحث طرح شده در معدود سیاستنامه های دوره اسلامی نیز تنها به مصداقهایی از مصادیق عدالت اجتماعی پرداخته شده است. خواجه نظام الملک می نویسد:

چاره ای نیست پادشاه را از آن که هر هفته ای دو روز به مظالم بنشیند و داد از بیدادگر بستاند و انصاف دهد و سخن رعیت بگوش خویش بشنود، بی واسطه ای و چند قصه ای که مهمتر بود باید که عرضه کند و در هر یک مثالی دهد که چون این خبر در مملکت پراکنده شود که خداوند جهان متظلمان و دادخواهان را در هفته ای دو روز پیش خویش می خواند و سخن ایشان می شنود، همه ظالمان بشکوهند و دستها کوتاه دارند و کس نیارد بیدادی کردن و دست درازی کردن از بیم عقوبت.[۶۷۷]

عدالت بعنوان یک شاخص مهم در تنظیم امور اجتماعی مورد عنایت اندیشوران شیعی قرون اخیر بوده است. سید جمال الدین اسد آبادی بر مسئله برابری و برادری اجتماعی تأکید می کرد و نائینی بر اصول چهارگانه ای تأکید ورزید که یکی از آنها عدالت اجتماعی بود. وی قانون مساوات را از اشرف قوانین مأخوذ از سیاست اسلامی می دانست[۶۷۸] و تمام مردم را در برابر قانون مساوی اعلام می کرد. استاد مطهری نیز در بحثهای خود به عدالت اجتماعی توجه زیادی نمود و آن را بعنوان یک فلسفه مورد توجه امام علی دانسته[۶۷۹] و بدنبال بازیابی جایگاه رفیع عدالت در فقه بوده است. وی ضمن گلایه از غفلت فقیهان نسبت به این اصل می نویسد:

اصل عدالت اجتماعی با همه اهمیت آن، در فقه مورد غفلت واقع شده است و در حالی که از آیاتی چون " و بالوالدین احساناً " و "اوفوا بالعقود" عموماتی در فقه بدست آمده است، ولی با این همه تأکیدی که در قرآن کریم بر روی مسئله عدالت اجتماعی دارد مع هذا یک قاعده و اصل عام در فقه از آن استنباط نشده و این مطلب سبب رکود فکر اجتماعی فقهای ما گردیده است.[۶۸۰]اعتدال یکی از مهمترین شعارهای اسلامی است که مجموعه معارف و احکام مکتب نیز بر اساس آن شکل گرفته است. جدای از آیاتی که به طور خاص در حوزه سیاست، اقتصاد و... امر به اعتدال می کند، به طور عام قرآن کریم اعتدال در احکام، اعتدال و توازن بین جنبه های مادی و روحی انسان و اعتدال بین دنیا و آخرت را نیز در نظر گرفته است. یکی از این موارد

---

٦٧٧. خواجه نظام الملك، سير الملوك، باهتمام: هيوبرت دارك، تهران، شركت انشارات علمی، فرهنگی، ١٣٦٤، ص ١٨.

٦٧٨. ر.ك: ميرزای نائينی، تنبيه الامة و تنزيه الملة، ص ٣٧ و ٦٩.

٦٧٩. ر.ك: مرتضی مطهری، بيست گفتار، چاپ هفتم، انتشارات صدرا، تهران، ١٣٧٢، ص ١٩.

٦٨٠. مرتضی مطهری، بررسی های اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی، چاپ اول، انتشارات حکمت، تهران، ١٤٠٣ه، ص ٤٧.

نهی قرآن از حالت افراط و تفریط در امور مادی است. مثلاً درباره بخل و اسراف آیاتی است که ما را از هر دو نهی می کند:

و لا یحسبن الذین یبخلون بما اتاهم الله من فضله هو خیر لهم بل هو شر لهم سیطوقون بما بخلوا به یوم القیامة(آل عمران:۱۸)

و کسانی که به آنچه از فضل خود به آنان عطا کرده، بخل می‌ورزند هرگز تصوّر نکنند که آن (بخل) برای آنان خوب است، بلکه بر ایشان بد است به زودی آنچه که به آن بخل ورزیده اند، روز قیامت طوق گردنشان می شود.

و لا تسرفوا انه لا یحب المسرفین(الانعام: ۱۴۱)

و [لی] زیاده روی مکنید که او اسرافکاران را دوست ندارد.

ان المبذرین کانوا اخوان الشیاطین(الاسراء:۲۷)

چرا که اسرافکاران برادران شیطانهایند،

در آیه زیر توأماً از حالت افراط و تفریط ما را باز می دارد:

و لا تجعل یدک مغلولة الی عنقک و لا تبسطها کل البسط فتقعد ملوماً محسوراً(الاسراء:۲۹)

و دستت را به گردنت زنجیر مکن و بسیار [هم] گشاده دستی منما تا ملامت شده و حسرت زده برجای مانی.

این اعتدال در عرصه حالات روحی انسان و ارتباط با دیگران نیز مورد توجه قرار گرفته است. قرآن کریم انسان را به صبر کردن در تحمل مصائب و آزارها فرا می خواند و به صابران وعده ثواب داده و آنان را مدح می کند.

انما یوفی الصابرون اجرهم بغیر حساب(الزمر:۱۰)

بی تردید، شکیبایان پاداش خود را بی حساب [و] به تمام خواهند یافت.

و بشر الصابرین(البقره:۱۵۵)

و مژده ده شکیبایان را:

والله یحب الصابرین(ال عمران:۱۴۶)

و خداوند، شکیبایان را دوست دارد.

ولی هرگز این صبر به معنای سکوت در برابر ظلم نیست، بلکه خداوند انتقام از ظالم را برای برکندن ریشه فساد و بسط عدالت در جامعه مجاز دانسته است:

فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم (البقره:۱۹۴)

پس هر کس بر شما تعددی کرد، همان گونه که بر شما تعدی کرده، بر او تعدی کنید

و به طور خاص به ولی مقتول اجازه قصاص داده است:

و من قتل مظلوماً فقد جعلنا لولیّه سلطاناً (الاسراء:۳۳)

و هر کسی مظلوم کشته شود، به سرپرست وی قدرتی داده ایم. قرآن کریم دنیا و آخرت را به نحو شایسته ای جمع کرده است. جدای از آن که لفظ "دنیا و آخرت" به طور برابر هر کدام ۱۱۵ بار در قرآن بکار رفته است و تشریع قرآن نه آخرتی محض و نه دنیایی محض است، قرآن درباره پاداشت اعمال می فرماید:

فمن یعمل مثقال ذرة خیراً یره و من یعمل مثقال ذرة شراً یره(الزلزال:۷،۸)

پس هر که هم وزن ذره ای نیکی کند [نتیجه] آن را خواهد دید. و هر که هم وزن ذرّه ای بدی کند (نتیجه) آن را خواهد دید.

و به بهره دنیا و آخرت اشاره می کند:

و ابتغ فیما اتاک الله الدار الاخرة و لا تنس نصیبک من الدنیا(القصص: ۷۷)

و با آنچه خدایت داده سرای آخرت را بجوی و سهم خود را از دنیا فراموش مکن.

از سوی دیگر گرچه در آیات زیادی بر علم آموزی و تقوا پیشگی تأکید می کند، اما با این حال زینت های دنیایی را برای مؤمنان حرام نمی سازد:

یرفع الله الذین امنوا منکم والذین اوتوا العلم درجات: (المجادلة:۱۱)

تا خدا (رتبه) کسانی از شما را که گرویده و کسانی را که دانشمندند (بر حسب) درجات بلند گرداند.

قل من حرم زینة الله التی اخرج لعبادة والطیبات من الرزق(الاعراف:۳۲)

[ای پیامبر!] بگو: «زیورهایی را که خدا برای بندگانش پدید آورده، و [نیز] روزیهای پاکیزه را چه کسی حرام گردانیده؟».

در قرآن کریم آیات امر به عبادت، تفکر در آیات الهی و پرداختن به عرصه های معنوی بسیار است، ولی هرگز جنبه های زندگی اجتماعی انسان فراموش نشده است. او را به ازدواج نیز امر می کند و به وفای عقود فرمان می دهد:

و انکحوا الایامی منکم والصالحین من عبادکم و امائکم...(النور:۳۲)

بی همسران خود، و غلامان و کنیزان درستکارتان را همسر دهید.

یا ایها الذین امنوا اوفوا بالعقود(المائده:۱)

ای کسانی که ایمان آورده اید، به قراردادها [ی خود] وفا کنید. نسبت به زندگی خانوادگی و ارتباط با همسر، مادر و پدر و... دستورات مناسبی در قرآن آمده است:

و عاشروهن بالمعروف(النساء:۱۹)

و با آنها شایستگی رفتار کنید.

و لهن مِثلُ الذی علیهن بالمعروف(البقره:۲۲۸)

و مانند همان [وظایفی] که بر عهده زنان است، به طور شایسته، به نفع آنان [بر عهده مردان] است.

و اعبدوا الله و لا تشرکوا به شیئاً و بالوالدین احساناً و بذی القربی والیتامی والمساکین و الجار ذی القربی و الجار الجنب و الصاحب بالجنب و ابن السبیل و ما ملکت ایمانکم ان الله لا یحب من کان مختالاً فخوراً(النساء:۳۶)

و خدا را بپرستید، و چیزی را با او شریک مگردانید; و به پدر و مادر احسان کنید; و درباره خویشاوندان و یتیمان و مستمندان و همسایه خویش و همسایه بیگانه و همنشین و در راه مانده و بردگانِ خود [نیکی کنید]، که خدا کسی را که متکبّر و فخر فروش است دوست نمی دارد.

جدای از این معارف عام که بر عدالت تأکید ورزیده است، حضور سمبلیک واژه ها به نحو تساوی و اعتدال خود از ویژگی ها و معجزات قرآن است. این مطلب تحت عنوان اعجاز عددی قرآن در قرن اخیر با اقبال زیادی مواجه شده است. به عنوان نمونه کلمه **(الباب)** به معنای **(مغزها و خردها)** ۱۶ بار در قرآن آمده است که با کلمه **(الافئدة)** بمعنای **(دلها)** برابر است. در قرآن ۱۱ بار کلمه **(ابلیس)** و به همین تعداد فرمان به **(استعاذه)** آمده است. انفاق و مشتقاتش ۷۳ بار و لفظ رضا و خشنودی نیز ۷۳ بار آمده است. تعداد کلمه آیات برابر مجموعه واژه های ملائکه، الناس و عالمین است. کلمه **(الناس)** و مشتقات آن برابر کلمه **(رسول)** می باشد، هر کدام ۳۶۸بار. دنیا و آخرت هر کدام ۱۱۵ بار استعمال شده است.[۶۸۱]

پس از آشنایی اجمالی با دیدگاههای قرآن در عرصه های مختلف اعتدال به طور خاص به موارد مرتبط با اندیشه سیاسی و اجتماعی اسلام می پردازیم.

۷ـ۲. جلوه های عدالت اجتماعی در قرآن

---

۶۸۱. ر.ك: دانستنیهای قرآن، مصطفی اسرار، چاپ هیجدهم، انتشارات محیا، ۱۳۷۶، ص ۸۶ تا ۹۲ به نقل از کتاب عبدالرزاق نوفل.

قرآن کریم عدالت اجتماعی را بسیار عزیز داشته است و به طور عام و خاص به لزوم عدل گستری در جامعه تأکید کرده است. عدالت و قسط در واژه ای است که مشتقات آن بارها در قرآن آمده است و هم انبیاء به طور خاص و همه مردم به طور عام به پاس داشتن آن مأمور شده است. از این روی گرچه عدالت گستری در وظایف دولت مطرح می شود ولی مردم نیز از انجام آن ـ در حوزه اختیار و مسئولیت خود ـ گریزی ندارند. بالاتر آن که اصولاً اشاره می شود.

۷ـ۲ـ۱. برقراری عدالت: هدف بعثت انبیاء

قرآن درباره هدف رسالت می فرماید:

لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان لیقوم الناس بالقسط و انزلنا الحدید فیه بأس شدید و منافع للناس.(الحدید:۲۵)

به راستی [ما] پیامبران خود را با دلایل آشکار روانه کردیم و با آنها کتاب و ترازو را فرود آوردیم تا مردم به انصاف برخیزند و آهن را که در آن برای مردم خطری سخت و سودهایی است، پدید آوردیم،

در این آیه شریفه غایت ارسال رسولان و همراه کردن بینات، کتاب و میزان با آنان قیام به قسط از سوی مردم دانسته شده است. قسط به معنای نصیب عادلانه است و به معنای گرفتن قسمت دیگران نیز آمده است. در معنای اول هم معنای عدل و اسم فاعل آن مقسط است و اقسطوا ان الله یحب المقسطین (الحجرات: ۹) و در معنای دوم هم معنای جور و ظلم و اسم فاعل آن قاسط است و اما القاسطون فکانوا لجهنم حطباً(الجن: ۱۵)[۶۸۲]. فخر رازی نیز در معنای قسط (و اقساط آن را انصاف می داند و به این صورت که قسط دیگران را به خودشان بدهی و قسط خودت را برای خود برداری[۶۸۳]. **(بینات)** نیز به معنای دلایل واضحی است که مثبت رسالت است مثل معجزه، بشارت و دلایل قاطع، "کتاب" نیز وحی الهی است مثل کتاب نوح، کتاب ابراهیم، تورات و انجیل و قرآن، **(میزان)** نیز به معانی مختلفی چون ترازو، دین، عدل و عقل تطبیق داده شده است[۶۸۴].

---

٦٨٢. ر.ك: راغب اصفهانی، مفردات، ص ٤١٨.

٦٨٣. ر.ك: فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ٢٩، ص ٢٤٢.

٦٨٤. ر.ك: سید محمد حسین طباطبایی. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ١٩، ص ١٩٦و١٩٧.

مدلول آیه آن است که یکی از اهداف ارسال رسولان آن است که مردم به قسط قیام نمایند و در جامعه ای عادلانه بسر برند. گرچه بعضی چون طبرسی قیام به قسط را تنها در معاملات تطبیق داده است[۶۸۵] و این معنا با میزان به معنای ترازو مناسب تر است، ولی با توجه به ذیل آیه و اطلاق قیام به قسط، مفهوم عام اجرای قسط و عدالت در همه عرصه ها گردد برقراری عدالت در اجتماع بطوری که شامل اظهر است، بویژه اگر همچون علامه طباطبایی (ره) مفهوم میزان را به "دین" نزدیک تر بدانیم.[۶۸۶]

پیامبران خود نیز مأمور به اجرای عدالت بودند. درباره پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) در قرآن آمده است:

قل امر ربی بالقسط(الاعراف:۲۹)

بگو که پروردگار من مرا به قسط و انصاف فرمان داده است.

و در جای دیگر نیز آمده است:

و امرت لاعدل بینکم(الشوری:۱۵)

به عدالت ورزی بین شما مأمور شدم.

در توصیف دیگر پیامبران نیز قضاوت عادلانه قرآن آمده است:

فاذا جاء رسولهم قضی بینهم بالقسط و هم لا یظلمون(یونس:۴۷)

پس چون پیامبرشان بیاید، میانشان به عدالت داوری شود و بر آنان ستم نرود. البته هدف نهایی بعثی انبیاء کمال نهایی انسان بسوی خدا و سیر الی الله است و به تعبیر قرآن تمام انس و جن به هدف عبادت حق آفریده شده اند: ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون(الذاریات:۵۶) ولی در مسیر رسیدن به کمال مطلق عدل گستری در اجتماع امری ضروری است.

در بیان امام خمینی دو نوع عدالت: عدالت اجتماعی و عدالت باطنی، مورد نظر انبیاء بوده است. ایشان هدف متوسط و نهایی انبیاء را این گونه تفسیر کرده اند:

آن رژیمی که اولیای خدا می خواستند همه زحمتهایشان برای این بود که انسان درست کنند، انسان که درست بشود رژیم حکومتش هم درست می شود، همه زحمت انبیاء برای این بوده که

---

٦٨٥. ر.ك: فضل طبرسی، مجمع البیان، ج ٥، ص ٢٤١.

٦٨٦. ر.ك: سید محمد حسین طباطبایی، پیشین.

یک عدالت اجتماعی درست بکنند برای بشر در اجتماع و یک عدالت باطنی درست بکنند برای انسان در انفراد[۶۸۷].

۷ـ۲ـ۲. عدالت پیشگی: وظیفه عمومی

در جامعه اسلامی عدالت امری واقعی است که ذاتاً مطلوب و لازم الاجرا است، نه آن که مسئله ای داخلی باشد که بر اساس مصالح دولت لازم الاجراء باشد و یا تنها میان مسلمانان باشد و بس. عدالت مسئله ای است که شامل مسلمان و غیر مسلمان، دوست و دشمن، موافق سیاسی و مخالف سیاسی می گردد. بعضی معتقدند که عدالت ورزی تنها برای نزدیکان و فامیل و دوست لازم است. این نوع عدل در حقیقت تجارت است. ولی عدل اسلامی برای همه مردم است چه دوست و چه دشمن[۶۸۸].

در بعضی از آیات به طور مطلق به عدل ورزی امر شده است:

ان الله یأمر بالعدل والاحسان و ایتاء ذی القربی و ینهی عن الفحشاء و المنکر و البغی یعظکم لعلکم تذکرون (النحل:۹۰)

در حقیقت، خدا به دادگری و نیکوکاری و بخشش به خویشاوندان فرمان می دهد و از کار زشت و ناپسند و ستم باز می دارد، به شما اندرز می دهد، باشد که پند گیرید.

در این آیه عدل قبل از احسان مورد عنایت قرار گرفته است. یا به دلیل آن که احسان مرحله بعدی عدالت ورزی است و یا به دلیل آن که عدالت اهمیت بیشتری نسبت به تکالیف بعدی دارد. مخاطب این آیه عمومیت دارد و اصولاً به طور صریح از مخاطبی خاص یاد نشد است. از ابن مسعود نقل شده است که این آیه جامع ترین آیه قرآن است نسبت به امتثال کارهای خیر و اجتناب از بدی ها.[۶۸۹]

امر به عدالت ورزی در رفتار و گفتار نیز مورد تأکید قرآن کریم است.

اعدلوا هو اقرب للتقوی (المائده:۸)

عدالت کنید که آن به تقوا نزدیکتر است.

و اذا قلتم فاعدلوا و لو کان ذا قربی (الانعام:۱۵۲)

و چون [به داوری یا شهادت] سخن گویید دادگری کنید، هر چند [درباره] خویشاوند [شما] باشد.

---

۶۸۷. صحیفه نور، ج ۱۱، ص ۸٤.

۶۸۸. ر.ك: عمر فروخ، اثر الرسالة الاسلامیة فی الحضارة الاسلامیة، ص ۵۸۸ به نقل از دکتر سعید عبدالله حارب المهیری، العلاقات الخارجیة للدولة الاسلامیة، ص ۱٦۳.

۶۸۹. ر.ك: حارب المهیری، العلاقات الخارجیة للدولة الاسلامیة، ص ۱٦۵.

و عدالت ورزان در کنف محبت الهی هستند:

ان الله یحب المقسطین (المائده:۴۲)

که خداوند دادگران را دوست می دارد.

آنچه انسان را از عدالت ورزی در عرصه اجتماع باز می دارد حب و بغض است. در دو آیه قرآن که شبیه یکدیگراند. ضمن تأکید بر عدلت ورزی از این دو مشکل یاد شده و به عدالت ورزی همراه با کناره گیری از دوستی و دشمنی تأکید شده است:

در سوره نساء آمده است:

یا ایها الذین امنوا کونوا قوامین بالقسط شهداء الله و لو علی انفسکم اوالوالدین و الاقربین، ان یکن غنیاً او فقیرا فالله اولی بهما، فلا تتبعوا الهوی ان تعدلوا و ان تلووا او تعرضوا فان الله کان بما تعملون خبیراً(النساء:۱۳۵)

ای کسانی که ایمان آورده اید، پیوسته به عدالت قیام کنید و برای خدا گواهی دهید، هر چند به زیان خودتان یا [به زیان] پدر و مادر و خویشاوندان [شما] باشد، اگر [یکی از دو طرف دعوا] توانگر یا نیازمند باشد، باز خدا به آن دو [از شما] سزاوارتر است; پس، از پیِ هوس نروید که [در نتیجه از حق] عدول کنید. و اگر به انحراف گرایید یا اعراض نمایید، قطعاً خدا به آنچه انجام می دهید آگاه است.

و در سوره مائده آمده است:

یا ایها الذین امنوا کونوا قوامین لله شهداء بالقسط و لا یجرمنکم شنئان قوم علی الا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوی و اتقوا الله ان اللّه خبیر بما تعملون(المائده:۸)

ای کسانی که ایمان آورده اید: برای خدا به داد برخیزید [و] به عدالت شهادت دهید، و البته نباید دشمنی گروهی شما را بر آن دارد که عدالت نکنید. عدالت کنید که آن به تقوا نزدیکتر است، و از خدا پروا دارید، که خدا به آنچه انجام می دهید آگاه است.

این دو آیه در آغاز شباهت زیادی دارد ولی در ذیل آنها تفاوت زیبایی دیده می شود که هر کدام به یک جنبه خروج از اعتدال اشاره دارد، قبل از هر چیز به دیدگاههایی درباره هر یکی از آیات اشاره می کنیم.

فخر رازی درباره آیه اول می نویسد:

قوّام مبالغه در قائم است و قسط به معنای عدل است. پس این امری از جانب خداوند متعال برای همه مکلفین است به این که در اختیار عدل و احتراز از ظلم و جور سعی بلیغ نمایند.[۶۹۰]

صاحب المنار می نویسد:

شایسته است که مسلمانان با توجه به چنین آیه ای عادل ترین امت ها و قائم ترین به قسط باشند.[۶۹۱]

و سید قطب می نویسد:

عدالت خالصانه ای که جماعت مسلمان همراه با شهادت الله اجرا می کنند از هرگونه مصلحت سنجی، هواپرستی و عاطفه ورزی بدور است. گرچه آن را مصلحت جماعت، امت و یا دوست بنامند، تنها و تنها رضایت و تقوای الهی را در نظر دارد و بس.[۶۹۲]

این آیه قیام شدید به قسط را مقدمه تحمل و اداء شهادت برای خدا قرار داده است و در مجموع نسبت به خویشان ما را به عدالت توصیه کرده است. آیه دوم نسبت به دشمنان امر به عدالت ورزی می کند. طبری درباره آیه دوم می نویسد:

ای کسانی که به خدا و پیامبرش محمد (صلی الله علیه وآله) ایمان آوردید، باید که از اخلاق و صفات شما قیام برای خدا و شهادت عادلانه بین دوستان و دشمنان باشد و در قضاوتها و کارهایتان ظلم نکنید.[۶۹۳]

جصاص نیز آیه را متضمن امر به عدل برای اهل حق و باطل می داند و حکم می کند که کفر کافر نیز مانع عدالت ورزی درباره او نمی شود[۶۹۴].

قربطی از منظر فقهی عدم تجاوز به کفار و محاربین را از آیه استنباط کرده و گفته است که: تنها می توان کافر را در جنگ به قتل رساند و یا اسیر کرد ولی نمی توان او را مُثله کرد و حتی اگر در جنگ آنان زنان و کودکان ما را کشتند و ما را مصیبت زده کردند ما نمی توانیم به مانند آن آنها را بکشیم تا

---

٦٩٠. فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ١١، ص ٧٢.

٦٩١. محمد رشید رضا، تفسیر المنار، ج ٥، ص ٤٥٦.

٦٩٢. سید محمد قطب، فی ظلال القرآن، ج ٢، ص ٧٧٤.

٦٩٣. طبری، تفسیر طبری، ج ٦، ص ١٤١.

٦٩٤. ر.ك: الجصاص، احکام القرآن، ج ٢، ص ٣٩٧.

کفار مصیبت زده شوند[۶۹۵]. سید قطب نیز ویژگی عدالت ورزی را ویژگی نظام های انسانی در طول تاریخ بشریت می داند و ادیان گذشته را نیز دارای رهبردهای مشابه می بیند[۶۹۶].

نکته قابل توجه آن است که «قوّام» بودن در یک آیه متعلق قسط و دیگر متعلق اللّه است. تفاوت این دو آیه را در کلام علامه طباطبایی دنبال می کنیم:

> فرق این دو آیه آن است که آیه نساء در مقام نهی از انحراف در عدالت ورزی در شهادت است به جهت این که نزدیکی مشهود له موجب میل شاهد به او شود و شهادت دروغ به نفع مشهود له دهد. ولی این آیه (آیه سوره مائده) در توصیه به عدالت به خاطر دشمنی شاهد نسبت به مشهود له است که طبعاً با شهادت دروغ و بر ضرر مشهود له به نوعی از او انتقام می گیرد. اختلاف تعبیر دو آیه به این نکته باز می گردد; توضیح آن که چون غرض در آیه مائده نفی ظلم در شهادت است به جهت عدوات سابق بین شاهد و مشهودله، شهادت را به قسط مقید کرده است. پس به عدل در شهادت امر کرده است و این که مشتمل بر ظلم نباشد حتی نسبت به دشمن، ولی بخلاف شهادت به نفع کسی به جهت دوستی که مصداق ظلم در شهادت و انحراف از عدل نیست، گرچه در مواقعی خالی از ظلم نیست و به همین جهت در آیه مائده به شهادت عادلانه امر کرده است و آن را متفرع بر قیام برای خدا دانسته، ولی در آیه نساء به شهادت برای خدا امر کرده است و آن متفرع بر قیام به قسط دانسته است.[۶۹۷]

در مجموع از این دو آیه اهتمام کلی دین به لزوم توجه به قسط و عدل در جامعه اسلامی استفاده می شود.

البته روشن است که این عدل خواهی جلوه ای از ذات الهی است که در دو عالم جلوه گر است:

> **شهد الله انه لا اله الا هو و الملائکة و اولوا العلم قائماً بالقسط(آل عمران:۱۸)**
>
> خدا که همواره به عدل و قیام دارد، گواهی می دهد که جز او هیچ معبودی نیست، و فرشتگانِ [او] و دانشوران [نیز گواهی می دهند که:]
>
> **و نضع الموازین القسط لیوم القیامة فلا تظلم نفس شیئا و ان کان مثقال حبة من خردل اتینا بها و کفی بنا حاسبین (الانبیاء:۴۷)**

---

۶۹۵. ر.ك: قرطبی، الجامع الاحکام القرآن، ج ٦ ،١١٠.

۶۹۶. سید محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ٥، ص ٢٥٥.

۶۹۷. سید محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج٥، ص ٢٥٥.

و ترازوهای داد را در روز رستاخیز، نهیم، پس هیچ کس [در] چیزی ستم نمی بیند، و اگر [عمل] هموزن دانه خردلی باشد آن را ما می آوریم و کافی است که ما حسابرس باشیم.

این دو آیه نشانگر جلوه هایی از عدالت و قسط در اوصاف ذات و فعل الهی است.

۷ـ۲ـ۳. عدالت در قضاء جزاء و مصالحه

یکی از مهمترین عرصه های لزوم رعایت عدالت، عدالت ورزی در عرصه قضاء و تبعات آن است. در این زمینه آیات متعددی به لزوم عدالت در قضاء و جزاء اشاره دارد:

و ان حکمت فاحکم بینهم بالقسط ان الله یحب المقسطین(المائده:۴۲)

و اگر داوری می کنی، پس به عدالت در میانشان حکم کن که خداوند دادگران را دوست می دارد.

و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل(النساء:۵۸)

و چون میان مردم داوری می کنید، به عدالت داوری کنید.

فاذا جاء رسولهم قضی بینهم بالقسط و هم لا یظلمون(یونس:۴۷)

پس چون پیامبرشان بیاید، میانشان به عدالت داوری شود و بر آنان ستم نرود.

در دو آیه فوق که یکی خطاب به پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) و دیگری دارای مخاطب عام است به قضاء عادلانه و همراه با دادگری امر می کند. در این عرصه موارد متعددی از جزای عادلانه نیز مورد عنایت قرآن کریم است. بطور مثال درباره قتل نفس و یا قصاص اعضاء در قرآن آمده است:

و کتبنا علیهم فیها ان النفس باالنفس و العین بالعین و الانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن و الجروح قصاص (المائده:۴۵)

و در [تورات] بر آنان مقرّر کردیم که جان در مقابل جان، و چشم در برابر چشم، و بینی در برابر بینی، و گوش در برابر گوش، و دندان در برابر دندان می باشد و زخمها [نیز به همان ترتیب] قصاصی دارند.

و در برخورد با دشمن می فرماید:

و ان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به و لئن صبرتم لهو خیر للصابرین (النحل:۱۲۶)

و اگر عقوبت کردید، همان گونه که مورد عقوبت قرار گرفته اید [متجاوز را] به عقوبت رسانید، و اگر صبر کنید البته آن برای شکیبایان بهتر است.

و در اصلاح بین دو گروه متخاصم مسلمان نیز می فرماید:

فاصلحوا بینهما بالعدل و اقسطوا ان الله یحب المقسطین(حجرات:۹)

میان آنها را دادگرانه سازش دهید و عدالت کنید، که خدا دادگران را دوست می دارد.

و در مورد تجاوز و عقوبت آن نیز عدالت را گوشزد می نماید.

فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم (البقره:۱۹۴)

پس هر کس بر شما تعدّی کرد، همان گونه که بر شما تعدّی کرده، بر او تعدّی کنید.

آیات فوق جزا، مصالحه و قضاء را بر شاخص عدالت می شناساند و بین دوست و دشمن، مسلمان و غیر مسلمان، خودی و غیر خودی تفاوت نمی گذارد.

۷ـ۲ـ۴. عدالت در امور اقتصادی

در عرصه های اقتصادی نیز تأکیدهای فراوانی بر رعایت قسط و عدل شده است. شاخص رعایت اعتدال در اقتصاد حفظ دقیق اوزان و کیل ها است. در این باره قرآن آورده است:

و اوفوا الکیل و المیزان بالقسط (الانعام:۱۵۲)

و پیمانه و ترازو را به عدالت، تمام بپیمایید.

یا قوم اوفوا المکیال و المیزان بالقسط(هود:۸۵)

«وای قوم من، پیمانه و ترازو را به داد، تمام دهید.

و در سوره الرحمن می خوانیم:

و اقیموا الوزن بالقسط و لا تخسروا المیزان (الرحمن: ۹)

و وزن را به انصاف برپا دارید و در سنجش مکاهید.

درباره فرزندان یتیم نیز به عدالت ورزی امر می کند، این عدالت ورزی جلوه مهم آن در تقسیم ارث و حفظ شئون اقتصادی آنان است. گرچه در عرصه های دیگر نیز این گونه باید باشد.

و ان تقوموا للیتامی بالقسط(النساء:۱۲۷)

و اینکه با یتیمان [چگونه] به داد رفتار کنید.

و ان خفتم الا تقسطوا فی الیتامی فانکحوما طاب لکم من النساء(النساء:۳)

و اگر در اجرای عدالت میان دختران یتیم بیمناکید، هر چه از زنان [دیگر] که شما را پسند افتاد،

موارد فوق در عرصه حقوق خصوصی و حقوق جزا است ولی در عرصه حقوق عمومی و بین الملل نیز بحث لزوم عدالت ورزی مورد عنایت قرآن کریم است.

۷ـ۲ـ۵. عدالت در حقوق عمومی و بین الملل

در سوره نساء می خوانیم:

ان الله یأمرکم ان تؤدوا الامانات الی اهلها و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل ان الله نعما یعظکم به ان الله کان سمیعاً بصیراً (النساء: ۵۸)

خدا به شما فرمان می دهد که سپرده ها را به صاحبان آنها ردّ کنید; و چون میان مردم داوری می کنید، به عدالت داوری کنید. در حقیقت، نیکو چیزی است که خدا شما را به آن پند می دهد. خدا شنوای بیناست.

ابن تیمیه درباره این آیه می نویسد:

این آیه اداء امانت به اهل آن و حکم عادلانه را واجب کرده است. این دو مجموعه سیاست عادلانه و ولایت صالحة است.[۶۹۸]

صاحب المنار نیز با اشاره به این آیه و آیه قبل از آن، آن دو را اساس حکومت اسلامی می داند و اضافه می کند:

اگر در قرآن غیر از این دو آیه نازل نگردیده بود کافی بود که مسلمانان تمام احکام خود را بر آن بنا نهند.[۶۹۹]

سید قطب نیز این آیه را دال بر لزوم عدالت ورزی در عرصه داخلی و بین المللی می داند. وی می نویسد:

نص آیه حکم عادلانه بین مردم را بصورت مطلق بیان می کند و شامل همه انسانها می شود نه تنها عدالت در بین مسلمانان و نه تنها عدالت با اهل کتاب، بلکه با سایر مردم، عدالت ورزی حق هر انسانی است. تمام بشریت بر این وصف مجتمع می شوند چه مومن و چه کافر، دوست و دشمن، سفید و سیاه، عرب و عجم.[۷۰۰]

قرآن کریم نیکی و عدل ورزی به کفاری که سابقه عداوت عملی نداشته اند را نهی نمی کند و حتی امید دارد که در اثر برخورد مهربانانه عداوت ها نیز از بین برود و از این رهگذر به اصل بسیار مهم صلح در عرصه خارجی عنایت می نماید:

---

۶۹۸. ابن تیمیه، السیاسة الشرعیة، ص ۷.

۶۹۹. محمد رشید رضا، تفسیر المنار، ج۵، ص۱۶۸.

۷۰۰. سید قطب، فی ظلال القرآن،

عسی الله ان یجعل بینکم و بین الذین عادیتم منهم مودة والله قدیر و الله غفور رحیم * لا ینهاکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین و لم یخرجوکم من دیارکم ان تبروهم و تقسطوا الیهم ان الله یحب المقسطین(الممتحنّه:۷و۸)

امید است که خدا میان شما و میان کسانی از آنان که [ایشان را] دشمن داشتید، دوستی برقرار کند و خدا تواناست، و خدا آمرزنده مهربان است.

[امّا] خدا شما را از کسانی که در [کار] دین با شما نجنگیده و شما را از دیارتان بیرون نکرده اند، باز نمی دارد که با آنان نیکی کنید و با ایشان عدالت ورزید، زیرا خدا دادگران را دوست می دارد.

در این دو آیه روشن می شود که میان کفاری که دشمنی عملی نکرده اند و دیگر کفار تفاوت است و دشمنی ها را نیز باید با عدالت ورزی و دوستی تبدیل به دوستی کرد.

بدون تردید رهبری دولت در برخورد با حقوق عمومی مردم باید بیش از همه عدل پیشه باشد. در ذیل آیه "و امرت لاعدل بینکم" (الشوری:۱۵) قتاده می نویسد:

پیامبر به عدالت ورزی مأمور بود و چنین کرد تا از دنیا رفت[۷۰۱]

و ابوالاعلی مودودی می نویسد:

مقصود آیه آن است که: من مأمور به انصاف هستم، نه دشمنی; پس شأن من نیست که برای کسی تعصب ورزم، علاقه من به همه مردم یکسان است و این همان علاقه عدل و انصاف است.[۷۰۲]

قرآن کریم امت اسلامی را امت وسط و پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) را نمونه آن می داند:

و کذالک جعلنا کم امة وسطاً لتکونوا شهداء علی الناس و یکون الرسول علیکم شهیداً(البقرة:۱۴۳)

و بدین گونه شما را امتی میانه قرار دادیم، تا بر مردم گواه باشید; و پیامبر بر شما گواه باشد.

در ذیل این آیه قرطبی امت وسط را به امت عدل تفسیر کرده است.[۷۰۳] این نشانگر اعتبار اعتدال در سراسر جامعه اسلامی است، ولی در جامعه اسلامی، پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله)، خود نمونه و الگوی امت است. یکی از تفاسیر مشهور آیه آن است که امت وسط بمعنای امت معتدل بین افراط و تفریط است و یا معتدل بین مادی گرایی یهود و روح گرایی و رهبانیت نصاری است و از این روی امت اسلامی

---

۷۰۱. تفسیر طبری، ج۲۵، ص ۱۸.

۷۰۲. ابوالاعلی مودودی، الحکومة الاسلامیة، ص ۲۰۲.

۷۰۳. قرطبی انصاری، الجامع الاحکام القرآن، ج۱، ص ۱۱٤.

الگوی امت های دیگر است و پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) نیز میزانی است که اعمال امت با آن سنجیده می شود.[۷۰۴]

در دو آیه قل امر ربی بالقسط(الاعراف۲۹) و امرت لاعدل بینکم (الشوری: ۱۵)

و نیز با توجه به شأن زعامت پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) می توان در عرصه عدالت ورزی در حقوق عمومی برای رهبر جامعه اسلامی استفاده شایسته نمود.

این آیات تنها اوامری نبوده است که در ذهن و کتاب محفوظ بماند و بس، بلکه در عرصه عملی در دولتهای اسلامی بویژه دولت پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) و امیرمؤمنان علیه السلام جلوه گر شده است. پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) در هنگام تقسیم غنایم حنین مورد اعتراض شخصی تمیمی بنام ذوالخویصره قرار گرفت، او عرض کرد: که ای رسول خدا به عدالت تقسیم نکردی، پیامبر فرمود: وای بر تو، اگر من به عدالت رفتار نکنم پس چه کسی به عدالت رفتار خواهد کرد.[۷۰۵]

پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) خود فرمود: «پیوسته امت من روی خوش خواهند دید تا زمانی که در گفتار صادق، در قضاوت عادل و در امور اهل رحم و مروّت باشند».[۷۰۶]

۷ـ۳. ارزش مقایسه ای عدالت در روایات

ارزش و اهمیت هر چیز در مقایسه با امور نسبتاً مشابه و هم عرض سنجیده می شود. در اندیشه دینی و متون اسلامی، اهمیت امور بعضاً بدین طریق شناسانده می شود. درباره عدالت اجتماعی و ارزش آن در یک حکومت می توان از این راه بهره برد. پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) می فرمایند:

عدل ساعة خیر من عبادة سبعین سنة قیام لیلها و صیام نهارها[۷۰۷]

عبادت ورزی یک ساعت (یک مدت کوتاه) از عبادت هفتاد سال همراه با شب زنده داری و روزه داری بهتر است.

و علی علیه السلام می فرمایند:

العدل افضل سجیة و الانصاف افضل الفضایل[۷۰۸]

---

۷۰۴. ر.ك: سید محمد حسین طباطبایی، المیزان، ج۱، ص ۳۲۳.

۷۰۵. ر.ك: مسند امام احمد بن حنبل، چاپ چهارم، بیروت، المکتب الاسلامی، ۱۴۰۳ ، ج۲، ص ۲۱۹.

۷۰۶. ر.ك: فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج ۱۰، ص۱۴۱.

۷۰۷. بحارالانوار، ج ۷۵، ص ۳۵۲.

۷۰۸. آمدی، غرر الحکم و درر الکلم، ج ۱، ص ۲۰۳و ۲۴۰.

عدل بالاترین سجایا و انصاف بالاترین فضایل است.

ایشان در مقایسه کارهای خیر تمام این امور را در مقابل امر به معروف و نهی از منکر چون نَمی در برابر یَمی می دانند و بالاتر از امر به معروف و نهی از منکر را ذکر کلمه "عدل" در برابر سلطان جائر می دانند:

> و ما اعمال البر کلها و الجهاد فی سبیل الله عند الامر بالمعروف و النهی عن المنکر الا کنفثة فی بحر لجّی و ان الامر بالمعروف و النهی عن المنکر لا یقربان من اجل و لا ینقصان من رزق و افضل من ذلک کله کلمة عدل عند امام جائر[۷۰۹].
>
> و همه کارهای نیک و جهاد در راه خدا برابر امر به معروف و نهی از منکر چون دمیدنی است به دریای پر موج پهناور و همانا امر به معروف و نهی از منکر نه اجلی را نزدیک می کنند و نه از مقدار روزی بکاهند و فاضلتر از همه اینها سخن عدالت است که پیش روی حاکمی ستمکار گویند.

زیباترین بیان مستدل درباره جایگاه مقایسه ای عدالت اجتماعی را نیز امیر بیان ذکر کرده است. زیرکی از امام (علیه السلام) پرسید: عدل شریفتر و بالاتر است یا بخشندگی وجود؟ امام پاسخ داد:

> العدل یضع الامور مواضعها و الجود یخرجها من جهتها والعدل سائس عام و الجود عارض خاص، فالعدل اشرفها و افضلها.[۷۱۰]
>
> عدالت کارها را به آنجا می نهد که باید و بخشش آن را از آنجا بیرون می کند، عدالت تدبیر کننده ای است به سود همگان و بخشش به سود خاصگان، پس عدل شریفتر و با فضلیت تر است.

در نگاه نخست شخصی که ایثارگر است و بخشش می کند افضل از کسی است که بر حق خویش قانع است و مرز عدالت را نسبت به دیگران رعایت می نماید، اما دو دلیل مولی نشانگر آن است که در نگاه کلان و در سطح یک جامعه عدالت امری عمومی، فراگیر و افضل است.

دلیل اول امام آن است که اگر عدالت جاری شود و هر کسی جایگاه واقعی خود را بیابد و جامعه متوازن شود نیازی به جود و بخشش نیست، چرا که بخشش غالباً زمانی است که جامعه دچار نقصان و عدم توازن گردد که در بیشتر موارد ناشی از ظلم است.

دیگر آن که عدالت قانون عمومی است و قابل توصیه به عموم افراد جامعه، ولی جود حالت استثنایی دارد و فراگیر نیست. از این روی عدل برتر از جود است.

---

۷۰۹. نهج البلاغه، کلمات قصار، کلمه ۳۷٤.

۷۱۰. نهج البلاغه، حکمت ٤۳۷.

۷ـ۴. عدالت در سیره علوی

امیرمؤمنان (علیه السلام) یکی از الگوهای تمام عیار عدالت اسلامی است. حکومت علوی با نام عدالت عجین شده است و رفتار و منش و گفتار او حکایت از این ویژگی دارد. علی قرآن مجسم است و توصیه های قرآن و اوامرش در باب عدالت اجتماعی و برقراری قسط و عدل در دولت علوی مجسم گردیده است، طرح اجمالی عدالت در سیره علوی می تواند مکمل بحث قرآنی پیش گفته باشد. امیر مؤمنان در بیانی زیبا و حماسی می فرماید:

> والله لان ابیت علی حسک السعدان مسهداً و اجر فی الاغلال مصفداً احب الیّ من ان القی الله و رسوله یوم القیامة ظالماً لبعض العباد و غاصباً لشیی من الحطام.[۷۱۱]
>
> به خدا اگر شب را روی اشتر خار بیدار بمانم و در حالی که به طوقهای آهنین گرفتارم به این سوی و آن سوی مرا بکشند، خوش تر دارم تا روی رستاخیز در حالی خدا و رسول خدا را ملاقات کنم که بر یکی از بندگان ستم کرده و یا اندک چیزی را ناروا گرفته باشم.

ایشان آن گونه به عدالت استوار بود که درباره ایشان ظلم حاکم متوقع نبود، بلکه ظلم مردم به حاکم مورد هراس بود.

بر خلاف معمولاً قدرت مندان که ظلم آنان به مردم متوقع است. ایشان خود آورده اند:

> و لقد اصبحت الامم تخاف ظلم رعائها و اصبحت اخاف ظلم رعیتی[۷۱۲].
>
> امتها از ستم حاکمان خود می ترسند و من از ستم رعیت خویش.

عدالت در سیره علوی را در عناوین زیر پیگیری می کنیم:

۷ـ۴ـ۱. عدالت در زندگی شخصی

سرآغاز حرکت به سوی جامعه ای عادلانه اجرای عدالت در زندگی شخصی و محدوده تحت نفوذ مجریان و رهبران و مبلغان عدالت است، این نکته بلند را حضرتش در محدوده ای گسترده تر از بحث عدالت این گونه تذکر داده است:

> من نصب نفسه اماما للناس فلیبدأ بتعلیم نفسه قبل تعلیم غیره ولیکن تأدیبه بسیرته قبل تادیبه بلسانه و معلم نفسه و مؤدبها احق بالاجلال من معلم الناس و مودبهم.[۷۱۳]

---

۷۱۱. نهج البلاغه، خطبه ۲٤٤.

۷۱۲. پیشین، خطبه ۹۷.

۷۱۳. همان، کلمه ۷۳.

ترجمه: آن که خود را پیشوای مردم سازد پیش از تعلیم دیگری باید به ادب کردن خویش بپردازد و پیش از آن که به گفتار تعلیم فرماید، باید به کردار ادب نماید و آن که خود را تعلیم دهد ادب اندوزد شایسته تر به تعلیم است از آن که مردم را تعلیم دهد و ادب آموزد.

در ضمن ذکر اوصاف محبوب ترین بندگان خداوند نیز حضرتش به شروع عدالت از خود اشاره می نماید و می فرماید:

قد الزم نفسه العدل فکان اول عدله نفی الهوی عن نفسه.[۷۱۴]

ترجمه: نفس خویش را ملزم به عدالت نموده است واولین گام عدالت او آن که هوی و هوس را از دل برداشته است.

با توجه به این بیانات روشن است که اولین جلوه عدالت امام در زندگی و سیره علمی خودش جلوه نماید، حضرتش نه تنها زندگی هم سطح با مردم که زندگی هم سطح با فقیران جامعه را برای خود و هر حاکم عادل دیگری واجب می داند.

هنگامی که امام(علیه السلام) از افراط و تفریط دو برادر عاصم بن زیاد در استفاده از نعمت های دنیایی انتقاد نمود، برادری که راه زهد و اعراض از دنیا را پیش گرفته بود، حضرتش را از سر اعتراض خطاب نمود که:

ای امیر مؤمنان تو در این پوشاک زبر تن آزار باشی و خوراک دشوار خوار!؟

و حضرتش در پاسخ ضمن اشاره به ابطال قیاس وی فرمود:

و یحک انی لست کانت ان الله فرض علی ائمة العدل ان یقدروا انفسهم بضعفه الناس کیلا یتبیغ الفقیر فقره[۷۱۵]

ترجمه: وای بر تو من نه چون توام; که خدا بر پیشوایان دادگر واجب فرموده خود را با مردم ناتوان برابر نهند تا مستمند فقیر تنگدست را به هیجان و طغیان نیاورد.

هنگامی که عثمان بن حنیف استاندار بصره بر سر سفره ای نشست که نیازمندان رانده و توانگران به آن خوانده شده بودند، امام عادل سخت برآشفت و در نامه ای به او نوشت:

---

۷۱٤. همان، خطبه ۸۷.

۷۱۵. همان، خطبه ۲۹.

الاوان لکل مأموم اماما یقتدی به و یستضئی بنور علمه، الاوان امامکم قد کفی من دنیاه بطمریه و من طعمه بقرصیه... فوالله ماکنزت من دنیاکم تبرا و لا ادخرت من غنائمها وفرا ولا اعددت لبالی ثوبی طمرا[۷۱۶]

ترجمه: آگاه باش که هر پیروی را پیشوایی است که به او اقتدا کند و از نور دانش او روشنی گیرد. بدان که پیشوای شما بسنده کرده است از دنیای خود به دو جامه فرسوده و دو قرصه نان را خوردنی خویش نموده... به خدا که از دنیای شما زری نیاندوختم و از غنیمت های آن ذخیرت ننمودم و بر دو جامه کهنه ام کهنه ای نیفزودم.

در ادامه این نامه حضرتش این توهم را که شاید زهد وی از سر ناتوانی بوده است برطرف می سازد و می فرماید:

اگر خواستمی دانستمی چگونه عسل پالوده و مغز گندم و بافته ابریشم را بکار برم لیکن هرگز هوای من بر من چیره نخواهد گردید و حرص مرا به گزیدن خوراک ها نخواهد کشید. چه بود که در حجاز یا یمامه کسی حسرت کرده نانی برد یا هرگز کسی سیر نخورد و من سیر خوابم و پیرامونم شکم هایی گرسنه باشد از گرسنگی به پشت دوخته و جگرهایی سوخته.[۷۱۷]

آنگاه روح جوانمردی و فتوت وی جلوه می کند و می فرماید:

ااقنع من نفسی بان یقال هذا امیرالمؤمنین! ولا اشارکهم فی مکاره الدهر او اکون اسوه لهم فی جشوبة العیش.[۷۱۸]

ترجمه: آیا بدین بسنده کنم که مرا رهبر مؤمنان بخوانند و در ناخوشایندهای روزگار شریک آنان نباشم و یا در سختی زندگی نمونه ای بر ایشان نشوم؟

حضرت امام خمینی(ره) که به حق در زندگی شخصی تبعیت آن امام را جلوه گر ساختند به این ویژگی زندگی امام علی(علیه السلام) بارها اشاره می فرمودند; به عنوان نمونه کلام زیر را مرور می کنیم:

حاکمی که از طرف خدای تبارک و تعالی تعیین شد از برای امت، آن شخصی بود که وقتی به حکومت رسید در حال حکومتش زندگی اش از جمیع زندگی امثال ماها و شماها طلاب علوم دینیه یا امثال این بقال ها و کاسب ها زندگی او پست تر بود، یک تکه نان جود بود که در آخر عمر مبارکشان از قراری که گفته شده است از بس خشک بود حضرت با دستشان نمی توانستند

---

۷۱۶. همان، نامه ٤٥.

۷۱۷. همان، نامه ٤٥.

۷۱۸. همان، نامه ٤٥.

بشکنند، با زانو شکستند آنان را و با آب تناول می کردند. این حکومت اسلام بود، می فرمود (به طوری که نقل شده است) من می ترسم که در یکی از حوالی مملکت من یک وقت یک گرسنه ای باشد، یک وقت که گرسنه در کار باشد چطور من سیر بخوابم و رعیت من یک نفرشان ولو در بعضی از اجزای مملکت اینها گرسنه باشد.[۷۱۹]

امام خمینی(ره) به روایت همراهان و شاهدان عینی سیره ای علی وار داشتند، در گرمای نجف به جهت هم دردی با مردم تحت شکنجه در زندان های ایران از رفتن به کوفه امتناع می‌ورزیدند و اجازه نصب کولر حتی کولرهای دستی را نمی دادند.[۷۲۰]

امتناع امام از سکونت در خیابان دربند و سکونت در منزل محقری در جماران دلیلی جز تنظیم معاش و سطح زندگی با افراد ضعیف و متوسط نداشت. غذای ایشان نیز ساده بود، در دوران رهبری نهضت از پاریس صبحانه امام نان و پنیر و چای، ناهارشان اندکی آبگوشت بود و شام نیز غذای سرد میل می کردند.[۷۲۱]

امروزه گر چه گوشه و کنار توجیهاتی شنیده می شود که زمینه برتری امتیازات صاحب منسبان را فراهم می کند و لااقل عده ای از ادارات (چه قانون گذار، چه مجری و چه...) عدالت را پس از تأمین مایحتاج و مایختار خود برای دیگران می طلبند و عده ای نیز به دلیل اینکه مأمور حکومت در زمینه ای خاص هستند رسماً خود را در استفاده بهتر، بیشتر و ویژه از آن سزاوارتر می دانند، اما روشن است که این دیدگاه با تفکر علوی فاصله بسیار دارد.

۷ـ۴ـ۲. تقسیم عادلانه بیت المال

از «خود» که بگذریم گام دوم در اجرای عدالت زیر پا گذاردن «خودی»هاست، بعضی اگر بتوانند تا حدی بر نفس خود گام نهند، اما قدرت مقاومت در برابر خواهش و توقع فرزند و برادر و رفیق و هم شهری و... را ندارند. امام علی(علیه السلام) مرد میدان این رزمگاه نیز هست، نه دوستی دوستان و نه دشمنی دشمنان هیچ یک میزان عدل علی را متزلزل نمی ساخت، هنگامی که عقیل برادر بزرگ حضرت علی(علیه السلام) درخواست سهم خاصی از بیت المال نمود زمینه های مختلفی برای نرمش امام فراهم

---

۷۱۹. صحیفه نور، ج ۱، ص ۱٦٦.

۷۲۰. سرگذشت های ویژه از زندگی امام خمینی(ره) خاطره حاج شیخ عبدالعلی قرهی، ج ۱، ص ۱۱ و ج ۵، ص ٦۰.

۷۲۱. همان، ج ۳، ص ۸۲.

آمده بود، پیرمردی و نابینایی برادر، داشتن فرزندان ژولیده موی و تیره رنگ (از گرسنگی) و اصرار و تکرار فراوان درخواست از سوی عقیل، اما امام رئوفی که گریه طفل یتیمی او را بی تاب می کند در برابر اجرای عدالت چون کوه استوار است و جواب برادر را با نزدیک کردن آهن گداخته به جسم او می دهد و عاقبت ظلم و ستم به مردم را برای او به تصویر می کشد.[۷۲۲]

فرزندان معصوم وی نیز با دیگران تفاوتی ندارند، در نامه ای که ایشان به بعضی از کارگزاران خویش نوشت ضمن انتقاد شدید از استفاده بی حساب از بیت المال و تضییع حقوق بیچارگان و تهدید وی به بازگرداندن حقوق بیت المال این گونه نگاشت:

والله لوان الحسن والحسین فعلا مثل الذی فعلت ماکانت لهما عندی هواده ولاظفرا منی بارادة حتی اخذ الحق منهما وازیح الباطل عن مظلمتهما.[۷۲۳]

ترجمه: به خدا اگر حسن و حسین چنان کردند که تو کردی از من روی خوش ندیدندی، و به آرزویی نرسیدندی تا آن که حق را از آنان بستانم و باطلی را که به ستمشان پدید شده نابود گردانم.

از سوی دیگر طماعانی که در روزگار عثمان خوش خورده و خوب چریده بودند و استمرار تقسیم عادلانه عثمان؟! را طلب می کردند نیز مانع عدالت علی نگردیدند. از آغاز خلافت حضرتش قسم یاد کرد که: «به خدای اگر هدایای عثمانی به مهر زنان و بهای کنیزان نیز رفته باشد آن را به بیت المال باز می گردانم.»[۷۲۴] و در ادامه نیز در مقابل زیاده خواهی ها فرمود:

لوکان المال لی لسویت بینهم فکیف وانما المال مال الله[۷۲۵]

ترجمه: اگر مال از آن من بود همگان را برابر می داشتم تا چه رسد به آن که مال، مال خداست.

یکی از شگردهای رایج زیاده خواهان رشوه دهی است، اما زشتی این کار به قدری است که غالباً با پوشش های اسمی و وصفی مناسب از آن یاد می کنند، آن چه ناحق و ناحساب است «حق» و «حساب» می نامند و به عنوان «هدیه»، «یادگار»، «حق الزحمه» و... می پردازند، اینان به علی(علیه

---

۷۲۲. نهج البلاغه، خطبه ۲۲٤.

۷۲۳. همان، نامه ٤۱.

۷۲٤. همان، خطبه ۱۵.

۷۲۵. همان، خطبه ۱۲٦.

السلام)نیز چشم طمع داشتند غافل از آن که به اینها باید گفت: برو این دام بر مرغ دگر نه که عنقا را بلند است آشیانه.

حضرتش خود به یکی از این وقایع اشاره می فرماید:

شگفت تر از آن (درخواست عقیل) این که کسی ما را شب هنگام دیدار کرد و ظرفی ـ سرپوشیده آورد ـ درونش حلوایی ـ بسرشته ـ با روغن و قند آغشته، چنانش ناخوش داشتم که گویی آب دهان مار بدان آمیخته یا زهر مار بر آن ریخته. گفتم: صله است یا زکات یا برای رضای خدا است که گرفتن صله بر ما ناروا است، گفت: نه این است و نه آن است بلکه ارمغان است؟! گفتم مادرت بر تو بگرید... به خدا اگر هفت اقلیم را با آن چه زیر آسمان ها است به من دهند تا خدا را نافرمانی نمایم و پوست جوی را به ناروا از مورچه ای بربایم چنین نخواهم کرد.[۷۲۶]

۷ـ۴ـ۳. تساوی در مقابل قوانین

جدای از مسائل اقتصادی در زمینه های دیگر چون حقوق خصوصی، جزایی و وظایف و مسئولیت های مردم در مقابل حکومت اجرای عدالت اهمیت دارد. امیر مؤمنان(علیه السلام) اهمیت مسئله را به عمر بن خطاب این گونه تذکر می دهد:

ثلاث ان حفظتهن و عملت بهن کفتک ما سواهن و ان ترکتهن لم ینفعک شیئی سواهن قال و ماهن با اباالحسن؟ قال: والحکم بکتاب الله فی الرضا والسخط والقسم بالعدل بین الاحمر والاسود. قال عمر: لعمری لقد اوجزت وابلغت.[۷۲۷]

ترجمه: سه چیز را اگر نگاه بان باشی و بدان عمل کنی ترا از امور دیگر کفایت می کند و اگر آنها را وا نهی، امر دیگر سودی بر تو نمی رساند. گفت: آنها چیست ای ابالحسن. حضرت فرمود: اجرای حدود الهی بر نزدیک و دور و حکم براساس کتاب خدا در حالت خوشی و ناخوشی و تقسیم عادلانه بین سرخ و سیاه. عمر گفت: به جانم سوگند که کوتاه و رسا بیان فرمودی.

در این زمینه نیز حضرت از خود شروع فرموده رضایتمندانه خود را با افراد مسلمان دیگر و حتی با غیر مسلمانان در برابر قانون یکسان می دید، در دوران خلافت و حکومتش در محکمه شریح قاضی در

---

۷۲۶. همان، خطبه ۲۲٤.

۷۲۷. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱٥٦.

کنار یهودی که ادعای مالکیت زره امام(علیه السلام) را داشت نشست و به قضاوت ناصواب شریح نیز گردن نهاد، گرچه یهودی نیز با توجه به این سیره عادلانه امام، مسلمان گردید.[۷۲۸]

در واپسین دقایق و ساعات حیات که کمتر کسی را یارای سخن گفتن است، حضرتش با حال نزار اجرای عدالت درباره قاتل را سفارش می کند و می فرماید:

الا لاتقتلن بی الا قاتلی انظروا اذا انامت فاضربوه ضربه بضربه لا تمثلوا الرجل.[۷۲۹]

بدانید جز کشنده من نباید دیگری به خون من کشته شود، بنگرید اگر من از این ضربت مردم او را تنها یک ضربت در برابر ضربتی که زده است بزنید و او را مثله نکنید.

هنگامی که یکی از دخترانش از امین بیت المال گردن بند مروارید را با ضمانت عاریه گرفت: حضرتش امین بیت المال را خطاب کرد: اتخون المسلمین؟ (آیا به مسلمانان خیانت می کنی؟) و سپس فرمود: همین امروز آن را بازگردان، اگر دخترم آن را به عاریه مضمونه نگرفته بود اولین زن هاشمی بود که دستش به جهت سرقت بریده می شد![۷۳۰]

نجاشی (شاعر) که خدماتی در راه ولایت نیز کرده بود. مبتلای به شرب خمر شد. پس از اقامه شهود حضرتش به اجرای حد حکم کرد. عده ای از قبیل وی بر امیر(علیه السلام) غضب کردند، طارق بن عبدالله النهدی از سر اعتراض به حضرت گفت:

ندیده بودیم که معصیت کار و مطیع و اهل جدایی و فرقت و همراهان جماعت مسلمین در نزد والیان دانا و صاحبان فضیلت یکسان انگاشته شوند تا آن که معامله تو را با نجاشی دیدیم؟!

امام در جواب فرمود:

ای برادران قبیله بنی نهد آیا او جز آن است که مسلمانی است که حرمتی از حرمت های خدای را شکسته است، پس حد الهی را برای پاکی او اجرا کرده ایم؟![۷۳۱]

شیوه امام علی(علیه السلام) چنان بود که خود از مردم در خواست مشورت و استفاده می کرد نه آن که ناقدان ناصیح را به بهانه اهانت در بند کشد و کار را به جایی رساند که هر صدای مخالفی به بهانه اهانت به وی در سینه خفه گردد. در این زمینه خطبه ۲۱۶ نهج البلاغه بسیار خواندنی است.

---

۷۲۸. ر.ك: بحارالانوار، ج ٤١، ص ٥٦.

۷۲۹. نهج البلاغه، نامه ٤٧.

۷۳۰. وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۲۱ و تهذیب الاحکام، ج ۱۰، ص ۱۵۱.

۷۳۱. بحار الانوار، ج ٤١، ص ٩.

فرزندان حضرت علی(علیه السلام) نیز مانند دیگر مسلمانان در جنگ ها حضور می یافتند و آن گونه که از خطبه ۲۰۷ نهج البلاغه به دست می آید در مواضع خط و در خط مقدم جبهه نیز به تلاش می پرداختند، حضرت امیر(علیه السلام) نیز تنها از حضور دو فرزند حضرت فاطمه(علیه السلام) که یادگار پیامبر(صلی الله علیه وآله) بود در خط مقدم جبهه ممانعت می کردند که دلیل آن هم چیزی جز بقای نسل پیامبر و استمرار ولایت نبوده است.[۷۳۲]

حکومت علوی(علیه السلام) هیچ گونه ارزش طبقاتی را بر نمی تابید و این درست بر خلافت عثمان بود که قدرت را در میان فامیل و قبیله خویش تقسیم می کرد و به کاردانی و امانت آنها کاری نداشت، در دوران عثمان قریش به مقامات والای حکومتی رسیدند، «حکم ابن ابی العاص» تبعیدی به حکم پیامبر(صلی الله علیه وآله) سرپرست قبیله خزاعه شد، «عبدالله بن سعد» تبعیدی دیگر به حکومت مصر رسید، «عبدالله بن عامر» فرماندار بصره و «ولید بن عقبه» که خدا در قرآن او را فاسق خوانده بود فرماندار کوفه شد.[۷۳۳] از جهت اقتصادی مجموعه دینارهایی که به مروان، ابن ابی سرح، طلحه، عبدالرحمن بن یعلی بن امیه، زید بن ثابت و مجموعه دینارهایی که عثمان خود برداشته بود چهارمیلیون و سیصد و ده هزار دینار و درهم های اعطایی به بعضی از این افراد و افراد دیگر، یکصدو بیست و شش میلیون و هفتصدو هفتاد هزار درهم بوده است.[۷۳۴]

اما حکومت علی(علیه السلام) تمام این امتیازات را لغو کرد، امتیاز را به تقوی و کاردانی می دانست و در مقابل همه انتظارات بی جای رفیقان حاکم قبلی ایستادگی کرد.

برخورد شدید امام به اعتراض طلحه و زبیر در این که چرا با دیگران در حکومت تفاوتی ندارند؟ نمونه ای از این ایستادگی است.[۷۳۵]

۷ـ۴ـ۴. اجرای عدالت به دست دولت مردان

بدون تردید غالب کارهای دولت به دست کارگزاران و رده های بعدی حکومت صورت می پذیرد. خصوصاً که در زمان های گذشته به جهت عدم ارتباط سریع بین شهرها استانداران و فرمانداران و

---

۷۳۲. ر. ك: خطبه ۲۰۷ نهج البلاغه: قال علیه السلام فی بعض ایام الصفین وقدرای الحسن علیه السلام یتسرع الی الحرب: املکوا عنی هذا الغلام لا یهدنی، فاننی انفس بهذین (یعنی الحسن والحسین) علی الموت; لئلا ینقطع بهما نسل رسول الله صلی الله علیه و آله.

۷۳۳. رسول جعفریان، تاریخ سیاسی اسلام، تهران، انتشارات وزارت ارشاد اسلامی. ص ۳٤٥، ۳٤٦.

۷۳٤. الشیخ عبدالحسین الامینی النجفی، الغدیر فی الکتاب السنة والادب، ج ۸، ص ۲۸٦.

۷۳٥. نهج البلاغه، خطبه ۲۰٥.

قاضیان نواحی دور از مرکز، عملا حکومت مستقلی را اعمال می کردند، ازاین روی رهبر اگر به اجرای عدالت در پیرامون خود دل خوش کند نمی تواند رسالت خویش را تمام شده قلمداد نماید، حضرت امیر(علیه السلام) به اجرای عدالت به دست کارگزاران و جلوگیری از ظلم آنان اهتمام فراوان داشت، بر خلاف غالب حکومت ها که مأموران مخفی خود را برای مردم و مخالفان و مخالفت های فردی و جمعی آنان بسیج می کنند، حضرتش «عیون» و مأمورانی برای بررسی شیوه عملی والیان قرار داده بود. تعبیر «بلغنی» که در شمار زیادی از نامه های حضرت به والیان هست حکایت از این سازمان اطلاعاتی و بازرسی دقیق و حسابرسی کشور می کند.

التبه نوع برخورد با خطاکاران با توجه به خطای آنها فرق می کرده است. مثلا حضرتش پس از دریافت عملکرد زیاد بن ابیه که جانشین عبدالله بن عباس فرماندار بصره شده بود این گونه نگاشتند:

و انی اقسم الله قسماً صادقاً لئن بلغنی انک خنت فیء المسلمین شیئاً صغیراً و کبیراً لاشدن علیک شدة تدعک قلیل الوفر ثقیل الظهر ضئیل الامرو والسلام.[۷۳۶]

صادقانه سوگند می خورم به خداوندکه اگر گزارش رسد از غنائم و فیء مسلمانان اندک یا بسیار خیانت کرده ای چنان بر تو سخت می گیرم که اندک مال مانی و درمانده به هزینه عیال و خوار و پریشان حال والسلام.

نامه های متعددی به والیان ثبت شده است که از آن جمله نامه امام به عبدالله بن عباس درباره نهی از درشتی کردن نسبت به تمیمیان (نامه ۱۸)، نامه به اشعث بن قیس درباره رعایت بیت المال (نامه ۵)، نامه شدیداللحن به مصقلة بن هبیره شیبانی درباره رعایت مساوات در تقسیم بیت المال(نامه ۴۳)، نامه به عثمان بن جنیف درباره نهی از شرکت در میهمانی شاهانه (نامه ۴۵) را می توان یاد کرد.

یکی از نامه ها به شریح قاضی و درباره خانه هایی که وی به ۸۰ دینار خریده بود می باشد. ترجمه این نامه نسبتاً بلند را پایان بخش این نوشته قرار می دهیم. توجه به مفاد این نامه برای آنان که با نفوذ و پول و قدرت و... در افزایش کیفی و کمی خانه و باغ و ماشین خود تلاش می کنند. ممکن است مفید افتد.

گفته اند شریح پسر حارث، قاضی امیرالمؤمنین(علیه السلام) در خلافت آن حضرت خانه ای به هشتاد دینار خرید چون این خبر به امام رسید او را طلبید و فرمود:

---

۷۳۶. نهج البلاغه، نامه ۲۰.

به من خبر داده اند که خانه ای به هشتاد دینار خریده ای و سندی برای آن نوشته ای و گواهانی بر آن گرفته ای؟ شریح گفت: آری، امیر مؤمنان چنین بوده است. امام نگاهی خشمگین بدو کرد و سپس فرمود: شریح به زودی کسی به سر وقتت خواهد آمد که به نوشته ات نمی نگرد و از گواهت نمی پرسد، تا آن که ترا از آن خانه بیرون کند و بردارد و تهی دست به گورت سپارد. پس شریح مبادا این خانه را از جز مال خود خریده باشی یا بهای آن را از جز حلال به دست آورده، چه آنگاه خانه دنیا را زیان کرده ای و خانه آخرت را از دست داده ای[۷۳۷]

۷۳۷. نهج البلاغه، نامه ۳.

فصل هشتم

روابط خارجی دولت اسلامی

۸ـ۱. طرح دو نظریه

در بررسی سیاست خارجی دولت اسلامی از دیدگاه قرآن سؤال اساسی آن است که اصولا تعدد دولتها از سوی قرآن پذیرفته شده است یا نه و اگر پذیرفته شده چه تعاملی با آنان امکان پذیر و روا است.

به لحاظ تاریخی اسلام در مدینه پایه گذاری شد و به گسترش دعوت توحید پرداخت تا جایی که تمام جزیرة العرب در قبول اسلام و یا قبول پرداخت جزیه مخیر شدند، بدین ترتیب در جزیرة العرب دولت دیگری وجود نداشت، فتوحات اسلامی در زمان خلفای نخستین ایران و رم و... را نیز به قلمرو اسلام افزود. ارتباط دولت اسلامی با آنچه در غیر از این محدوده پهناور بود نیز چندان نیست، گو این که ضرورت خاصی نیز در چنین ارتباطی دیده نمی شد. امروزه برای بررسی دیدگاه قرآن در عرصه سیاست خارجی ضمن توجه به آیات قرآن از سیره نبوی نیز بهره می جوییم. اولین سؤالی که در این عرصه مطرح است آن است که اصل علاقه دولت اسلامی با دولتهای غیر اسلامی بر جنگ است یا صلح. در این جا دو نظریه عمده وجود دارد.

۸ـ۱ـ۱. نظریه اول: اصل رابطه بر جنگ است

غالب فقهای متقدم بر این عقیده بوده اند و با استفاده از آیات قرآنی زمینه صلح بین دولت اسلامی و کفار را بر نمی تافتند

شیخ طوسی می نویسد:

هر کس که مخالف اسلام است، از سایر کفار، واجب است که با آنان جهاد و کار زار شود ولی آنان دو قسمت هستند، قسمتی که تنها از آنان داخل شدن در اسلام پذیرفته می شود و گرنه خود کشته می شوند و زنان و فرزندانشان اسیر و اموال آنان نیز مصادره می شود، اینان همه کفار هستند مگر یهود و نصارا و مجوس، گروه دیگر آنان که درباره آنان ابقاء بر دین و پرداخت جزیه نیز پذیرفته می شود، که این سه گروه یاد شده هستند.[۷۳۸]

ابن تیمیه نیز می نویسد:

هنگامی که اصل قتال مشروع، جهاد است و مقصود آن است که دین تماماً از آن خدا باشد و کلمه خداوند برتر گردد، پس هر که منع کند به اتفاق مسلمین کشته می شود، پس اگر کسی نه اهل جنگ است و نه اهل مخالفت از گسترش دعوت اسلام، مثل زنان و کودکان، راهب و پیرمرد، کور و... چنین افرادی به نظر عموم علماء کشته نمی شوند مگر آن که با قول و فعل خود کارزار کند، البته بعضی از علماء کُشتن همه آنان را ـ به جز زنان و فرزندانشان ـ به مجرد کفر مباح می دانند، ولی نظر اول صحیح تر است; چرا که قتال با کسی است که در هنگام اظهار دین خدا با ما به مقاتله برخیزد.[۷۳۹]

البته ابن تیمیه به فرض خاصی اشاره می کند و آن این که افرادی نه اهل جنگ هستند و نه اهل مخالفت از رسیدن صدای اسلام به مردم. این فرض در نظر ایشان افراد محدودی دارد و حکم قتال و جزیه و...نیز ندارد. فرضی که در دنیای کنونی شاید فرض غالب باشد. دکتر عبدالکریم زیدان نیز از کسانی است که به صراحت اصل اولی جنگ را تبیین کرده است. وی می نویسد: دولت های غیراسلامی که احکام و عقاید اسلام را نپذیرفته اند از دیدگاه دولت اسلامی باطل اند و استحقاق باقی ماندن ندارند چرا که باطل منکر و فساد است و منکر باید زایل شود و بناء جدید اسلامی و با حاکمان مسلمان پیدا کند، علامت خضوع به قانون اسلام پرداخت جزیه است، اگر اسلام و جزیه را نپذیرفت دولت اسلامی با آن به جنگ می پردازد تا داخل دارالاسلام شود. معنای این مطلب آن است که اصل علاقه دولت اسلامی با دیگران رابطه جنگ است نه صلح.[۷۴۰]

---

۷۳۸. شیخ طوسی، النهایة فی مجردالفقه و الفتوی قم، انتشارات قدس محمدی، ص ۲۹٦، و ۲۹۷.

۷۳۹. ابن تیمیه، السیاسة الشرعیه، ص۱۳۱.

۷٤۰. عبدالکریم زیدان، مجموعه بحوث فقهیه، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۳۹۵، ص٤٥.

این دیدگاه در میان نویسندگان معاصر نیز طرفداران زیادی دارد[۷۴۱] و بعضی از معاصرین آن را نظریه مشهور فقها دانسته اند.[۷۴۲] دلایل این دیدگاه را می توان اطلاق آیات کریمه در مقاتله با کفار و مشرکین دانست. به بعضی از این آیات اشاره می شود:

قاتلواالذین لایؤمنون بالله ولا بالیوم الاخر و لا یحرمون ما حرم الله و رسوله و لا یدینون دین الحق من الذین اوتوا الکتاب حتی یعطواالجزیة عن ید وهم صاغرون (التوبه: ۲۹)

با کسانی از اهل کتاب که به خدا و روز بازپسین ایمان نمی آورند و آنچه را خدا و فرستاده اش حرام گردانیده اند حرام نمی دارند و متدین به دین حق نمی گردند، کار زار کنید، تا به دست خود جزیه دهند. این آیه به صراحت قتال با اهل کتاب را می رساند تا این که مسلمان شوند یا جزیه دهند. البته درباره مفهوم «صاغرون» اختلاف است. ابن کثیر آن را جزیه دادن می داند، در حالی که آنان ذلیلون، حقیرون و مهانون باشند[۷۴۳]، ولی با توجه به ریشه اصلی جزیه که یا از جزاء و یا از جزء است نشانگر آن است که در برابر حمایت دولت اسلامی باید جزئی از درآمد و یا جزائی نسبت به آن بپردازند. صاغرون هم در اصل از صغر به معنای کوچک شدن و خضوع کردن است و این پرداخت جزیه باید بعنوان خضوع و احترام به دولت اسلامی باشد و به تعبیر دیگر نشانی از همزیستی مسالمت آمیز و قبول موقعیت یک اقلیت سالم و محترم در برابر اکثریت است، مفهوم تحقیر و توهین و مسخره کردن اهل کتاب نه با مفهوم لغوی سازگاری دارد و نه با تعالیم اسلام[۷۴۴].

درباره مشرکان نیز آمده است:

و قاتلوهم حتی لاتکون فتنه و یکون الدین لله فان انتهوا فلا عدوان الاعلی الظالمین (البقرة: ۹۳)

با آنان بجنگید تا دیگر فتنه ای نباشد، و دین، مخصوص خدا شود، پس اگر دست برداشتند، پس تجاوز جز بر ستمکار روانیست.

از این آیه استفاده شده است که غرض از جنگ با مشرکان رفع فتنه و بسط توحید است، به احتمالی اولی جنگ دفاعی مصطلح و دومی جنگ و جهاد ابتدایی است.[۷۴۵]در آیه دیگر آمده است:

---

۷۴۱. ر. ك: سعید عبدالله حارب المهیری، العلاقات الخارجیه للدولة الاسلامیه، ص۳۰ . ۳۱.

۷۴۲. ر.ك: آیة الله سیدمحمد حسینی شیرازی، الفقه، بیروت، دارالعلوم، ۱٤۰۱ هـ.ق / ۱۹۸۸ م. ج٤۸، ص۸.

۷۴۳. ر.ك: ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ج۲، ص۳٤۷.

۷۴٤. ر.ك: ناصر مکارم شیرازی، پیام قرآن، ج ۱۰، ص۳۹۰.

۷۴۵. ر.ك: حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و...ج۱، ص۱۱٦.

فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشرکین حیث وجد تموهم و خذوهم و احصروهم و اقعدو الهم کل مرصد فان تابوا واقاموا‌الصلوة و اتوا الزکوة فخلوا سبیلهم ان الله غفور رحیم (التوبه: ۵)

پس چون ماههای حرام سپری شد، مشرکان را هر کجا یافتند بکشید و آنان را دستگیر کنید و به محاصره در آورید و در هر کمین گاهی به کمین آنان بنشینید; پس اگر توبه کردند و نماز برپا داشتند و زکات دادند، راه برایشان گشاده گردانید، زیرا خدا آمرزنده مهربان است

این آیه نیز تنها دو فرض را مورد توجه قرار داده است یا کشته شدن و یا اسلام آوردن مشرکان.

درباره قتال با مطلق کفار نیز آیات متعددی وجود دارد:

یا ایها الذین آمنوا قاتلوا الذین یلونکم من الکفار و لیجدوافیکم غلظه و اعلموا ان الله مع المتقین (التوبة:۱۲۳)

ای کسانی که ایمان آورده اید، با کافرانی که مجاور شما هستند کارزار کنید، و آنان باید در شما خشونت بیابند و بدانید که خدا با تقواپیشگان است.

یا ایها النبی جاهد الکفار و المنافقین واغلظ علیهم و مأویهم جهنم و بئس المصیر (التوبة: ۷۳)

ای پیامبر با کفار و منافقین جهاد کن و بر آنان سخت بگیر، و جایگاهشان دوزخ است و چه بر سرانجامی است.

فلیقاتل فی سبیل الله الذین یشرون الحیوة الدنیا بالاخرة و من یقاتل فی سبیل الله فیقتل اویغلب فسوف نوتیه اجراً عظیماً (النساء: ۷۴)

پس باید کسانی که زندگی دنیا را به آخرت سودا می کنند در راه خدا بجنگند و هر کس در راه خدا بجنگد و کشته یا پیروز شود، به زودی پاداشی بزرگ به او خواهیم داد.

از آیات قرآن نیز استفاده می شود دلیل درخواست و فرمان سلیمان برای آوردن تخت بلقیس کفر آنان بوده است:

انی وجدت امرأة تملکهم و اوتیت من کل شیء ولها عرش عظیم، وجدتها و قومها یسجدون للشمس من دون الله وزیّن لهم الشیطان اعمالهم فصدهم عن السبیل فهم یهتدون... انه من سلیمان و انه بسم الله الرحمن الرحیم الاتعلوا علیّ و ائتونی مسلمین.... و صدها ما کانت تعبد من دون الله انها کانت من قوم کافرین.... قالت رب انی ظلمت نفسی و اسلمت مع سلیمان لله رب العالمین (النمل: ۲۳ ـ ۳۴)

من آنجا زنی را یافتم که بر آنها سلطنت می کرد و از هر چیز به او داده شده بود و تختی بزرگ داشت، او و قومش را چنین یافتیم که به جای خدا برای خورشید سجده می کنند، و شیطان اعمالشان را برایشان آراسته و آنان را از راه [راست] بازداشته بود و در نتیجه [به حق] راه نیافته

بودند....به حقیقت که از طرف سلیمان است و [مضمون آن] این است: بنام خداوند رحمتگر مهربان، بر من بزرگی نکنید و مرا از دار طاعت درآیید... و آنچه غیر از خدا می پرستید مانع [ایمان] او شده بود و او از جمله کافران بود... [مللە] گفت: «پروردگارا من به خود ستم کردم و [اینک] با سلیمان در برابر خدا، پروردگار جهانیان، تسلیم شدم.»

البته جدای از این آیات آیات دیگری نیز در باب جهاد وجود دارد. این آیات در دو دسته اساسی قرار می گیرد. اول: آیاتی که به جهاد در راه خدا و آثار اخروی آن می پردازد. دوم: آیاتی که به جهاد دفاعی و با کسانی که آنان به کار زار آغاز کرده اند و یا قبلا به مسلمین ضربه زده اند اشاره دارد. از دسته اول چند آیه را ذکر می کنیم:

انفروا خفافاً و جاهدوا با موالکم و انفسکم فی سبیل الله ذلکم خیرلکم ان کنتم تعلمون (التوبة: ۴۱)

سبکبار و گرانبار، بسیج شوید و با مال و جانتان در راه خدا جهاد کنید. اگر بدانید، این برای شما بهتر است.

درباره خفافاً و ثقالا تفسیرهای چهارگانه ای را ماوردی نقل می کند که جالب است: یکی در جوانی و پیری، به نقل از حسن و مکرمه، دوم: در غنا و فقر، به نقل از ابوصالح، سوم: سواره و پیاده، به نقل از ابو عمر و چهارم دارای عیال و خانواده و مجرد، به نقل از فراء[۷۴۶].

این نشانگر مطلوبیت جهاد در همه حالات است، و در آیه دیگر می خوانیم:

ان الله یحب الذین یقاتلون فی سبلیه صفاً کانهم بنیان مرصوص (الصف: ۴)

در حقیقت خدا دوست دارد کسانی را که در راه او صف در صف چنانکه گویی بنایی ریخته شده از سرب اند، جهاد می کنند.

و در آیه دیگر از سستی نسبت به جنگ مذمت می نماید:

یا ایها الذین امنوا مالکم اذاقیل لکم انفروا فی سبیل الله اثاقلتم الی الارض ارضیم بالحیوة الدنیا من الاخره فما متاع الحیوة الدنیا فی الاخرة الاقلیل، الا تنصروه یعذبکم عذاباً الیماً و یستبدل قوماً غیرکم و لا تضروه شیئاً و الله علی کل شیئی قدیر (التوبة: ۳۸ و ۳۹)

ای کسانی که ایمان آورده اید، شما را چه شده است که چون به شما گفته می شود: «در راه خدا بسیج شوید» کندی بخرج می دهید؟ آیا بجای آخرت به زندگی دنیا دل خوش کرده اید؟ متاع زندگی دنیا در برابر آخرت جز اندکی نیست. اگر بسیج نشوید، [خدا] شما را به عذاب

۷۴۶. ر.ك: ماوردی، الاحکام السلطانیه، ص۳۶.

دردناکی عذاب می کند و گروه دیگری را به جای شما می آورد و به او زیانی نخواهید رسانید و خدا بر هر چیزی توانا است.

و در مواردی ضمن ذکر برتری مجاهدین بر قاعدین به برترین مجاهدین سابق که در دوران سختی جهاد کرده اند اشاره می نماید:

فضل الله المجاهدین علی القاعدین درجة و کلا وعدالله الحسنی و فضل الله المجاهدین علی القاعدین اجراً عظیماً (النساء: ۹۵)

خداوند کسانی که با مال و جان خود جهاد می کنند به درجه ای بر خانه نشینان مزیت بخشیده است و همه را خداوند وعده نیکو داده، و مجاهدان را بر خانه نشینان به پاداشی بزرگ برتری بخشیده است.

لایستوی منکم من انفق من قبل الفتح و قاتل اولئک اعظم درجة من الذین انفقوا من بعد و قاتلوا و کلا وعدالله الحسنی والله بما تعلمون خبیر (الحدید: ۱۰)

کسانی از شما که پیش از فتح [مکه] انفاق و جهاد کرده اند، [با دیگران] یکسان نیستند. آنان از [حیث] درجه بزرگتر از کسانی اند که بعداً به انفاق و جهاد پرداخته اند و خداوند به هر کدام وعده نیکو داده است، و خدا به آنچه می کنید آگاه است.

در مواردی به جهاد دفاعی و مشروط می پردازد; آیات ذیل در قرآن کریم آمده است:

.... فان لم یعتزلوکم و یلقوا الیکم السلم و یکفوا ایدیهم فخذوهم و اقتلواهم حیث ثقفتموهم و اولئکم جعلنالکم علیهم سلطاناً مبیناً (النساء: ۹۱)

پس اگر از شما کناره گیری نکردند و به شما پیشنهاد صلح نکردند و از شما دست برنداشتند هر کجا آنان را یافتند به اسارت بگیرید و بکشیدشان. آنانند که ما برای شما علیه ایشان تسلطی آشکار قرار داده ایم.

اذن للذین یقاتلون بانهم ظلموا و ان الله علی نصرهم لقدیر، الذین اخرجوا من دیارهم بغیر حق ان یقولوا ربناالله (الحج: ۳۹ و ۴۰)

به کسانی که جنگ بر آنان تحمیل شده رخصت [جهاد] داده شده است، چرا که مورد ظلم قرار گرفته اند و البته خدا بر پیروزی آنان سخت توانا است.

قاتلوا المشرکین کافة کما یقاتلونکم کافة واعلموا ان اللّه مع المتقین (التوبه: ۳۶)

همگی با مشرکان بجنگید، چنانکه آنان همگی با شما می جنگند و بدانید که خدا با پرهیزکاران است.

و در جای دیگر به صورت تطبیق بر وصف می فرماید،

و قاتلوا فی سبیل اللّه الذین یقاتلونکم و لا تعتدوا اللّه لایحب المعتدین (البقرة: ۱۹۰)

در راه خدا، با کسانی که با شما می جنگند در راه خدا کارزار کنید ولی تجاوز نکنید که خداوند تجاوزکاران را دوست ندارد.

و در مورد دیگر قتال را مبتنی بر نقض پیمان از سوی کفار می داند و می فرماید:

و ان نکثوا ایمانهم من بعد عهدهم و طعنوا فی دینکم فقاتلوا ائمة الکفر انهم لاایمان لهم لعلهم ینتهون و الاتقاتلون قوماً نکثوا ایمانهم و هموا با خراج الرسول و هم بدؤکم اول مرة اتخشونهم فالله احق ان تخشوه ان کنتم مؤمنین (التوبة: ۱۲ و ۱۳)

ترجمه: و اگر سوگندهای خود را پس از پیمان خویش شکستند و شما را در دینتان طعن زدند، پس با پیشوایان کفر بجنگید، چرا که آنان را هیچ پیمانی نیست، باشد که از پیمان شکنی باز ایستند. چرا با گروهی که سوگندهای خود را شکستند و بر آن شدند فرستاده خدا را بیرون کنند و آنان بودند که نخستین بار [جنگ را] با شما آغاز کردند نمی جنگید، آیا از آنان می ترسید؟ یا این که اگر مؤمنید خدا سزاوارتر است که از او بترسید.

در جای دیگر شقاق و دشمنی با خدا و رسول را موضوع قتل کفار داده است.

سالقی فی قلوب الذین کفروا الرعب فاضربوا فوق الاعناق و اضربوا منهم کل بنان ذلک بانهم شاقوا اللّه و رسوله و من یشاقق اللّه و رسوله فان اللّه شدید العقاب (الحجرات: ۹)

ترجمه: به زودی در دل کافران وحشت خواهم انداخت، پس فراز گردنها را بزنید و همه سرانگشتانشان را قلم کنید این کیفر بدان سبب است که آنان با خدا و پیامبر او به مخالفت برخاستند و هر کس با خدا و پیامبر او به مخالفت برخیزد قطعاً خدا سخت کیفر است.

حتی در مورد جنگ داخلی دو گروه مسلمانان نیز کارزار با متجاور فرمان داده شده است:

و ان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فاصلحوا بینهما فان بغت احدا هما علی الاخری فقاتلوا التی تبغی حتی تفیئی الی امر اللّه (الانفال: ۱۲ و ۱۳)

و اگر دو گروه از مؤمنان با هم بجنگند میان آن دو را اصلاح دهید و اگر [باز] یکی از آن دو بر دیگری تعدی کرد، با آن [طایفه ای] که تعدی می کند بجنگید تا به فرمان خدا باز گردد.

در نهایت نیز آثار مثبت رفع ظلم و تبعات احتراز از برخورد با متجاوزین را در دو آیه بیان می دارد:

و لولا دفع الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ولكن اللّه ذى فضل على العالمين (البقرة: ۲۵۱)

و اگر خدا برخی از مردم را به وسیله برخی دیگر دفع نمی کرد، قطعاً زمین تباه می گردید. ولی خداوند نسبت به جهانیان تفضل دارد.

و لولا دفع الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع و بيع و صلوات و مساجد يذكر فيها اسم اللّه كثيراً و لينصرن اللّه من ينصره ان اللّه لقوى عزيز (الحج: ۴۰)

و اگر خداوند بعضی از مردم را به بعضی دیگر دفع نمی کرد، صومعه ها و کلیساها و کنیساها و مساجدی که نام خدا در آنها بسیار برده می شود، سخت ویران می شد و قطعا خداوند بر کسی که [دین] او را یاری می کند، یاری می دهد، چرا که خدا سخت نیرومند شکست ناپذیر است.

آیات ذکر شده نشانگر آن است که:

اولا: جهاد و جنگ فی نفسه امری مذموم نیست، بلکه با توجه به طبیعت انسان و خوی زیاده خواهی او اگر جهاد تشریع شده باشد زیاده خواهان و نفع طلبان زمین را به فساد می کشند و مراکز عبارت ترس او یهود و نصاری و مسلمین را منهدم می سازند.

ثانیاً: در اسلام جهاد در راه خدا یکی از بالاترین ارزش ها است، مجاهدین دارای درجات بالاتر و سابقین در جهاد افضل از دیگران هستند، مجاهدین محبوب خدایند و به زمین نشستگان از رحمت الهی بدور هستند و معذَّب خواهندشد.

ثالثاً: جهاد با کسانی قبلا ظلم کرده اند و یا شروع به کار زار نموده اند و یا پیمان خویش را با مسلمانان شکسته اند و سابقه دشمنی با خدا و پیامبر دارند مشروع است و می توان آن را جهاد دفاعی نامید، چرا که مسبوق به ظلم، جنگ، نقض پیمان و دشمنی کفار و مشرکین و... است، در این زمینه بغی و تجاوز گروهی از مسلمین نیز مجوز دفاع و کار زار با آنان است، تا زمانی که به حکم خدا باز گردد

رابعاً: جهاد با کسانی که دین خدا را نپذیرفته اندـ گر چه مسبوق به ظلم و کارزار و... نباشند ـ نیز مطلوب است و مؤمنان مأمور به جهاد با کفار هستند تا آن که اهل کتاب به دین حق بیایند یا جزیه دهند و مشرکان نیز به دین حق بیایند و گرنه کشته می شوند و زنان و فرزندانشان نیز اسیر خواهند شد.

در این دیدگاه آیاتی که دال بر آزادی عقیده دینی است، مثل لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی (البقرة: ۲۵۷) یا منسوخ تلقی می شود و آیات جهاد آنها را نسخ کرده است و یا به مفهومی تأویل برده می شود که منافاتی با جهاد آزادیبخش ندارد.[۷۴۷]

نقد و بررسی این دیدگاه را به پس از طرح دیدگاه دیگر وا می نهیم.

۸ـ۱ـ۲. نظریه دوم: اصل رابطه بر تسالم و صلح است

این نظریه در میان متأخران از اهل سنت طرفداران زیادی دارد، البته در میان شیعیان نیز دیدگاه های موافقی وجود دارد از کسانی که این دیدگاه را پذیرفته اند، شیخ محمد عبده[۷۴۸] و شیخ محمود شلتوت هستند. شلتوت می نویسد:

> هدایت اسلامی ما را به سوی صلح و دوستی فرا می خواند تا جایی که مخالفت نسبت به دین حق را از اسباب دشمنی و تجاوز نمی داند[۷۴۹].

دکتر وهبة زحیلی نیز همین نظریه را تقویت می کند و می نویسد:

> اصل در روابط دولت اسلامی با دیگر دولتهای بر مسالمت است تا جایی که بر شهرها یا بر مبلغان دینی و نوامیس اسلام و مسلمین دشمنی صورت گیرد، در اینجا جنگ ضرورتی برای دفاع از جان، مال و عقیده است.[۷۵۰]

رشید رضا نیز در کتاب دیگر خود به این نظریه اعتقاد دارد وی می نویسد:

> صلح و دوستی بین المللی اصلی است که باید مردم به آن پای بند باشند و به همین جهت خداوند به ما فرمان داده است که آن را بر جنگ برگزینیم.[۷۵۱]

دلیل این دیدگاه نیز تمسک به آیات و روایاتی است; از جمله:

> و ان جنحوا للسلم فاجنح لها و توکل علی اللّه انه هو السمیع العلیم (الانفال: ۶۱)
>
> و اگر به صلح گراییدند، تو [نیز] بدان گرای و بر خدا توکل نما که او شنوای داناست.

---

۷۴۷. ر.ك: تفاسیر مختلف این آیه در فصل حقوق و آزادی های مردم در همین رساله.

۷۴۸. ر.ك: محمد رشید رضا، تفسیر المنار، ج ۲، ص ۲۵۸.

۷۴۹. شیخ محمود شلتوت، من توجیهات الاسلام، ص ۹۳.

۷۵۰. دکتر وهبة زحیلی، العلاقات الدولیة فی الاسلام، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۰۱، ص ۱۲۰.

۷۵۱. محمد رشید رضا، الوحی المحمدی، ص ۳۱۲.

این آیه با توجه به آیات قبل و بعد که درباره یهود و بنی قریظه است که پیمان شکنی کرده اند و یا کسانی که ترس از پیمان شکنی آنان می رود نازل گردیده است. در این آیه صلح را در صورت تسلیم دشمن به قبول آن، مجاز بلکه واجب اعلام می نماید.

آیه دیگری که در کنار آیات جهاد با کفار آمده است، ولی با مضمون خود می تواند مفسر بعضی از اطلاقات آیات جهاد باشد در سوره ممتحنه است:

لا ینها کم اللّه عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین و لم یخرجوکم من دیارکم ان تبروهم و تقسطوا الیهم ان اللّه یحب المقسطین، انما ینها کم اللّه عن الذین قاتلوکم فی الدین و اخرجوکم من دیارکم و ظاهروا علی اخراجکم ان تولوهم و من یتولهم فاولئک هم الظالمون (الممتحنه: ۸ و ۹)

خدا شما را از کسانی که در [کار] دین با شما نجنگیده و شما را از دیارتان بیرون نکرده اند، باز نمی دارد که به آنان نیکی کنید و با ایشان عدالت ورزید، زیرا خدا دادگران را دوست دارد. فقط خدا شما را از دوستی با کسانی باز می دارد که در [کار] دین با شما جنگ کرده و شما را از خانه هایتان بیرون رانده و در بیرون راندنتان با یکدیگر همپشتی کردند و هر کس آنان را به دوستی گیرد آنان همان ستمگرانند.

این آیه مبارکه نه تنها صلح عادلانه را که نیکی کردن به کسانی که سابقه اذیت و تعرض نداشته اند را نیز مطلوب می داند و به صراحت نهی از دوستی آنان و نیکی کردن به آنان را مخصوص سه گروه می داند: ۱ـ کسانی که بخاطر دین با مسلمین جنگیدند. ۲ـ کسانی که مسلمانان را از شهرشان (مکه) بیرون کردند. ۳ـ کسانی که برای تحقق اخراج مسلمانان اعلام حمایت و پشتبانی نمودند. این سه گروه با عملکرد خود زمینه دوستی مسلمانان را از دست داده اند و پرواضح است که نفی صلح با اینان استثنایی بر اصل کلی رابطه با غیر مسلمانان محسوب می گردد.

در آیه دیگر خطاب به مسلمانان آمده است:

یا ایها الذین امنوا ادخلوا فی السلم کافة و لا تتبعوا خطوات الشیطان انّه لکم عدو مبین (البقرة: ۲۰۸)

ای کسانی که ایمان آورده اید، همگی به اطاعت [خدا] درآیید و گامهای شیطان را دنبال مکنید که او برای شما دشمنی آشکار است

البته با توجه به خطاب صدر آیه تسری این دستور به غیر مسلمانان صحیح نیست، گرچه عدم دخول در سلم در آیه با تبعیت گامهای شیطان قرین آمده است. و این نکته به نوعی به ماهیت نفی صلح و دوستی اشاره دارد.

در سوره نساء و در پی طرح دعاوی خانوادگی و توصیه به صلح به طور کلی این گونه تعلیل می آورد: و الصلح خیر (۴:۱۲۸) و از این آیه مطلوبیت صلح در قرآن کریم معلوم می گردد.

۸ـ۲ بررسی دو نظریه

به نظر می رسد گروه اول مشکل چندانی با دلایل گروه دوم ندارند; چرا که گروه اول با اثبات موجبه جزئیه به مطلوب خود خواهد رسید، در حالی که کسانی که صلح و دوستی با غیر مسلمانان را اصل قرار می دهند باید به مواردی که گروه اول به عنوان دلیل جهاد ابتدایی تمسک کرده اند پاسخ گویند

طرفداران نظریه اصالة الصلح در روابط خارجی مسلمانان (نظریه دوم) یکی از سه پاسخ را درباره آیات جهاد داده اند:

۱ـ ادله جهاد به جهاد دفاعی اختصاص دارد

۲ـ با توجه به قیود فراوان جهاد ابتدایی این موضوع بسیار محدود و دارای مصادیق کمی است.

۳ـ جهاد ابتدایی اختصاص به عصر حضور و یا اختصاص به دوران تأسیس دولت اسلامی دارد و در این زمان اصل بر صلح است نه جهاد.

در سه عنوان مستقل پاسخهای تفصیلی را ذکر و تحلیل می کنیم.

۸ـ۲ـ۱. جهاد در قرآن تنها جهاد دفاعی است

برخی از اندیشوران همه آیات جهاد را به نحوی به دفاع از حقوق مسلمانان بازگردانده اند، برای این کار در آغاز مفهوم دفاع را توسعه داده اند به این معنا که:

اولا: دفاع هم به مواردی صدق می کند که دشمن حمله را آغاز کرده و هم مواردی که انجام حمله دشمن در آینده قطعی است و جهت پیشگیری مسلمانان آغاز به جنگ کنند، شلتوت در این باره می گوید:

مسلمانان با تکیه بر قاعده فطری اجتماعی که امیرمؤمنان علی(علیه السلام) بیان کرده اند[۷۵۲]

هر گاه روح دشمنی و تجاوز در کفار زنده می شد به جنگ با آنان بر می خاست و منتظر تجاوز ایشان نمی ماندند.[۷۵۳]

ثانیاً: دفاع هم از سرزمین و جان و مال مردم است و هم دفاع از دین مردم و در مواردی که دشمنان از تبلیغ دین، ایمان آوردن مردم و انجام فرایض و اعمال دینی ممانعت کنند برخورد با آنان ماهیت دفاعی پیدا می کند.

ثالثاً: دفاع برای حفظ حاکمیت اسلام در سرزمینهایی که اکثر آنان مسلمان هستند معنا پیدا می کند و جامعه اسلامی می تواند با شیوه برخورد خود زمینه حاکمیت اسلام را در این جوامع فراهم سازد.

با توجه به جنبه های پیش گفته در دفاع می توان گفت اگر مواردی که در قرآن کریم به جهاد با کفار، مشرکین و منافقین امر شده است از مصادیق دفاع به مفهوم وسیع پیش گفته است پس امکان طرح نظریه اصالة الصلح وجود دارد.

آیات جهاد که قبلا گذشت غالباً به قراینی محفوف است که آنها را با جهاد دفاعی سازگار می سازد. تنها در بعضی از آیات به طور مطلق امر به مبارزه با کفار و مشرکین شده است که مطالب زیر می تواند توضیح مناسبی در این باره باشد که حتی این آیات دال بر جهاد ابتدایی نیست. در این میان، آیات سوره بقره که نهایت قتال را نفی فتنه و برقراری دین برای خدا می داند نیازمند تحلیل بیشتر است. ذکر آیات و دیدگاههای مطرح شده درباره این آیات و پاسخ به آن در ادامه ذکر می شود:

و قاتلوا فی سبیل اللّه الذین یقاتلونکم و لا تعتدوا ان اللّه لا یحب المعتدین و اقتلوهم حیث ثقفتموهم و اخرجوهم من حیث اخرجوکم و الفتنة اشد من القتل و لا تقاتلوهم عندالمسجدالحرام حتی یقاتلوکم فیه فان قاتلوکم فاقتلوهم کذلک جزاء الکافرین فان انتهوا فان اللّه غفور رحیم. و قاتلوهم حتی لا تکون فتنة و یکون الدین لِله فان انتهوا فلا عدوان الاعلی الظالمین. الشهر الحرام بالشهرالحرام و الحرامات قصاص فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم و اتقوا اللّه و اعلموا ان اللّه مع المتقین. (البقرة: ۱۹۰ ـ ۱۹۵)

در راه خدا با کسانی که با شما کارزار کنند کارزار کنید و از حد مگذرید که خدا از حدگذرندگان را دوست ندارد. آنان ـ مشرکان و کافران حربی ـ را هر جا که یابید بکشید و از

---

۷۵۲. مقصود روایت "ما غزی قوم فی عقر دارهم الا ذّلوا " (هیچ قومی در درون خانه خویش به نبرد بر نخواست مگر آن که ذلیل شد) می باشد، خطبه۲۷ نهج البلاغه).

۷۵۳. ر.ك: شیخ محمود شلتوت، الاسلام و العلاقات الدولیه، بیروت، دارالشروق، ص ٦٨.

همان جا که بیرونتان کردند ـ مکهـ بیررونشان کنید و فتنه [ای که آنها کردند] ـ کفر و شرک و شکنجه کردن و برون راندن مؤمنان ـ از کشتار [که شما کنید] بدتر است. و نزد مسجدالحرام با آنها کارزار می کنید مگر آن که در آنجا با شما کارزار کنند، پس اگر با شما کارزار کردند، بکشیدشان که سزای کافران چنین است. و اگر باز ایستند خدا آمرزنده و مهربان است. با آنان کارزار کنید تا آشوبی نماند و دین از آن خدای باشد، پس اگر باز ایستند تجاوز روانیست مگر بر ستمکاران [این] ماه حرام به [آن] ماه حرام و [شکستن حرامها و] و حرمتها و قصاص است. پس هر که بر شما تجاوز کرد بمانند آن بر او تجاوز کنیدـ و از اندازه مگذریدـ و از خدا پروا داشته باشید و بدانید که خدا با پرهیزگاران است.

در نوشته های مفسران دیدگاهها متفاوتی در جزئیات این آیات آمده است از جمله ربیع گوید:

این اولین آیه ای است که در کارزار نازل شد (هنگامی که پیامبر در مدینه بودند) پس از نزول آیه پیامبر با آنان که با او کارزار می کردند جنگید و از هر که به او کاری نداشت باز ایستاد، تا زمانی که سوره برائت نازل شد [منظور آیه وقاتلوا المشرکین کافة کما یقاتلونکم کافة[۷۵۴] می باشد.][۷۵۵]

ابن عباس گوید:

[درباره لاتعتدوا] زنان، کودکان و پیرمردان مسن و کسی که تسلیم شده و دست از جنگ برداشته است را نکشید اگر چنین کنید بر آنان ظلم کرده اید.[۷۵۶]

و ابوجعفر گوید:

"الفتنه اشد من القتل" یعنی شرک به خدا از قتل شدیدتر است و با توجه به آنچه گفتیم که اصل معنای فتنه ابتلاء و آزمایش است تأویل کلام آن است که ابتلاء مؤمن در دینش که از دین برگردد و مشرک به خدا شود شدیدتر و پرضررتر است از اینکه در حالی که بر دین خود استوار است در حالی که حق با اوست شهید شود، قاتلوهم حتی لا تکون فتنه و یکون الدین لله: یعنی بجنگید با آنان تا کفر نباشد و جز خدا پرستیده نشود، از پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) روایت است که من مأمور به جنگ با مردم شدم تا لااله الاالله بگویند، نماز بخوانند و زکوة بدهند پس اگر چنین کنند جان و مالشان در امان است و محاسبه اعمال آنان با خداست.[۷۵۷]

---

۷۵٤. توبه: ۳٦.

۷۵۵. محمدبن جریر طبری، تفسیر الطبری، ج ۲، ص ۱۹۵.

۷۵٦. محمدبن جریر طبری، تفسیر الطبری، ج ۲، ص ۱۹۵.

۷۵۷. پیشین، ص ۲۰۱.

قرطبی می نویسد:

پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) در مکه از کارزار ممنوع بود با آیاتی مثل ادفع بالتی هی احسن[۷۵۸]

فاعف عنهم واصفح[۷۵۹] واهجرهم هجراً

جمیلا[۷۶۰] لست علیهم بمصیطر[۷۶۱] چون به مدینه آمد با نزول این آیه مأمور به کارزار شد. این دیدگاه ربیع بن انس و دیگران است ولی از ابوبکرنقل شده که اولین آیه را اذن للذین یقاتلون بانهم ظلموا[۷۶۲] می دانست ولی اکثر بر نظر اول هستند.[۷۶۳] و همو می نویسد:[و قاتلوهم حتی لاتکون فتنه...] امر به کارزار با هر مشرک و در هر موضع است و این امر مطلق است و مشروط به ابتداء به کارزار از سوی مشرکان نیست; چرا که در ادامه دارد ویکون الدین لله[۷۶۴].

اما درباره مفهوم فتنه در الفتنه اشد من القتل از دیدگاه فخررازی پنج وجه است:

اول: که از ابن عباس منقول است: فتنه کفر به خداست، چرا که کفر سبب فتنه می شود و آن را از قتل بالاتر دانسته است چرا که کفر مستحق عذاب دائم است و قتل همیشه این گونه نیست و کفر فرد را از امت خارج می کند ولی قتل این گونه نیست.

دوم: اصل فتنه به معنای عرضه کردن طلا بر آتش جهت است خلاص از غش است و بعد اسم برای هر چیزی شده که موجب امتحان است. و مراد از آیه آن است که احترام کفار به ترساندن مؤمنان و سختگیری بر آنان تا حدی که آنان مجبور به پناه آوردن به غیرشهر و کاشانه شوند، از کشتن که موجب خلاص از ناراحتی های دنیاست بهتر است.

سوم: فتنه عذاب دائمی است که به سبب کفر با آنها قرین است گویا قرآن می گوید: بدانید در پشت سر کشتن آنان عذابی دارند که از کشتن شدیدتر است، اطلاق اسم فتنه بر عذاب جایز است از باب اطلاق اسم سبب بر سبب.

---

۷۵۸. قرطبی انصاری، الجامع لاحکام القرآن، ج ۲، ص ۲۳۱ و ۲۳۲.

۷۵۹. المائده: ۱۳.

۷۶۰. الزمل: ۱۰.

۷۶۱. الغاشیه: ۲۲.

۷۶۲. الحج: ۳۹.

۷۶۳. قرطبی انصاری، الجامع لاحکام القرآن، ج ص، ص ۲۳۱ و ۲۳۲.

۷۶۴. پیشین، ۲۳۶.

چهارم: مراد آن است که فتنه آنان بر شما به این که شما را از مسجدالحرام بازداشته اند شدیدتر است از این که شما آنان را در حرم بکشید، چرا که آنان از عبودیت و اطاعت خدا منع می کنند که جن و انس برای آن خلق شده اند.

پنجم: ارتداد مؤمن از دین بر او شدیدتر است از آن که محقاً کشته شود[۷۶۵]

در تفسیرقاسمی آمده است:

قاتلوهم حتی لا تکون فتنه و یکون الدینلله یعنی با آنان کارزار کنید تا کفر ذایل شود و اسلام ثابت گردد. آنچه به عقاب منجر می شود ذایل و آنچه به ثواب می انجامد ثابت گردد (و قاتلهم حتی لاتکون فتنه) یعنی آنان را که شما را اخراج کردند و به فتنه انداختند و کارزار کردند با شما با آنان بجنگید تا در **حرم** فتنه ای نباشد یعنی چیزی که مردم را از دین منع کند و آنان را از اظهار دین و دعوت به خدا باز دارد و تا آن که دین برای خدا باشد، یعنی دین بطور خالص برای خدا باشد و در حرم غیر از او عبادت و بندگی نشود. از غیر خدا کسی نترسد و کسی دردینش به فتنه دچار نشود و به خاطر دین داری اذیت نگردد.[۷۶۶]

در تفسیر الفرقان نیز آمده است:

امر «وقاتلوا» در این آیه دفاع از جانهای مسلمین است. در دوران مکه دفاع مسلحانه و خونین ممکن نبود به جهت شرایط خاص و حالت مبارزه منفی که در آن دوران در مقابل هجمه های کفار بود. در این جا بعد از آن که در آیه اذن للذین یقاتلون بانهم ظلموا اذن قتال داده شد، مسلمانان مأمور به کارزار با کسانی شدند که با آنان می جنگند البته بشرط عدم تجاوز به این صورت که غیر مقاتل و پیرمرد و خردسال و زن را نکشند. ... این آیه اولین آیه درباره امر به قتال است و آیه حج اولین آیه اذن به قتال است. در مرحله بعد آیه: قتلوا المشرکین (۹) آمد پس از آن دفاع هجومی به جهت حفاظت از مستضعفین مظلوم تشریع شد و پس از آن کارزار با هر کافری و هر دیار مشرکی (و قاتلوهم حتی لا تکون فتنه و یکون الدین لله).[۷۶۷]

و همو در ادامه می نویسد:

---

۷۶۵. فخررازی، التفسیرالکبیر، ج ۵، ص ۱۱۳.

۷۶۶. محمد جمال الدین قاسمی، تفسیر القاسمی، المسمی بمحاسن التأویل، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۱، ص ۴۹۲.

۷۶۷. محمدالصادقی، الفرقان فی تفسیرالقرآن، بیروت، دارالتراث الاسلامی، ج ۳، ص ۹۵ . ۹۷.

قاتلوهم حتی تکون فتنه... آیا این ضابطه را معیار ثابتی برای همه زمانهای اسلامی می بینی که واجب است مبارزه و جنگ با کافرین تا رفع فتنه و بقاء دین برای خداوند که آن طاعت مطلقه خداوند در همه آبادیهای زمین است گرچه ادیان دیگر در تقیه باشد؟ یا این که امر خاص به مجاهدین زمان پیامبر(صلی الله علیه وآله) است و ایشان تا رسیدن به غایت سلبی (حتی لا تکون فتنه) نبودند تا برسد به غایت ایجابی (و یکون الدین لله). یا این که امر عامی است ولی مراد از فتنه در اینجا قتال است گرچه معنای فتنه اعم از قتال است [۷۶۸]

و بالاخره علامه طباطبائی می نویسد:

این آیات پنج گانه حکم واحدی را با حدود و اطرافش بیان می کند. کلام خدا «و قاتلوا فی سبیل اللّه» بیان اصل حکم است، کلام خداوند «و لا تعتدوا» حد حکم از جهت سازمان دهی و انتظام است، کلام خداوند «و قاتلوهم حتی لا تکون فتنه» حد زمانی حکم است و...[۷۶۹]

در ادامه می نویسد:

این آیات مخصوص قتال با مشرکین است و شامل اهل کتاب نمی شود، پس مراد نهایت قتال که دین برای خداوند باشد آن است که بتها را عبادت نکنند و به توحید اقرار نمایند. اهل کتاب به توحید اقرار دارند گرچه به حسب حقیقت آنان نیز کافرند.[۷۷۰] قرآن اسلام و دین توحید را مبتنی بر فطرت می داند و اقامه و تحفظ بر انسانیت را از اهم حقوق مشروعه انسان برمی شمارد و دفاع از این حق را نیز حق فطری دیگری می داند ... و قتال چه بعنوان دفاع از مسلمین یا از حوزه اسلامی یا جهاد ابتدایی باشد همه آنها در حقیقت دفاع از حق انسانیت است در حیات او چرا که در شرک به خداوند پاک انسانیت هلاک می شود و فطرت می میرد و در دفاع از حق انسانیت اعاده حیات انسانیت و زندگانی آن بعد از مرگ او است. پس شخص زیرک و عاقل این گونه می یابد که اسلام شایسته است حکم دفاعی در پاک کردن زمین از لوث مطلق شرک داشته باشد و در خلوص ایمان برای خداوند تلاش کند.[۷۷۱]

با توجه به به دیدگاه های ذکر شده باید گفت: آیات پنج گانه از آن جهت که نحوه برخورد با حاکمیت مشرکین در مکه را نشان می دهد می تواند بعنوان استراتژی برخورد با ملل یا حاکمیت های

---

۷۶۸. پیشین، ۱۰۲.

۷۶۹. سید محمدحسین طباطبائی، تفسیرالمیزان، ج ۲، ص ۶۱.

۷۷۰. پیشین، ص ۶۳.

۷۷۱. پیشین، ص ۶۷.

کفر پیشه مطرح گردد. بعضی از این آیات بویژه از جمله و قاتلوهم حتی لا تکون فتنه و یکون الدین لله، تشریع جهاد ابتدایی به منظور دعوت به اسلام را برداشت کرده اند. مرحوم علامه طباطبایی همچنان که آوردیم بنحوی در جهت توجیه این نوع جهاد بصورتی که تبدیل به دفاع از انسانیت و فطرت شود پاسخ گفته است. عده ای از معاصرین این جهاد ابتدایی را به تبعیت از مفسر پیش گفته دفاع از انسانیت و فطرت الهی انسان می بینند.

ـ نکته مورد توجه در مجموعه آیات آن است که طرف قتال را در آیه ۱۹۰ "الذین یقاتلونکم" ذکر کرده است. در آیات دیگر نیز با ضمیر جمع مذکر غایب (هم) به دسته ذکر شده "الذین یقاتلونکم" اشاره کرده است. البته با توجه به شأن نزول و ذکر اخرجوهم من حیث اخرجوکم و یاد کرد از مسجدالحرام روشن است که مراد از الذین یقاتلونکم مشرکین مکه هستند. اگر مراد از مقاتلین مشرکین مکه هستند آیات نه عمومیتی دارد که قتال با هر مشرک و کافری را در برمی گیرد که شامل اهل کتاب هم بشود (آنچنان که مرحوم علامه طباطبائی به این نکته تصریح کرده اند) و نه عمومیتی که جهاد با هر مشرکی را شامل شود.

گرچه غایت قتال با مشرکان مکه آن است که حتی لا تکون فتنه و یکون الدین لله و روشن است که با قتال مشرکان مکه و حتی کشته شدن همه آنها نه تمام فتنه در پهنه زمین و طول زمان از بین می رود و نه دین خداوند استقراری وسیع و همه جانبه می یابد.

پس با قرینه مقاتلین و تناسب احکام مذکور در آیه این گونه استفاده می شود که نفی فتنه و استقرار دین در بلدالحرام مراد است. پایگاه توحید نباید محل فتنه شرک و فتنه بر علیه مسلمین باشد و باید در آنجا دین خالص برای خداوند باشد. بویژه آن که مشرکان مکه ابتدای به کارزار کرده و در موارد متعددی به مسلمین یورش برده و در آغاز نیز آنان را مجبور به ترک دیار کرده اند.

بنابراین آنچه در تفسیر قاسمی آمده است و احتمالات غیر منتخب نویسنده تفسیر الفرقان در نظر ما به صواب نزدیک تر است.

در قرآن کریم نظیر این آیه در سوره انفال آمده است:

و قاتلوهم حتی لا تکون فتنه و یکون الدین کله لِلّه فان انتهوا فان اللّه بما یعملون بصیر.[۷۷۲]

۷۷۲. الانفال: ۳۹.

و با آنان کار زار کنید تا فتنه ای نباشد و دین، همه آن برای خدا باشد، پس اگر دست کشیدند همانا خداوند به کارهای آنان بینا است.

ولی با توجه به آیات قبل که یصدون عن المسجد الحرام[۷۷۳] اشاره دارد ظهور مرجع ضمیر در آن آیه نیز به مشرکان مکه است.

پس دیدگاه صاحب دراسات که در ذیل آیه آورده است:

کارزار واجب جنگ برای رفع فتنه و بسط توحیه است و چه بسا اولی همان جهاد دفاعی مصطلح و دومی جهاد ابتدایی است. و هنگامی که واجب بانجام رسید پس از آن ظلم به برده گیری و استثمار روا نیست[۷۷۴]

این دیدگاه مورد اختیار نیست و با توجه به قرائن مجموعه آیات خلاف ظاهر است، اگر کسی در پاسخ بگوید که مورد در آیه شریفه مخصص نیست و هر کافری این حکم را دارد. پاسخ آن است که آیه آن گونه نیست که مفهومی عام را برساند و شأن نزول آن به مورد خاصی تطبیق شده باشد، بلکه حکم بر قتال تا رفع فتنه و بسط توحید متعلق به موضوعی مقید و مضیق است; چرا که در این آیات قتال با الذین یقاتلونکم مورد توجه و حکم است.

تنها نکته مورد اشکال نهایت آیه ۱۹۱ است که دارد کذلک جزاء الکافرین و شاید کسی بگوید که این حکم برای همه کافران است. اما در پاسخ باید گفت اصولا آیه قاتلوهم حتی لاتکون فتنه پس از این آیه واقع شده و از قضا در این آیه این گونه می خوانیم:و لا تقاتلوهم عندالمسجدالحرام حتی یقاتلوکم فیه فان قاتلوکم فاقتلوهم کذلک جزاءالکافرین. یعنی در این آیه مقاتله در نزد مسجدالحرام مشروط به ابتدای به کارزار از سوی مشرکان است و این که جزاء کافرانی که در مسجدالحرام قتال می کنند مرگ باشد امری است که با کبرای کلی مورد بحث تفاوت دارد.

نتیجه آن که این آیات گرچه شیوه برخورد شدید دولت و حکومت اسلامی را با کافرانی که به مسلمانان حمله برده و کارزار کرده اند نشان می دهد اما آنچه به عنوان جهاد آزادیبخش یا رفع فتنه در عالم و بسط توحید مطرح است از آن مستفاد نمی گردد.

---

۷۷۳. الانفال: ۳۹.

۷۷٤. حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و...، ج ۱، ص ۱۱٦.

در آیات دیگر که به ظاهر جهاد ابتدایی را می رساند نیز می توان به نوعی مفهوم دفاع را استنباط نمود.

در آیه: قاتلوا المشرکین کافة کما یقاتلونکم کافة[۷۷۵] همگی با مشرکان بجنگید، چنانکه آنان همگی با شما می جنگند و بدانید که خدا با پرهیزکاران است

گرچه امر قتال کرده و قیدی را نیاورده ولی واضح است که این کارزار مسبوق به قتال و جنگ مشرکان است، آن چنان که از جمله کما یقاتلونکم کافة استفاده می شود.

در آیه: فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم... واقعدوا لهم کل مرصد[۷۷۶]

مشرکان را هر جا یافتید بکشید... و در هر کمین گاه [در انتظار آنان] بنشینید.

نیز به کمین دشمن نشستن حکایت از تجاوز دشمن به خاک و وطن دارد زیرا که در تهاجم ابتدایی کمین گاه کاربردی ندارد، کمین غالباً در مواردی است که دشمن حالت تهاجمی دارد و نه حالت تدافعی.

در آیه: قاتلو الذین یلونکم من الکفار و لیجدوا فیکم غلظة[۷۷۷]

با کافران که نزدیک شما هستند کارزار کنید و باید که در شما شدت را بیابند. در این آیه نیز اگر مقصود لزوم تهاجم برای تحمیل عقیده بود آنها هم در زمان اقتدار مسلمین، دیگر جمله ولیجدوا فیکم غلظة چندان تناسبی نداشت، ولی اگر مقصود آن باشد که با دیدن اقتدار و شدت شما آنان فکر تجاوز را از سر بیرون کنند تناسب بیشتری را فراهم می آورد.

اصولا هر جا در قرآن کریم بحث جهاد ابتدایی به ذهن می رسد، آیات محفوف به آیات دیگری است که همه به نوعی به پیمان شکنی، تجاوز و ممانعت آنان از رسیدن پیام اسلام به مردم حکایت می کند. بعنوان نمونه به آیات ۹ و ۱۰ سوره توبه مراجعه شود.

البته در بعضی موارد استنباط این مطلب دشوار است. آنچه در واقعه برخورد سلیمان با ملکه بلقیس نقل شده است دلیل برخورد سلیمان کفر بلقیس دانسته شده است ولی با این همه با توجه به این که در این واقعه تسلیم بلقیس و هدایت وی نقل شده است و زمینه جهاد فراهم نیامده است، نمی توان چندان اطمینانی در جهت استفاده جهاد ابتدایی از آن بدست آورد.

---

۷۷۵. التوبه: ۳۶.

۷۷۶. التوبه: ۶.

۷۷۷. التوبه: ۱۲۲.

درباره آیه ۲۹ سوره توبه (در اوایل فصل آیه مورد اشاره قرار گرفت) با توجه به این که نه قبلا به تهاجم اهل کتاب اشاره کرده است و نه در این آیات اشاره ای به تهاجمی بودن دفاع وجود دارد، به این جهت استفاده جهاد ابتدایی از آن دور نیست، گرچه مضمون آیه به عدم ایمان آنان به خدا اشاره دارد و ظاهر آیه با توجه به من تبعیضه در آیه شریفه بر بعضی از اهل کتاب صدق می کند، در هر صورت این آیه نیازمند تأمل جدی است و از آیات دیگر در مولول مورد نظر گروه اول دلالت بیشتری دارد.

۸ـ۲ـ۲. تحقق موضوع جهاد ابتدایی به قیود نیازمنداست

با مراجعه به قرآن کریم روشن می شود که جهاد ابتدایی به سادگی امکان ندارد و قیود و مخصص های فراوان اصالت الجهاد را بسیار ضعیف و دارای مصادیق نادر می سازد. این نکته گرچه مثبت اصل بر صلح (نظریه دوم) نیست، اما اصل بر جهاد (نظریه اول) را نیز خدشه دار می سازد. این قیود در غالب پیمانها و عقدهای مختلف در قرآن کریم ذکر شده است. در سوره توبه می خوانیم:

و ان احد من المشرکین استجارک فاجره حتی یسمع کلام اللّه ثم ابلغه مأمنه[۷۷۸]

و اگر یکی از مشرکان از تو پناه خواست، پناهش ده تا کلام خدا را بشنود، سپس او را به مکان امنش برسان.

در ادامه لزوم حفظ معاهدات را گوشزد می کند

... الا الذین عاهدتم عند المسجدالحرام فما استقاموا لکم فاستقیموا لهم ان اللّه یحب المتقین[۷۷۹]

مگر با کسانی که کنار مسجدالحرام پیمان بسته اید. پس تا با شما[بر سر عهد] پایدارند، با آنان پایداری باشید زیرا خدا پرهیزکاران را دوست دارد.

این آیا ت صلح و امان را نسبت به همه مخالفان دینی اعم از اهل کتاب و غیر آنان شامل می شود، از سوی دیگر امکان عقد امان نسبت به افراد و جوامع غیراسلامی را می پذیرد[۷۸۰] و این نکته به احترام اسلام به افراد غیرمسلمان و دولتهای غیراسلامی اشاره دارد.

البته درباره این که عقد امان می تواند بطور دائمی باشد و یا این که حتماً باید زمان دار باشد و تا مدت معینی باید بر این پیمان استوار بود، اختلاف نظر وجود دارد. بعضی از فقیهان با توجه به اطلاق آیه نامحدود بودن زمان این پیمان را مجاز شمرده اند.[۷۸۱]

---

۷۷۸. التوبه: ٦.

۷۷۹. التوبه: ۷.

۷۸۰. ر.ك: محمد حسن نجفی، جواهرالکلام، ج ۲۱، ص ۹۰. ۹٤.

از سوی دیگر جهاد مبتنی بر تحقق دعوت است و دعوت به معنای رساندن پیام اسلام به مردمان است و اصولا هیچ قتالی قبل از دعوت به شیوه های مذکور آن در قرآن (حکمت، موعظه، جدال و...) مشروع نیست.

بنظر می رسد آنچه در این عنوان ذکر شد گرچه به محدودیت جهاد می انجامد ولی رافع اصل جهاد نخواهد بود.

۸ـ۲ـ۳. آیات جهاد زمان حاضر را شامل نمی شود

بعضی با توجه به این نکته که شرک عصر جاهلی ملازم با شرور و فتنه های اجتماعی بوده است و یا با توجه با این که آیات جهاد با اختصاص به عصر تأسیس حکومت اسلامی و حداکثر مختص زمان حضور معصوم(علیه السلام) است بدنبال محدود کردن اصالة الجهاد به دوران صدر اسلام یا عصر حضور هستند. درباره شرک عصر جاهلی و همراهی آن با فتنه و شر مطالعه تاریخ اجمالی صدر اسلام کافی است. نیم نگاهی به نحوه مقابله کفار با پیامبر ما را به این نکته می رساند که بحث اساسی آنان حفظ و بهره برداری از مواهب مادی بوده است. فرهنگ و تمدن امروز گرچه از زیاده خواهی بریء نیست، ولی با توجه به مجموعه شرایط حاکم بر جهان اسلام آوردن رهبران یک کشور، هرگز مساوی از دست دادن قدرت نیست، از این روی می توان شر امروز را دارای ماهیتی متفاوت با آن دوران دانست. از این روی با قبول تلازم شرک و فتنه در دوران صدر اسلام و مهم بودن عنوان فتنه در تشریع جهاد ابتدایی آن عنوان در عصر حاضر کمتر مصداق می یابد.[۷۸۲]

از سوی دیگر آیات جهاد را معمولا فقیهان ما مختص به زمان حضور می دانند و بعضی جهاد ابتدایی را مختص به جزیرة العرب می دانند[۷۸۳]. این اختصاصات نشانگر آن است که ویژگی عرضه رشد و نمو اسلام و یا سرزمین مکه و اطراف آن اقتضای جهاد ابتدایی داشته است ولی در عصر ما دیگر چنین زمینه ای جهت جهاد و مبارزه در راه خدا و برای تسلیم کفار به قبول اسلام وجود ندارد.

۸ـ۳ قضاوت نهایی بین دو نظریه

---

۷۸۱. ر.ك: پیشین، ص ۹۷ و وهبة زحیلی، آثار الحرب فی الفقه السلامی، چاپ سوم، دارالفکر، دمشق ۱٤۰۱ ه، ص ۳٦۰ تا ۳۹۳.

۷۸۲. ر.ك: وهبة زحیلی، آثار الحرب فی الفقه الاسلامی، ص ۱۳٦.

۷۸۳. ر.ك: تفسیر المنار، ج ۱۰، ص ۳۵۲.

با توجه به دلایل دو گروه و تفاوتهای فراوان زمان ها و مکانها نمی توان بطور قاطع یک نظریه را ترجیح داد. به لحاظ تاریخی نیز در زمانی که دولت اسلامی دارای قدرت و شوکت و امکاناتی بوده است که زمینه کشورگشایی برای آن فراهم بوده است دیدگاههای "اصالة الجهاد" بیشتر مطرح گردیده است، ولی در دوران معاصر که متأسفانه با غلبه دولتهای غیراسلامی همراه گردیده و دولتهای اسلامی به ضعف و سستی مبتلا گردیده اند فقیهان و نویسندگان به اصالت الصلح عنایت بیشتری پیدا کرده اند.

بنظر می رسد آن چه میزان روابط و کیفیت آن را در مستوای مباحث نظری قرآنی تعیین می کند، هدف کلی تشکیل دولت مکتبی اسلام است، اسلام یک دولت فکری است که بدنبال توسعه و نشر مکتب در تمام عالم است و منطقه و نژاد خاص را مورد توجه قرار نمی دهد، ولی از طرف دیگر بدنبال توسعه دین بر اساس برهان و منطق است، از این روی اصالت در اسلام بر دعوت است نه بر جنگ و نه بر صلح، ولی این دعوت در چه عرصه هایی و با چه ابزارهایی باید صورت پذیرد، بدون تردید نیازمند توجه به ظرف زمانی و مکانی و رعایت مصالح مسلمین است. بدون تردید در عصر حاضر و با توجه به تسلط فرهنگ قبول حقوق بشر بر کشورها و تلقی به قبول تمام ملل جهان نسبت به مرزهای جغرافیایی، مصلحت مسلمین چیزی جز دعوت از طریق بیان و قلم و... نیست و جهاد ابتدایی اگر چه در بعضی از زمانها می تواند موجب گسترش اسلام باشد، ولی در عصر حاضر رعایت صلح جهانی و به رسمیت شناختن مرزهای بین المللی امری ضروری است. در زمانی فقیهان به دو عنوان دارالاسلام و دارالحرب می اندیشیدند و عده ای دارالعهد را به آن افزودند ولی امروزه بنظر می رسد باید در سیاست خارجی کشورهای اسلامی به دو عنوان دارالاسلام و دارالعهد اندیشید و دارالحرب چندان مفهومی را در روابط بین المللی حاضر ندارد.

۸ـ۴. اهتمام به عهد و میثاق در روابط بین المللی

قرآن کریم به عهد و میثاق عنایت ویژه ای دارد و عهد شکستن را کاری ناپسند می داند و دایره این عهد را نه تنها در رابطه میان انسانها که در رابطه خود و بندگان توسعه می دهد.

در سوره یس به عهد بندگان با خدای اشاره می کند:

الم اعهد الیکم یا بنی ادم ان لاتعبدوا الشیطان انه لکم عدو مبین[۷۸۴]

---

۷۸٤. یس: ٦٠.

ای فرزندان آدم، مگر با شما عهد نکرده بودم که شیطان را می پرستید، زیرا وی دشمن آشکار شما است

و به طور کلی مؤمنان را به امانت داری و وفای به پیمان می ستاید:

و الذین هم لاماناتهم و عهدهم راعون.[۷۸۵]

آنان که نسبت به امانت ها و پیمان های خود رعایت کننده هستند.

و در سوره بقره نیکوکاری واقعی را در گروه اوصافی می داند که از جمله آنها وفای به پیمان است:

لکن البر من آمن بالله و... و الموفون بعهدهم اذا عاهدوا[۷۸۶]

لکن نیکی آن است که کسی به خداوند ایمان آورد... و وفا کنندگان به پیمان هنگامی که عهد و پیمان می بندند.

این مدح نسبت به پیمان به امر به وفای به پیمان در قرآن همراه شده است:

و اوفوا بالعهد ان العهد کان مسئولا[۷۸۷]

و به پیمان خود وفا کنید، زیرا از پیمان پرسش خواهد شد.

در این آیه نفس عهد و پیمان مورد سئوال قرار می گیرد و پیمان شکنی قاعدتاً موجب عقاب خواهد شد.

البته اطلاق لزوم وفای به عهد همه مصادیق را شامل می شود، اما پیمانهای بین انسان و خدا به طور ویژه مورد توجه قرار گرفته و از نقض آن نهی شده است:

اوفوا بعهداللّه اذا عاهدتم و لاتنقضوا الایمان بعد توکیدها و قدجعلتم اللّه علیکم کفیلا ان اللّه یعلم ما تفعلون و لا تکونوا کالتی نقضت غزلها من بعد قوة انکاثاً تتخذون ایمانکم دخلا بینکم...[۷۸۸]

و چون با خدا پیمان بستید، به پیمان خود وفا کنید و سوگندهای [خود را] پس از استوار کردن آنها مشکنید، با این که خدا را بر خود ضامن [و گواه] قرار داده اید، زیرا خدا آنچه را انجام می دهید می داند. و مانند آن [زنی] که رشته خود را پس از محکم یافتن [یکی یکی] از هم می گسست مباشید که سوگندهای خود را میان خویش وسیله [فریب] تقلب سازید

---

۷۸۵. المؤمنون: ۸.

۷۸۶. البقره: ۱۷۷.

۷۸۷. الاسراء: ۳٤.

۷۸۸. النحل: ۹۱ و ۹۲.

قرآن کریم در نگاهی تاریخی به پیمان شکنی اقوام پیشین اشاره کرده و ضمن نکوهش پیمان شکنی آنان عقوبت های دنیایی و آخرتی آنان را نیز گوشزد می کند:

و لقد اخذ اللّه میثاق بنی اسرائیل... فبما نقضهم میثاقهم لعناهم و جعلنا قلوبهم قاسیة یحرفون الکلم عن مواضعه و نسواخظاً مما ذکروا به ولا تزال تطلع علی خائنة منهم الاّ قلیلا منهم فاعف عنهم واصفح ان اللّه یحب المحسنین[۷۸۹]

در حقیقت خدا از فرزندان اسرائیل پیمان گرفت... پس به [سزای] پیمان شکستنشان لعنتشان کردیم و دلهایشان را سخت گردانیدیم. [به طوری که] کلمات را از مواضع خود تحریف می کنند و بخشی از آنچه را بدان اندرز داده شده بودند به فراموشی سپردند و تو همواره بر خیانتی از آنان آگاه می شوی مگر [شماری] اندک از ایشان [که خیانتکار نیستند] پس، از آنان در گذر و چشم پوشی کن که خدا نیکوکاران را دوست دارد

و در ادامه این آیات می خوانیم:

و من الذین قالوا انا نصاری اخذنا میثاقهم فنسواحظاً مما ذکروا به فاغرینا بینهم العداوة و البغضاء الی یوم القیامة و سوف ینبئهم اللّه بما کانوا یصنعون[۷۹۰]

و از کسانی که گفتند: «ما نصرانی هستیم» ما از ایشان [نیز] پیمان گرفتیم ولی بخشی از آنچه را بدان اندرز داده شده بودند فراموش کردند و ما تا روز قیامت میانشان دشمنی و کینه افکندیم و به زودی خدا آنان را از آنچه می کرده اند و می ساخته اند خبر می دهد.

در آیه دیگر به نقض پیمانهای اجتماعی کفار اشاره می کند و نقض پیمان را موجب جواز حمله به آنان می داند:

ان شر الدواب عنداللّه الذین کفروا فهم لا یؤمنون، الذین عاهدت منهم ثم ینقضون عهدهم فی کل مرة و هم لا یتقون فاما تثقفنّهم فی الحرب فشرد بهم من خلفهم لعلهم یتذکرون[۷۹۱]

بی تردید بدترین جنبندگان پیش خدا کسانی هستند که کفر ورزیدند و ایمان نمی آورند. همانا که از ایشان پیمان گرفتی ولی هر بار پیمان خود را می شکنند. و [از خدا] پروا نمی دارند. پس اگر در جنگ بر آنان دست یافتی با [عقوبت] آنان، کسانی را که در پی ایشانند تار و مار کن، باشد که عبرت گیرند.

---

۷۸۹. المائده: ۱۲ و ۱۳.

۷۹۰. المائده: ١٤.

۷۹۱. الانفال: ۵۵.۵۷.

از آیاتی که تا کنون ذکر شد این نکته بخوبی بدست می آید که پس از قبول پیمان در عرصه های بین المللی نقض آن جایز نیست، مگر آن که طرف مقابل نقض پیمان کند. از این روی کلیه معاهداتی که براساس مصالح مسلمین مورد قبول دولت اسلامی قرار گرفته است لازم الاجرا است. در این باره قرآن می فرماید:

فما استقاموا لکم فاستقیموا لهم[۷۹۲]

پس تا با شما [بر سه عهد] پایدارند، با آنان پایدار باشید.

و در جواز جهاد علیه کفار نیز می خوانیم:

و ان استنصرواکم فی الدین فعلیکم النصر الاّ علی قوم بینکم و بینهم میثاق[۷۹۳]

و اگر در [کار] دین از شما یاری جویند یاری آنان بر شما [واجب] است مگر بر علیه گروهی باشد که میان شما و میان آنان پیمانی منعقد شده است.

در مواردی که خوف پیمان شکنی کفار می رود، در این حالت نیز به صرف ترس پیمان شکنی و یا پیدا شدن بعضی از علایم آنان نمی توان پیمان شکنی را مجاز شمرد، در این جا قرآن می گوید باید به آنان اعلام کنید که ما می خواهیم از پیمان دست بکشیم (به خاطر دلایل مربوط به ظهور علامات پیمان شکنی کفار) و پس از آن نوع رابطه را تغییر دهید، چرا که عدم اعلام این مطلب این نکته را به ذهن می زند که مسلمانان خیانت کار و ناقض پیمان گشته اند، در سوره انفال می خوانیم:

و اما تخافن من قوم خیانة فانبذ الیهم علی سواء ان اللّه یحب الخائنین[۷۹۴]

و هرگاه (با ظهور نشانه هایی) از خیانت گروهی بیم داشتی (که عهد خود را شکسته و حمله غافلگیرانه بکنند) به طور عادلانه به آنها اعلام کن که پیمانشان لغو شده است، زیرا خداوند خائنان را دوست ندارد.

البته پس از نقض پیمان در روابط خارجی با آنان مجازات به مقدار جرم است و دشمنی آنان موجب خروج از خط اعتدال نخواهد بود:

و لا یجرمنکم شنئان قوم ان صدوکم عن المسجد الحرام ان تعتدوا[۷۹۵]

---

۷۹۲. التوبه: ۷.

۷۹۳. الانفال: ۷۲.

۷۹٤. الانفال: ۵۸.

و البته نباید کینه توزی گروهی که شما را از مسجدالحرام باز داشتند شما را به تعدی وا دارد.

از مجموع آیات پیش گفته، اصول گرایی برای دولت اسلام در وفای به پیمان های بین المللی و نفی پیمان شکنی روشن می شود. سیدقطب در این باره می نویسد:

گرچه دولت های غیراسلامی برای حفظ مصالح خویش به نقض پیمان و خیانت و فریب متوسل می شوند، دولتی با دولتهای دیگر پیمان می بندد ولی پس از آن که دولت های پیشرفته را پیدا می کند به نقض عهد با دولت های هم پیمان مبادرت می‌ورزد، ولی اسلام چنین شیوه ای را مجاز نمی شمارد و بطور جزم به وفای به عهد نظر می دهد و به گرفتن پیمان بر غیر از مسیر نیکوکاری و تقوی نیز راضی نمی شود. و از اصل، هر گونه عهد و قرارداد که بر مبنای گناه و سرکشی بسته شود و مبتنی بر حق کشی از انسانها باشد و به فریب دولتها و ملت ها منجر شود را بر نمی تابد، پس چه دنیای با آرامش و اطمینانی است و چه روابط سالم فردی و اجتماعی خوبی دارد دنیایی که رهبری انسانیت را اسلام به عهده گیرد.[۷۹۶]

۸ـ۵. نفی فریب و خدعه در روابط بین المللی

خیانت، فریب و نیرنگ چیزی است که از عرصه جنگ نظامی به دیگر عرصه های زندگی بشری سرایت کرده است و چه بسا سیاستمدارانی که برای پیش برد مقاصد خویش از هیچ نیرنگی فروگذار نمی کنند. در روابط خارجی این مسئله بسیار مهم است. آیا اسلام به عذر و مکر در زندگی مسلمانان و برای پیش برد اهداف فردی و دولتی اجازه می دهد. هرگز! قرآن کریم می فرماید:

و ان اللّه لا یهدی کید الخائنین[۷۹۷]

و به حقیقت خداوند حیله خائنین را به نهایت نمی رساند.

طبری در ذیل آیه می نویسد:

خداوند کارهای کسانی را که به امانت خیانت می کنند محکم نمی سازد و کارهای خیانت بار آنان را بانجام نمی رساند.[۷۹۸]

---

۷۹۵. المائده: ۲.

۷۹۶. سید قطب، فی ظلال القرآن، ج ٤، ص ۲۱۹۲.

۷۹۷. یوسف: ۵۲.

۷۹۸. ابن جریر طبری، تفسیر طبری، ج ۱۲، ص ۲۳۸.

آیه شریفه گرچه در ضمن قضایای مربوط به حضرت یوسف وارد شده است ولی مفهوم خیانت اعم در مورد (خیانت در امور زناشویی و به طور فردی) است، در آیه دیگر می خوانیم:

ان اللّه لا یحب کل خوان کفور[۷۹۹]

به حقیقت خدا هیچ خیانت کار ناسپاسی را دوست ندارد.

و در آیه ای دیگر:

ان اللّه لا یحب من کان خواناً اثیماً[۸۰۰]

به حقیقت خداوند هیچ خیانت کار گنهکاری را دوست ندارد.

در ذیل آیه ۵۸ سوره انفال که در صفحات قبل به آن اشاره شد.[۸۰۱] طبری می نویسد:

ای پیامبر اگر از دشمنی که بین تو و او عهد و عقد است بترسی که پیمان شکنی کند و عهد بشکند و حیله بکار گیرد قبل از جنگ به آنان بگو که بخاطر آثار خیانت و حیله آنان عقد و عهد را فسخ کرده ای تا آن که آگاهی تو و آنان از فسخ عهد یکسان باشد و از حیله گری مبرا شوی[۸۰۲].

از نحاس نقل شده است که وی این آیه را با معنای مشابه آنچه از طبری نقل شد در اقتصاد کلام و زیادی معانی آن از معجزات قرآن دانسته است.[۸۰۳]

پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) بر این نکته اهتمام داشت، وی وقتی کسی را به فرماندهی لشکری برمی گزید توصیه هایی و رهنمودهایی را به او می گفت که از جمله آن نهی از غدر و فریب بود، در صحیح مسلم آمده است:

هنگامی که پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) شخصی را فرمانده یک سپاه یاسریه می کرد، او را به طور خاص به تقوی توصیه می نمود و می فرمود: اغدوا باسم اللّه، قاتلوا من کفر بالله واغزوا و لا تغلوا و لا تغدروا و لا تمثلوا و لا تقتلوا ولیداً (با نام خدا صبح کنید، با کافران به خداوند کارزار کنید، بجنگید ولی حیله نزنید و مکر نسازید و کسی را مثله نکنید و خردسالان را نکشید)[۸۰۴]

---

۷۹۹. الحج: ۳۸.

۸۰۰. النساء: ۱۰۶.

۸۰۱. آیه و لا تخافن من قوم خیانة فانبذ الیهم علی سواء ان الله لا یحب الخائنین.

۸۰۲. ابن جریر طبری، تفسیر طبری، ج ۱، ص ۲۶.

۸۰۳. ر. ك: محمد انصاری قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج ۸، ص ۲۳.

۸۰۴. صحیح مسلم با شرح نووری، ج ۲، ص ۲۷.

نووی نیز در شرح روایت، این حدیث را دارای فواید مورد اتفاقی دانسته است، که از جمله آنها حرمت فریب و نیرنگ است.[۸۰۵]

امیرمؤمنان(علیه السلام) به غدر و آثار منفی آن اشاره کرده و صدق و وفاء را دو امر همراه دانسته اند:

ایها الناس: ان الوفاء توام الصدق و لا اعلم جنّة اوقی منه و ما یغدر من علم کیف المرجع[۸۰۶]

ای مردم! همانا وفا همزاد راستی است و هیچ سپری چون وفا باز دارنده ـ گزند ـ نیست و بی‌وفایی نکند آن که می داند او را چگونه بازگشت گاهی است.

پس از آن امام در تحلیل جامعه شناختی از اوضاع زمانه خود به خلط بین نیرنگ و چاره سازی اشاره می کند و می فرماید:

و لقد اصبحنا فی زمان قد اتخذ اکثر اهل الغدر کیساً و نسبهم اهل الجهل فیه الی حسن الحیلة ما لهم قاتلهم اللّه قد یری الحوّل القُلّب وجه الحیله و دونها مانع من امر اللّه و نهیه فیدعها رای عین بعد القدرة علیها و ینتهز فرصتها من لا حریجة له فی الدین[۸۰۷]

ما در روزگاری بسر می بریم که بیشتر مردم آن بی‌وفایی را زیرکی می دانند و نادانان آن مردم را چاره اندیش خوانند، خداشان کیفر دهد! چرا چنین می پندارند؟ گاه بود که مرد آزموده و دانا از چاره کار آگاه است، اما فرمان خدا وی را مانع راه است. پس دانسته و توانا بر کار چاره را واگذارد تا آن که پروای دین ندارد فرصت شمارد و سود آن را بردارد.

یکی از کسانی که کاملا به این راه ها آگاه بوده است ولی دین داری او را از فریب بازداشته، شخص امیرمؤمنان (علیه السلام) است. ایشان در تمایز بین ویژگی های سیاست علوی و اموی این گونه اظهار نظر کرده اند:

واللّه ما معاویه ادهی منی و لکن یغدر و یفجر و لولا کراهیة الغدر لکنت من ادهی الناس[۸۰۸]

به خدا معاویه زیرک تر از من نیست، لیکن شیوه او نیرنگ و فجور است و اگر نیرنگ ناخوش آیند نمی نمود زیرکتر از من کسی نبود.

۸ـ۶. رعایت احتیاط در روابط با غیر مسلمان

---

۸۰۵. صحیح مسلم با شرح نووی، ج ۲، ص ۲۷.

۸۰۶. نهج البلاغه، خطبه ٤١.

۸۰۷. پیشین.

۸۰۸. نهج البلاغه، خطبه ۲.

با وجود تأکید بر رعایت میثاق و نفی غدره روابط با غیرمسلمانان با دوراندیشی و احتیاط باید همراه باشد; این نکته هم می تواند بعنوان قضیه تاریخی در مورد روحیات مشرکان و اهل کتاب دوران صدر اسلام مطرح شود و هم می تواند بعنوان یک استراتژی اسلامی در مقابل مطلق غیرمسلمان. درباره تعصب یهود و نصاری بر عقاید خودشان قرآن بیان می کند که:

و لن ترضی عنک الیهود و لاالنصاری حتی تتبع ملتهم قل ان هدی اللّه هو الهدی[۸۰۹]

و هرگز یهودیان و ترسایان از تو راضی نمی شوند، مگر آن که از کیش آنان پیروی کنی، بگو «در حقیقت تنها هدایت خدا است که هدایت واقعی است».

و در جای دیگر باز سر سختی آنان را متذکر می شود:

و لئن اتیت الذین اتوا الکتاب بکل آیة ماتبعوا قبلتک و ما انت بتابع قبلتهم و ما بعضهم بتابع قبلة بعض[۸۱۰]

و اگر هرگونه معجزه ای برای اهل کتاب بیاوری [باز] قبله تو را پیروی نمی کنند و تو [نیز] پیرو قبله آنان نیستی و خود آنان پیرو قبله یکدیگر نیستند.

در سوره ال عمران به روحیات اهل کتاب به تفصیل اشاره می شود:

یا ایها الذین امنوا لا تتخذوا بطانة من دونکم لا یألونکم خبالا، ودّوا ما عنتم قد بدت البغضاء من افواههم و ما تخفی صدورهم اکبر، قدبیّنا لکم الایات ان کنتم تعقلون،ها انتم هولاء تحبونهم و لا یحبونکم و تؤمنون بالکتاب کله و اذا لقوکم قالوا امنا و اذا خلو عضوا علیکم الانامل من الغیظ قل موتوا بغیضکم ان اللّه علیهم بذات الصدور[۸۱۱]

ای کسانی که ایمان آورده اید، از غیرخودتان [دوست] همراز نگیرید. آنان از هیچ نابکاری در حق شما کوتاهی نمی کنند، آرزو دارند که در رنج بیفتید، دشمنی از لحن و سخنشان آشکار است و آنچه از سینه هایشان نهان می دارند بزرگتر است، در حقیقت، ما نشانه ها [ی دشمنی آنان] را برای شما بیان کردیم، اگر تعقل کنید. هان شما کسانی هستید که آنان را دوست دارید و حال آن که آنان شما را دوست ندارند و شما به همه کتاب ایمان آورده اید. چون با شما برخورد کنند می گویند: ایمان آوردیم و چون با هم خلوت کنند از شدت خشم بر شما سر انگشتان خود را می گزند. بگو به خشم خود بمیرید.

---

۸۰۹. البقره: ۱۲۰.

۸۱۰. البقره: ۱٤٥.

۸۱۱. ال عمران: ۱۱۷.

در این آیه به نفاق اهل کتاب نیز اشاره کرده است نه آنان و نه مشرکان به پیروزی مسلمانان خوشنود نخواهند شد:

ما یود الذین کفروا من اهل الکتاب و لا المشرکین ان ینزل علیکم من خیر من ربکم[۸۱۲]

نه کسانی که از اهل کتاب کافر شده اند و نه مشرکان [هیچ کدام] دوست نمی دارند خیری از جانب پروردگارتان بر شما فرود آید.

بلکه از هر ناکامی مسلمانان نیز خشنود می گردند:

ان تمسسکم حسنة تسوءهم و ان تصبکم سیئة یفرحوا بها[۸۱۳]

اگر به شما خوشی رسد آنان را بدحال می کند و اگر به شما گزند می رسد بدان شاد می شوند

از این روی قرآن کریم دوستی و سرپرستی کفار را بر مسلمانان ناروا دانسته است و از آن نهی کرده است:

یا ایها الذین امنوا لا تتخذوا الیهود و النصاری اولیاء، بعضهم اولیاء بعض و من یتولهم منکم فانه منهم ان اللّه لا یهدی القوم الظالمین[۸۱۴]

ای کسانی که ایمان آورده اید، یهود و نصارا را دوستان خود نگیرد [که] بعضی از آنان دوستان بعضی دیگرند و هر کس از شما آنان را به دوستی گیرد، از آنان خواهد بود، آری خدا گروه ستمگران را راه نمی نماید.

درباره این آیه پیش تر سخن گفتیم و دانستیم که ولایت در آیه با معنای سرپرستی و دوستی سازگار است و می تواند نهی آیه شریفه از هر دو نیز باشد.

به طور خاص درباره حاطب بن ابی بلتعه که زنی را برای خبررسانی به مشرکان به مکه فرستاده بود آیه زیر نازل گردید:

یا ایها الذین امنوا لا تتخذوا عدوی و عدوکم اولیاء تلقون الیهم بالمودة و قد کفروا بما جائکم من الحق[۸۱۵]

ای کسانی که ایمان آورده اید، دشمن من و خودتان را دوست مگیرید، با شما با دوستی ملاقات می کنند و در حالی که به آنچه بر شما از حق آمده است کافرند.

---

۸۱۲. البقره: ۱۰۵.

۸۱۳. ال عمران: ۱۲۰

۸۱٤. المائده: ۵۱.

۸۱۵. ٦۰: ۱.

این آیه به هوشیاری مسلمانان در برابر هر دشمنی که به لباس دوست در می آید عنایت دارد چرا که ملاقات و برخورد مسلمان با مودت دوستی بوده است و این نشانگر آن است که در عرصه شناخت دشمنان باید تلاش زیادی صورت پذیرد.

آیات دیگری نیز به نهی از تولی مسلمانان نسبت به کافرین و اهل کتاب اشاره دارد.[۸۱۶]

برای آن که زمینه نفوذ اجتماعی آنان فراهم نیاید درحریم خانواده نیز باید از کافر و مشرک فاصله گرفت:

> یا ایها الذین آمنوا لا تتخذوا ابائکم و اخوانکم اولیاء ان استحبوا الکفر علی الایمان و من یتولهم منکم فالئک هم الظالمون (التوبة: ۲۳)
>
> ای کسانی که ایمان آورده اید اگر پدرانتان و برادرانتان کفر را بر ایمان ترجیح دهند [آنان را] به دوستی مگیرید. و هر کس که آنان را به دوستی بگیرد ظالم است.

این دستور برای مؤمنان تنها نیست، پیامبر نیز نباید نسبت به مشرکان آرزوی آمرزش داشته باشد. در سوره توبه می خوانیم:

> ما کان للنبی و الذین امنوا ان یستغفروا للمشرکین و لو کان اولی قربی من بعد ما تبین لهم انهم اصحاب الجحیم[۸۱۷]
>
> بر پیامبر و کسانی که ایمان آورده اند سزاوار نیست که برای مشرکان ـ پس از آن که آشکار شد که آنان اهل دوزخ اند ـ طلب آمرزش کنند، هرچند خویشان آنان باشند.

البته عموم لفظ در این آیات به ضمیمه عقوبتهای دائمی برای آنان (ضربت علیهم الذلة این ما ثقفوا)[۸۱۸] نشانگر آن است که یهود و نصاری در طول تاریخ خصلتهای مشابهی داشته اند و نوع برخورد مسلمانان در طول اعصار با آنان باید باید با دوراندیشی و احتیاط همراه باشد. شیوه برخورد دولتهای مسیحی و یهودی استعماری در قرون اخیر مؤید این پیش بینی قرآن کریم است. گرچه با ساده اندیشی مسلمانان قدرت و سیطره مشرکان و کافران بر مسلمین پدید آمده است.

---

۸۱۶. ر.ك: المائده: ۵۷ و النساء: ۱٤٤ و الاحزاب: ۱.

۸۱۷. التوبه: ۱۱۳.

۸۱۸. ال عمران: ۱۱۲.

فصل نهم

نتیجه گیری و تحلیل

یکم: مجموعه فصول هشت گانه تحقیق نشانگر آن است که حجم زیادی از آیات قرآن کریم می تواند در حوزه حکومت و سیاست مورد استناد قرار گیرد. جالب این که در حوزه نفی حکومت دینی نیز به آیات متعددی تمسک شده است و این آیات در موارد متعددی خود نشانگر اهتمام قرآن به این عرصه است، گرچه مدلول آن نفی و تقیید باشد. البته ما ادعای استقراء کامل در ذکر آیات مربوط به حوزه حکومت و سیاست نداشته ایم و اقتضای رساله علمی نیز در بعضی از موارد موجب صرف نظر از آیات قریب المضمون و اکتفای به بعضی از آنها داشته است، ولی با این همه استناد به نزدیک چهارصد آیه در این رساله می تواند حجم واقعی این آیات را تا حدودی مورد عنایت قرآن پژوهان قرار دهد. البته در مورد مشابه در کتاب «دراسات فی ولایة الفقیه» به حدود هفتصد آیه استناد شده است، که با توجه به گستره مباحث آن کتاب نسبت به عرصه امور اقتصادی و قضایی دولت اسلامی به نظر می رسد تعداد آیات مربوط به مباحث کلان حکومت و دولت در آن کتاب نیز با تعداد آیات مورد استناد ما نزدیک باشد. در عنوان «مبانی تفکر سیاسی در قرآن» از جلد دوم "فقه سیاسی" به بیش از یکصد آیه تمسک شده که با توجه به حذف موارد مشابه و اجمال گویی قابل توجه است. جدای از این موارد در بعضی از کتابها افراط و تفریط هایی نیز دیده می شود، ولی بنظر می رسد در مواردی چون احکام القرآن دکتر خزائلی عنوان مربوط به حکومت به خاطر عدم پرداختن به مباحث لازم محدود جلوه می کند و استفاده های سیاسی و حکومتی از آیات بی شمار در تفسیر راهنما و تفسیر نور بخاطر استفاده از لوازم غیر بین و یا تطبیق های اجتهادی نویسندگان آن صورت پذیرفته است، که شائبه غلطیدن در وادی تفسیر به رأی را به اذهان نزدیک می کند. با صرف نظر از افراط ها و تفریط ها توجه دقیق به دلالت

روشن آیات ذکر شده در حوزه سیاست و حکومت قضاوت مناسبی را نسبت به رابطه قرآن و حکومت بدست می دهد.

دوم: حجم آیات مورد استناد در فصول تحقیق یکسان نبوده است. این نایکسانی نمی تواند دلیل بر عدم اهمیت بعضی از فصول در مقابل فصول دیگر باشد، چرا که قرآن کریم جدای از وجود جمع الجمعی و قدسی خود کتابی است که در بسیاری از آیات سیاسی اجتماعی به منزله توضیح و تصحیح و رهنمودی بر زندگی مسلمانان در عصر پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) قلمداد می گردد، گرچه این ویژگی اعجاز و فرازمانی و فرامکانی بودن قرآن را مخدوش نمی سازد. از این روی در بعضی از عرصه ها، چون شیوه برخورد با کفار و مشرکین، آیات زیادی نازل گردیده است و در مدلول مورد عنایت این رساله صراحت بیشتری دارد، ولی در بعضی از موارد چون مشروعیت دولت در عصر معصومین و عصر غیبت آیات کمتر و دلالت التزامی بیشتر مشاهده می شود. در فصل شیوه های تصمیم گیری کلان استناد اصلی به دو آیه مربوط به شورا است. ولی با این همه بنظر می رسد استناد به این دو آیه راه را بر مطلوب نویسنده باز کرده است گرچه مورد اختلاف نظر میان اندیشوران بوده است.

سوم: به لحاظ تاریخی و با عنایت به دیدگاههای اندیشوران شیعی درباره این موضوع روشن می شود که بعضی از مباحث با اختلاف نظر کمتر و بعضی با اختلاف نظر بیشتر مواجه بوده است و در مجموع دیدگاههای مسلم و غیر قابل انکاری را در بعضی از حوزه ها نمی توان ادعا کرد. درباره رابطه قرآن و سیاست از میان چهار نظریه ارائه شده، گرچه بعضی از نظرات ـ مانند نظر اول (انفکاک دین از سیاست) ـ با انکار غالب اندیشوران مواجه شده است ولی دیدگاههای دیگر کمابیش دارای طرفدارانی بودند و به لحاظ عینی نیز رساله حاضر اثبات کننده نظریه سوم از چهار نظر ارائه شده گردید. در باب مشروعیت الهی دولت انبیاء پیشین و دولت نبوی کمتر اختلافی دیده شده است، بویژه اگر از تشکیک بعضی از نویسندگان معدود معاصر (نظیر دکتر مهدی حائری) صرف نظر کنیم، البته مشروعیت دولت های انبیاء سلف کمتر مورد بحث های علمی قرار گرفته است و نظریه پردازی ها در مورد آنان تنها به استناد بعضی از آیات قرآن صورت پذیرفت.

درباره مشروعیت دولت امام علی(علیه السلام) و ولایت سیاسی امام معصوم(علیه السلام) اختلاف قدیمی دو گروه شیعه و سنی وجود دارد، در این زمینه بین نویسندگان شیعی اختلافی دیده نمی شود و

بحثها و نوشته های متعددی در این زمینه نوشته شده که در این رساله تنها به حوزه قرآنی مباحث عنایت شد.

درباره مشروعیت حکومت در عصر غیبت امام دوازدهم (عج) به نظر شیعه و مشروعیت دولت پس از پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) به نظر اهل سنت، اختلافات جدی وجود داشت، نویسنده دیدگاه بعضی از نویسندگان متأخر شیعه که به نوعی نقش واقعی مردم را در مشروعیت اعمال ولایت رهبر جامعه اسلامی تثبیت می کنند، را از آیات شریفه برداشت نمود. همچنان که گذشت این بحث بسیار مهم و حساس است و عدم استناد به آیات قرآن از سوی فقهای شیعه نمی تواند دلیلی بر بطلان استناد به قرآن باشد. گرچه احتیاط در برداشت صحیح با توجه به مقتضیات زمان و ارائه فهم صحیح از آیات ضروری است.

درباره شرایط و وظایف حاکمان با توجه به عقلایی بودن شرایط بحث چندانی وجود ندارد، تنها نکته ای که مورد اختلاف و قابل بحث بود، حد دانش فقهی لازم برای رهبری است، استفاده مرجعیت و اعلمیت از آیات قرآنی برای رهبری صورت نگرفت، در حالی که در برداشت های اندیشوران در این زمینه بین آشنایی با احکام و نه اجتهاد ـ که دیدگاه بعضی از اندیشوران شیعی و غالب اندیشوران سنی ـ و لزوم اعلمیت فقهی که دیدگاه بعضی از اندیشوران شیعی است در نوسان بوده ایم.

حقوق و آزادی سیاسی مردم در نوشته های مفسرین متقدم مطرح نبوده است، گرچه می توان سرچشمه های آن را در بعضی از مطالب دیگر یافت، و در دوران اخیر نیز در این زمینه اختلافات جدی پدید آمده است، بویژه درباره آزادی عقیده و مسئله نظارت و ابزارهای مخالفت نسبت به حاکم. این بخش نیز نیازمند به تأملات جدی تر است، چرا که آزادی سیاسی با توجه به مفهوم خاص خود در دوران قبل از رنساس معنون نبوده است و ابزاها و شیوه های نوبه نو در استفاده از این آزادی و لوازم و تأثیرات آن موجب واکنش های مختلف نسبت به این موضوع شده است. در این فصل به اختلاف نظرهای زیادی که درباره لااکره فی الدین وجود دارد اشاره شد ولی با این همه، این فصل همچون فصل مشروعیت نیازمند تأملات جدی تر است. نتایج این تحقیق در این فصل با اندیشه روشنفکران دینی و عالمان نواندیش چون نائینی، طباطبایی و طالقانی تطابق بیشتری دارد.

فصل عدالت اجتماعی نیز کمتر مورد اختلاف قرار گرفته است. در این باره و مشکل وجود دارد که به جهاتی در این رساله مطرح نگردیده است. اول نحوه استفاده از اصل عدالت بعنوان یک اصل حاکم در

فقه اجتماعی. دوّم مرجع داوری در برقراری عدالت در عرصه های مختلف اجتماعی. در مورد اول از موضوع تحقیق خارج می شدیم و در مورد دوم به نحوی در فصل مربوط به شیوه های تصمیم سازی در حکومت اسلامی بحث شد و بحثهای جزئی تر در حوزه نظام قضایی دولت اسلامی قرار می گیرد که باز از حیطه تحقیق خارج است.

فصل سیاست خارجی نیز گرچه بحثهای نظری خاص خود را درباره شیوه برخورد با کفار در دولت مطلوب اسلامی پی گرفته است، اما به لحاظ خارجی و واقعیت امروزه جهان این بحث کمتر کاربرد خارجی دارد و در میان اندیشوران مسلمان معاصر تردیدی در رعایت عهد و پیمان و احترام به مرزهای دیگر کشورها و برقراری روابط عادلانه و براساس مصالح ملی وجود ندارد.

چهارم: فصول تحقیق به نحو عینی دیدگاه نویسنده در فصل اول درباره نحوه تعامل دین و سیاست را به ثبات رسانید. همچنان که دیدیم بعضی از مباحث مربوط به ساختار دولت و نحوه تعامل دولت اسلامی با مردم، با خارجیان و... در قرآن کریم آمده است، این مباحث به طور واضح نافی دو دیدگاهی است که یا ارتباط دین و سیاست را به طور کلی انکار می کرد (نظریه اول) و یا این ارتباط را در حد بیان اهداف کلی می دید (نظریه دوم)، از سوی دیگر بعضی از مباحث مربوط به ساختار کلان دولت اسلامی ـ نظیر تفکیک قوا و تعداد آنان ـ نیز از قرآن کریم استفاده یا نفی نگردید، این نکته نشانگر آن است که برای ارئه یک نظام سیاسی اسلامی ضمن استفاده از متون دینی و قرآن کریم نیازمند تأملات عقلانی برای ایجاد یک ساختار کامل دولت می باشیم. این تأملات عقلانی و یا استفاده از تجارب بشری در صورت عدم مخالفت با شرع می تواند مطلوب باشد.

از سوی دیگر با توجه به رهبردهای بدست آمده از قرآن کریم روشن می گردد که برای بنیان نهادن یک دولت مطلوب از مراجعه به متون دینی بی نیاز نیستیم، به تعبیر دیگر تمام آنچه از قرآن کریم بدست آوردیم لزوماً رهبردهای قابل درک بواسطه عقل نیست، لذا با قبول مرجعیت قرآن و استفاده از عقل در رسیدن به سر منزل مقصود موفق خواهیم شد. البته معارف قرآنی در حوزه حکومت که به مهمترین بنیادهای فلسفه و اندیشه سیاسی اشاره دارد در غالب موارد توسط اندیشوران سیاسی نیز مباحث و نظریه های مشابه آن ارائه گردیده است، چرا که خالق کتاب تکوین (انسان و عقل بشری) و کتاب تشریع (قرآن کریم) خدای حکیم است و این توافق حکایت از حکمت صانع مشترک این دو کتاب دارد.

منابع و مآخذ

قرآن کریم.

آذی قمی، احمد، **ولایت فقیه از دیدگاه قرآن**، چاپ اول، قم، مؤسسه مطبوعاتی دارالعلم، ۱۳۷۱.

آشتیانی، میرزا حسن، **بحرالفوائد فی شرح الفرائد**، چاپ اول، قم، انتشارات کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی.

آلوس بغدادی، **روح المعانی**، بیروت، دار احیاء التراث العربی ۱۴۰۵ ق.

آمدی، عبدالواحد بن محمد تمیمی، **شرح غررالحکم و دررالکلم**، با مقدمه و تصحیح و تعلیق: میرجلال الدین ارموی، تهران، موسسه انتشارات و

چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.

ابراهیم الخطیب، زکریا عبدالمنعم، **الشوری فی الاسلام**، بی جا، ۱۴۰۵.

ابن ابی الحدید، **شرح نهج البلاغه**، تحقیق: **محمد ابوالفضل ابراهیم**، قم، اسماعیلیان، (افست).

ابن اثیر الجزری، **الکامل فی التاریخ**، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م.

ابن اثیر، **النهایة فی غریب الحدیث و الاثر**، چاپ چهارم، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.

ابن تیمّیة، احمد، **السیاسة الشرعیة فی اصلاح الراعی و الرعیة**، چاپ اول، بیروت، منشورات دارالافاق الجدیدة.

ابن عاشور، محمدطاهر، **تفسیر التحریر و التنویر**، تونس، دارالتونسیّة للنشر.

ابن فارس، **معجم مقاییس اللغة**، چاپ اول، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.

ابن قدامی موفق الدین و شمس الدین ابن قدامی المقدسی، **المغنی و یلیه الشرح الکبیر**، بیروت، دارالکتاب العربی.

ابن کثیر، **تفسیر القرآن العظیم (۴ جلدی)**، چاپ اول بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۰۲.

ابن منظور، **لسان العرب**، چاپ اول، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۹۸م.

ابن هشام، ابومحمد عبدالملک، **السیرة النبویة**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۵.

احمدبن حنبل، **مسند امام احمدبن حنبل**، چاپ چهارم، بیروت، المکتب الاسلامی، ۱۴۰۳.

اربلی، علی، **کشف الغمة فی معرفة الائمة**، چاپ دوم، نشر ادب حوزه وکتاب فروشی اسلامیة، ۱۳۶۴ ش.

اردبیلی، احمد (مقدس اردبیلی)، **مجمع الفائدة و البرهان**، قم، مؤسسة النشر الاسلامی (جامعه مدرسین)،۱۴۰۳-۱۴۱۶ق.

ارسطو، سیاست، ترجمه: دکتر حمید عنایت، چاپ سوم، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱.

ارفع، سید کاظم، آیات الولایة، چاپ دوم، تهران، انتشارات مرتضوی، ۱۳۶۹.

استادی، رضا، شورا در قرآن و حدیث، چاپ اول، قم، انتشارات هجرت، ۱۴۰۱ ق.

اسرار، مصطفی، دانستنیهای قرآن، چاپ هیجدهم، انتشارات محیا، ۱۳۷۶.

اصفهانی، ابوالفرج، مقاتل الطالبین، چاپ دوم، نجف اشرف، مطبعه حیدریه، ۱۳۸۵ ق.

اقبال لاهوری، دکتر محمد، احیای فکر دینی در اسلام، تهران، کانون نشر پژوهشهای اسلامی.

غزالی، محمد، مبدأ الشوری فی الاسلام، بیروت، عالم الکتاب.

امام خمینی و حکومت اسلامی، مجموعه آثار کنگره امام خمینی و اندیشه حکومت اسلامی، ۱۰ جلد، چاپ اول، تهران، مؤسسه عروج، ۱۳۶۸.

امینی، عبدالحسین، الغدیر فی الکتاب و السنة و الادب، چاپ ششم، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۴.

انصاری، شیخ مرتضی، المکاسب المحرمة، بیروت، موسسة النعمان، ۱۴۱۰ ق.

بازرگان، مهندس مهدی، خدا، آخرت، هدف بعثت انبیاء، پیام هاجر، بهار، ۱۳۷۴ و نشریه کیان، شماره ۲۱.

ـــــــــــــــــ، مرز میان دین و امور اجتماعی، چاپ اول، تهران، شرکت سهامی انتشار.

بحرانی، سید هاشم حسینی، البرهان فی تفسیر القرآن، چاپ اول قم، موسسه البعثة.

ـــــــــــــــــ، غایة المرام، بیروت، دارالقاموس الحدیث، بی تا.

بحرانی، شیخ یوسف، الحدائق الناظرة فی احکام العترة الطاهرة، چاپ اول، قم، انتشارات جامعه مدرسین.

بخاری، محمد، صحیح بخاری، بیروت، دار احیاء الکتب العربی.

بدوی، دکتر اسماعیل، مبدأ الشوری فی الشریعة الاسلامیة، چاپ اول، دارالفکر العربی، ۱۹۸۱.

برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، قم، المجمع العالمی لأهل البیت (ع)، ۱۴۱۳ ق.

بغدادی، علی بن محمد، تفسیر الخازن، تحقیق: محمد علی شاهینی، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ ق.

بلعید، الصادق، القرآن و التشریع، تونس، مرکز النشر الجامعی، ۱۹۹۹.

بیاتی، منیر حمید، الدولة القانونیة و النظام السیاسی الاسلامی، چاپ اول، بغداد، دارالعربیه، ۱۳۹۹ ق.

بیضاوی، تفسیر بیضاوی، بیروت، دارالجلیل، ۱۳۵۹ ق.

بیهقی، احمد بن حسین، سنن بیهقی، بیروت، دارالمعرفة، ۱۳۵۵ ق.

تبریزی، آیة الله میرزاد جواد، ایصال الطالب الی التعلیق علی المکاسب، قم، ۱۴۱۱ ق.

پازارگاد، بهاءالدین، تاریخ فلسفه سیاسی، چاپ چهارم، تهران، زوار.

جریری، عبدالرحمن، الفقه علی المذاهب الاربعة، بیروت، المکتبة التجاریة الکبری، ۱۳۹۲ ق.

جصاص، ابوبکر احمد بن علی الرازی، **احکام القرآن**، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ ق.

جعفریان، رسول، **تاریخ سیاسی اسلام**، چاپ اول، تهران، انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۴.

جعفری لنگرودی، محمد جعفر، **ترمینولوژی حقوق**، تهران، کتابخانه گنج دانش، ۱۳۷۲ ش.

جعفری، محمد تقی، **حکمت اصول سیاسی اسلام**، چاپ چهارم، تهران، بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۶۹.

جمال، دکتر محمد عبدالمنعم، **التفسیر الفرید للقرآن المجید**، قاهرة، مطابع الاهرام التجاریة، ۱۹۷۱ م.

جوادی آملی، آیة الله عبدالله، **نقد نقد**، نشریه حکومت اسلامی، سال اول، شماره دوم، قم، دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری،۱۳۷۵.

ـــــــــــــــــ، **سیری در مبانی ولایت فقیه**، نشریه حکومت اسلامی، سال اول، شماره اول، قم، دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۷۵.

شریعت در آینه معرفت، چاپ اول، قم، اسراء، ۱۳۷۷.

ـــــــــــــــــ، **هدایت در قرآن**، چاپ اول، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۳.

حائری، آیة الله سید کاظم، **اقتراح درباره انتظار بشر از دین**، نشریه، نقد و نظر، سال دوم، شماره ۶، قم دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.

ـــــــــــــــــ، **الامامة و قیادة المجتمع**، چاپ اول، قم، ناشر: مؤلف، ۱۴۱۶ ق.

ـــــــــــــــــ، **بنیان حکومت در اسلام**، ترجمه: حسن طارمی راد، چاپ دوم، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۸.

ـــــــــــــــــ، **حکمت و حکومت در ترازوی نقد**، نشریه حکومت اسلامی، سال چهارم، شماره ۱۳.

ولایة الامر فی عصر الغیبة، چاپ اول، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۴.

حائری یزدی، دکتر مهدی، **حکمت و حکومت**، چاپ اول، لندن.

ـــــــــــــــــ، **نقدی بر مقاله سیری در مبانی ولایت فقیه**، نشریه حکومت اسلامی، سال اول، شماره ۲، قم دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۷۵.

حارب المهیری، سعید عبدالله، **العلاقات الخارجیه للدولة الاسلامیة**، چاپ اول، بیروت، موسسة الرسالة، ۱۴۱۶ ق / ۱۹۹۵ م.

حجاریان، سعید، **نگاهی به مسئله مشروعیت**، نشریه راهبرد، تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک، شماره سوم، ۱۳۷۴.

حجتی، دکتر سید محمدباقر، **اسباب النزول**، چاپ دوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۹.

حر العاملی، محمد، **وسائل الشیعه**، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.

حرانی، حسن بن شعبه، **تحف العقول**، **تصحیح و تعلیق، علی اکبر غفاری**، چاپ دوم، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۶۳.

حسینی شیرازی، سید محمد، **الحکم فی الاسلام**، قم، دارالقرآن الحکیم.

ـــــــــــــــــ، **الفقه، ج ۴۸**، بیروت، دارالعلوم، ۱۴۰۹ ق - ۱۹۸۸ م.

حسینی طهرانی، سید محمدحسین، **وظیفه فرد مسلمان در احیای حکومت اسلام**، تهران، انتشارات حکمت.

حسینی هاشمی، منیرالدین، نامه ای به رهبر کبیر انقلاب اسلامی، اردیبهشت ۱۳۶۸، قم، انتشارات دفتر فرهنگستان علوم اسلامی.

حقی برسودی، اسماعیل، **تفسیر روح البیان**، چاپ هفتم، بیروت دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۵.

حکومت در اسلام **(مجموعه مقالات سومین و چهارمین کنفرانس اندیشه اسلامی در تهران)** چاپ دوم، تهران، انتشارات امیرکبیر،۱۳۶۷.

حکیم، سید محسن، **مستمک العروة الوثقی**، چاپ سوم، قم، منشورات مکتبه آیة الله العظمی مرعشی نجفی (افست نجف).

حکیم، سید محمدباقر، **الحکم الاسلامی بین النظریة و التطبیق**، قم، مؤسسة المنار، ۱۴۱۲ ق.

حکیمی، محمد رضا، **الحیوة، دین و زندگی**، فصلنامه نقد و نظر، سال دوم، شماره دوم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.

حکیمی، محمد رضا و محمد حکیمی و علی حکیمی، **الحیوة**، چاپ اول، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۷.

حلبی، علی اصغر، **تاریخ نهضت های دینی، سیاسی معاصر**، چاپ اول، تهران، بیهقی، ۱۳۷۱.

حلی، علامه، **کشف المراد فی شرح تجریه الاعتقاد**، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، چاپ ششم، قم، انتشارات جامعه مدرسین،۱۴۱۶ق.

حماد، احمد جلال، **حریة الرأی فی المیدان السیاسی**، چاپ اول، قاهرة، دارالعرفاء للطباعة و النشر، ۱۴۰۸ ق.

حویزی، عبداللعلی بن جمعه، **تفسیر نور الثقلین**، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۳.

خراسانی، محمدکاظم، **کفایة الاصول**، چاپ اول، قم، ال البیت، ۱۴۰۹ ق.

خمینی، روح الله(امام)، **کتاب البیع**، قم، اسماعیلیان، ج ۲.

ـــــــــــــــــ تحریر الوسیلة، چاپ اول، تهران، موسسه عروج، بهار ۱۳۷۹.

ـــــــــــــــــ **الرسائل**، چاپ سوم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۰ ق / ۱۳۶۸ ش.

ـــــــــــــــــ **ولایت فقیه**، چاپ اول، تهران، موسسة تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳.

خمینی، سید مصطفی، **تفسیر القرآن الکریم**، چاپ اول، تهران، موسسه انتشاراتی عروج، ۱۳۷۶.

ـــــــــــــــــ **ثلاث رسائل، رساله ولایت فقیه**، چاپ اول، تهران، موسسه عروج، ۱۳۷۶.

خواجه نظام الملک، **سیر الملوک**، باهتمام: هیربوت دارک، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۴.

خویی، آیة الله سید ابوالقاسم، **معجم رجال الحدیث**، چاپ چهارم، قم، مرکز نشر آثار شیعه، ۱۳۶۹.

البیان فی تفسیر القرآن، نجف، مطبعة الاداب.

دائرة المعارف بزرگ اسلامی، جمعی از نویسندگان، زیر نظر: کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۲ به بعد.

دائرة المعارف تشیع، زیر نظر: احمد صدر حاج سید جوادی، بهاءالدین خرمشاهی، کامران فانی، چاپ اول، تهران، بنیاد اسلامی طاهر، ۱۳۶۶.

دهقان، اکبر، **هزار و یک نکته از قرآن کریم**، چاپ اول، تهران، مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن، ۱۳۷۹.

رازی، ابوالفتوح، **تفسیر ابوالفتوح رازی، (روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن)**، به کوشش و تصحیح، دکتر محمد جعفر یاحقی، دکتر

محمدمهدی ناصح، چاپ اول، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵.

راغب اصفهانی، **مفردات الفاظ القرآن**، قم، اسماعیلیان.

رحیمی، مصطفی، **قانون اساسی و اصول دموکراسی**، چاپ اول، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۷.

رسایی، داود، **حکومت اسلامی از نظر ابن خلدون**، تهران، نشر رعد.

رشید رضا، سید محمد، **الوحی المحمدی**، قاهره، الزهراء للاعلام العربی، ۱۴۰۸.

ـــــــــــــــــ، **تفسیر المنار**، چاپ سوم، بیروت، دارالمعرفة.

رمضان البوطی، محمد سعید، **فقه السیرة**، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ ق./ ۱۹۹۴ م.

روزنتال فرانس، **مفهوم آزادی از دیدگاه مسلمانان**، ترجمه: منصور میراحمدی، چاپ اول، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.

زبیدی، سید محمد، **تاج العروس**، به تحقیق دکتر عبدالفتاح الحدد، دارالهدایة للطباعة و النشر، ۱۴۰۶ ق./ ۱۹۸۶ م.

زحیلی، دکتر وهبة، **آثار الحرب فی الفقه الاسلامی**، چاپ سوم، دارالفکر، دمشق، ۱۴۰۱ ق.

ـــــــــــــــــ، **التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج**، چاپ اول، بیروت، دارالفکر المعاصر، دمشق، دارالفکر، ۱۴۱۱ ق.

ـــــــــــــــــ، **العلاقات الدولیة فی الاسلام**، بیروت، موسسة الرسالة، ۱۴۰۱ ق.

ـــــــــــــــــ، **الفقه الاسلامی و ادلته**، بیروت، موسسة الرسالة ۱۴۰۳ ق.

زمخشری، محمود بن عمر، **الکشاف**، قم، نشر ادب الحوزه.

زیدان، عبدالکریم، **مجموعة بحوث فقهیه**، بیروت، موسسة الرسالة، ۱۳۹۵ ق.

ژان ژاک روسو، **قرارداد اجتماعی**، مترجم: زیرک زاده، چاپ هفتم، تهران، انتشارات ادیب.

سبحانی، جعفر، **مفاهیم القرآن فی معالم الحکومة الاسلامیة**، تحریر: جعفر الهادی، چاپ سوم، انتشارات جامعه مدرسین، قم.

سروش، دکتر عبدالکریم، **مدارا و مدیریت**، چاپ اول، تهران، موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶.

سنهوری، عبدالرزاق، **فقه الخلافة و تطورها**، مراجعه و تحقیقات: دکتر توفیق الشاوی، چاپ دوم، مصر، المکتبة المصریة العامة.

سید رضی، **نهج البلاغه، تحقیق دکتر صبحی صالح**، چاپ اول، بیروت، دارالکتاب اللبنانی، ۱۹۸۰.

سیوطی، جلال الدین، **الاتقان فی علوم القرآن**، چاپ دوم، قم، انتشارات رضی و بیدار، ۱۳۶۳ ش.

الدرّالمنثور، چاپ دوم، بیروت، دار الشروق.

شاوی، دکتر توفیق، **فقه الحکومة الاسلامیة (بین السنة و الشیعة)**، چاپ اول، مصر، منشورات العصر الحدیث، ۱۹۹۶.

شاوی، دکتر توفیق، **فقه الشوری و الاستشاره**، چاپ دوم، مصر، دارالوفاء، ۱۴۱۳ ق/ ۱۹۹۲ م.

شجاعی زند، علیرضا، **مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین**، چاپ اول، تهران، موسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۶.

شلتوت، شیخ محمود، **من توجیهات الاسلام**، چاپ ششم، بیروت، دارالشروق، ۱۳۹۹ ق.

الاسلام و العلاقات الدولیة، بیروت، دار الشروق.

شمس الدین، محمدمهدی، **نظام الحکم و الادارة فی الاسلام**، چاپ سوم، بیروت، المؤسسه الدولیة للدراسة و النشر، ۱۴۱۲ ق / ۱۹۹۲ م.

شهرستانی، ابوالفتوح، **الملل و النحل**، قاهره، مکتبة الاسلام.

شیرازی، سیدمرتضی، **شوری الفقهاء**، چاپ اول، بیروت، الفکر الاسلامی.

صادقی، دکتر محمد، **الفرقان فی تفسیر القرآن**، بیروت، دارالتراث الاسلامی.

صحیفه امام، مجموعه رهنمودهای امام خمینی (ره)، چاپ اول، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۶۸.

صحیفه نور، مجموعه رهنمودهای امام خمینی (ره)، تهیه و جمع آوری: مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، چاپ اول، تهران، انتشارات شرکت

سهامی چاپخانه وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۱.

صدر، سید محمدباقر، **الاسلام یقود الحیوة**، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، بی تا.

صدوق، محمد بن علی بن بابویه، **کمال الدین و تمام النعمه**، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، چاپ اول، قم، انتشارت جامعه مدرسین، ۱۳۶۳.

صدوق، محمدبن علی بن بابویه، **الامالی**، چاپ پنجم، بیروت، موسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۰ ق.

ـــــــــــــــــ، **التوحید**، تصحیح و تعلیق: سید هاشم حسینی طهرانی، چاپ اول، قم، انتشارات جامعه مدرسین.

ـــــــــــــــــ، **عیون اخبار الرضا**، چاپ دوم، مشهد، کتاب فروشی طوس، ۱۳۶۳.

ـــــــــــــــــ، **معانی الاخبار**، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، چاپ اول، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۶۱.

ـــــــــــــــــ، **من لا یحضر، الفقیه**، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم، انتشارات جامعه مدرسین.

صرامی، سیف الله، **احکام مرتد از دیدگاه اسلام و حقوق بشر**، چاپ اول، تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک، ۱۳۷۷.

ـــــــــــــــــ، **ماهیت عصیان اوامر حکومتی، مجموعه آثار علمی کنگره امام خمینی و اندیشه حکومت اسلامی، ج ۲**، چاپ اول،

تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۷.

طالقانی، سید محمود، **پرتوی از قرآن**، تهران، شرکت سهامی انتشار.

اسلام و مالکیت، تهران، شرکت سهامی انتشار.

طباطبایی، علامه سید محمدحسین، **بررسی های اسلامی**، به کوشش: سید هادی خسروشاهی، قم، انتشارات هجرت.

ـــــــــــــــــــ، **المیزان فی تفسیر القرآن**، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۲.

طبرسی، احمد بن علی بن ابی طالب، **الاحتجاج**، چاپ اول، مشهد، نشر سعید، ۱۴۰۳.

طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، قم، منشورات مکتبة آیة الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ ق.

طبری، محمد بن جریر، **تاریخ طبری**، چاپ دوم، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م.

ـــــــــــــــــــ، **جامع البیان عن تأویل آی القرآن (تفسیر طبری)**، بیروت، دارالکتب العلمیة.

طریحی، فخر الدین، **مجمع البحرین**، تهران، انتشارات مصطفوی و قم، موسسه بعثت، ۱۴۱۴ ق.

طوسی، محمد بن الحسن، **التبیان فی تفسیر القرآن**، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

ـــــــــــــــــــ، **النهایة فی مجرد الفقه و الفتوی**، قم، انتشارات قدس محمدی.

ظاهر عادل، **الاسس الفلسفیه للعلمانیه**، چاپ اول، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۹۹۲ م.

عبدالرزاق، علی، **الاسلام و اصول الحکم**، چاپ دوم، مصر.

عبدالعزیز، دکتر امیر، **حقوق الانسان فی الاسلام**، مصر، دارالسلام، ۱۴۱۷ ق.

عبدالکریم، خلیل، **الاسلام بین الدولة الدینیه و الدولة المدینة**، چاپ اول، مصر، سینا النشر، ۱۹۹۵ م.

عبده سعید، صبحی، **الحاکم و اصول الحکم فی النظام الاسلامی**، مصر، دارالفکر العربی، ۱۹۸۵.

عزت خیاط، عبدالعزیز، **النظر السیاسیة فی الاسلام**، چاپ اول، قاهره، دارالسلام، ۱۴۲۰.

عمید زنجانی، عباسعلی، **مبانی اندیشه سیاسی اسلام**، چاپ اول، تهران، موسسه فرهنگی اندیشه، ۱۳۷۷.

ـــــــــــــــــــ، **مبانی فقهی کلیات قانون اساسی جمهوری اسلامی در ایران**، گیلان، جهاد دانشگاهی گیلان.

ـــــــــــــــــــ، **مبانی و روشهای تفسیر قرآن**، چاپ چهارم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۹.

عنایت، دکتر حمید، **اندیشه سیاسی در اسلام معاصر**، چاپ دوم، تهران، انتشارات خوارزمی.

عیاشی، مسعود، **تفسیر العیاشی**، چاپ اول مصحح، بیروت، اعلمی، ۱۴۱۱ ق.

غروی تبریزی، میرزا علی، **التنقیح فی شرح العروة الوثقی**، (تقریرات بحث آیة الله خویی)، چاپ دوم، قم، موسسه آل البیت للطباعة و النشر.

غزالی، ابوحامد، **جواهر القرآن**، دمشق، المرکز العربی للکتاب.

غزالی، محمد، **حقوق الانسان بین تعالیم الاسلام و اعلان الامم المتحدة**، قاهرة، دارالدعوة للطبع و النشر و التوزیع، ۱۴۱۹.

ـــــــــــــــــــــ، **مبدأ الشوری فی الاسلام**، بیروت، عالم الکتاب.

فتحی الدرینی، **خصائص التشریع الاسلامی فی السیاسة و الحکم**، چاپ اول، بیروت، موسسة الرسالة، ۱۹۸۲.

فخر رازی، **التفسیر الکبیر**، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۱.

فضل الله، دکتر مهدی، **الشوری صیغه الحاکمیة فی الاسلام**، چاپ اول، بیروت، دارالاندلس، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م.

فیض کاشانی، **مولی محسن، تفسیر الصافی**، چاپ اول، مشهد، مطبعه سعید.

فیومی، احمد، **المصباح المنیر**، چاپ دوم، قم، دار الهجرة، ۱۴۱۴ ق.

قاسم زاده، شعبان، **حقوق اساسی ایران**، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۴ ش.

قاسمی، محمد جمال الدین، **تفسیر القاسمی، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی**، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

قاضی، ابوالفضل، **حقوق اساسی و نهادهای سیاسی**، چاپ اول، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

قاضی ابویعلی، محمد بن حسین، و ماوردی، ابوالحسن **الاحکام السلطانیة**، چاپ اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۶ ق.

قاضی زاده، کاظم، **ولایت فقیه و حکومت اسلامی در منظر امام خمینی**، چاپ اول، تهران، نشر کنگره، ۱۳۷۸.

اندیشه های فقهی ـ سیاسی امام خمینی، چاپ اول، تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک، ۱۳۷۷.

قرطبی، محمد (الانصاری)، **الجامع لاحکام القرآن**، بیروت، موسسه التاریخ العربی.

سید قطب، **فی ضلال القرآن**، چاپ پانزدهم، لبنان، دارالشروق.

قمی، شیخ عباس، کحل البحر فی احوال سید البشر، قم، مکتبة البصیرتی.

قمی، علی بن ابراهیم، **تفسیر القمی**، چاپ اول، قم، موسسة دارالکتاب للطباعة و النشر.

کدیور، محسن، **نظریه های دولت در فقه شیعه**، چاپ اول، تهران، نشر نی، ۱۳۷۷.

کرمانی، ناظم الاسلام، **تاریخ بیداری ایرانیان**، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۶۶.

کلینی، محمد بن یعقوب، **الاصول من الکافی**، چاپ پنجم، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۳.

کوهن، کارل، دموکراسی، ترجمه فریبرز مجیدی.

ماوردی، علی، **النکت و العیون (تفسیر ماوردی)**، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۲ قـ / ۱۹۹۲ م.

مبارک، محمد، **نظام الاسلام، الحکم و الدولة**، چاپ اول، قاهره، ۱۹۷۴.

متولی، عبدالحمید، **القانون الدستوری و الانظمة السیاسیة**، چاپ پنجم، اسکندریة، ۱۹۷۴.

مجتهد شبستری، محمد، **دین و سیاست از دیدگاه متفکران مسلمان در قرن اخیر**، کیهان فرهنگی، سال هفتم، شماره ۷۴ تهران.

ـــــــــــــــــــــ، **هرمنوتیک، کتاب و سنت**، چاپ اول، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵.

مجلسی، علامه محمدباقر، **بحارالانوار**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق. ۱۹۸۳ م.

مدنی، سید جلال الدین، **حقوق اساسی در جمهوری اسلامی ایران**، چاپ اول، تهران، سروش، ۱۳۶۹.

مراغی، احمد مصطفی، **تفسیر المراغی**، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

مشروح مذاکرات بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، چاپ اول، تهران، اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۹.

مصباح یزدی، آیة الله محمد تقی، **حقوق و سیاست در قرآن**، چاپ اول، قم، موسسه پژوهشی و آموزشی امام خمینی، ۱۳۷۸.

مصباح یزدی، آیة الله محمد تقی، آموزش عقائد «دو دوره کامل سه جلدی» چاپ دوم، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.

مطهری، مرتضی، **امامت و رهبری**، تهران، انتشارات صدرا، چاپ مکرر.

ـــــــــــــــ، **بررسی های اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی**، چاپ اول، انتشارات حکمت، تهران.

ـــــــــــــــ، **بیست گفتار**، چاپ هفتم، انتشارات صدرا، تهران.

ـــــــــــــــ، **پیرامون انقلاب اسلامی**، چاپ پنجم، تهران، صدرا، ۱۳۶۸.

ـــــــــــــــ، مجموعه آثار شهید مطهری، اول، تهران، صدرا.

ـــــــــــــــ، **مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی**، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۶۴.

مظفر، آیة الله محمدرضا، المنطق، بیروت، دار التعارف للمطبوعات.

معروف الحسنی، هاشم، **سیرة الائمه الاثنی عشر**، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م.

مغنیه، محمدجواد، **الخمینی و الدولة الاسلامیة**، چاپ اول، بیروت، دارالعلم الملایین، ۱۹۷۹ م.

مفید، محمد بن نعمان، **الفصول المختاره**، چاپ شده در مجموعه مصنفات شیخ مفید، قم، کنگره هزاره شیخ مفید.

ـــــــــــــــ، **الارشاد**، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۷.

مکارم شیرازی، آیة الله ناصر، **انوار الفقاهة** چاپ اول، کتاب البیع، قم، منشورات مدرسه امام امیرالمؤمنین، ۱۴۱۵ ق.

ـــــــــــــــ، **پیام قرآن، (تفسیر نمونه موضوعی)** (با همکاری جمعی از فضلا، ج ۱۰، چاپ اول، قم، مدرسة الامام علی بن ابی طالب(ع)،۱۳۷۴.

ـــــــــــــــ، **تفسیر نمونه، باهمکاری جمعی از دانشمندان، چاپ رسی و یکم**، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۳.

ملکیان، مصطفی، **انتظار بشر از دین در نگاه اندیشوران**، نقد و نظر، سال دوم، شماره دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.

منتظری، آیة الله حسینعلی، **البدر الزاهر**، تقریرات درس آیة الله بروجردی، چاپ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲.

ـــــــــــــــ، **دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة**، چاپ دوم، قم، انتشارات دارالفکر، ۱۴۱۱ ق.

ـــــــــــــــ، **کتاب الخمس**، چاپ دوم، قم، منشورات دارالفکر، ۱۴۱۲ ق.

ـــــــــــــــ، **نهایة الاصول**، تقریرات بحث آیة الله بروجردی، بیروت، دارالاسلامیة، ۱۴۰۷ ق.

مودودی، ابوالاعلی، **نظریة الاسلام**، بیروت، دارالذکر، ۱۹۶۷ م.

موسوی خلخالی، آیة الله سید محمدمهدی، **حاکمیت در اسلام**، چاپ اول، تهران، انتشارات آفاق، ۱۳۶۰.

ـــــــــــــــــــ، **شریعت و حکومت**، چاپ اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.

مؤمن، آیة الله محمد، **مجموعه مصاحبه های علمی کنگره امام خمینی و اندیشه حکومت اسلامی**، چاپ اول، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸.

نبهان، محمد فاروق، **نظام الحکم فی الاسلام**، کویت، مطبوعات جامعة الکویت، ۱۹۸۷.

نجفی، محمد حسن، **جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام**، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

نراقی، محمد مهدی، **عوائد الامام**، چاپ سوم، قم، مکتبة بصیرتی، ۱۴۰۸ ق.

نوری، میرزا حسین، **مستدرک الوسایل**، چاپ اول، قم، مؤسسه ال البیت، ۱۴۰۷ ق.

نهضت آزادی ایران، **تفصیل و تحلیل ولایت مطلقه فقیه**، بی تا، بی جا.

واعی، دکتر توفیق، **الدولة الاسلامیة بین التراث و المعاصرة**، چاپ اول، بیروت، دار ابن خرم، ۱۹۹۶.

وافی، علی عبد الواحد، **حقوق الانسان فی الاسلام**، چاپ پنجم، قاهره، دارالنهضة للطباعة و النشر، ۱۳۹۸ ق.

واقدی، **المغازی**، بیروت، مؤسسه اعلمی، ۱۹۶۶م.

هاشمی، سید محمود، بحوث فی علم الاصول، چاپ دوم، قم، مجمع علمی شهید صدر، ۱۴۰۵ ق.

هندی، علاءالدین، علی المتقی بن حسام الدین، **کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال**، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۳ ق. / ۱۹۹۳ م.

هویدی، حسن، **الشوری فی الاسلام**، کویت، مکتبة المنار الاسلامیة، ۱۹۷۵.

یزدی، سید محمد کاظم، **العروة الوثقی**، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیة.

یزدی، محمد، **قانون اساسی برای همه**، چاپ اول، تهران، موسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۵.

سیاست و حکومت در قرآن

حجة الاسلام والمسلمین کاظم قاضی زاده

چکیده

قرآن کریم راهنمای جاودانه انسان در همه زمان ها و مکان هاست و در مسیر هدایت او به سوی کمال مطلق، دارای معارف و احکام متناسب و گسترده می باشد. بر این اساس این رساله به تبیین مباحث سیاسی و حکومتی قرآن پرداخته و شاخصه های حکومت اسلامی را از منظر قرآن پی گرفته است.

بر اساس نتایج این تحقیق، قرآن کریم در حوزه عام سیاست و همچنین در موضوع خاص حکومت و اداره سیاسی جامعه دخالت کرده است. این دخالت، نه در حد بیان اهداف کلی است و نه به تمام آن چه به عنوان شاخصه های یک نظام سیاسی مدرن شناخته می شود پرداخته است، بلکه حالت میانی دارد، به این معنا که پس از تبیین اهداف حکومت و ارائه مبانی انسان شناسانه و جامعه شناسانه دولت، به اصول مهم و ساختار کلان حکومت به ترتیبی که در ادامه ذکر می شود، عنایت کرده است.

درباره منشأ مشروعیّت حکومت اسلامی، مشروعیّت دولت نبوی و علوی و مشروعیّت ولایت دیگر امامان معصوم(علیهم السلام)، الاهی بوده است و در عصر غیبت مشروعیت اعمال ولایت رهبری دارای شرایط لازم (رشد، اسلام، فقاهت، عدالت، مدیرت، مدبّریت و شجاعت) به اقبال و همراهی مردم بستگی دارد، که از آن به مشروعیّت الاهی ـ مردمی یاد شده است.

آیات دلالت کننده بر ولایت مؤمنان نسبت به یک دیگر، خلافت انسان کامل بر زمین، وراثت نهایی زمین برای صالحان و لزوم مشورت در عرصه حکومت، از مهم ترین دلایل مشروعیّت الاهی ـ مردمی در عصر غیبت است و آیاتی چون «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم»، «واطیعوا الله و اطیعوا الرسول ...» به صراحت و یا به اشاره، نصب خاص پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) و امامان معصوم(علیهم السلام)به رهبری سیاسی جامعه اسلامی را به دست می دهد. تصمیم گیری های کلان حکومت مبتنی بر مشورت

است و این مشورت لازم و تبعیت از اکثریت آراء مشاورین ضروری است. مهم ترین دلایل این نظریه دو آیه «وامرهم شوریا بینهم» و «شاورهم فی الامر» است.

در محدوده سیاست داخلی دولت موظف به حفظ حقوق و آزادی های سیاسی مردم است و با حفظ مرزهای آزادی که چیزی جز رعایت چارچوبه دین و مصالح ملی نیست، مردم در ابراز نظرهای سیاسی خود در مخالفت با سیاست های دولت تا سرحد تغییر سیاست ها و مجریان آزاد هستند. عدالت اجتماعی از شاخصه های اساسی دولت اسلامی است و نه تنها در قضا و داوری، که در عرصه های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، داخلی و خارجی باید مراعات گردد.

در عرصه سیاست خارجی گر چه بعضی از آیات اجمالا به جهاد ابتدایی دلالت می کند، اما به نظر می رسد غالب آیات جهاد بیانگر جهاد دفاعی است و در صورت عدم فتنه گری غیر مسلمانان و عدم مخالفت از رسیدن پیام اسالم به گوش مردم، اجباری در تحمیل عقیده اسلامی نیست. در عصر حاضر برخورد مسالمت آمیز و حفظ مصالح اسلامی در برقراری رابطه با کشورهای دیگر منع قرآنی ندارد. در این رابطه گر چه قرآن به شدت از به کار بردن نیرنگ و فریب در روابط با دیگران نهی می کند، ولی دور اندیشی و احتیاط مسلمانان در ارتباط با غیر مسلمانان را با عنایت به روحیات آنان مورد تأکید قرار می دهد. با توجه به آن چه ذکر شد می توان دولت مطلوب قرآنی را با حفظ اصول و رهبردهای استنتاج شده تتمیم آن ها با استفاده از عقل خدا داد و تجارب بشری به تصویر کشید.

زندگی نامه علمی حجة الاسلام والمسلمین کاظم قاضی زاده

کاظم قاضی زاده در سال ۱۳۴۰ در تهران متولد شد و پس از اخذ دیپلم به دانشگاه راه یافت. با پیروزی انقلاب اسلامی هم زمان با تعطیلی دانشگاه ها به قم هجرت کرد و تحصیل در حوزه علمیه قم را آغاز نمود. از سال ۱۳۶۶ به مدت ۱۴ سال از دروس خارج اساتید به نام حوزه به ویژه آیت الله میرزا جواد تبریزی و آیت الله سید کاظم حائری بهره برد. در ضمن تحصیل در حوزه، در رشته کارشناسی ارشد معارف اسلامی و دکترای علوم قرآن و حدیث به ادامه تحصیل دانشگاهی پرداخت و موفق به اخذ مدرک دکتری شد. در سال ۱۳۷۷ برای شرکت در انتخابات مجلس خبرگان رهبری، در امتحانات علمی شورای نگهبان شرکت کرد و موفق به دریافت گواهی تجزّی در اجتهاد شد. هم زمان با تحصیل به تدریس علوم حوزوی پرداخت و هم اکنون نیز در حوزه علمیه قم و دانشگاه تربیت مدرس به تدریس سطوح عالی حوزه و دوره های کارشناسی ارشد و دکتری اشتغال دارد.

وی دارای آثاری در حوزه مباحث فقهی، سیاسی، قرآنی و حدیثی می باشد و مقالات متعددی از وی در نشریات علمی کشور انتشار یافته است. تاکنون کتاب های *اندیشه های فقهی ـ سیاسی امام خمینی* و *ولایت فقیه و حکومت اسلامی* از وی انتشار یافته است.