

عنوان:

«مطالعه تطبیقی اندیشه سیاسی شیعه و اهل سنت»

نگارنده:

سمیه مهدوی منش

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقدیم به

پیشگاه مقدس «ام الائمه»

بانوی بی نشان

حضرت مادر

«فاطمه زهرا»

آفتابی که در دامن پرمهر خود فرزندانی را تربیت کرد که دهشت ظلم و سکوت شب را شکستند
و درخشش نور را به ارمغان آوردند.

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۹.....	پیشگفتار
۱۱.....	فصل اول: مفهوم شناسی
۱۲.....	۱. تعریف حاکم
۱۲.....	۱-۱ در لغت
۱۳.....	۱-۲ در فقه
۱۳.....	۱-۳ تعریف حاکم اسلامی
۱۴.....	۲. تعریف شیعه
۱۴.....	۲-۱ در لغت
۱۴.....	۲-۲ در اصطلاح
۱۵.....	۳. تعریف اهل سنت
۱۵.....	۳-۱ در لغت
۱۵.....	۳-۲ در اصطلاح
۱۶.....	۴. تعریف خلیفه
۱۶.....	۴-۱ در لغت

۱۷	۴-۲ در اصطلاح.....
۱۸	۵. تعریف امام
۱۸	۵-۱ در لغت.....
۱۹	۵-۲ در اصطلاح.....
۲۰	۵-۲-۱ امامت از منظر اشاعره.....
۲۰	۵-۲-۲ امامت از منظر معتزله.....
۲۱	۵-۲-۳ امامت از منظر امامیه.....
۲۲	۶. تعریف نظام سیاسی

فصل دوم: مبانی و ارکان نظام سیاسی از منظر اهل سنت

۲۳	۱. نظام سیاسی خلافت
۲۳	۱-۱ ماهیت خلافت.....
۲۴	۱-۲ هویت خلیفه.....
۲۵	۲. طریق تعیین خلیفه
۲۵	۲-۱ انتخاب اهل حل و عقد
۲۶	۲-۲ عهد و نصب از جانب خلیفه پیشین (استخلاف).....
۲۶	۲-۳ استیلا و زور و غلبه.....
۲۷	۳. مبانی اندیشه سیاسی اهل سنت
۲۷	۳-۱ اجماع.....
۲۸	۳-۲ شورا.....
۲۹	۴. ارکان اندیشه سیاسی اهل سنت
۲۹	۴-۱ خلافت و خلیفه.....
۳۰	۴-۲ عدالت صحابه.....

فصل سوم: مبانی و ارکان نظام سیاسی از منظر شیعه

۱. نظام سیاسی امامت ۳۳

۱-۱ ماهیت امامت ۳۳

۱-۲ هویت امام ۳۴

۲. مبانی اندیشه سیاسی تشیع ۳۴

۲-۱ آیات ۳۵

۲-۲ روایات ۳۷

۳. ارکان اندیشه سیاسی تشیع ۳۹

۳-۱ امامت ۳۹

۳-۲ ولایت و برائت ۴۰

۳-۳ مسأله غیبت ۴۱

فصل سوم: ویژگی‌های حاکم اسلامی از دیدگاه علمای اهل سنت ۲۲

مقدمه ۴۳

۱. دارا بودن شرایط اولی قضاوت ۴۳

۲. قرشی بودن ۴۶

۳. عدالت ۴۹

۴. افضل بودن ۵۲

۵. علم و اجتهاد ۵۵

۶. سلامتی حواس و اعضای بدن ۵۸

۷. بینش و نظر صائب داشتن ۶۰

۸. شجاعت ۶۰

فصل چهارم: ویژگی‌های حاکم اسلامی از دیدگاه علمای شیعه ۱۲۷

مقدمه ۱۲۸

۱. شرایط حاکم بالاصاله ۱۲۹

۱-۱ هاشمی بودن ۱۲۹

۱-۲ عصمت ۱۳۱

۱-۳	منصوصیت.....	۱۳۸
۲.	شرایط حاکم بالتبع (ولی امر غیر معصوم).....	۱۴۵
۲-۱	بلوغ.....	۱۴۵
۲-۲	عقل.....	۱۴۷
۲-۳	اسلام.....	۱۴۹
۲-۴	شیعه اثنی عشری.....	۱۵۰
۲-۵	عدالت.....	۱۵۲
۲-۵-۱	آیات.....	۱۵۳
۲-۵-۲	روایات.....	۱۵۷
۲-۵-۳	آراء فقها.....	۱۵۸
۲-۶	ذکوریت.....	۱۶۴
۲-۶-۱	آیات.....	۱۶۵
۲-۶-۲	روایات.....	۱۷۰
۲-۶-۳	آراء فقها.....	۱۷۲
۲-۷	طهارت مولد (حلال زادگی).....	۱۷۴
۲-۷-۱	اشتراط حلال زادگی در گواه و شاهد.....	۱۷۴
۲-۷-۲	اشتراط پاکزادی در امام جماعت.....	۱۷۶
۲-۷-۳	مذمت شدید ولدالزنا در روایات.....	۱۷۷
۲-۸	علم و اجتهاد.....	۱۷۸
۲-۸-۱	حکم عقلانی.....	۱۷۸
۲-۸-۲	آیات.....	۱۸۰
۲-۸-۳	روایات.....	۱۸۱
۲-۹	قدرت و حسن تدبیر.....	۱۸۲
۲-۹-۱	حکم عقل.....	۱۸۳

۱۸۵ آیات ۲-۹-۲

۱۸۶ روایات ۲-۹-۳

۱۸۷ فضیلت ۲-۱۰

۱۲۶ **جمع بندی**

۱۹۲ **فهرست منابع و مآخذ**

پیشگفتار

«الحمد لله الذي جعلنا من المتمسكين بولاية امير المؤمنين علي بن ابي طالب» ♦♦

سپاس خدای را که سخنوران، در ستودن او بمانند و شمارندگان، شمردن نعمت‌های او ندانند و کوشندگان، حق او را گزاردن نتوانند و سلام و درود بر محمد ﷺ و خاندان پاکش، طاهران معصوم، هم آنان که وجودمان وامدار وجودشان است و نفرین پیوسته بر دشمنان ایشان تا روز رستاخیز.

اصل حکومت در اسلام یک ضرورت عقلی است و برقراری آن از اهداف مهم انبیای عظام بوده است. مسأله تشکیل حکومت به حدی دارای اهمیت است که در روایات از ضروریات جامعه به حساب می‌آید، تا آن‌جا که حکومت حاکمان جائز و ستمگر، بهتر از بی‌حکومتی قلمداد شده است. پس از رحلت حضرت رسول اکرم ﷺ این مبحث برای نخستین بار مطرح و بر اساس آن دو مکتب عمده تشیع و تسنن با دیدگاه‌های ویژه خود به وجود آمد.

نظریه خلافت که به عنوان رقیب نظریه امامت از سوی اهل سنت مطرح شد، پس از رحلت پیامبر گرامی اسلام ﷺ دنبال شد و طی چندین قرن به اشکال مختلف عرصه جامعه اسلامی را در بر گرفت و به عنوان نمونه آرمانی نظام اسلامی، در نزد اهل سنت مطرح شد. اهل سنت معتقدند که پیامبر اسلام ﷺ هیچ شخص معینی را جانشین بعد از خود برای زعامت امت اسلامی انتخاب نکرده است و اصولاً نصوص دینی در امر حکومت بعد از رحلت پیامبر ﷺ ساکت است و هیچ‌گونه سخن روشنی در این زمینه و شرایط حاکم اسلامی و چگونگی انتخاب آن بیان نشده، آن را به خود مسلمانان و صحابه واگذار کرده است. در واقع آنچه بعد از رحلت پیامبر ﷺ واقع شد محصول اراده و اجتهاد مسلمانان صدر اسلام بوده است.

در این میان، اکثر قریب به اتفاق شیعه در فاصله زمانی بعد از پیامبر ﷺ تا سال ۲۶۰ هجری قائل به نصب ائمه دوازده‌گانه با دو ویژگی عصمت و علم ذاتی از سوی خداوند متعال می‌باشند. بنابراین امامت و حکومت آن‌ها مبتنی بر مشروعیت الهی بلاواسطه می‌باشد. در زمان غیبت امام معصوم Δ هم غالب متفکران و فقهای شیعه با اعتقاد به این‌که حکومت حق امام معصوم است، قائل به نظریه نصب الهی فقهای واجد شرایط به عنوان نواب عام معصوم شده‌اند و هر حاکم دیگری را غاصب قلمداد کرده‌اند.

پیدااست که مسأله امامت، از مسأله حکومت و خلافت جدا نیست، بلکه از یک نظر، روح امامت و ولایت همان حاکمیت بر نفوس و ابدان، هدایت آن‌ها به صراط مستقیم و حرکت به سوی کمال و

سعدت است. از این رو مهم‌ترین ویژگی و خصیصه‌ای که برای حضرت مهدی ♦ و ظهور ایشان می‌شماریم، اقامه حکومت واحد عدل جهانی است؛ یعنی همان حکومتی که پیامبر اکرم □ و همه امامان معصوم Δ برای آن کوشیدند، هرچند شرایط خاص زمان و مکان اجازه وصول به آن را نداد.

براین اساس، فقهای شیعه — به‌ویژه فقهای متقدم — حکومت‌ها را در جوامع اسلامی اصولاً فاقد مشروعیت می‌دانستند و با عنوان «حاکم جائر» از آنان یاد و از همکاری با این حکومت‌ها منع می‌کردند، مگر در مواردی که وجود مصالحی (مثلاً گره‌گشایی از مشکلات شیعیان) همکاری با حکومت را ایجاب می‌کرد.

از آن‌جا که ما قائل هستیم انواع حکومت‌ها دارای یک زیر بنای فکری است و حکومت اسلامی نیز از این قاعده مستثنی نمی‌باشد؛ بنابراین ابتدا تعریف و تبیین نظام سیاسی اسلام، مبانی و ارکان آن از دیدگاه علمای اهل سنت و شیعه مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد که در این میان پرداختن به صفات حاکم اسلامی به عنوان فردی که اداره امور حکومت اسلامی را در دست دارد، ضروری‌تر می‌نماید، چون ما در دنیایی زندگی می‌کنیم که مکاتب بشری و در رأس آن حاکمان و رهبران، در اداره امور دنیوی و اخروی مردم یک به یک با شکست و بن‌بست مواجه می‌شوند و توانایی پاسخگویی و برطرف کردن نیازهای مردم را ندارند و اینجاست که احکام نورانی اسلام و تبیین درست آن به عنوان تنها گره‌گشا می‌تواند جلوه‌نمایی کند.

این کتاب از چهار فصل مفهوم‌شناسی، مبانی و ارکان نظام سیاسی و صفات حاکم اسلامی از نظر اهل سنت و شیعه آمده تشکیل شده است که امید است مورد قبول درگاه خداوند منان و حضرت ولی عصر ♦ قرار گیرد و خوانندگان بزرگوار کاستی‌ها و قصور آن را با دیده اغماض بنگرند.

ومن الله التوفیق

سمیه مهدوی منش

فصل اول

مفهوم شناسی

در این فصل، ابتدا واژگان کلیدی حاکم شرع، امام، خلیفه، شیعه، اهل سنت و نظام سیاسی به صورت مبسوط توضیح داده می‌شود و مسأله امامت از دیدگاه اشاعره، معتزله و امامیه تبیین خواهد شد.

۱. تعریف حاکم

۱-۱ در لغت

چون حاکم اسم فاعل «حُکْم» است، بدین جهت بهتر است ابتدا واژه «حُکْم» از نظر لغوی بررسی شود و سپس واژه «حاکم»؛ عبارات زیر در تعریف واژه «حُکْم» در کتب لغوی آمده است:

«الْحُكْمُ: الْعِلْمُ وَالْفَقْهُ وَالْقَضَاءُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ مَصْدَرُ حَكَمَ يَحْكُمُ»^۱

«الْحُكْمُ: مَصْدَرُ قَوْلِكَ حَكَمَ بَيْنَهُمْ يَحْكُمُ أَي قَضَى»^۲

«الْحُكْمُ: الْقَضَاءُ»^۳

بنابراین، حکم در لغت به معنای قضاوت کردن، است.

و در تعریف واژه «حاکم» چنین آمده است:

«يُقَالُ: حَاكِمٌ وَحُكَّامٌ لِمَنْ يَحْكُمُ بَيْنَ النَّاسِ»^۴

«الْحَاكِمُ: مُنْفِذُ الْحُكْمِ بَيْنَ النَّاسِ»^۵

«الْحَاكِمُ: مَنْ نَصَبَ لِلْحُكْمِ بَيْنَ النَّاسِ. (ج) حَكَامٌ»^۶

بنابراین حاکم در لغت به معنای قاضی، داور، فرمانروا، اجراکننده حکم و متصدی اداره یک ایالت یا بخش از جانب حکومت است.^۷

۱. ابن منظور، ابوالفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۱۲، ص ۱۴۱.

- جزری، ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، ج ۱، ص ۴۱۹.

۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیه، ج ۵، ص ۱۹۰۱.

۳. فیومی، احمد بن محمد مقرئ، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، ج ۲، ص ۱۴۵.

- ابن منظور، ابو الفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۱۲، ص ۱۴۱.

۴. اصفهانی، حسین بن محمد راغب، مفردات ألفاظ القرآن، ص ۲۴۹.

۵. واسطی، زبیدی، حنفی، محب الدین، سید محمد مرتضی حسینی، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۱۶، ص ۱۶۰.

۶. سعدی ابو جیب، القاموس الفقہی لغہ و اصطلاحا، ص ۹۶.

۷. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، ذیل واژه.

در متون فقهی، مراد از واژه حاکم، برحسب مورد، قاضی، داور یا فرمانرواست.^۱ مثلاً در ابواب یا احکامی که به حل اختلافات مردم و مرافعات آنان پرداخته می‌شود، مراد از آن، قاضی (دادرس) است.^۲ در مواردی هم که از ولایت بر محجوران یا گماردن قیم برای آنان سخن به میان آمده، می‌توان مراد از حاکم را قاضی دانست.^۳ همچنین در صورتی که در متنی فقهی به موضوع حکمیت و داوری پرداخته شده باشد، مفهوم حاکم بر داور و حکم انطباق می‌یابد.^۴ در مواردی که دامنه اختیارات حاکم فراتر از عرصه مسئولیت قاضی و داور قلمداد شده است، مراد از آن را والی سرزمین یا فرمانروای عموم مسلمانان دانسته‌اند.^۵ به علاوه، در مبحث امان واژه حاکم به معنای کسی به کار رفته است که از جانب امام معصوم یا به انتخاب خود اهل حرب منصوب می‌شود تا حکم نهایی را درباره اهل حرب صادر کند و اوصافی نیز برای این فرد تعیین شده از سوی اهل حرب منظور شده است.^۶

۳-۱ تعریف حاکم اسلامی

حاکم اسلامی که در فقه، حاکم شرع یا حاکم شرعی نامیده می‌شود «به کسی گویند که از جانب خدا برای نظم بخشی و ساماندهی امور بندگان و سرپرستی جامعه در قلمرو اختیارات و ولایت تفویضی از سوی خداوند، گمارده شده باشد؛ خواه به طور مستقیم، همچون پیامبر اسلام حضرت محمد ﷺ یا با واسطه، همچون امامان معصوم Δ که توسط پیامبر اکرم ﷺ به امامت نصب شده‌اند و یا با واسطه واسطه مانند نایب خاص یا عام (فقیه جامع شرایط) که توسط امام معصوم ◆ - به نصب خاص یا عام- منصوب شده است.

۱. قاسمی، محمدعلی و همکاران، فقیهان امامی و عرصه‌های ولایت فقیه: از قرن چهارم تا سیزدهم ه.ق، ج ۱، ص ۴۹.

۲. شافعی، محمدبن ادریس، الأم، ج ۶، ص ۱۶.

- مفید، محمدبن محمد، الْمُقْنَعَةُ، ص ۵۲۲.

۳. شافعی، محمدبن ادریس، الأم، ج ۳، ص ۱۴۳.

۴. فخرالمحققین (محمدبن حسن)، ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد، ج ۴، ص ۴۴۵.

- سبزواری، عبدالاعلی، مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام، قم ۱۴۱۳-۱۴۱۶، ج ۲۵، ص ۲۲۹ و ۲۳۰.

۵. محقق کرکی (علی بن حسین)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۸، ص ۱۹۳.

۶. طوسی، محمدبن حسن، المبسوط فی فقه الامامیه، ج ۲، ص ۱۷.

- محقق حلی (جعفر بن حسن)، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۱، ص ۲۴۰.

بیشترین کاربرد عنوان حاکم شرع در کلمات فقها، فقیه جامع شرایط است؛ از حدود ولایت حاکم شرع در باب تجارت سخن گفته‌اند.^۱

منظور ما از حاکم، همین معنای حاکم شرعی است که ذکر شد. همچنین قابل ذکر است که در این کتاب از ولی امر معصوم با عنوان «حاکم بالاصاله» نام برده شده و از ولی امر غیر معصوم با عنوان «حاکم بالتبع» نام برده شده است.

۲. تعریف شیعه

۲-۱ در لغت

«الشَّيْعَةُ: الأعوان والأحزاب.»

و الشيعة: الفرقة، قال الله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ^۲: أَيْ فِرَقًا.

و شِيعَةُ الرَّجُلِ: أتباعه و أهل ملته، قال الله تعالى: وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لَإِبْرَاهِيمَ^۳: أَيْ مِنْ أَهْلِ دِينِهِ.^۴

شیعه در لغت به معنای اعوان و انصار و فرقه است؛ چنان‌که خداوند در قرآن می‌فرماید: «کسانی که دین خود را پراکنده ساختند و فرقه فرقه شدند تو هیچ‌گونه مسؤول ایشان نیستی کارشان فقط با خداست آن‌گاه به آن‌چه انجام می‌دادند آگاهشان خواهد کرد».

همچنین به معنای پیرو و اهل دین نیز آمده است؛ چنان‌که وقتی گفته می‌شود: شیعه این مرد؛ یعنی پیرو و اهل دین او همان‌گونه که خداوند در قرآن می‌فرماید: «و بی‌گمان ابراهیم از پیروان اوست».

۲-۲ در اصطلاح

«من شائع عليا ♦ أَيْ اتبعه و قدّمه على غيره في الإمامة.»^۵؛ در اصطلاح، شیعه یعنی کسی که از

امیرالمؤمنین علی ♦ تبعیت کند و ایشان را بر غیر در امامت مقدم بدارد.

۱. جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، سید محمود هاشمی، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، ج ۳، ص ۱۹۹.

۲. سوره مبارکه انعام، آیه ۱۵۹.

۳. سوره مبارکه صافات، آیه ۸۳.

۴. حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، ج ۶، ص ۳۵۹۸.

۵. عاملی، یاسین عیسی، الاصطلاحات الفقهیة فی الرسائل العملية، ص ۱۱۹.

۳. تعریف اهل سنت

۳-۱ در لغت

اصطلاح «اهل سنت» از دو واژه «اهل» و «سنت» ترکیب یافته است. اهل یعنی خانواده و خاندان.^۱ در مفردات گوید: اهل الرجل در اصل کسانی‌اند که با او در یک خانه زندگی می‌کنند، بعد به طور مجاز به کسانی که او و آن‌ها را یک نسب جمع می‌کند، اهل بیت آن مرد گفته‌اند.^۲

«در قاموس گوید: اهل مرد، عشیره و اقربای اوست و اهل الامر والیان امراند، اهل خانه، ساکنان آن است و اهل مذهب، عقیده‌مندان آن می‌باشد و ...»

در قرآن مجید آمده: أَهْلُ الْكِتَابِ ... أَهْلُ الْإِنْجِيلِ، ... أَهْلُ التَّوْرَةِ، ... أَهْلُ الْمَدِينَةِ، ... أَهْلُ الْبَيْتِ، ... أَهْلُ الذِّكْرِ، ... أَهْلُ هَذِهِ الْقَرْيَةِ، ... أَهْلُ النَّارِ، ... أَهْلُ - التَّقْوَى وَ أَهْلُ الْمَغْفِرَةِ.

ناگفته نماند بنا بر استعمال قرآن مجید و گفته اهل لغت، اهل در صورتی استعمال می‌شود که میان یک عده افراد، پیوند جامعی بوده باشد؛ مثل پدر، شهر، کتاب، علم و غیره و میان جامع و آن افراد انسی و الفتی لازم است و کلمه اهل بآن جامع اضافه می‌شود مثل اهل الکتاب.^۳

سنت به معنای طریقه و رویه است.^۴

۳-۲ در اصطلاح

سنت در اصطلاح شرعی به گفتار و رفتار و افعال پیامبر اسلام ﷺ گفته می‌شود؛ بنابراین معنا، هر کسی که از سنت پیامبر اسلام ﷺ پیروی کند اهل سنت محسوب می‌شود، اما در اصطلاح «اهل سنت» به گروهی از مسلمانان گفته می‌شود که بنا به تبلیغ بعضی از صحابه پیامبر، خلافت و جانشینی پس از پیامبر اکرم ﷺ را به اجماع اهل حلّ و عقد دانسته‌اند؛ از این رو به خلافت ابی بکر، عمر، عثمان و علی ♦ معتقد شده‌اند. آنان معتقدند پس از قرآن باید از راه و روش و گفتار پیامبر و چهار خلیفه فوق پیروی

۱. قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، ج ۱، ص ۱۳۵ و ۱۳۶.

۲. «... و اهل الرجل فی الأصل: من یجمعه و إیاهم مسکن واحد، ثم تجوز به فقیل: اهل الرجل لمن یجمعه و إیاهم نسب...»؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، ص ۹۶.

۳. قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، ج ۱، ص ۱۳۵ و ۱۳۶.

۴. همان، ج ۳، ص ۳۴۲ و ۳۴۳.

کرد؛ در فقه و احکام دینی نیز سنت پیامبر ﷺ و اعمال و افعال چهار خلیفه و سایر صحابه پیامبر را ملاک و حجت می‌دانند.

اهل سنت که به «عامه» یا «سنی مذهب» نیز مشهورند، به چهار مذهب حنفی، مالکی، شافعی و حنبلی منشعب می‌شوند. آنان تمام صحابه پیامبر را مؤمن و عادل می‌دانند، همه جنگ‌جویان بدر را اهل بهشت می‌پندارند و بدگویی عشره مبشره (ده تن از صحابه که به زعم آنان پیامبر به آن‌ها بشارت بهشت داده) را حرام می‌شمارند.

درباره پیدایش اصطلاح «اهل سنت» میان مورخین اختلاف است، ولی قدر مسلم این است که رواج آن به زمان خلافت متوکل عباسی باز می‌گردد که وی را «محبی السنه» (احیاکننده سنت) لقب داده بودند.

مذهب اهل سنت به اتکای دولت‌های اسلامی به خصوص خلفای عباسی که اهل تسنن را ضامن قدرت خود و وسیله سرکوبی شیعیان می‌دانستند، در قرن سوم هجری قمری با ظهور فقها و محدثین مشهور و نگارش صحاح و سنن و مسانید به اوج شهرت رسید.^۱

۴. تعریف خلیفه

۱-۴ در لغت

ابن فارس ذیل ریشه «خلف» گوید: «خلافت، از آن رو خلافت نامیده شده که شخص دوم پس از شخص اول می‌آید و در جای او می‌نشیند».^۲

ابن منظور ذیل واژه «خلف» گوید: «... «خَلَفَهُ يَخْلُفُهُ» یعنی جانشینش شد... «خَلَفَ فُلَانٌ فُلَانًا» یعنی فلانی جانشین فلانی شد... «اسْتَخْلَفَهُ» یعنی او را جانشین خود قرار داد. «الخلیفه» کسی است که به جای شخص پیش از خودش می‌نشیند. جمع کلمه «خلیفه»، «خلائف» است... «الخلافة» به معنای پادشاهی».^۳

۱. مشکور، محمدجواد، فرهنگ فرق اسلامی، ص ۲۳۸.

۲. «الخلافة وإنما سُميت خلافةً لأنَّ الثَّانِي يَجِيءُ بَعْدَ الْأَوَّلِ قائماً مقامه.»؛ ابو الحسین، احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقائیس اللغة، ج ۲، ص ۲۱۰.

۳. «خَلَفَهُ يَخْلُفُهُ: صار خَلْفَهُ... وَ خَلَفَ فُلَانٌ فُلَانًا إِذَا كَانَ خَلِيفَتَهُ... اسْتَخْلَفَهُ: جعله خلیفه... وَ الْخَلِيفَةُ: الَّذِي يُسْتَخْلَفُ مِنْ قَبْلِهِ، وَ الْجَمْعُ خَلَائِفٌ... وَ الْخِلَافَةُ: الْإِمَارَةُ»؛ ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۹، ص ۸۲.

فراہیدی گوید: «خلیفه کسی است که به جای شخص پیش از خودش می‌نشیند و جای او را می‌گیرد».^۱

راغب اصفهانی نیز «خلافت» را به معنای نیابت و جانشینی گرفته است.^۲ طریحی می‌نگارد: «خلیفه، به معنای سلطان اعظم و پادشاه بسیار بزرگ مقام است... «خلیفه» کسی است که به جای شخص رونده می‌نشیند و مکان او را پر می‌کند».^۳ از آنچه تا این جا بیان شد می‌توان دریافت که «خلیفه» یعنی کسی که جای شخص دیگر می‌نشیند.

۲-۴ در اصطلاح

بیشترین کاربرد دو واژه خلافت و خلیفه کاربرد اصطلاحی آنهاست که در تحولات سیاسی جامعه اسلامی پس از وفات پیامبر ﷺ به کار گرفته شد و به ترتیب، به معنای جانشینی در امر حکومت و در معنای مطلق امارت و حکومت پس از پیامبر و شخص جانشین پیامبر ﷺ در امر حکومت استفاده شد. کاربرد اصطلاحات مذکور، این دو واژه را به کلیدی‌ترین مفاهیم فرهنگ سیاسی مسلمانان بدل ساخت و حتی بعدها، گروه‌هایی از مسلمانان در تبیین مشروعیت نظام خلافت به کاربرد واژه خلیفه در قرآن استناد کردند.^۴ در همین معنا، دو واژه امامت و امام نیز بارها در آثار مؤلفان مسلمان نخستین به کار رفته است که با مفهوم امامت از دیدگاه شیعی تفاوت بسیار دارد.

ماوردی از استوانه‌های کلامی اهل سنت است و کتابی دارد به نام «الاحکام السلطانیه» که مباحث سیاسی اسلامی را ایشان مطرح کرده است و در این کتاب می‌گوید: «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة»^۵؛ یعنی امامت وضع شده است برای خلافت نبوت.

بنابراین از نظر علمای اهل سنت کلمه خلیفه و کلمه امام هر دو به یک معنا هستند.

۱. «الْخَلِيفَةُ: مَنْ اسْتَخْلَفَ مَكَانَ مَنْ قَبْلَهُ، وَ يَقُومُ مَقَامَهُ»؛ فراہیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۴، ص ۲۶۷.

۲. «الْخَلِيفَةُ النَّبَاةُ عَنِ الْغَيْرِ إِمَّا لَغِيْبَةِ الْمَنُوبِ عَنْهُ، وَ إِمَّا لِمَوْتِهِ، وَ إِمَّا لِعِجْزِهِ، وَ إِمَّا لِتَشْرِيفِ الْمُسْتَخْلَفِ»؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، ص ۲۹۴.

۳. «الْخَلِيفَةُ: السُّلْطَانُ الْأَعْظَمُ... الْخَلِيفَةُ: مَنْ يَقُومُ مَقَامَ الْذَاهِبِ وَ يَسُدُّ مَسْدَهُ»؛ طریحی، فخر الدین، مجمع البحرین، ج ۵، ص ۵۵.

۴. الماوردی، علی بن محمد، الاحکام السلطانیه او الولايات الدینی، ص ۱۷.

۵. همان، ص ۵.

خلافت در تعبیر شارع بلکه متشرعه از قداست خاصی برخوردار است. خلافت در اصطلاح آنان در برگیرنده معنای جلال و جمال و عظمت است. در اصطلاح دینی، خلیفه رسول خدا ﷺ کسی است که بر اساس خیر، عدل و ارزش‌های انسانی حکم می‌کند؛ زیرا سلطنت او به سلطنت الهی مرتبط است. خلیفه نمی‌تواند از روشی که خداوند آن را ترسیم کرده تخطی کند. وظیفه او اقامه حق، عدل و دفع باطل است. او وظیفه دارد که نفوس را تهذیب کرده و عمل به کتاب و سنت نماید. هر کس از این راه و روش خارج شود خلیفه نخواهد بود، بر خلاف لفظ امیر، حاکم و سلطان که این معنا در آن‌ها گنجانیده نشده است.

به همین جهت است که امامیه معتقدند به این‌که: خلافت منصبی الهی است و نیابتی است از جانب خداوند متعال که بدون جعل الهی امکان‌پذیر نیست. شاهد این مطلب غیر از حکم عقل، نص آیات قرآن و روایات نبوی است. خداوند متعال می‌فرماید: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ﴾^۱ و ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ ۖ﴾^۲ و خطاب به حضرت موسی ♦ می‌فرماید: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَمًا...﴾^۳؛ در این آیات، خداوند جعل امامت و خلافت را به خودش نسبت می‌دهد و حق خود می‌داند.^۴

خلاصه آن‌که خلیفه‌الله، امام زمان هر عصری است که وظیفه تبلیغ، حفظ و حراست دین خدا و احکام الهی را بر عهده دارد و بر مردم است که خلیفه منصوب از جانب خدا را بشناسند و او را مرجع و پناه خود قرار دهند.

۵. تعریف امام

۵-۱ در لغت

برای کلمه امام معانی گوناگونی ذکر شده است که به برخی از آن اشاره می‌کنیم:

«امام» بر وزن «کتاب»، اسم مصدر است و به هر چیزی که انسان به آن توجه کند و مقصود او واقع شود، اطلاق می‌شود. معنای این واژه با اختلاف موارد و جهات و ملاحظات گوناگون، متفاوت می‌گردد.

۱. سوره مبارکه بقره، آیه ۳۰.

۲. سوره مبارکه ص، آیه ۲۶.

۳. سوره مبارکه انبیا، آیه ۷۳.

۴. رضوانی، علی اصغر، امام شناسی و پاسخ به شبهات، ج ۲، ص ۲۶۹.

گاه گفته می‌شود: امام جمعه، امام جماعت، امام هدایت و گاه گفته می‌شود امام ضلالت.^۱

این واژه در اصل از ماده «ام» (أ م م) مهموز الفاء و مضاعف به معنی قصد کردن آمده است.^۲

«أم» به معنای اصل، مرجع، جماعت و دین است و امام به معنای هر کسی است که به او اقتدا می‌شود و در کارها پیشوا است.^۳

در لسان العرب برای واژه امام، معانی زیادی ذکر شده است؛ از جمله: پیشوا، معلم و ریسمانی که بناها به هنگام بنای ساختمان از آن برای نظم کار استفاده می‌کنند.^۴

به نظر می‌رسد که ریشه تمام این معانی، همان قصد کردن توأم با توجه خاص است و حتی اگر «مادر» را أم می‌گویند یا بر اصل و اساس هر چیز «أم» اطلاق می‌شود، به خاطر آن است که مقصود انسان، مورد توجه او است. همچنین امام به معنای مقتدا به کسی گفته می‌شود که مردم با قصد و توجه به سراغ او روند.^۵

۲-۵ در اصطلاح

در مورد تعریف امامت، اختلاف نظر زیادی وجود دارد و باید هم وجود داشته باشد، چرا که از نظر گروهی (شیعه و پیروان مکتب اهل بیت Δ) از اصول دین است، در حالی که از نظر گروه دیگر (اهل سنت) جزء فروع دین و دستورات عملی محسوب می‌شود.^۶

در این جا تعاریفی از هر دو گروه ارائه می‌دهیم تا تفاوت این دو دیدگاه روشن گردد:

-
۱. مکارم شیرازی، ناصر، پیام قرآن، ج ۹، ص ۲۵.
 ۲. «أَمَّهُ يَوْمُهُ أَمَّا: قَصْدُهُ وَ تَوَجَّهَ إِلَيْهِ»، حسینی زبیدی، سید محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۱۶، ص ۲۶.
 ۳. «يَقَالُ لِكُلِّ مَا كَانَ أَصْلًا لَوْجُودِ شَيْءٍ» راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، ص ۸۵.
 - «أُمُّ كُلِّ شَيْءٍ: أَصْلُهُ وَ عِمَادُهُ». حسینی زبیدی، سید محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس ج ۱۶، ص ۲۸.
 ۴. «الإِمَامُ الَّذِي يُقْتَدَى بِهِ... الإِمَامُ خَشْبَةُ الْبِنَاءِ يُسَوَّى عَلَيْهَا الْبِنَاءُ...» ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ج ۱۲، ص ۲۵.
 ۵. مکارم شیرازی، ناصر، پیام قرآن، ج ۹، ص ۲۵.
 ۶. همان، ص ۱۸.

۱-۲-۵ امامت از منظر اشاعره

اهل سنت و از جمله آن‌ها اشاعره امامت را به خلافت ظاهری و فرمانروایی تفسیر می‌کنند. فضل بن روزهان اشعری در رابطه با امامت می‌گوید: «هی خلافة الرسول فی اقامه الدین و حفظ الملّه عامّه بحیث یجب اتباعه علی کافه الامه»^۱

قوشجی یکی دیگر از دانشمندان اشعری امامت را چنین تعریف می‌کند: «الامامه رئاسه عامه فی امور الدین و الدنیا خلافه عن النبی»^۲

امامت همان ریاست بر مردم است، البته ریاست و تنظیم امور دینی و دنیایی مردم، یعنی از نظر آن‌ها همین حکومت‌هایی که در طول تاریخ بوده امامت است، البته امامت اصطلاحی، رنگ مذهبی هم دارد، ناظر به امور دنیا و دین مردم است، این‌ها می‌گویند همه خلفای بنی امیه و بنی عباس، امامت به این معنا را داشته‌اند، حکومتی بر مردم داشتند که رنگ مذهبی داشت و خود را خلیفه رسول الله ﷺ می‌دانستند، در یک کلمه، امامت یعنی جانشینی و نیابت در امر حکومت، حکومتی که رنگ مذهبی داشته باشد.^۳

ابن خلدون در کتاب خود می‌نویسد: امامت به معنای جانشینی یک شخص از پیامبر ﷺ در برپاداشتن احکام شرع و پاسداری از حوزه دین است به طوری که اطاعت او بر همه امت واجب باشد.^۴

۲-۲-۵ امامت از منظر معتزله

عبدالجبار همدانی از متکلمان معتزلی، امامت را این چنین تعریف می‌کند: «الامام اسم لمن له الولاية علی الامه و التصرف فی امورهم علی وجه لا یكون فوق یده ید»^۵؛ امام اسمی است برای کسی که ولایت بر امت و تصرف در امورشان دارد به گونه‌ای که دستی بالای دست او نمی‌باشد.

به طور کلی، شرط مهم خلیفه از دیدگاه اهل سنت، صرفاً برخورداری از شایستگی اداره کردن امور جامعه و لیاقت کاردانی در امر مدیریت اجتماعی است و نه عدالت و پیراستگی از گناه و خطا و نه

۱. ایجی، میر سید شریف، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۴۵.

۲. تفتازانی، سعد الدین، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۳۴.

۳. مکارم شیرازی، ناصر، امامت در ده درس، ص ۱۵.

۴. خلدون، عبدالرحمان، مقدمه ابن خلدون، مترجم: پروین گنابادی، محمد، ص ۱۹۱.

۵. عبد الجبار، قوام الدین، شرح الأصول الخمسه، ص ۵۰۹.

آگاهی کامل و بصیرت نافذ و برخوردار از کتاب و سنت. به همین دلیل، برخی از متکلمان اهل سنت تصریح کرده‌اند که خلیفه می‌تواند فاسق یا جاهل باشد.^۱

۳-۲-۵ امامت از منظر امامیه

علمای شیعه و امامیه، امامت را به شکل دیگری تعریف کرده‌اند:

الف) شیخ مفید در کتاب «أوائل المقالات» در بحث عصمت در تعریف امامت می‌گوید: «إِنَّ الْأَئِمَّةَ الْقَائِمِينَ مَقَامَ الْأَنْبِيَاءِ فِي تَنْفِيزِ الْأَحْكَامِ وَ إِقَامَةِ الْحُدُودِ وَ حِفْظِ الشَّرَائِعِ وَ تَأْدِيبِ الْأَنَامِ مَعْصُومُونَ كَعَصْمَةِ الْأَنْبِيَاءِ».^۲؛ امامانی که قائم مقام انبیا هستند، در تنفیذ احکام، اقامه حدود، حفظ شرایع و تأدیب انسان‌ها همانند انبیا معصومند؛ یعنی همان‌گونه که وظایف امام عین وظایف انبیا است، همان مقام عصمتی که انبیا داشتند ائمه هم دارند.

با این تعریف، وظایف امام منحصر به مسأله حکومت بر مردم نمی‌شود، بلکه تمام برنامه‌هایی که بر عهده پیامبران الهی بوده است، بر عهده امامان گذاشته شده است، به همین دلیل شرط عصمت که در انبیا می‌باشد در امام نیز هست.^۳

ب) تعریفی که در کتاب «احقاق الحق» از امامت ارائه شده است، بدین شرح می‌باشد: «الامامَةُ هِيَ مَنْصَبٌ حَائِزٌ لِجَمِيعِ الشُّؤُنِ الْكَرِيمَةِ وَ الْفَضَائِلِ إِلَّا النُّبُوَّةَ وَ مَا يُلَازِمُ تِلْكَ الْمَرْتَبَةَ السَّامِيَةَ»؛ امامت یک منصب الهی و خدادادی است که تمام شؤون والا و فضایل را در بر دارد؛ جز نبوت و آنچه لازمه آن است.

مطابق این تعریف، امام از سوی خداوند و به وسیله پیامبر □ تعیین می‌شود و همان فضایل و امتیازات پیامبر □ را (جز مقام نبوت) دارد و کار او منحصر به حکومت دینی نیست.^۴

تفسیر و تعریف دیگری که برای امامت از ناحیه فلاسفه و عرفا شده، به این که امامت منصبی الهی همانند نبوت است و بین این دو هیچ فرقی به جز وحی نیست. امامت استمرار تمام وظایف نبوت به جز

۱. یزدی مطلق، محمود، اندیشه‌های کلامی شیخ طوسی ۶، ج ۱، ص ۶۵.

۲. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، ص ۷۴.

۳. مکارم شیرازی، ناصر، امامت در ده درس، ص ۱۶.

۴. المرعشی التستری، سید نورالله، احقاق الحق و ازهاق الباطل، ج ۲، ص ۳۰۰.

۵. مکارم شیرازی، ناصر، پیام قرآن، ج ۹، ص ۲۰.

تحمّل وحی الهی است و نیز نوعی تصرّف در باطن و نفوس افراد به کمال مطلوب انسان است. مطابق این تعریف ریاست در امور دین و دنیا، شأنی از شؤونات و وظیفه‌ای از وظایف امامت به حساب می‌آید.^۱

ج) تعریفی که علامه طباطبایی از امامت ارائه داده، این است که انسان به گونه‌ای باشد که دیگران به او اقتدا کرده، کردار و گفتار خود را به نحو تبعیت، تطبیق دهد.^۲ مطابق این تعریف، امامت حقیقتی ورای مثل مقام اطاعت یا ریاست دین و دنیا یا وصایت یا خلافت و جانشینی در روی زمین به معنای حکومت بین مردم است.

عمق معنای امامت نزد علامه طباطبایی در این ظاهر می‌شود که می‌گوید: برای امامت باطنی است که همان ولایت بر مردم و کردار آنان است و این هدایت باطنی چیزی جز ایصال به مطلوب نیست، چیزی که اختلاف اساسی با هدایت ظاهری دارد که از آن به بیان راه تعبیر می‌شود، وظیفه‌ای که به امام اختصاص ندارد. در ضمن این معنای دقیق عرفانی برای امامت، این حقیقت مندرج است که در هر زمان احتیاج به انسان کامل معصوم از هر جهت است.^۳

۶. تعریف نظام سیاسی

مقصود از نظام سیاسی، دولت و حکومت به معنای عام است. دولت به معنای عام، سازمان قدرت به حساب می‌آید. این سازمان تشکیل شده است از افراد، که معمولاً با عنوان حاکمان و رهبران از آنها یاد می‌کنیم و نهادها که هر کدام کار ویژه‌های تعریف شده مربوط به خودشان را انجام می‌دهند.^۴ در یک کلام، نظام سیاسی یا دولت را این چنین می‌توان تعریف کرد: مجموعه‌ای از افراد و نهادها که قوانین فائده در یک جامعه را وضع و با پشتوانه قدرت برتری که در اختیار دارند، اجرا می‌کنند.

نظام‌های سیاسی علی‌رغم تفاوت‌هایشان، ویژگی‌های مشترکی نیز دارند. ویژگی‌های مهم نظام سیاسی یا همان دولت به معنای عام از این قرار است:

۱. دارای اقتدار عام و فراگیر هستند.

۲. قوانین آنها آمرانه و حاکم بر دیگر مقررات و قوانین در هر جامعه است.

۱. رضوانی، علی‌اصغر، امامت در قرآن، ص ۴۸.

۲. طباطبایی، محمدحسین، ترجمه المیزان، مترجم: موسوی همدانی، محمدباقر، ج ۱، ص ۴۱۰.

۳. رضوانی، علی‌اصغر، امامت در قرآن، ص ۴۹.

۴. لک زایی، نجف، درآمدی بر مستندات قرآنی فلسفه سیاسی امام خمینی، ص ۱۳۰ و ۱۳۱.

۳. کاربرد مشروع قدرت منحصرأ در اختیار آنهاست.

۴. استمرار نظام سیاسی و دولت و عضویت غیر ارادی افراد در آن^۱.

۱. فیرحی، داوود، نظام سیاسی و دولت در اسلام، ص ۷ و ۱۲.

فصل دوم

مبانی و ارکان نظام سیاسی از منظر اهل سنت

در تحقیقات مربوط به نظریه‌های دولت اسلامی، سه الگوی کامل از دولت اسلامی ارائه شده است: ۱. خلافت سنی ۲. امامت شیعی ۳. الگوی خوارج که از مباحث سلبی دولت است. در این فصل مبانی و ارکان نظریه «خلافت» که دیدگاه اهل سنت است، مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

۱. نظام سیاسی خلافت

نمونه آرمانی دولت اسلامی از دیدگاه اهل سنت، خلافت است. خلافت در اندیشه سنی وصفی است که برای تمام دولت‌های بعد از پیامبر ﷺ اعم از صالح و فاسد اطلاق می‌شود. از چشم‌انداز فکر سنی، عالی‌ترین نمونه دولت اسلامی، خلافت خلفای راشدین است و بعضی هم خلافت عمر بن عبد العزیز از بنی‌امیه را از مصادیق خلافت ایده‌آل می‌دانند. بسیاری از اهل سنت خلفای راشدین را به ترتیب رهبری و حکومتشان افضل مسلمانان می‌دانند.

در اندیشه سنی، خلافت عبارت است از «جانشینی پیامبر ﷺ در حراست دین و سیاست دنیا»^۱ به اعتقاد اهل سنت، خلفای پس از پیامبر کوشش کردند که دولت هم‌چنان بر بنیاد عقیده و الگویی که در عهد پیامبر بود استوار بماند. بنابراین، دولت در زمان پیامبر و عهد خلفای راشدین به گونه‌ای بود که بین امر دینی و سیاسی اختلافی نبود؛ زیرا دولت بر پایه قرآن و سنت اداره می‌شد. اما پس از عهد خلفای راشدین چهارچوبی از خلافت که شکل گرفت بطور تمام، اسلامی نبوده است.^۲

۱-۱ ماهیت خلافت

اهل سنت در اندیشه‌های قدیم و جدید خود، ولایت عام و اختیارات گسترده‌ای را برای خلیفه اسلامی به منظور حفظ و تحقق مصالح مردم براساس شریعت اعطا می‌کنند؛ بدین ترتیب، نه تنها ایشان به جدایی دین از سیاست نمی‌اندیشند، بلکه آن دو را همبسته و گسست‌ناپذیر می‌دانند و به لحاظ لزوم اجرای شریعت است که ضرورت حکومت اسلامی را مطرح می‌کنند.^۳

۱. الماوردی، علی بن محمد، الاحکام السلطانیة أو الولايات الدینیة، ص ۵.

۲. فیرحی، داود، نظام سیاسی ودولت در اسلام، ص ۳۲ و ۳۳.

۳. همان ص ۳۳.

ابن تیمیه می‌نویسد:

«واجب است دانسته شود که ولایت امر مردم از اعظم واجبات دینی است و بلکه استواری دین جز بدان وسیله ممکن نیست؛ زیرا که بنی‌آدم به خاطر نیاز به یکدیگر مصلحتشان جز به اجتماع انجام نمی‌گیرد و حراست دین در جامعه نیز، ناگزیر، به رئیس و حاکم نیاز دارد.»^۱

ابوالحسن ماوردی نیز می‌نویسد:

«هیچ دین و آیینی نیست که در فقدان و زوال دولتش دچار پریشانی نشود، احکامش تغییر نکند، نشانه‌هایش از بین نرود و گرفتار بدعت نگردد. هم‌چنان که هیچ دولتمردی نیست که بدون دینی که قلب‌ها را جمع کرده، اطاعت حاکمش را فرض و واجب دانسته و یاری او را لازم شمرد، دولتش دوام یابد. لاجرم بدون هیچ‌گونه مشروعیتی یا سلطان قهر یا مفسد دهر خواهد بود و درست به لحاظ دو جهت فوق است که واجب است در هر زمان امامی باشد و رهبری امت را به عهده گیرد، تا بدین وسیله هم اساس دین به قدرت سلطان حراست شود و هم دولت او بر پایه احکام و سنن دین جاری شود.»^۲

با این حال، به رغم پیوند آشکار دین و دولت در اندیشه اهل سنت، امامت و رهبری در این اندیشه از اصول دیانت اسلام نیست. ابوحامد غزالی توضیح می‌دهد که امامت از مهمات و اصول عقاید نیست بلکه از جمله مباحث فقهی است که مانند هر مسأله فقهی در معرض نقد و بررسی است.^۳

به اعتقاد اهل سنت شریعت به تعیین کسی برای جانشینی پیامبر نظر ندارد؛ بلکه تعیین خلیفه ابتدا به صحابه و سپس مردمان هر عصر و انباده شده است. خلافت در اندیشه سنی مقام و منصبی صرفاً سیاسی و تنفیذی است که به منظور تطبیق حدود شریعت، حفظ مصالح مؤمنان و نبرد با متجاوزان ایجاد شده است. بنابراین مسؤولیت تعلیم دین، تفسیر غوامض و اهداف دین از وظایف اصلی خلیفه نیست.^۴

۲-۱ هویت خلیفه

مطابق نظر اهل سنت، حضرت رسول ﷺ، امر خلافت و شیوه‌های تعیین خلیفه را به عهده صحابه و سپس مردمان هر زمانه نهاده است؛ پیامبر ﷺ هرگز کسی را برای اداره جامعه اسلامی بعد از وفات خود

۱. تقی الدین، محمد بن تیمیه، *السیاسة الشرعية فی اصلاح الراعی و الراعیه*، ص ۱۶۵.

۲. الماوردی، علی بن محمد، *ادب الدنيا و الدین*، مترجم: صاحبی، عبدالعلی، ص ۱۱۱.

۳. الغزالی، ابو حامد محمد، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، ص ۲۳۴.

۴. فیرحی، داود، *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، ص ۳۴.

تعیین نفرموده است. درست به همین لحاظ است که به نظر جوینی «معظم مسائل امامت عاری از استدلال قطعی و خالی از مدارک و مستندات تعیین‌آور است»^۱

اهل سنت در این زمینه به گفتار و کردار صحابه استناد کرده‌اند. آنان با توجه به مرجعیت صحابه و این نکته که صحابه درباره خلفای راشدین اجماع داشته‌اند، شرایط و شیوه استقرار خلفای چهارگانه را نمونه آرمانی و مشروع دولت اسلامی تلقی می‌کنند.^۲

۲. طریق تعیین خلیفه

از زمان شکل‌گیری نظام خلافت بعد از حادثه سقیفه تا زمان سقوط خلافت عباسی و برپیده‌شدن نظام خلافت، خلفا از طرق و راه‌های گوناگونی به خلافت رسیده، زمام امور مسلمین را به دست گرفته‌اند. این امر باعث گردیده که فقها و اندیشمندان اهل سنت در مقام عمل انجام شده قرار گیرند و در جهت توجیه آن شیوه‌ها و الگوهای گوناگون برای تعیین و انتخاب خلیفه تلاش نمایند. در واقع در نظام سیاسی اهل سنت نظریه‌پردازی بعد از عمل صورت گرفته است؛ بنابراین سعی شده که همواره آن را از جهات مختلف توجیه کنند.

به هر صورت در این جا به آن الگوها بطور اجمال اشاره می‌کنیم.

۱-۲ انتخاب اهل حل و عقد

یکی از منابع مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی اهل سنت انتخاب مردم است. دانشمندان و فقهای اهل سنت بر این باورند که حکومت برای حاکم بصورت فعلی و قطعی با بیعت جمعی از مردم که نماینده اراده بخش وسیعی از امت هستند و یا با بیعت مستقیم بخش بزرگی از امت با کیفیت و کمیت قابل مقایسه‌ای که در چنین مواردی شارع آن را به اراده عامه مردم مرتبط دانسته، منعقد می‌شود. انتخاب ابوبکر از سوی تعدادی از صحابه و بیعت آنان با وی به پیدایش اولین نظریه یعنی اهل حل و عقد از نظریات چندگانه در باب انتخاب خلیفه منجر شد.^۳

۱. الجوینی، ضیاءالدین ابی المعالی عبدالملک بن عبدالله، غیاث الامم فی التیاث الظلم، ص ۷۵.

۲. فیرحی، داود، نظام سیاسی ودولت در اسلام، ص ۳۵.

۳. قادری، حاتم، اندیشه سیاسی در اسلام و ایران، ص ۱۴.

اهل حل و عقد در نظام سیاسی اهل سنت چونان مجلس شورای امروزی در بعضی کشورها، وظیفه تعیین و انتخاب خلیفه را بر عهده داشته است.^۱ در مورد تعداد اعضای اهل حل و عقد بحث‌ها و گفتگوهای زیادی در میان علمای اهل سنت صورت گرفته است؛ برخی گفته‌اند با بیعت یک مرد عالم و عارف منعقد می‌شود. بعضی گفته‌اند با بیعت کمتر از دو مرد منعقد نمی‌شود. برخی گفته‌اند با بیعت کمتر از چهار نفر مرد منعقد نمی‌شود و دسته چهارم گفته‌اند که با بیعت پنج مرد منعقد می‌شود و دسته پنجم گفته‌اند که امامت با بیعت گروهی منعقد می‌شود که تبانی آن‌ها بر کذب و از ظن و تهمت دور باشند.^۲

۲-۲ عهد و نصب از جانب خلیفه پیشین (استخلاف)

به عقیده اهل سنت استخلاف یا انتصاب امام سابق یکی دیگر از طرق انعقاد امامت و راه‌های مشروعیت حکومت است. استدلال اهل تسنن بر صحت این طریق عمل ابوبکر خلیفه اول نسبت به خلیفه دوم است؛ که ابوبکر، عمر را به عنوان خلیفه و جانشین پس از خود تعیین کرد و این انتصاب طی مکتوبی که ابوبکر به هنگام بیماری منجر به موت، املاء کرده بود، رسمیت یافت. اجمال واقعه از این قرار است که در هنگام املاء و تقریر حکم، ابوبکر از هوش رفت و عثمان که کاتب بود، نام عمر را به عنوان خلیفه برگزیده ابوبکر نوشت. ابوبکر به هوش آمد و وقتی عمل عثمان را دید، خطاب به وی گفت آیا ترسیدی که در پی‌هوشی بمیرم و کار مسلمانان به اختلاف کشد؟^۳ سپس ابوبکر دستور داد عهدنامه را بر مردم بخوانند.

این روش، یعنی انتخاب عمر از سوی ابوبکر خلیفه اول، مهم‌ترین سرمشق و اسوه تاریخی در ایجاد حق انتخاب خلفا نسبت به خلیفه قبلی بود و بر همین اساس ماوردی می‌گوید: «امامت به دو صورت منعقد می‌شود: ۱. انتخاب اهل حل و عقد ۲. نصب امام سابق».^۴

۲-۳ استیلا و زور و غلبه

زور و غلبه و تسلط بر مراکز قدرت یکی از عواملی است که اهل سنت آن را منشأ پیدایش مشروعیت حکومت می‌دانند. یعنی کسانی که قدرت جسمی و نیروی بدنی و روانی بیشتری دارند حق

۱. فیرحی، داود، نظام سیاسی و دولت در اسلام، ص ۳۳.

۲. شمس الدین، محمد مهدی، نظام حکومت و مدیریت در اسلام، مترجم: آیت زاده شیرازی، مرتضی، ص ۹۸.

۳. طبری، محمد بن جریر، تاریخ الطبری، ص ۴۲۸.

۴. الماوردی، علی بن محمد، الاحکام السلطانیة أو الولايات الدینیة، ص ۶.

خواهند داشت که بر جامعه حکومت کنند و نیازی هم به عقد بیعت از طرف عامه مسلمین یا اهل حل و عقد نیست و مطابق همین روش قاعده «الحق لمن غلب» شکل گرفته است.

قاضی ابویعلی از علمای بزرگ حنبلی قرن پنجم در مورد مشروعیت می‌گوید، امامت به دو صورت منعقد می‌شود: ۱. انتخاب اهل حل و عقد ۲. جانشین ساختن امام قبلی. سپس می‌گوید از احمد حنبل نقل شده که: «امامت با زور و غلبه هم ثابت می‌شود و در این صورت احتیاج به عقد بیعت نیست هر چند که آن حاکم فاجر باشد.»^۱

۳. مبانی اندیشه سیاسی اهل سنت

مبانی ساختار اندیشه سیاسی سنی، دو اصل شورا و اجماع بوده است که باید به بررسی این دو اصل پردازیم. از بین این دو اصل، شورا بیشتر در نظریه‌های جدید اهل سنت مطرح می‌شود، لیکن اجماع مهم‌ترین منبع مشروعیت نظام سیاسی در نظریه‌های قدیم اهل سنت بوده است. به لحاظ رعایت ترتیب تاریخی نخست به اصل اجماع اشاره می‌کنیم.

۱-۳ اجماع

اهل سنت اجماع را مهم‌ترین مستند برای مشروعیت نظام سیاسی خود، به ویژه خلافت راشدین می‌دانند. در این اندیشه قوی‌ترین و عالی‌ترین مرتبه از اجماع، همان اتفاق و اجماع صحابه است؛ زیرا صحابه، نسل اول مسلمانان بودند که همراه رسول زندگی می‌کرده‌اند، پس به احکام و اسرار داناترند. به نظر اهل سنت تعداد صحابه معین و قابل شمارش و اجماع آنان مشهور است. مطابق مذهب سنی، صحابه پس از رحلت پیامبر ﷺ اجماع داشتند که ناگزیر باید کسی جانشین پیامبر ﷺ باشد و برای انتخاب خلیفه تلاش کردند. بدین‌سان اجماع صحابه بر وجوب وجود خلافت ثابت می‌شود و این همان اصل اجماع است که مستند مشروعیت خلافت است.^۲ بنابراین منظور از اجماع، اجماع بر شخص معین نیست، بلکه اجماع صحابه و مسلمین بر وجوب تأسیس خلافت به عنوان یک نظام سیاسی است و چون اصل اجماع با توجه به مبانی اجتهاد سنی مستند به قرآن و سنت است، بنابراین، اندیشمندان سنی نیازی

۱. أبی یعلی، محمد بن الحسین الفراء، الاحکام السلطانیة، ص ۲۴.

۲. الریس، محمد ضیاء الدین، الاسلام و الخلافه فی عصر الحدیث، ص ۲۴۷ الی ۲۵۶.

نمی‌بینند که ضرورتاً به ادله شرعی دیگری برای مشروعیت خلافت اسلامی استناد کنند، بلکه تنها به دلیل اجماع کفایت می‌شود.^۱

۲-۳ شورا

شورا اصل اسلامی است که در دو آیه قرآن آمده است: یکی آیه ۳۸ سوره شوری ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ﴾^۲ و دیگری آیه ۱۵۹ سوره آل عمران ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾^۳.

نظریه شورا یکی از نظریه‌های مطرح در اندیشه سیاسی اهل سنت است که بیانگر شیوه مشروع استقرار حکومت و قدرت سیاسی می‌باشد. اهل سنت برای شورا اعتبار خاصی قائل بوده و معتقدند حکومتی که از راه شورا مستقر شده باشد مشروعیت پیدا می‌کند... نظریه شورا به لحاظ تاریخی به انتخاب شش نفر از صحابی و بزرگان صدر اسلام از سوی حاکم بر مسلمانان به منظور انتخاب حاکم بعدی بر می‌گردد. مبنای مشروعیت این شیوه از دیدگاه اهل سنت، عمل صحابه است؛ چون از دیدگاه اهل سنت، کردار صحابه هم پایه قرآن و سنت منبع اصلی احکام سیاسی به شمار می‌رود.^۴

در اندیشه قدیم اهل سنت، مفهوم شورا بیشتر به معنای مشورت حاکم اسلامی بر وجوب یا عدم وجوب آن کاربرد دارد؛ اما در نظریه‌های جدید اهل سنت، شورا دامنه وسیع‌تری یافته و پایه همه تصمیمات سیاسی اعم از برقراری حکومت و یا سایر فرایندهای اجرایی و قانونی است. اندیشمندانی چون شافعی و ابن تیمیه قائل به عدم وجوب شورا هستند و صرفاً شورا را امری شایسته بر حاکم می‌دانند.^۵

در مقابل تعدادی از اندیشمندان قدیم و بسیاری از معاصران اهل سنت، به وجوب شورا نظر دارند. به نظر آنان شورا بر حاکم واجب است و او نمی‌تواند بدون مشورت به رأی خود عمل کند. البته در میان قائلین به وجوب شورا نیز دو دسته آراء دیده می‌شود. متفکران قدیم به رغم قول به وجوب شورا عقیده داشتند که حاکم اسلامی الزامی به قبول نظر شورا ندارد، اما بسیاری از اندیشمندان جدید اهل سنت چنین می‌اندیشند که شورا و تصمیمات آن برای حاکم الزامی است.

۱. حسن، عباس حسن، الصياغة المنطقية للفكر السياسي الاسلامي، ص ۳۶۴.

۲. و کارشان در میانشان مشورت است.

۳. در کارها با آنان مشورت کن.

۴. فیرحی، داود، نظام سیاسی و دولت در اسلام، ص ۳۵.

۵. همان، ص ۸۴.

افرادی چون مودودی^۱، رشید رضا^۲، محمد عبده بر این نظر هستند.^۳

فقه سیاسی قدیم اهل سنت خلافت محور است و خلافت را بعنوان الگوی صحیح حکومت اسلامی پس از پیامبر پذیرفته است در حالیکه نظریه‌های جدید بر محور شورا شکل گرفته‌اند.^۴ در نظریه‌های جدید اهل سنت نظریه شورا مهم‌ترین نظریه سیاسی اسلامی است که با تفسیرهای متفاوتی بیان شده است.^۵ امروزه نوگرایان سیاسی اهل سنت نظریه شورا را به منظور بازسازی نظام سیاسی بر پایه متون دینی مطرح نموده‌اند.^۶

۴. ارکان اندیشه سیاسی اهل سنت

«خلافت» و «عدالت صحابه» دو رکن اساسی و دو پایه ارزشی نظام سیاسی اهل سنت است. در مباحث گذشته، ماهیت نظام خلافت و هویت خلیفه بطور اجمال بیان شد. در این جا بخش دیگری از وجوه خلافت را بررسی می‌کنیم و سپس به توضیح «عدالت صحابه» می‌پردازیم.

۴-۱ خلافت و خلیفه

قبلاً بیان شد که منظور از خلافت این است که شخصی از مؤمنان، ریاست دولت اسلامی را به جانشینی از پیامبر به عهده بگیرد. در مورد وحدت و تعدد خلافت باید گفت که این موضوع از نخستین

۱. مودودی در این باره می‌نویسد: "کلیه امور این حکومت، از تأسیس و تشکیل گرفته تا انتخاب رئیس کشور و اولی الامر و تا امور تشریعی و انتظامی، بر اساس مشورت با اهل ایمان به اجرا گذاشته می‌شود. بدون ملاحظه این که این مشورت مستقیم باشد یا بوسیله نمایندگان منتخب" مودودی، ابوالاعلی، خلافت و مملوکیت، مترجم: حامدی، خلیل احمد، ص ۲۹.

۲. رشید رضا معتقد است از مهم‌ترین وظایف حاکم مشورت نمودن در هر چیزی است، بویژه امور سیاسی و جنگ که باید بر اساس مصلحت عمومی انجام شود و سبب اینکه خداوند پیامبر را به مشورت در امر امت دستور داده است، این است که مشورت را بعنوان قاعده کلی جعل کند. او در تفسیر آیه "وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ" تاکید می‌کند که به لحاظ وجوب شورا پیامبر هرگز نمی‌توانست در مورد آینده سیاسی امت تعیین تکلیف کند، زیرا امور اجتماعی و مصالح آن در هر زمانی متغیر و متفاوت است. رشید الرضا، الخلافه او الامامه العظمی، درالدوله و الخلافه فی الخطاب العربی، ص ۷۰ و ۶۹.

۳. جمعی از نویسندگان، رساله الخلافه و سلطه الامه، درالدوله و الخلافه فی الخطاب العربی، ص ۲۳۶.

۴. میراحمدی، منصور، روش شناسی فقه سیاسی اهل سنت، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۲۱، بهار ۱۳۸۲، ص ۸۶.

۵. خلدوری، مجید، گرایش های سیاسی در جهان عرب، مترجم عبدالرحمن عالم، ص ۶۶.

۶. برای مطالعه بیشتر مراجعه کنید به کتب: اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، حمید عنایت.

- توفیق الشاوی، محمد و نظریه عمومی شوری، فیرحی، داوود، فصلنامه سیاست، دوره ۳۹، ش ۱، ص ۱۹۸.

سال‌های حیات سیاسی مسلمانان اذهان فقیهان و نویسندگان را به خود مشغول کرده است. از لحاظ تاریخی نخستین بار اندیشه «دوامیری» در اجتماع سقیفه و به پیشنهاد انصار مطرح شد. در ایام خلافت امام علی \blacklozenge معاویه در شام اعلام استقلال کرد و اقدام به جنگ مسلحانه با ایشان نمود و بدین ترتیب در آن دوره بالفعل دو خلیفه یا دو حاکم در یک زمان وجود داشت.^۱ علاوه بر حادثه فوق، موارد بسیاری در تاریخ خلافت رخ داده است که معترضان مسلمان اعم از علویان و دیگران در طول خلافت اموی و عباسی قیام نموده و با اخذ بیعت به تشکیل دولتی مستقل از خلافت اقدام کرده‌اند. همه این حوادث موجب شده است که نویسندگان انگیزه‌ای برای بحث از موضوع جواز و امکان دو امام یا بیشتر در جامعه داشته باشند. با این حال اندیشمندان اهل سنت و به خصوص اندیشمندان قدیم بر لزوم وحدت خلیفه تأکید کرده‌اند.^۲

اما خلیفه سه علامت اختصاصی داشت که بطور سنتی در تاریخ طولانی خلافت اسلامی حفظ و رعایت می‌شده است: برده (عبا)، خاتم (مهر تهیه شده در انگشتی)، عصا (نوعی چوبدستی).^۳

در مورد اتمام و انقضای خلافت نیز دیدگاه‌های قدیم و جدید تفاوت اساسی دارند. اندیشه‌های جدید بیشتر به موقت بودن و قید زمان در خلافت تأکید دارند، ولی نظریه‌های قدیم نوعاً خلافت را دائمی و مادام‌العمر می‌دانستند که جز مرگ خلیفه یا عوارض خاصی چون زوال عدالت یا نقص در اعضای اصلی بدن چیزی مانع آن نبوده است.^۴

۲-۴ عدالت صحابه

نظریه «عدالت صحابه» از ارکان اصلی و پایه‌های ارزشی نظام سیاسی اهل سنت است و همین نظریه است که نظام خلافت را به عنوان تنها نظام مشروع اسلامی طرح نموده است.

یکی از نتایج این نظریه، مرجعیت سیاسی صحابه است که مقصود از آن، موقعیت ویژه‌ای است که آنان را عهده‌دار شرح و تفسیر احکام و قواعد اسلامی - سیاسی می‌کند. در اندیشه سنی پیروی کردن از هر یک از صحابه در زندگی سیاسی به هدایت قطعی و رستگاری مؤمنان می‌انجامد. نظریه عدالت

۱. القاسمی، ظافر، نظام الحكم فی الشریعه و التاریخ الاسلامی، ص ۳۱۹ و ۳۲۰.

۲. همان، ص ۳۱۹ الی ۳۲۶.

۳. همان، ص ۳۶۱.

۴. الماوردی، علی بن محمد، الاحکام السلطانیه أو الولايت الدینیة، ص ۱۱۷ الی ۲۱.

صحابه اذعان دارد که کلیه صحابه عادل و اهل بهشتند و به همین لحاظ در زندگی سیاسی نیز مرجعی مورد اعتمادند.^۱

نظریه عدالت صحابه، عمل صحابه را از موقعیت تاریخی - اجتماعی آن جدا و با لغو جنبه تاریخی فهم صحابه، اجماع صحابه و بطور کلی هرگونه گفتار و کردار صحابه را هم‌پایه قرآن و سنت منبع استنباط احکام سیاسی نمود. بدین‌سان «گذشته‌سیاسی» و دوران صحابه عنصر اصلی جهت دهنده در نظام سیاسی اهل سنت تلقی گردید. این نکته به معنای فاعل بودن تاریخ یا «گذشته» در نظام سیاسی اهل سنت است و موجب مرجعیت الزامی نسلی بر دیگر نسل‌هاست که مرجعیت صحابه را بر دیگر مسلمانان، در زمان‌ها و مکان‌های مختلف تحمیل می‌کند.^۲

۱. ابی الحسن اشعری چنین می‌نویسد: "همه صحابه رهبران مصون از خطا و غیر قابل اتهام در دین هستند که خدا و رسولش جمیع آنان را ستایش نموده و ما را به تعبد در تعظیم و پیروی از آنان دستور داده و از عیب جویی و تنقیص احدی از آنان پرهیز داده‌اند." الاشعری، ابی الحسن، الأبناء عن اصول الديانة، ج ۲، ص ۲۶۱.

۲. فیرحی، داود، نظام سیاسی و دولت در اسلام، ص ۹۶ و ۹۷.

فصل سوم

مبانی و ارکان نظام سیاسی از منظر شیعه

در فصل گذشته به بررسی نظریه «خلافت» اهل سنت پرداختیم، در این فصل به بحث و بررسی در خصوص مبانی و ارکان نظریه «امامت» که دیدگاه امامیه و تشیع است می پردازیم.

۱. نظام سیاسی امامت

نمونه عالی دولت اسلامی از دیدگاه شیعیان «امامت» است. شیعیان امامت را از ارکان اعتقادی و نه فروع فقهی می دانند و عقیده دارند که خداوند اهل بیت و امامان^۱ را برای اداره حکومت اسلام و هدایت جامعه اسلامی بعد از پیامبر برگزیده است. به اعتقاد شیعیان، پیامبر^۲ با نص خاص امام علی^۳ را به جانشینی تعیین نموده است. لقب شیعه در صدر اسلام جز به پیروان علی اطلاق نمی شده است.^۴ البته اختلاف در مسأله امامت اختصاص به شیعه و سنی ندارد، بلکه در همه مذاهب اسلامی، این مسأله باعث شکل گیری دیدگاه های مختلف کلامی شده است. درست به همین دلیل است که ابومحمد حسن نوبختی ریشه اختلافات مذاهب را به مسأله امامت برگردانده است.^۵

به هر حال شیعیان معتقدند رهبری سیاسی بعد از پیامبر^۶ از آن علی^۷ بوده است که به خاطر بعضی حوادث ناگوار موجب دور شدن علی^۸ و دیگر امامان معصوم از این منصب شده است.^۹

۱-۱ ماهیت امامت

نظام آرمانی شیعه نظامی است که امام معصوم، رهبری آن را بر عهده دارد. امامت در اندیشه شیعی خلافت الهی در زمین است. مهم ترین وظیفه امام، جانشینی پیامبر^{۱۰} در وظایف سه گانه آن حضرت، یعنی تبلیغ دین و هدایت معنوی بشر، قضاوت و اداره نظام سیاسی است.^{۱۱}

بدین سان، امامت در اندیشه شیعه منصبی الهی است و غیر از وحی، در تمام کار ویژه های خود، استمرار نبوت است. درست به همین لحاظ است که امامت در شیعه فراتر از صرف رهبری در سیاست و حکومت تلقی شده و بدون آن که با شورا و انتخاب قابل دسترسی باشد، ناگزیر باید از جانب خداوند و

۱. نوبختی، ابی محمد الحسن بن موسی، *فرق الشیعه نوبختی*، مترجم: شکور، محمدجواد، ص ۳۳.

۲. نوبختی این گونه می نویسد: «از زمان رحلت پیامبر همه فرق های اسلام از شیعه و دسته های دیگر در هر روزگاری و در

حیات هر امامی و یا پس از درگذشت او، اختلافشان در مورد مسأله امامت بوده است»؛ همان، ص ۳.

۳. فیرحی، داود، *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، ص ۳۹.

۴. الخمینی، روح الله، *الرسائل*، ج ۱، ص ۵۰ و ۵۱.

به زبان پیامبرش یا امام قبل از خود «نصب» شود. بنابراین، شیعه امامت را اصلی از اصول دین می‌داند که ایمان مؤمنان جز با اعتقاد صادق به امامت امامان^Δ کامل نمی‌شود.

شیعیان استدلال می‌کنند که امامت نیز مانند نبوت، «لطف» الهی است و لاجرم، در هر عصری امام و هدایت‌گری باید که به جانشینی پیامبر[□] تمام وظایف او را در هدایت بشر به عهده گیرد. روا نیست که عصری از اعصار از امام واجب‌الاطاعه و منصوب از طرف خداوند خالی باشد. خواه مردمان بپذیرند یا امتناع کنند، یاری‌اش کنند یا نکنند، اطاعت کنند یا نه، حاضر باشد یا غایب.^۱

۲-۱ هویت امام

نظریه شیعه درباره امامت، براساس وجود نص از جانب خداوند در تعیین هویت امامان استوار است که پیامبر[□] بیان کرده است. به اعتقاد شیعه، امامت مشروع، با محکم‌ترین دلایل و روشن‌ترین عبارات، ابتدا در خصوص علی بن ابی طالب[◆] و سپس دیگر امامان^Δ به صورت عام تصریح شده و رهبری سیاسی هرگز از نسل آنان بیرون نخواهد شد.

شیعه امامان را «اولوالامر» می‌داند که خداوند اطاعت آنان را واجب نموده‌است؛ امرشان امر خدا، نهی‌شان نهی خدا، اطاعتشان اطاعت خدا و سرپیچی از فرمان‌های آنان عصیان از خدا محسوب می‌شود. احکام شرعی جز از چشمه امامان جاری نمی‌گردد و احکام شرعی مکلفان جز با رجوع به آنان دانسته و پذیرفته نمی‌شود.

در اندیشه شیعه، قرآن به تنهایی برای تضمین هدایت مردم و دورکردن آنان از گمراهان کفایت نمی‌کند. عقل انسان عادی توانایی درک اسرار کتاب خدا را ندارد. ناگزیر باید کسانی باشند که راسخان در علم الهی بوده، پوشیده‌ها و متشابهات قرآن را توضیح دهند و آنان همان اهل بیت^Δ هستند که در احادیث پیامبر[□] یکی از ثقلین، سفینه نجات و ستارگان هدایت اهل‌زمین معرفی شده‌اند.^۲

۲. مبانی اندیشه سیاسی تشیع

مبانی ساختار منطقی اندیشه سیاسی شیعه در متون قرآن کریم و سنت نبوی به فراوانی وجود دارد. در این جا به برخی از ادله آن بصورت خلاصه اشاره می‌کنیم:

۱. مظفر، محمدرضا، باورهای شیعه: ترجمه عقایدالامامیه، مترجم: هراتی، مصباح، ص ۳۰۹ الی ۳۱۲.

۲. همان، ص ۳۱۷ الی ۳۲۲.

با آیات متعدد می توان به ولایت، خلافت و امامت امیر المؤمنین علی ♦ و به تبع ایشان ائمه استدلال کرد که به مهم ترین آن آیات اشاره می کنیم:

آیه ولایت: پیشوایان تفسیر از سنی و شیعه متفقند که آیه ولایت در حق علی بن ابیطالب ♦ نازل شده است^۱ و این دلیل امامت اوست.

در روایتی از ابوذر غفاری آمده که: «گفت روزی با رسول خدا نماز گزاردم. سائلی در مسجد کمک خواست، هیچ کس چیزی به او نداد. پس دستانش را بسوی آسمان بالا برد و گفت خدایا، شاهد باش من در مسجد پیامبرت کمک خواستم کسی چیزی به من نداد. در این حال علی که در نماز و به حال رکوع بود با انگشت دست راست خود که انگشتی داشت به سائل اشاره کرد. پس سائل پیش آمد و انگشتی را از دست او گرفت و این در پیش چشمان پیامبر بود. آن گاه رسول خدا دستش را بسوی آسمان بلند کرد و فرمود خدایا، برادرم موسی از تو چنین خواست که ﴿رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي﴾ و ﴿يَسِّرْ لِي أَمْرِي﴾ و ﴿أَحْلِلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي﴾ يَقْفَهُوا قَوْلِي﴾ و ﴿أَجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي﴾ هَارُونَ أَخِي﴾ اَشْدُدْ بِهِ أَزْرِي﴾ و ﴿أَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي﴾ و در پاسخ او چنین فرمودی ﴿سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَانًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا﴾ خدایا حال من نیز، محمد، پیامبر و برگزیده تو هستم، پس سینه مرا نیز فراخ گردان و کارم را آسان ساز و برایم وزیری از اهل من، علی، را قرار بده و مرا به او پشت گرم ساز... دعای پیامبر تمام نشده بود که جبرئیل از سوی خدای عزوجل آمد و خطاب به محمد گفت ای محمد، بخوان: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾. این حدیث را ابواسحاق احمد ثعلبی در تفسیرش نقل کرده است.^۲

آیه تطهیر: شیعه با آیه تطهیر ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾^۳ بر عصمت اهل بیت استدلال می کند.^۴ اراده خداوند متعال در تطهیر اهل بیت بی هدف نبوده است؛ حضرت

۱. حسن، عباس حسن، ساختار منطقی اندیشه سیاسی اسلام، مترجم: فضائلی، مصطفی، ص ۴۲۵، به نقل از: طریحی، شیخ صفی الدین، مطارح النظر فی شرح الباب الحادی عشر، ص ۲۵۰.

۲. الشبلنجی، مؤمن بن حسن، نورالابصار فی مناقب آل البيت النبوی المختار، ص ۷۷.

۳. سوره احزاب، آیه ۳۳.

۴. حسن، عباس حسن، ساختار منطقی اندیشه سیاسی اسلام، مترجم: فضائلی، مصطفی، ص ۴۲۷، به نقل از: حکیم، محمدتقی، الاصول العامه للفقہ المقارن، ص ۱۵۱.

محمد□، از کسانی است که خداوند رجس را از آنان دور ساخته و آنها را کاملاً پاکیزه گردانیده و وظیفه محمد□ نبوت است، پس بدیهی است برای سایر کسانی که آیه تطهیر در حق آنان نازل شده است نیز وظایفی همانند او وجود داشته باشد.

شیعه بر این عقیده است که ثبوت نزول آیه درباره اهل بیت دلالت بر امامت علی ابن ابیطالب◆ دارد، نه رهبری کسانی که در خلافت بر او پیشی گرفتند، زیرا عصمت شرط امامت است و به حکم اجماع و ضرورت غیر از علی◆ هیچ کس معصوم نیست.^۱

مسلمانان در مصادیق اهل بیت در آیه تطهیر و حدیث ثقلین اختلاف پیدا کردند. طبق نظر شیعه آیه تطهیر منحصر در پیامبر، علی، فاطمه، حسن و حسین△ است و دلایل شیعه بر این ادعا عبارت است از حدیث کساء، قضیه مباحله و رفتار پیامبر در روزهای متوالی در مقابل درب خانه فاطمه و خطاب اهل خانه با عنوان «اهل بیت».^۲

آیه اطاعت از اولی الامر: اطاعت پس از رسول خدا در مفهوم «اولی الامر» تجلی می‌یابد که در این آیه کریمه آورده شده است: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾.^۳

مسلمانان در تعیین مصادیق اولوالامر اختلاف پیدا کرده‌اند و اتفاق نظر قطعی در این موضوع وجود ندارد، در حالی که در مورد مشروعیت اوامر آنان، توجه جدی وجود دارد، زیرا جایگاه آنان در آیه، از جهت وجوب اطاعت، همان جایگاه خدا و پیامبر است.

شیعه امامیه تنها امامان معصوم را اولوالامر می‌داند که مرجعیت دینی و دنیوی منوط به آنان است. دلیل شیعه بر این نظر، مجموعه‌ای از ادله و قرائنی است که بر امامان معصوم منطبق است، چه در قرآن مانند «آیه تطهیر» و چه در سنت نبوی مانند «حدیث ثقلین» و...^۴

آیه مودت: ﴿قُلْ لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾؛^۵ بگو به ازای آن [رسالت] پاداشی از شما خواستار نیستم مگر دوستی در باره خویشاوندان.

۱. المظفر، محمد الحسن، دلائل الصدق، ج ۲، ص ۱۱۹.

۲. الشبلنجی، مؤمن بن حسن، نورالابصار فی مناقب آل البيت النبوی المختار، ص ۱۱۲.

۳. سوره مبارکه نساء، آیه ۵۹.

۴. حسن عباس حسن، ساختار منطقی اندیشه سیاسی اسلام، مترجم: فضائلی، مصطفی، ص ۳۹۸.

۵. سوره مبارکه شوری، آیه ۲۳.

این آیه امت را به مودّت و دوستی با خویشاوندان و نزدیکان پیامبر یعنی اهل بیت فرا می خواند.^۱
در روایتی از امام ابوالحسن البغوی که در تفسیرش آمده است: «گفت هنگامی که این آیه نازل شد، گفتند ای رسول خدا، اینان چه کسانی هستند که خدای تعالی ما را به دوستی آنان امر فرموده. گفت: علی و فاطمه و فرزندانشان.»^۲

۲-۲ روایات

حدیث دار: «هنگامی که خدای تعالی آیه شریفه ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ را در آغاز دعوت اسلامی، پیش از علنی شدن اسلام در مکه، بر پیامبر نازل فرمود، پیامبر خویشاوندان خود را به خانه عمویش ابوطالب دعوت کرد. آن روز چهل مرد آمدند... در پایان حضرت خطاب به آنان گفت: ای فرزندان عبدالمطلب... من خیر دنیا و آخرت را برایتان آوردم و خداوند مرا امر فرموده تا شما را به آن دعوت کنم، پس کدام یک از شما در این کار مرا یاری می رساند تا برادر من و وصی و خلیفه من در بین شما باشد؟ همه از آن اجتناب کردند جز علی که کوچک ترینشان بود...»^۳

با استناد به این حدیث ثابت شده که پیامبر، امام علی ♦ را جانشین پس از خود قرار داده است.

حدیث منزلت: این حدیث یکی از احادیثی است که تفکر سیاسی شیعه، بعنوان یکی از عناصر ساختار منطقی اش در اثبات مرجعیت امام علی ♦ برای مسلمانان، پس از وفات پیامبر □ به آن می پردازد.^۴

در روایتی از ابن عباس آمده است که گفت: «پیامبر خدا جهت غزوه تبوک خارج شد و مردمان نیز با او خارج شدند. علی به پیامبر گفت آیا من نیز به همراه شما بیایم؟ پیامبر □ فرمود نه. علی گریست و آنگاه پیامبر به او گفت: «أما ترضی أن تكون منی بمنزلة هارون من موسى ألا أنه لا نبي بعدی... لا ينبغي أن اذهب إلا وأنت خليفة» و باز رسول خدا به او گفت: «أنت ولي كل مؤمن بعدی و مؤمنه»^۵ آشکارترین

۱. شریعتی، محمد تقی، خلافت و ولایت از نظر قرآن و حدیث، ص ۱۸.

۲. الشبلنجی، مؤمن حسن، نورالابصار فی مناقب آل البيت النبوی المختار، ص ۱۱۱.

۳. شرف الدین، عبدالحسین، مذهب و رهبر ما: ترجمه المراجعات، مترجم: زمانی، مصطفی، ص ۱۴۴ و ۱۴۵.

۴. حسن عباس حسن، ساختار منطقی اندیشه سیاسی اسلام، مترجم: فضائلی، مصطفی، ص ۴۱۱.

۵. شرف الدین، عبدالحسین، مذهب و رهبر ما: ترجمه المراجعات، مترجم: زمانی، مصطفی، ص ۱۵۱ و ۱۵۲.

منزلتی که هارون نسبت به موسی داشت، وزارت هارون برای موسی بود. پس به حکم این نص علی خلیفه رسول خدا در میان قوم او بود.^۱

حدیث ثقلین: این یکی از احادیثی است که شیعه در اثبات امامان دوازده گانه خود به آن استناد می کند. طبق این حدیث، عترت طاهره، اهل بیت، متکفل حفظ سنت پیامبر و پاک و سالم نگاه داشتن آن از هر گونه دستبرد و مشوه سازی، هستند. این اهل بیت هستند که در آنچه از آن روایت می کنند صادقند و نگاهبان آن هستند؛ به این ترتیب دو منبع اصلی اسلام محفوظ می ماند: حفظ و نگهداری قرآن را خدا تعهد کرده است: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^۲ و حفظ سنت را پیامبر تعهد فرموده است به این طریق که مسلمانان را به تمسک به اهل بیت فرمان داده است...^۳

حدیث ثقلین یعنی وجوب پیروی مسلمانان از اهل بیت و نه از دیگران... در امامان اهل بیت شروط بسیاری گرد آمده که پیروی از آنان را بهتر از تبعیت غیر آنان می کند، بلکه پیروی آن ها را واجب می شمارد.^۴

حدیث غدیر: حدیث غدیر یکی از مبانی ساختار منطقی اندیشه سیاسی شیعه است و از ادله قوی ای است که شیعه در اثبات وجوب قبول مرجعیت امام علی ♦، نه سایر صحابه، بر همه مسلمانان پس از وفات پیامبر □ استناد می کند.^۵

تفکر سیاسی سنی تلاش فراوانی برای ایجاد تردید در این حدیث یا تأویل آن کرده است، زیرا با مبانی ساختار منطقی تفکر سیاسی سنی مخالفت دارد و پذیرش کامل آن پایه های بنیادین منطق سنی را ویران می سازد.^۶

به هر حال، حدیث غدیر سه مرحله دارد که مکمل یکدیگرند؛ مرحله اول، مرحله ابلاغ است؛ در این مرحله با توجه به آیه ۶۷ سوره مائده^۷، پیام ولایت علی ♦ توسط پیامبر □ در غدیر خم ابلاغ شد. مرحله دوم، مرحله اكمال دین است؛ در این مرحله دین کامل گردیده، اسلام بعنوان دین آنان پذیرفته شد

۱. همان.

۲. سوره حجر، آیه ۹.

۳. حسن عباس حسن، ساختار منطقی اندیشه سیاسی اسلام، مترجم: فضائلی، مصطفی، ص ۱۵۰.

۴. همان، ص ۱۸۰.

۵. حسن عباس حسن، ساختار منطقی اندیشه سیاسی اسلام، مترجم: فضائلی، مصطفی، ص ۱۹۰.

۶. همان، ص ۱۹۰.

۷. "يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ".

که بعد از نزول آیه ۳ سوره مائده^۱ پیامبر فرمودند: «الله اکبر که دین خدا کامل شد و نعمت تمام گردید و پروردگارم به رسالت من و ولایت علی بن ابیطالب خشنود شد». مرحله سوم، مرحله عذاب مخالفان و منکران ولایت است که در آیات ۱-۳ سوره معارج به آن اشاره شده است.^۲

امام ابواسحاق ثعلبی در تفسیرش گفته است: هنگامی که رسول خدا ﷺ در غدیر خم دست علی ♦ را بالا گرفت و فرمود: «من کنت مولاه فعلی مولاه»... این پیام از سوی خداست. آن‌گاه حرث بن نعمان بازگشت و گفت: خدایا اگر آن‌چه محمد می‌گوید حق است از آسمان سنگی بر من فرو انداز یا عذابی دردناک بفرست! حرث هنوز به مرکبش نرسیده بود که خداوند سنگی بر سر او فرستاد که از پشت او خارج گردید، آن‌گاه آیات شریفه سوره معارج نازل گردید.^۳

۳. ارکان اندیشه سیاسی تشیع

۳-۱ امامت

«از دیدگاه شیعه امامیه، امامت صفتی است که بر مرجع معصوم صدق می‌کند و بر حسب عقیده شیعه امامی، میان قرآن و سنت و وجود امامان معصوم اهل بیت ملازمه و ارتباط وجود دارد و این با استناد به حدیث ثقلین است.»^۴

شیعه معتقد است امر امامان، امر خداوند و نهی ایشان، نهی خداوند است؛ بنابراین اطاعت از امامان واجب است.^۵

پدیده امامت نزد شیعه، ابواب گسترده‌ای در علوم مختلف برای شیعیان گشوده است؛ این به دلیل اعتقاد آنان به وجود عناصر صداقت و وثاقت و علم در امامان دوازده‌گانه معصوم است.^۶ امام رضا ♦ به صفات امام چنین اشاره فرموده است که امام «عالی‌ترین مردم و بهترین آنان برای حکومت، شجاع‌ترین و سخی‌ترین آن‌ها و تسلیم‌ترین آنان در برابر خداست.»^۷

۱. "الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا".

۲. "سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَقَعْ لِلْكَافِرِينَ لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ * مِنَ اللَّهِ ذِي الْمَعَارِجِ".

۳. الشبلنجی، مؤمن بن حسن، نورالابصار فی مناقب آل البيت النبوی المختار، ص ۷۸.

۴. حسن عباس حسن، ساختار منطقی اندیشه سیاسی اسلام، ص ۴۳۳.

۵. مظفر، محمد رضا، باورهای شیعه: ترجمه عقائد الامامیه، مترجم: هراتی، مصباح، ص ۷۴.

۶. حسن عباس حسن، ساختار منطقی اندیشه سیاسی اسلام، ص ۴۳۵.

۷. ابن بابویه، محمد بن علی، ترجمه عیون اخبار الرضا، مترجم: مستفید، حمیدرضا و غفاری، علی اکبر، ص ۲۱۳.

مسلمانان در مورد وجوب یا عدم وجوب نصب امام، چگونگی این وجوب و میزان نیاز یا عدم نیاز به آن و نیز در مورد این که چه کسی صلاحیت امامت را دارد، اختلاف پیدا کرده‌اند.^۱ که بحث از این اختلاف و بررسی نظرات مختلف نیاز به بحث مستقلی دارد که از حوصله این مقال خارج است؛ ما در این قسمت فقط نظر شیعیان دوازده امامی را مطرح می‌کنیم و بحث مستدل و مفصل آن را به مجالی دیگر واگذار می‌کنیم. علامه مجلسی می‌گوید: «همه عالمان امامیه به دلیل عقلی و نقلی اعتقاد به وجوب نصب امام از سوی خدا دارند...»^۲. از دیدگاه شیعیان، امامانی که حق امامت دارند و مرجع احکام شرعی هستند و نص بر امامت آنان وارد شده، دوازده امام هستند که پیامبر همه آن‌ها را معرفی نموده و سپس هر امامی، امام پس از خود را معرفی کرده است.^۳

امامت در مفهوم شیعه، امتداد طبیعی نبوت است، ادله‌ای که اندیشه سیاسی شیعی ارائه می‌دهد محدود به بیان نام اشخاص نیست بلکه در این اندیشه ویژگی‌های کسی بیان می‌شود که عهده‌دار این مقام برای تحقق هدف رهبری امت و حکومت الهی است که در ادامه به بررسی این ویژگی‌ها و صفات خواهیم پرداخت.

۲-۳ ولایت و برائت

در اندیشه سیاسی شیعه اعتقاد به «ولاء» با اصل «برائت» توأم گردیده است. معنای این دو واژه عبارت است از وجوب تولی و دوستی اهل بیت و برائت و دوری جستن از دشمنان ایشان. پس اصل ولایت و برائت از عناصر اصلی عقیده شیعه است و این اصل از عوامل و نمادهایی است که شیعه را از غیر آن متمایز می‌سازد. شیعه یقین دارد به این که هرکس به ولایت امام زمان خود اعتقاد نداشته باشد هیچ قول و عملی او را سودمند نخواهد بود. عقیده «ولاء» در پایگاه مردمی شیعه نیز رسوخ کرده است و از نشانه‌های آن سوگند به ولایت است که می‌گویند: «به حق ولایت علی...»

استقرای عقاید شیعه به دو اصل ولایت و برائت اشاره دارد که جوهر خود را از اطاعت می‌گیرند، یعنی اطاعت خدا و رسول و اولی الامر. شیعه عقیده دارد که اولی الامر واجب‌الاطاعه همان دوازده امام هستند و ادله و براهین چنین ایجاب می‌کنند.

۱. حسن عباس حسن، ساختار منطقی اندیشه سیاسی اسلام، ص ۴۳۸.

۲. موسی، محمود یوسف، نظام الحکم فی الاسلام، ص ۲۲.

۳. مظفر، محمد رضا، باورهای شیعه: ترجمه عقائد الامامیه، مترجم: هراتی، مصباح، ص ۷۹.

اصل ولایت و برائت مبنای خود را از این دعای پیامبر می‌گیرد که فرمود: «اللهم وال من والاه و عاد من عاداه»؛ بی شک این سخن پیامبر را اکثریت مطلق راویان مسلمان، از سنی و شیعه، نقل کرده‌اند؛ اما فرق در این است که شیعه به آن تمسک کرده، اهل سنت همچنان به دنبال روزنه‌ای برای خروج از آن هستند. بنابراین می‌بینیم که این ولایت مورد اختلاف شیعه و سنی است.^۱

۳-۳ مسأله غیبت

غیبت از ارکان اندیشه سیاسی شیعه است. به عقیده شیعه امامیه، امامان گذشته وظایف خود را در صیانت شریعت و ولایت مؤمنان به انجام رسانده، از دنیا رحلت کرده‌اند؛ امام مهدی ♦ آخرین معصوم است که امامت و هدایت مردم را در زمانه ما به عهده دارد و به اراده خداوند از انتظار مردم غایب است. او سرانجام روزی ظهور می‌کند و با تأسیس دولت آرمانی اسلام، عدل و قسط را در زمین می‌گستراند.^۲

نظریه نظام سیاسی شیعه به اعتبار «غیبت» به دو دوران کاملاً متمایز تقسیم می‌شود:

۱. دوران حضور معصوم در جامعه ۲. دوران غیبت معصوم.

ملاک تمایز این دو دوران، البته حضور و غیبت اجتماعی انسان ویژه‌ای است که با توجه به سه خصوصیت عصمت، علم الهی و نص خاص دال بر امامت و ولایت وی از جانب خداوند از دیگران ممتاز و متمایز است.^۳ دوران حضور از آغاز بعثت پیامبر (۱۳ سال قبل از هجرت) تا سال ۲۶۰ هجری را شامل می‌شود. دوران غیبت، خود به دو دوره غیبت صغری (۲۶۰-۳۲۹ه) و غیبت کبری (۳۲۹- ظهور امام) تقسیم می‌شود.^۴

سال‌های غیبت کبری در واقع سال‌های بحران در زندگی سیاسی شیعه است؛ چون با اعلان غیبت امام مهدی ♦، انتهای سفارت و وکالت خاصه آغاز شده است و در واقع شیعیان با چالش‌های نظری و عملی بزرگی درباره زندگی سیاسی دوره غیبت مواجه شده‌اند.^۵

۱. حسن عباس حسن، ساختار منطقی اندیشه سیاسی اسلام، ص ۴۹۲ الی ۵۰۰.

۲. ابن بابویه، محمد بن علی، الهدایه، ص ۳۰ الی ۴۳.

۳. کدیور، محسن، حکومت ولایی، ص ۱۱.

۴. همان.

۵. صدر، سید محمد، تاریخ الغیبه الکبری، ص ۱۰.

حال این سؤال مهم مطرح می‌شود که آیا در دوره غیبت، نظام سیاسی مشروع برای شیعیان که جایگزین امامت معصوم باشد وجود دارد؟ که ان شاء الله در فصل پایانی این کتاب به این سؤال پاسخ خواهیم گفت.

فصل سوم

ویژگی‌های حاکم اسلامی از دیدگاه علمای اهل سنت

مقدمه

در میان فقهای اهل سنت، در مورد ویژگی‌ها و شرایطی که برای احراز خلافت لازم است، اتفاق نظری وجود ندارد. تعداد شرایط و ویژگی‌ها را هرکدام متفاوت ذکر کرده‌اند. در مجموع این شرایط و ویژگی‌ها عبارتند از: قریشی بودن، بلوغ، عقل، آزاد بودن (برده نبودن)، مرد بودن، سلامت اعضای بدن، شجاعت، توانایی و کفایت برای جنگ، سیاست و اقامه حدود، عدالت و علم در حد اجتهاد؛ البته برخی از این ویژگی‌ها در طول دوره‌های زمانی، دچار تغییر و جابجایی شدند.^۱

به عنوان مثال، ابن فرّاء، از فقهای اهل سنت، با استناد به روایتی که از امام محمد غزالی می‌آورد، نتیجه می‌گیرد، در شرایطی که «غلبه با شمشیر» است، ویژگی‌های عدالت، علم و فضل ساقط می‌شود. امام محمد غزالی یکی دیگر از فقها و متفکرین بزرگ اهل سنت، مجتهد نبودن خلیفه را مزیت او ذکر می‌کند و دلیل آن را نیاز خلیفه به مشورت با علماء می‌داند.^۲

اکنون به بررسی ویژگی‌های حاکم شرع از دیدگاه علمای اهل سنت می‌پردازیم:

۱. دارا بودن شرایط اولی قضاوت

شرایط اولی و اصلی در امامت همان شرایط قاضی است که عبارتند از: اسلام، بلوغ، عقل، ذکوریت، حریت که در ادامه به نظرات علمای اهل سنت در زمینه شروط فوق اشاره می‌کنیم:

قاضی ابی یعلای می‌نویسد: «الثانی: أن یکون علی صفة من یصلح أن یکون قاضیا من الحریة و البلوغ و العقل...»^۳؛ شرایط و صفات قاضی نظیر حریت، بلوغ، عقل، علم و عدالت را دارا باشند.

قاضی عضدالدین ایجی می‌گوید: «عاقلا، لیصلح للتصرفات الشرعیة و المملکیة، (بالغا لقصور عقل الصبی، ذکرا، اذ النساء ناقصات عقل و دین، حرّاً لئلا یشغله خدمة السید) عن وظائف الإمامة»^۴؛ عاقل باشد (تا توان و صلاحیت تصرف در امور را داشته باشد) چه تصرفات شرعی چه تصرفات مالی، بالغ باشد (زیرا عقل کودکان برای اداره کشور ناتوان است) مرد باشد (زیرا زنان در عقل و دین کمبودهایی دارند) آزاد باشد (بدان جهت که خدمت به اربابش وی را) از کارهای مردم و وظایف امامت باز ندارد.

۱. نصرتی، علی اصغر، نظام سیاسی اسلام، قم، ص ۸۵.

۲. قادری، حاتم، اندیشه سیاسی در اسلام و ایران، ص ۱۴.

۳. أبی یعلی، محمد بن الحسین الفراء، الأحکام السلطانیة، ص ۲۰.

۴. الجرجانی، علی بن محمد، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۴۹.

نوی شافعی تصریح می‌کند: «شرط الإمام كونه مسلماً مكلفاً حراً ذكراً...»؛^۱ شرط امام این است که باید مسلمان، مکلف، آزاد، مرد و... باشد.

ابن حزم اندلسی نیز معتقد است: «و أن يكون بالغاً مميزاً، لقول رسول الله ﷺ: رفع القلم عن ثلاثة. فذكر الصبي حتى يحتلم، و المجنون حتى يفيق. و أن يكون رجلاً، لقول رسول الله ﷺ: لا يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة. و أن يكون مسلماً، لأن الله - تعالى - يقول: و لَن يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا^۲ و الخلافة أعظم السبيل، و لأمره بإصغار أهل الكتاب و أخذهم بأداء الجزية و قتل من لم يكن من أهل الكتاب حتى يسلموا»^۳؛ بالغ و مميز باشد (مصلح و مفسد را از یکدیگر تشخیص دهد) چرا که پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «از سه دسته تکلیف بر داشته شده، کودک تا به حد بلوغ برسد، دیوانه تا این که سلامت خود را بازیابد و ...»^۳ - مرد باشد، بدان جهت که پیامبر خدا فرمود: «رستگار و پیروز نخواهد شد ملتی که کار آنان به دست زن سپرده شود». ۴- مسلمان باشد، زیرا خداوند تبارک و تعالی فرمود: «هرگز خداوند برای کافران بر مؤمنان راهی (حاکمیتی) قرار نداده» و از مهم‌ترین و بزرگ‌ترین راه‌ها خلافت و حاکمیت است و نیز بدان جهت که فرموده «باید اهل کتاب در مقابل مسلمانان کوچک گردند و از آن‌ها جزیه گرفته شود و مشرکین غیر اهل کتاب با آنان جنگ و قتال شود تا اسلام را بپذیرند.»

قلقشندی در این زمینه می‌گوید: «الفصل الثاني في شروط الإمامة، و قد اعتبر أصحابنا الشافعية لصحة عقدائها أربعة عشر شرطاً في الإمام: الأول: الذكورة؛ فلا تنعقد إمامة المرأة ... الثاني: البلوغ؛ فلا تنعقد إمامة الصبي لانه مولى عليه و النظر في اموره الى غيره فكيف يجوز ان يكون ناظراً في امور الامه؟ الثالث: العقل؛ فلا تنعقد امامه ذاهب العقل بجنون او غيره لان العقل آله التدبير فاذا فات العقل فات التدبير... الثامن: الحرية؛ فلا تنعقد امامه من فيه رق في الجملة ... لان الرقيق محجور لسيد فاموره تصدر عن راي غيره فكيف يصلح لولايه امور الامه؟ التاسع: الإسلام؛ فلا تنعقد امامه الكافر على اي انواع الكفر اصلياً كان او مرتداً لان المقصود من الامام مراعاة امور المسلمين و القيام بنصره الدين و من لا يكون مسلماً لا يراعى مصلحه الاسلام و المسلمين»^۴؛ فصل دوم در شرایط رهبری است: اصحاب ما- شافعی- برای صحت پیمان رهبری

۱. نوی، یحیی بن شرف، منهاج الطالبین فی فقه الامام الشافعی، کتاب البغاء، ص ۵۱۸.

۲. سورة مبارکه نساء، آیه ۱۴۱.

۳. سورة مبارکه مائده، آیه ۲.

۴. القلقشندی، احمد بن علی، مآثر الانافه فی معالم الخلافه، ج ۱، ص ۳۱ الی ۳۶.

چهارده شرط برای امام اعتبار نموده‌اند. اول: مرد بودن، پس امامت برای زن منعقد نمی‌گردد. دوم: بلوغ، پس امامت صبی منعقد نمی‌گردد چون او خودش مولی علیه است و دیگری در آموزش نظر می‌کند پس چگونه جایز است که ناظر امور امت باشد؟ سوم: عقل، پس امامت کسی که عقلش بواسطه جنون یا غیره رفته است منعقد نمی‌گردد؛ چون عقل وسیله تدبیر است پس اگر عقل فوت شود تدبیر نیز فوت خواهد شد. هشتم: آزاد بودن، پس امامت کسی که بر گردن او رقیب و بردگی است فی الجمله منعقد نمی‌گردد؛ چون برده محجور مولای خود است پس آموزش از نظر غیر خودش صادر می‌شود پس چگونه صلاحیت ولایت امری امت را خواهد داشت؟ نهم: اسلام؛ پس امامت کافر بر هر نوعی که باشد کافر اصلی یا مرتد، منعقد نمی‌گردد چون مقصود از امام مراعات امور مسلمین و قیام به یاری دین است و کسی که مسلمان نیست مصلحت اسلام و مسلمانان را مراعات نمی‌کند.

جوینی نیز معتقد است امام باید آزاد، مرد و مسلمان باشد و چنین می‌گوید: «و لا خفاء باشتراط حریه الامام و اسلامه و اجمعوا أن المرأه لا يجوز ان تكون اماما و ان اختلفوا فی جواز كونها قاضیه فیما يجوز شهادتها فیہ.»^۱

غزالی می‌گوید: شرایط امام که اکتسابی نیستند، عبارتند از: ۱- بلوغ: با غیر مکلف نمی‌شود پیمان امامت بست؛ ۲- عقل: با فرد مجنون پیمان امامت منعقد نمی‌شود؛ ۳- حرّ بودن: امام نباید بنده و برده باشد... ۵- ذکوریت: امام نمی‌تواند جزء اناث بوده باشد.^۲

فخرالدین رازی طوری به تفسیر آنان می‌پردازد که با شرایطی که به طور سنتی، فقها در پیامبر و امام لازم می‌دانستند موافق باشد. مثلاً «مرد بودن» امام، یکی از شرایط مشهور است، در دو مفهوم «شجاعت» و «کفایت» نهفته است، زیرا این دو صفت به طور کامل در مرد به ظهور می‌رسند و شرط «مسلمان بودن» در دو شرط «علم» و «عفت» گنجانده شده، زیرا این دو بدون اسلام معنی ندارند.^۳

- سعد بن تفتازانی مکلف بودن (بلوغ)، عدالت، حریت، مرد بودن را از شرایط مورد اتفاق همه فقها مطرح می‌کند.^۴

۱. الجوینی الشافعی، امام الحرمین عبدالملک بن عبدالله، الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد، ص ۱۷۰.

۲. کریمی زنجانی اصل، محمد و دیگران، درآمدی بر کشاکش غزالی و اسماعیلیان (مجموعه مقالات)، ص ۳۳۶.

۳. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، جامع العلوم، ص ۴۶۶.

۴. تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۴۴.

۲. قرشی بودن

اهل سنت معتقدند امام باید از قریش باشد. آنها در اعتبار این شرط اختلاف کرده‌اند که در آن دو قول است؛ اول: شرط لازم الاتباع است و گریزی از آن نیست؛ دوم: قریشی بودن مطلقاً شرط معتبر نیست.

مشهور میان علماء قول اول است و گفته‌اند که حتماً باید قریشی الاصل باشد اما قائلین به لزوم قریشی بودن طبق گفته ابن حزم «اهل سنت، همه شیعه، گروهی از معتزله و جمهور مرجئه بر این رای‌اند که امامت در نسل قریش منحصر است و از میان قریش بویژه کسی که پدر او از فرزندان فهر بن مالک باشد و اما کسی که مادرش از قریش است و پدرش از فرزندان بنی فهر نیست، امامتش جایز نباشد. همچنین امامت هم پیمانان قریش و مولی نیز روا نباشد»^۱

غالب فقها و متکلمین از بیان احکام مواردی که نسب امام قریشی ناممکن باشد یا قریشی جامع شرایط معتبر امامت وجود نداشته باشد چشم پوشی کرده‌اند و فقط برخی از ایشان به بیان آن پرداخته‌اند؛ از جمله تفتازانی گوید: «فان لم يوجد فی قریش من یستجمع الصفات المعتبر ولی کنانی فان لم یوجد فرجل من ولد اسماعیل فان لم یوجد فرجل من العجم»^۲؛ اگر در میان قریشی‌ها کسی که جامع شرایط امامت یافت نشود فردی کنانی را به امامت بگذارند و اگر او نبود مردی از فرزندان اسماعیل و اگر او نبود مردی از عجم به امامت برخیزد.

هم چنین قلقشندی گوید: «قال الرافعی من ائمه اصحابنا الشافعیه فان لم یوجد قرشی مستجمع للشروط فکنانی، فان لم یوجد کنانی فرجل من ولد اسماعیل فان لم یکن فیهم رجل مستجمع للشرائط ففی (تهذیب البغوی) انه یولی رجل من العجم و فی (التتمه) للمتولی انه یولی جرهمی...»^۳؛ رافعی از اصحاب شافعی ما گفته است: اگر قرشی جامع شرایط امامت یافت نشد مردی کنانی را به امامت منصوب کنند و اگر کنانی یافت نشد مردی از فرزندان اسماعیل و اگر یافت نگردید (به گفته بغوی در تهذیب) مردی از عجم را به امامت نصب کنند و در (کتاب تتمه تالیف متولی) مردی از جرهم متولی امر امامت شود.

۱. ابن حزم، ابی محمد علی بن احمد، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، ج ۴، ص ۱۶۳.

۲. تفتازانی، سعد الدین، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۳۳.

۳. قلقشندی، احمد بن علی، مآثر الإنافه، ج ۱، ص ۳۸.

برخی برای اثبات اعتبار این شرط به نص و اجماع متوسل شده‌اند.^۱ باقلانی در تفصیل استدلال به نص و اجماع گوید: دلیل بر جواز امامت غیر قرشی این است که پیامبر فرمود: «الائمة من قریش ما بقی منهم اثنان».^۲

فخر رازی در مورد شرط نسب قریش می‌گوید: «و اما نسبت، شرط سمعی است و عقلی نیست»^۳؛ یعنی از طریق نقل بیان شده و نه عقل.^۴

کسانی که انتساب نسبی را به قریش واجب دانسته‌اند، دو دسته‌اند، دسته نخست مطلق قرشی را کافی دانسته و دسته دوم امامت را در بیت خاصی از قبیله قریش محدود کرده است. قائلین به جواز امامت مطلق قریش در رد قائلین به تخصیص، به اطلاق حدیث مشهور «الائمة من قریش» استدلال کرده‌اند و گفته‌اند هیچ دلیل عقلی بر تخصیص آن نیست.^۵

فقه‌های اهل سنتی که قائل به قرشی بودن امام یا خلیفه هستند، عبارتند از: ابی الحسن ماوردی^۶، قاضی ابی یعلی^۷، باقلانی^۸، نووی شافعی^۹، بغدادی^{۱۰}، غزالی^۱، عبدالملک جوینی^۲، ابن حزم^۳؛ به عنوان نمونه به استدلال دو تن از این فقها اشاره می‌کنیم.

۱. أبی یعلی، محمد بن حسین فرآء، الأحكام السلطانية، ص ۸.

۲. الباقلائی، ابی بکر محمد بن طیب، تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل، ص ۱۴۲.

۳. فخر الدین رازی، محمد بن عمر، جامع العلوم، ص ۴۶۶.

۴. این بیان فخر رازی نشان می‌دهد که او نسب قریش را نفی نمی‌کند بلکه آن را از شرایط شرعی می‌داند نه عقلیه.

۵. القلقشنودی، احمد بن علی، مآثر الإنافه، ج ۱، ص ۳۷۰.

۶. «و السابج: النسب، و هو أن يكون من قریش لورود النص فيه و انعقاد الإجماع علیه»؛ الماوردی، علی بن محمد، الاحکام السلطانية أو الولايات الدينية، ص ۶.

۷. «و أما أهل الإمامة فيعتبر فيهم أربع شروط: أحدها: أن يكون قرشياً من الصميم و هو من كان من ولد قریش بن بدر بن النضر... و قد قال احمد فی روايه منها: «لا يكون من غیر قریش خليفه...»؛ ابی یعلی، محمد بن حسین فرآء، الأحكام السلطانية، ص ۲۰.

۸. «أن يكون قرشياً من الصميم...»؛ الباقلائی، ابی بکر محمد بن طیب، تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل، ص ۱۴۱.

۹. «شرط الإمام كونه مسلماً مكلفاً حراً ذكراً قرشياً مجتهداً شجاعاً ذا رأی و سمع و بصر و نطق...»؛ نووی، یحیی بن شرف، منهاج الطالبین فی فقه الامام الشافعی، كتاب البغاة، ص ۵۱۸.

۱۰. «شرط در امامت این است که امام از قریش باشد آنان فرزندان نضر بن کنانه بن خزیمه بن مندرکه بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان اند به خلاف ضارویه که گفته اند که امامت همه تیره ها و دسته های عرب و عجم و حتی

ابن حزم در کتاب «المحلی» چنین می‌نویسد: «ولا تحلّ الخلافة ألاً لرجل من قريش صليبة من ولد
 فهر بن مالك من قبل آبائه... قال عبد الله بن عمر قال رسول الله: (لا يزال هذا الامر في قريش ما بقي من
 الناس اثنان) و من طريق البخاری... جبير بن مطعم كان يحدث عن معاوية انه قال: سمعت رسول الله يقول: (ان
 هذا الامر في قريش لا يعاديهما احد الا اكبه الله على وجهه ما اقاموا الدين)... فهما امر صحيح مؤكد اذ لو
 جاز ان يوجد الامر في غير قريش لكان تكذيباً لخبر النبي و هذا كفر ممن اجازة فصيح ان من تسمى بالامر و
 الخلافة من غير قريش فليس خليفه و لا اماما و لا من اولى الامرو لا امر له فهو فاسق...»؛ خلافت روا
 نیست مگر برای مردی از قریش که از سوی پدر از فرزندان فهر بن مالک باشد. عبدالله بن عمر روایت
 می‌کند که پیامبر ﷺ فرمود: «امر خلافت در میان قریش از بین نمی‌رود تا زمانی که این دو نفر بین مردم
 هستند» و از طریق بخاری جبير بن مطعم از معاویه نقل می‌کند که گفت، شنیدم که پیغمبر ﷺ
 می‌فرماید: «همانا این امر در میان قریش است، کسی دشمن نمی‌دارد ایشان را مگر این که خداوند آن‌چه را
 که از دین اقامه کرده است بر صورتش می‌کوبد. این دو روایت صحیح است، بنابراین اگر کسی جایز
 بداند که امر خلافت در غیر قریش نیز ثابت است قطعاً خبر پیغمبر را تکذیب کرده است و این کفر است
 از جانب کسی که جایز می‌داند آن را، پس صحیح است بگوئیم کسی که از غیر قریش به عنوان خلیفه
 نامیده می‌شود نه خلیفه است و نه امام و نه اولی الامر و هیچ امری برای او نیست پس او فاسق است.

هم‌چنین قلقشندی می‌نویسد: «... الرابع عشر: النسب، فلا تنعقد الإمامة بدونه، و المراد أن يكون من
 قريش و هم بنو النضر بن كنانة ففي الصحيحين من رواية ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: (لا يزال هذا الامر في

موالی را شایسته آن مرتبت دانسته اند...»؛ بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر، ترجمه الفرق بین الفرق در تاریخ مذاهب اسلام،
 مترجم: مشکور، محمد جواد، ص ۲۵۳.

۱. یکی از شرایط غیر اکتسابی را نسب قریشی داشتن می‌داند، به دلیل این روایت از پیامبر که می‌فرماید: «الائمة من قريش»؛ کریمی زنجانی اصل، محمد و دیگران، درآمدی بر کشاکش غزالی و اسماعیلیان (مجموعه مقالات)، ص ۳۳۶.
۲. «و من شرائطها عند أصحابنا- یعنی الشافعية- أن يكون الإمام من قريش، لقول رسول الله ﷺ: «الائمة من قريش». و قال: «قدموا قريشا و لا تقدموها». و هذا مما يخالف فيه بعض الناس. و للاحتمال فيه عندی مجال، و الله اعلم بالصواب»؛ الجوينی الشافعی، امام الحرمین عبدالملک بن عبدالله، الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد، ص ۱۷۰.
۳. «وجب أن ينظر في شروط الإمامة التي لا تجوز الإمامة لغير من هن فيه، فوجدناها: أن يكون صليبة من قريش، لإخبار رسول الله ﷺ «ص» ان الإمامة فيهم»؛ ابن حزم، ابی محمد علی بن احمد، الفصل فی الملل و الأهواء و النحل، ج ۴، ص ۱۶۶.

۴. ابن حزم، ابی محمد علی بن احمد بن سعید، المحلی، ج ۹، کتاب الإمامة، المسألة ۱۷۶۹، ص ۳۵۹ و ۳۶۰.

قریش ما بقی منهم اثنان) و قد احتج الصديق على الانصار يوم السقيفه حين اجتمعوا على سعد بن عباد و قالوا: منا امير و منكم امير- بقول النبي ﷺ: (الائمه من قریش) فرجعوا اليه في ذلك و اذعنوا لقوله. و قد ادعى الماوردي الاجماع على اعتبار هذا الشرط مع ورود نص به ... قال الرافعي: و لا يشترط في الامام كونه هاشمياً لان ابا ابكر و عمر و عثمان ليسوا من بني هاشم و هم اصول الخلافه و ائمه الاسلام^۱؛ شرط چهاردهم، نسب ویژه خانوادگی که امامت بدون آن صحیح نیست و مراد از نسب ویژه خانوادگی، قریشی بودن است و ایشان فرزندان نصر بن کنانه هستند. پس در صحیحین روایتی است از فرزند عمر که پیغمبر فرمودند: «امر خلافت در میان قریش از بین نمی‌رود تا زمانی که از قریش آن دو نفر باقی هستند» و قطعاً ابوبکر بر انصار در روز سقیفه-هنگامی که اجتماع کردند بر سعد بن عباد و گفتند از میان ما امیری است و از میان شما امیری دیگر- با قول پیغمبر که فرمودند ائمه از قریش هستند احتجاج کرد. پس انصار در امر خلافت به ابوبکر رجوع کرده، به قول پیغمبر اذعان کردند. ماوردی بر اعتبار این شرط با ورود نص به آن ادعای اجماع کرده است... رافعی قائل است هاشمی بودن در امام شرط نمی‌باشد، چون ابوبکر و عمر و عثمان از بنی هاشم نبودند در حالی که ایشان اساس خلافت و ائمه اسلام هستند.

۳. عدالت

محققان چنین تصور می‌کنند که در اعتبار شرط عدالت همه فقها و متکلمان مسلمان اتفاق نظر دارند؛ لیکن بعد از تعمق و موشکافی دقیق معلوم می‌شود که بعضی از علما این شرط را در ابتدا به شکل ظاهری و شکلی معتبر دانسته‌اند به گونه‌ای که بر زوال آن اثری مترتب نمی‌شود و برخی چون ابن حزم در حالت فراهم شدن سایر شرایط امامت حتی از نظر مبدأی آن را شرط نکرده است. بنابراین دقت علمی اقتضا می‌کند در این باب بگوئیم اعتبار شرط عدالت برای امام، محل اختلاف است.^۲

فقهایی از اهل سنت که قائل به اشتراط صفت «عدالت» در حاکم و خلیفه هستند، عبارتند از: شهرستانی^۳، بغدادی^۱، ماوردی^۲، قاضی عضدالدین ایجی^۳، ابن خلدون^۴، قاضی ابی یعلای فراء^۵، نووی شافعی^۶، سعدالدین تفتازانی^۷.

۱. القلقشندی، احمد بن علی، مآثر الإنافه، ج ۱، ص ۳۷ و ۳۹.

۲. شمس الدین، محمد مهدی، نظام حکومت و مدیریت در اسلام، ص ۱۵۱.

۳. «کل من نصبوه برأیهم و عاشر الناس علی ما نصبوا له من العدل و اجتناب الظلم کان اماماً»؛ شمس الدین، محمد مهدی، نظام الحكم و الاداره فی الاسلام، ص ، به نقل از: شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۱۶.

ظاهر عبارت ابن حزم اندلسی در کتاب «الفصل» از عدم اعتبار شرطیت عدالت حکایت دارد. او می‌گوید: «یستحب ان یكون عالماً بما یخصه من أمور الدین من العبادات و السیاسة و الأحكام، مؤدباً للفرائض كلها لا یخل بشيء منها، مجتنباً لجميع الكبائر سراً و جهراً، مستترا بالصغائر ان كانت منه. فهذه أربع صفات یكره أن یشی الأمة من لم ینتظمها، فان ولی فولايته صحیحة و نكرهها. و طاعته فیها اطاع الله فیها واجبة. و منعه مما لم یطع الله فیها واجب»^۱؛ مستحب است که حاکم در مسائل مربوط به خود از امور عبادی و سیاسی و احکام مطلع باشد. همه واجبات الهی را انجام دهد و هیچ عیب و نقصی در انجامش نداشته باشد. از همه گناهان کبیره چه آشکارا و چه نهان اجتناب نماید. اگر مرتکب گناهان صغیره می‌گردد در پنهان و پوشیده باشد. این چهار شرطی است که اگر کسی مقید به رعایت آن نیست، کراهت دارد مسئولیت انجام امور جامعه را به عهده بگیرد؛ اما اگر در هر صورت به عهده گرفت ولایتش صحیح است، ولی حکومت او چندان خوشایند نیست و اطاعت از او فقط در موردی که اطاعت خدا در اوست واجب است و توجه به نهی او فقط در مواردی که خداوند دستوری نداده واجب می‌باشد.

باقلائی نیز هیچ اشاره‌ای به شرط عدالت نمی‌کند. شرطی که اکثر فقها آن را لازم می‌دانند به گونه‌ای که ماوردی، به طور آشکار در این زمینه سخن می‌گوید؛ لیکن طبق نظری که درباره وجوب

۱. کسی شایسته منصب امامت است که چهار ویژگی داشته باشد.... (که یکی از شرایط) عدالت و تقوا است که کمترین درجه لازم در این زمینه قبولی شهادت او نزد قاضی است، در دین خود نیز عادل باشد، مرتکب گناه کبیره نشود بر صغیره نیز اصرار نرزد و در انجام امور جوانمرد و مصلح باشد؛ بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر، ترجمه الفرق بین الفرق در تاریخ مذاهب اسلام، مترجم: مشکور، محمد جواد، ص ۲۵۳.

۲. «و اما اهل الإمامة فالشروط المعتره فیهم سبعة؛ احدها: العدالة علی شروطها الجامعة...»؛ الماوردی، علی بن محمد، الاحکام السلطانیة او الولايات الدینیة، ص ۶.

۳. «... نعم ینبغی أن یشی عدلاً لئلا یجور»؛ عضدالدین ایجی، عبدالرحمن بن احمد، المواقف، ج ۳، ص ۵۸۵.

۴. «أما شروط هذا المنصب فهي أربعة: العلم و العدالة و الكفاية و سلامة الحواس و الأعضاء، مما يؤثر فی الرأی و العمل»؛ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمه ابن خلدون، فصل ۲۶، ص ۱۹۳.

۵. «... الثاني: أن یشی علی صفة من یصلح أن یشی قاضياً من... العدالة»؛ ابی یعلی، محمد بن حسین فرآء، الأحکام السلطانیة، ص ۲۰.

۶. «و تعتقد الإمامة بالبیعة ... و باستخلاف الإمام ... و باستیلاء جامع، و کذا فاسق و جاهل فی الأصح»؛ نووی، یحیی بن شرف، منهاج الطالبین فی فقه الامام الشافعی، کتاب البغاء، ص ۵۱۸.

۷. تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۴۴.

۸. ابن حزم، علی بن احمد، الفصل فی الملل و الأهواء و النحل، ج ۴، ص ۱۶۶.

افضل دارد باید شرط عدالت را معتبر بداند با این تفاوت که باقلانی شرط عدالت را امری نسبی و دائر مدار استطاعت و قدرت می داند و غزالی هم در این مورد با باقلانی هم رأی است اما حدود قدرت را که در صورت نبودن آن شرط عدالت منتفی می شود نگفته است. لیکن قدر مسلم این است که اگر اجرای شرط عدالت مستلزم فتنه و آشوب شود این شرط ساقط می گردد.^۱ علاوه بر این در مسأله عوامل اسقاط امامت، یکی از موارد را از دست دادن عدالت می داند؛ این نکته کاملاً گواه است که باقلانی، شرط عدالت را در امام، لازم و غیر قابل تخلف می دانسته است. یکی از شرایطی که به عقیده باقلانی به اسقاط امامت منتهی می گردند عبارتند از: کف دادن عدالت به دلیل ارتداد، بی عدالتی و گناه (فسق).

باقلانی می پذیرد که اکثریت فقها از دست دادن عدالت را دلیلی بر اسقاط نمی شمارند و به جای آن معتقدند که باید او را امر به توبه و بازگشت به تقوا کرد و فقط در اوامری که اطاعت آن معصیت خداوند است از او نافرمانی کرد.^۲

قاضی جرجانی در شرح کلام عضد الدین در استدلال به شرط عدالت چنین می نویسد: «أن يكون عدلا في الظاهر لئلا يجوز فإن الفاسق ربما يصرف الأموال في أغراض نفسه فيضيع الحقوق»^۳؛ این که خلیفه باید در ظاهر عادل باشد تا جوری و گناه و ظلمی از او سر نزنند. یک عالم فاسق، اموال بیت المال و مسلمان ها را در اهداف شخصی خودش مصرف می کند و حقوق مسلمان ها را ضایع می کند.

قلقشندی نیز بر اعتبار شرطیت عدالت تصریح کرده است و چنین استدلال می کند: «... العاشر: العدالة فلا تنعقد امامه الفاسق فهو المتابع لشهوته المؤثر لهواه من ارتكاب المحظورات و الاقدام على المنكرات لان المراد من الامام مراعات النظر للمسلمين و الفاسق لم ينظر لنفسه في امر دين فكيف ينظر في مصلحة غيره؟ اما ما يتعلق بالاعتقاد لعروض شبهه ففي انعاده امامته معه خلاف و ظاهر الماوردی انه لا يمنع كما لا يمنع من ولايت القضاء و قبول الشهادة»^۴؛ شرط دهم از شرایط امام عدالت است. پس امامت

۱. شمس الدین، محمد مهدی، نظام حکومت و مدیریت در اسلام، ص ۱۵۱ و ۱۵۲ به نقل از: التمهید، ص ۱۸۶.

۲. «ما الذي يوجب خلع الامام عندكم؟ قيل له: يوجب ذلك امور: ... و منها عند كثير من الناس فسقه و ظلمه بغصب الاموال و ضرب الابشار و تناول النفوس المحرمه و تضييع الحقوق و تعطيل الحدود.»؛ الباقلانی، ابی بکر محمد بن طیب، تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل، ص ۱۴۵ و ۱۴۶.

۳. الجرجانی، علی بن محمد، شرح الموافف، ج ۸، ص ۳۵۰.

۴. قلقشندی، احمد بن علی، مآثر الانافه فی معالم الخلافه، ج ۱، ص ۳۶.

فاسق منعقد نمی‌شود. فاسق کسی است که در ارتکاب محظورات و اقدام بر منکرات تابع شهوتش و تاثیرپذیر از هوای نفسش است به خاطر این که مراد از امام کسی است که مراعات مصلحت مسلمین را می‌کند در حالی که فاسق در امر دینش مراعات نفس خویش را نمی‌کند پس چگونه ممکن است مراعات مصلحت دیگران را بکند؟! در انعقاد امامت کسی که بر اعتقاداتش شبهه عارض شده است اختلاف نظر است ظاهر کلام ماوردی این است که این مساله مانع از امامتش نمی‌باشد هم‌چنان که مانع از ولایت در قضاوت و قبول شهادت نمی‌باشد.

۴. افضل بودن

باقلانی در مورد افضلیت این چنین می‌گوید: «و منها: أن يكون من أمثلهم في العلم و سائر هذه الأبواب التي يمكن التفاضل فيها، إلّا أن يمنع عارض من إقامة الأفضل فيسوغ نصب المفضول.»^۱؛ در دانش و آگاهی و سایر مسائلی که برتری در آن مطرح است نمونه و الگوی دیگران باشد، مگر این که به خاطر عارضه و مانعی نتوان فرد افضل را به امامت منصوب نمود که در این صورت نصب فرد بعدی (مفضول) جایز و رواست.

گرچه امت حق دارد کسی را که واجد شرایط و خصوصیات باشد به امامت تعیین کند، در نظر باقلانی امت حق ندارد پیمان و عقد امامت کسی را بی‌اعتبار سازد جز در شرایطی که امام خود به خود ساقط شود که در این هنگام باید در انتخاب امام، بهترین و برترین (افضل) را در نظر بگیرد. ولی اگر اختلافی بر سر تعیین افضل بود و یا خطر جنگ داخلی و آشوب وجود داشت، جایز است «مفضول» انتخاب شود.^۲

جوینی در زمینه امامت مفضول می‌گوید: «و هذه المسألة لأراها قطعية و لا معتصم لمن يمنع امامه المفضول الا اخبار آحاد في غير الامامه التي نتكلم فيها كقوله (ص) يؤمكم اقرئكم و لايفضى هذا و امثاله

۱. الباقلائی، ابی بکر محمد بن طیب، تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل، ص ۱۴۲.

۲. «و اما ما يدل على انه يجب ان يكون افضلهم متى ما لم يكن هناك عارض يمنع من اقامه الافضل فالاخبار المتظاهره عن النبي في وجوب تقدمه الافضل؛ و منها قوله: «يوم القوم افضلهم» و قوله: «أئمتكم شفعاؤكم، فانظروا بمن تستشفعون»... اما ما يدل على جواز العقد للمفضول و ترك الافضل لخوف الفتنة و التهاجر فهو ان الامام انما ينصب لدفع العدو و حمايه البيضة و سد الخلل و اقامه الحدود و استخراج الحقوق فاذا خيف باقامه الافضلهم الهرج و الفساد و التغالب و ترك الطاعة و اختلاف السيوف و تعطيل الاحكام و الحقوق و طمع عدو المسلمين في اهتضامهم و توهين امرهم صار ذلك عذرا واضحا في العدول عن الفاضل الى المفضول» همان، ص ۱۴۳ و ۱۴۴.

الی القطع، کیف و لو تقدم المفضل فی امامه الصلوه لصحت الامامه و ان ترک اولی، فهذا قولنا فی امامه المفضل. ثم لم یقم عندنا دلیل قاطع علی تفضیل بعض الائمة علی بعض، اذ العقل لا یشهد علی ذلک و الاخبار الواردة فی فضائلهم متعارضه لا یمکن تلقی التفضیل من منع امامه المفضل»^۱ این بحث (شرط افضلیت) جزء مسائل قطعی نیست و مستند قائلین به منع امامت مفضل، فقط اخبار واحدی است که در زمینه‌ای غیر از امامت مورد سخن، صادر شده‌اند؛ مانند این کلام پیامبر ﷺ: «قارترین تان، امامت نمازتان را بر عهده گیرد... اما این گونه ادله، به قطع به حکم، ره نمی‌برد، با آن‌که اگر در امامت نماز، مفضل پیش ایستاد، امامت صحیح است، هرچند راه برتر ترک شده است. این دیدگاه ما در امامت مفضل است. پس در نزد ما دلیل قاطعی بر فضیلت بعضی از ائمه بر بعضی دیگر نیست چون عقل شهادت بر آن نمی‌دهد و اخبار وارده در فضائل ایشان متعارض هستند بنابراین تلقی تفضیل از منع امامت مفضل امکان ندارد. بنابراین جوینی ادله اشتراط افضلیت را، موجب قطع و اطمینان نمی‌شمرد، اما هم‌چنان از انتخاب دیدگاهی مخالف گرایش عام هم‌مسلمانان خویش، احتراز می‌ورزد و نظر قطعی خود را ابراز نمی‌کند.

قاضی ابویعلی بن فرّاء، چهار شرط برای «اهل امامت» ذکر می‌کند که یکی از آن صفات، برتری و افضل بودن در علم و دین است. او چنین می‌نویسد: «الرابع: ان یکون من افضلهم فی العلم و الدین»^۲ ابو منصور بغدادی در مورد این شرط به حداقل شرط علم، یعنی توان اجتهاد در حرام و حلال شریعت اکتفا نموده، از قید افضل و اعلم اهل زمانه بودن چشم می‌پوشد.^۳ ماوردی نیز همانند بسیاری از فقیهان سنی، افضل اهل زمانه بودن را شرط تحقق خلافت نمی‌بیند.^۴

از امام احمد حنبل، کلماتی نقل شده که مقتضای آن اسقاط اعتبار عدالت، علم و افضلیت در رهبری است. در روایتی که عبدوس بن مالک القطان از او نقل نموده چنین آمده است: «و من غلبهم بالسیف حتی صار خلیفه و سمی امیر المؤمنین لا یحلّ لاحد یؤمن بالله و الیوم الآخر ان یتبیت و لا یراه اماما

۱. الجوینی الشافعی، امام الحرمین عبدالملک بن عبدالله، الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد، ص ۱۷۱.

۲. أبی یعلی، محمد بن حسین فرّاء، الأحکام السلطانیة، ص ۲۰.

۳. بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر، ترجمه الفرق بین الفرق در تاریخ مذاهب اسلام، مترجم: مشکور، محمد جواد، ص ۲۵۳.

۴. الماوردی، علی بن محمد، الاحکام السلطانیة، ص ۶.

علیه برا کانّ او فاجرا فهو امیر المؤمنین»^۱؛ کسی که بر مردم به وسیله شمشیر حاکمیت پیدا کرده و خلیفه مسلمین گردد و مردم او را امیر المؤمنین خطاب کنند برای هیچ کسی که ایمان به خدا و روز قیامت آورده جایز نیست که شب بخسبد و او را امام خویش نداند، چه آن رهبر نیکوکار باشد و یا فاجر. او به هر صورت امیر المؤمنین است.

و نیز مروزی، کلماتی را به این مضمون از او نقل کرده است: «فان کان امیرا یعرف بشرب المسکر و الغلول یغزو معه، انما ذاک له فی نفسه»^۲؛ اگر امیر و فرماندهی به شرب خمر معروف گشته و در بیت المال مسلمین نیز خیانت می‌کند باز باید همراه وی با دشمن جنگید. چرا که گناه اعمال زشت وی با خود اوست.

درباره نقل قولی که در کلام فوق از احمد حنبل شده نکته قابل توجهی است و آن این‌که بر اساس مقتضای گفته احمد حنبل، اگر کسی بر امام حقی شورش نمود، در مرحله اول بر مسلمانان واجب است که با وی به جنگ و ستیز برخیزند و او را از بین ببرند، اما در صورتی که آن شورشگر بر امام غلبه نموده و پیروز شد خود همان شورشگر، امام واجب‌الاطاعه می‌گردد و دفاع از وی و تسلیم شدن در برابر او بر مسلمانان واجب می‌شود، هر چند فاسق‌ترین فاسق‌ها و سرکش‌ترین ستمگران باشد و این برآستی فتوای بسیار عجیب و شگفتی است.^۳

قبلاً اشاره کردیم که نووی شافعی چنین می‌گوید: «و تنعقد الإمامة بالبيعة ... و باستخلاف الإمام ... و باستیلاء جامع، و کذا فاسق و جاهل فی الأصح»^۴؛ امامت به یکی از سه طریق منعقد می‌گردد: بیعت مردم، تعیین امام قبلی، استیلا یافتن کسی که شرایط امامت را داراست [به وسیله جنگ و غلبه] و بنابر قول اصح، اشخاص جاهل و فاسق نیز می‌توانند به امامت دست یابند. طبق این بیان می‌توان چنین نتیجه گرفت که فرد مفضول نیز می‌تواند امام و خلیفه باشد.

۱. أبی یعلی، محمد بن الحسین الفراء، الأحكام السلطانية، ص ۲۰.

۲. همان.

۳. منتظری نجف‌آبادی، حسین علی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابوالفضل، ص ۱۳.

۴. نووی، یحیی بن شرف، منهاج الطالبین فی فقه الامام الشافعی، کتاب البغاء، ص ۵۱۸.

ابن حزم اندلسی در این باره چنین می نویسد: «و لا معنى لأن يراعى أن يكون غاية الفضل، لأنه لم يوجب ذلك قرآن و لا سنة»^۱؛ لزومی ندارد که امام نهایت کمال و فضل را دارا باشد، چرا که قرآن و سنت دارا بودن نهایت فضل را بر حاکم واجب نکرده است.

۵. علم و اجتهاد

علمی که برای امام شرط شده است، علم به احکام دین است؛ زیرا کسی که با عنوان فرمانروای دینی و به نام دین حکمرانی می کند باید از اصول و احکام دین آگاه باشد.

ظاهراً مقصود از اتفاق متقدمین فقها و متکلمان از شرط علم، همانا اجتهاد است و امامت مقلد در حال اختیار صحیح نیست ولیکن در حال اضطرار و ترس از آشوب و عدم امکان نصب امام مجتهد، به خاطر پیشگیری از فتنه و آشوب، نصب امام مقلد صحیح است؛ چنانکه نووی شافعی بعد از قائل شدن به شرط اجتهاد در خلیفه چنین می نویسد: «و تنعقد الإمامة بالبيعة ... و باستخلاف الإمام ... و باستيلاء جامع، و كذا فاسق و جاهل في الأصح»^۲؛ امامت به یکی از سه طریق منعقد می گردد: بیعت مردم، تعیین امام قبلی و استیلا یافتن کسی که شرایط امامت را داراست [به وسیله جنگ و غلبه] و بنابر قول اصح، اشخاص جاهل و فاسق نیز می توانند به امامت دست یابند.

برخی از فقهای که قائل به اشتراط «اجتهاد» در خلیفه و امام هستند، عبارتند از: باقلانی^۳، بغدادی^۴، ماوردی^۵، غزالی^۶، قاضی ابی یعلای فراء^۱، عبدالملک جوینی^۲، ابن حزم^۳، نووی شافعی^۴، فخرالدین رازی^۵، سعدالدین تفتازانی^۶.

۱. ابن حزم، علی بن احمد، المحلى، تحقيق: شاکر، احمد محمد، ج ۹، کتاب الإمامة، المسألة ۱۷۷۳، ص ۳۶۲.

۲. همان.

۳. «يجب أن يكون على أوصاف: ... منها: أن يكون من العلم بمنزلة من يصلح أن يكون قاضيا من قضاء المسلمين...»؛ الباقلاني، ابی بکر محمد بن طیب، تمهيد الاوائل و تلخيص الدلائل، ص ۱۴۱.

۴. «أحدهما العلم و اقل ما يكفيه منه ان يبلغ فيه مبلغ المجتهدين في الحلال و الحرام و في سائر الاحكام»؛ شمس الدين، محمد مهدي، نظام الحكم و الاداره في الاسلام، ص، به نقل از: اصول الدين، ص ۲۷۷.

۵. «...الثاني: العلم المؤدى الى الاجتهاد في النوازل و الأحكام...»؛ ماوردی، علی بن محمد، الاحكام السلطانية، ص ۶.

۶. شروط امامت را به دو قسم تقسیم می کند: شرایطی که اکتسابی نیستند و شرایطی که اکتسابی است که یکی از شرایط اکتسابی را علم می داند؛ کریمی زنجانی اصل، محمد و دیگران، درآمدی بر کشاکش غزالی و اسماعیلیان (مجموعه مقالات)، ص ۳۳۶.

برای آگاهی از نوع استدلال فقهای اهل سنت برای شرط دانستن این صفت در حاکم به نظرات برخی از فقها اشاره می‌کنیم:

قاضی عضدالدین ایجی در این زمینه می‌نویسد: «الجمهور علی أن أهل الإمامة و مستحقها من هو (مجتهد فی الأصول و الفروع ليقوم بأمور الدين)، متمکنا من إقامة الحجج و حلّ الشبه فی العقائد الدينية، مستقلا بالفتوى فی النوازل و أحكام الوقائع نصّا و استنباطا. لأن أهمّ مقاصد الإمامة حفظ العقائد و فصل الحکومات و رفع المخاصمات، و لن يتم ذلك بدون هذا الشرط...»^۷؛ عموم فقها بر این عقیده‌اند که امام و کسی که مستحق امامت است (باید در اصول و فروع مجتهد باشد تا این که بتواند امور دین را اقامه کند) و باید بتواند اقامه دلیل نموده و شبهات در عقاید دینی را حل و فصل نماید و باید در موضوعات و احکام و مبانی بر اساس نص و یا استنباط دارای فتوای مستقل باشد، زیرا مهم‌ترین هدف امامت، حفظ عقاید مردم و حل دعاوی و رفع مخاصمات و درگیری‌هاست و همه این‌ها بدون شرط اجتهاد حاصل نمی‌آید.

نظر ابن خلدون در زمینه شرائط خلیفه این است: «...فأما اشتراط العلم فظاهر، لأنه إنما يكون منفذا لأحكام الله - تعالى - إذا كان عالما بها، و ما لم يعلمها لا يصحّ تقديمه لها. و لا يكفي من العلم إلّا أن

۱. «... الثاني: أن يكون على صفة من يصلح أن يكون قاضيا... العلم...»؛ أبو يعلى، محمد بن الحسين الفراء، الأحكام السلطانية، ص ۲۰

۲. «الشروط التي يجب أن يتصف بها الإمام: الاول: الاجتهاد، بحيث لا يحتاج أن يستفيد من غيره في الحوادث. قال: و هذا متفق عليه...»؛ الجويني الشافعي، امام الحرمين عبدالملك بن عبدالله، الارشاد الى قواطع الادله في اصول الاعتقاد، ص ۱۶۹.

۳. «عالمًا بما يلزمه من فرائض الدين... يستحبّ أن يكون عالما بما يخصّه من أمور الدين من العبادات و السياسة و الأحكام»؛ ابن حزم، علی بن احمد، الفصل فی الملل و الأهواء و النحل، ج ۴، ص ۱۶۶.

۴. «شرط الإمام كونه مسلما مكلفا حراً ذكراً قرشياً مجتهداً شجاعاً ذا رأي و سمع و بصر و نطق...»؛ نووی، یحیی بن شرف، منهاج الطالبین فی فقه الامام الشافعی، کتاب البغاء، ص ۵۱۸.

۵. برخورداري از عفت، شجاعت، کفایت و علم، شرط اعمال چنین خلافتی است؛ فخرالدین رازی، محمد بن عمر، جامع العلوم، ص ۴۶۶.

۶. وی اجتهاد را نیز یکی از صفات امام می‌داند و می‌گوید علمای اهل سنت در این ویژگی اتفاق نظر ندارند و اکثر متکلمان آن را لازم می‌دانند؛ تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۲۴۴.

۷. الجرجانی، علی بن محمد، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۴۹.

يكون مجتهدا، لأن التقليد نقص، و الإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف و الأحوال...»^۱؛ اما در این که علم از شرایط امامت است روشن است، چرا که خلیفه مسلمانان در صورتی که عالم به احکام خداوند باشد می تواند دستورات وی را اجرا کند و اگر عالم به این مسائل نباشد مقدم داشتن او برای انجام این مسئولیت صحیح و جایز نیست، در علم نیز کمتر از اجتهاد کفایت نمی کند، چرا که تقلید یک نوع نقص و کمبود است و منصب امامت اقتضای کمال در همه اوصاف و احوال را دارد.

قلقشندی نیز می نویسد: «الثاني عشر: العلم المؤدّي إلى الاجتهاد في النوازل و الأحكام، فلا تنعقد إمامة غير العالم بذلك، لأنه محتاج لأن يصرف الأمور على النهج القويم و يجربها على الصراط المستقيم، و لأن يعلم الحدود و يستوفي الحقوق و يفصل الخصومات بين الناس. و إذا لم يكن عالما مجتهدا لم يقدر على ذلك»^۲؛ دوازدهم: علمی که به اجتهاد در موضوعات و احکام بیانجامد، پس امامت برای کسی که از این حد آگاهی برخوردار نیست منعقد نمی گردد، زیرا امام نیازمند است که امور را به روشی استوار جهت دهد و به راهی مستقیم به پیش ببرد و باید حدود را بشناسد و حقوق را بازپس گیرد و خصومات و اختلافات بین مردم را حل و فصل کند و اگر عالم و مجتهد نباشد قدرت انجام چنین وظایفی را ندارد.

جوینی در کتابش که به نام «غياث الامم في التياث الظلم» نامیده می شود می نویسد: «يجب على الحاكم مراجعة العلماء فيما يأتي و يذر، فانهم قدوة الأحكام و أعلام الإسلام و ورثة النبوة و قادة الأمة. و هم على الحقيقة أصحاب الأمر استحقاقا... و اذا كان صاحب الأمر مجتهدا فهو المتبوع الذي يستتبع الكافة في اجتهاده و لا يتبع. فأما اذا كان سلطان الزمان لم يبلغ مبلغ الاجتهاد فالمتبوعون العلماء، و السلطان نجدتهم و شوكتهم و قوتهم. فعالم الزمان في المقصود الذي نحاوله و الفرض الذي نزاوله كنبى الزمان، و السلطان مع العالم كملك في زمان النبى □ مأمور بالانتهاء الى ما ينهيهِ اليه النبى □»^۳؛ بر حاکم واجب است در مسائلی که انجام می دهد یا انجام نمی دهد به علما مراجعه کند، چرا که آنان پیشگامان احکام الهی و پرچم های اسلام و وارثان پیامبر □ و پیشوایان امتند و همینان در واقع صاحبان امر و مستحق خلافت و حکومتند ... و در آن هنگام که صاحب امر (حاکم مسلمانان) خود مجتهد باشد عموم مردم در مسائل اجتهادی از او پیروی می کنند و او از کسی پیروی نمی کند، اما اگر سلطان زمان، فاقد درجه اجتهاد باشد

۱. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمه ابن خلدون، فصل ۲۶، ص ۱۹۳.

۲. القلقشندی، احمد بن علی، مآثر الانافه فی معالم الخلافه، ج ۱، ص ۳۷.

۳. الجوينی، ضياء الدين ابی المعالی عبدالمالك بن عبدالله، غياث الامم فی التياث الظلم، ص ۱۲۳.

آن‌که باید مورد پیروی قرار گیرد علما هستند و سلطان، عامل عظمت و قدرت و شوکت آنان است، پس عالم بدین گونه‌که ما ترسیم کردیم همانند پیامبر زمان است و سلطان در کنار وی همانند سلطان در زمان پیامبر □ است که موظف است کارها را به او ارجاع داده و هر چه مورد نظر آن حضرت است انجام دهد.

۶. سلامتی حواس و اعضای بدن

از شرایط امامت توانایی و لیاقت است و آن بر دو قسم است کفایت و توانایی بدنی و روحی؛ اما توانایی بدنی، ظاهراً کسی از فقهای متقدم بر ماوردی آن را در شرایط امامت ملحوظ نکرده است.^۱ ابن حزم بر عدم اعتبار این شرط تصریح کرده است و گوید: «لا یضر الامام ان یکون فی خلقه عیب کالاعمی و الاصم و الاجذع و الاجذم و الاحدب و الذی لا یدان و لا رجلا... فکل هؤلاء امامتهم جائزه اذا لم یمنع منها نص قرآن و لا سنه و لا اجماع و لا نظر و لا دلیل اصلاً»؛^۲ اشکال ندارد اگر ناقص الخلقه باشد مثلاً نابینا، ناشنوا، اجدع، جذامی، کوژ پشت، دو دست و دو پا بریده و غیره... امامت همه این افراد جایز است مشروط بر آن که در قرآن و سنت نصی بر منع نباشد و اجماع و نظر و دلیلی هرگز بر عدم جواز آن نیامده باشد.

ماوردی در این مساله گوید: «الثالث: سلامة الحواس من السمع و البصر و اللسان لیصح معها مباشرة ما یدرک بها. و الرابع: سلامة الأعضاء من نقص یمنع عن استیفاء الحركة و سرعة النهوض...»؛^۳ شرط سوم: سلامت حواسی مانند گوش و چشم و زبان تا بدون واسطه بتواند مدرکات خود را دریافت دارد. شرط چهارم: سلامت اعضای بدن از نقصان‌هایی که مانع از سرعت در کار و حرکت و تلاش می‌شود. ابن خلدون در این باره گوید: «و أما شروط هذا المنصب فهي أربعة... و سلامة الحواس و الأعضاء، مما یؤثر فی الرأی و العمل»؛^۴ و اما شرایط این منصب (امامت) چهار چیز است... یکی از آن شرایط سلامت حواس و اعضاء در حدی که در تصمیم‌گیری و عمل مؤثر است.

۱. شمس الدین، محمد مهدی، نظام حکومت و مدیریت در اسلام، مترجم: آیت الله زاده شیرازی، سید مرتضی، ص ۱۴۷.

۲. ابن حزم، علی بن احمد، الفصل فی الملل و الأهواء و النحل، ج ۴، ص ۱۶۷.

۳. الماوردی، علی بن محمد، الاحکام السلطانیة، ص ۶.

۴. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمه ابن خلدون، فصل ۲۶، ص ۱۹۳.

قلقشندی نیز گوید: «الرابع: البصر، فلا تنعقد إمامة الأعمى لانه اذا منع عقد ولاية القضاء و جواز الشهادة فمنعه صحة الامامت الاولى او عشاء العين- و هو ان لا يبصر معه ليلا- فانه لا يمنع صحه عقدها لانه مرض في زمان الدعه يرجي زواله و اما ضعف البصر فقد قال ماوردى انه ان كان يمنع معه معرفه الاشخاص اذا رعاها فانه يمنع من الانعقاد و ان كان لا يمنع معرفه الاشخاص عند رؤيتها لم يمنع من الانعقاد الخامس: السمع، فلا تنعقد امامه الاصم و هو الذى لا يسمع البته لانه يتعذر عليه بذلك سماع مصالح المسلمين و لان ذلك يمنع ولاية القضاء فلان يمنع ولاية الامامه اولى. اما ثقل السمع و هو الذى يدرك معه الصوت العالى فقد قيل: انه يمنع عقد الامامه و قيل : لا يمنع. السادس: النطق، فلا تنعقد إمامة لما فى ذلك من فوات مصالح الامه بعدم القدره على النطق عند الخطاب. السابع: سلامة الأعضاء من نقص يمنع استيفاء الحركة و سرعة النهوض، فلا تنعقد امامه من ذهبت يداه و رجلاه لعجزه عما يلحقه من حقوق الامه...»^۱؛ چهارم: بینایی، پس امامت شخص کور صحیح نیست. وقتی ولایت داشتن در قضاوت و جواز شهادت چنین فردی منع شده است به طریق اولی صحت امامتش نیز منع می شود؛ اما عشاءالعين یعنی ندیدن در شب مانع صحت عقد امامت نمی گردد چون مرضی است که امید زوالش وجود دارد. در مورد ضعف بینایی ماوردی قائل است اگر شناخت اشخاص امکان نداشته باشد امامت چنین فردی ممتنع است اما اگر توانایی شناخت اشخاص را داشته باشد امامتش ممنوع نیست. پنجم: شنوایی، امامت گنگ منعقد نمی شود. گنگ کسی است که صدای آرام را نمی شنود چون با این مقدار شنوایی از شنیدن مصالح مسلمین معذور است و فردی با این ویژگی ولایت بر قضاوت نخواهد داشت پس به طریق اولی ولایت بر امامت نیز نمی تواند داشته باشد. اما کسی که گوشش سنگین است و فقط صدای بلند را درک می کند برخی گفته اند امامت او صحیح است و برخی قائل شده اند ممنوع است. ششم: گویایی، پس امامت برای شخص لال منعقد نمی گردد. به خاطر این که عدم قدرت او بر نطق هنگام خطاب موجب فوت شدن مصالح امت می گردد. هفتم: سلامت اعضای بدن از نواقصی که مانع از حرکت و سرعت انجام کار می گردد. پس امامت کسی که دست یا پاهایش قطع شده است منعقد نمی گردد به خاطر عجز او از برآوردن حقوق امت.

۱. القلقشندی، احمدبن علی، مآثر الانافه فی معالم الخلافه، ج ۱، ص ۳۳ الی ۳۴.

نووی شافعی نیز می‌گوید: «شرط الإمام كونه... ذا رأى و سمع و بصر و نطق»؛^۱ شرط امام این است که دارای قدرت شنوایی و بینایی و گویایی باشد.

۷. بینش و نظر صائب داشتن

رهبر و حاکم جامعه اسلامی از آن جهت که سمت مدیریت و نظارت بر مصالح مردم و جامعه را دارا است از این رو باید صاحب بینش و تدبیر باشد تا بتواند در اداره امور بهترین تصمیم را اتخاذ کند. علمای اهل سنت نیز به این نکته نظر داشته‌اند؛ از فقهای که قائل به این شرط هستند، می‌توان به این افراد اشاره کرد:

ماوردی^۲، قاضی باقلانی^۳، عضدالدین ایجی^۴، جوینی^۵ و قلقشندی که در استدلال به این شرط چنین می‌نویسد:

«الثالث عشر: صحة الرأي و التدین فلا تنعقد إمامة ضعيف الرأي، لان الحوادث التي تكون في دارالاسلام ترفع اليه و لا يتبين له طريق المصلحة الا اذا كان ذا رأي صحيح و تدبير سائع...»^۶؛ سیزدهم از شرایط امام این است که از صحت نظر و دیانت برخوردار باشد، پس امامت برای شخص ضعیف‌الرأی منعقد نمی‌گردد؛ چون حوادث بلاد اسلامی به امام ارجاع داده می‌شود و طریق مصلحت برایش واضح نمی‌گردد مگر زمانی که صاحب نظر درست و تدبیر باشد.

۸. شجاعت

-
۱. نووی، یحیی بن شرف، منهاج الطالبین فی فقه الامام الشافعی، کتاب البغاة، ص ۵۱۸.
 ۲. «و الخامس: الرأي المفضی الى سياسة الرعية و تدبير المصالح...»؛ الماوردی، علی بن محمد، الاحکام السلطانية او الولايات الدینیة، ص ۶.
 ۳. «و منها أن يكون ذا بصيرة بأمر الحرب، و تدبير الجيوش و السرايا، و سدّ الثغور، و حماية البيضة، و حفظ الأمانة، و الانتقام من ظالمها، و الأخذ لمظلومها، و ما يتعلق به من مصالحها...»؛ الباقلانی، ابی بکر محمد بن طیب، تمهيد الاوائل و تلخيص الدلائل، ص ۱۴۱.
 ۴. «(ذورأی) و بصارة بتدبير الحروب و السلم و ترتيب الجيوش و حفظ الثغور، (ليقوم بأمر الملك...)»؛ الجرجانی، علی بن محمد، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۴۹.
 ۵. «... و ذا رأى حصيف فى النظر للمسلمين...»؛ الجوينی الشافعی، امام الحرمين عبدالملك بن عبدالله، الارشاد الى قواطع الادله فى اصول الاعتقاد، ص ۱۶۹.
 ۶. قلقشندی، احمد بن علی، مآثر الانافه فى معالم الخلافة، ج ۱، ص ۳۷.

از آن جا که یکی از وظایف حاکم جامعه اسلامی حفاظت از مرزها و حدود جامعه اسلامی، جهاد با دشمنان و متجاوزان و هم‌چنین اجرای حدود و خاتمه دادن به تنازعات و مخاصمات بین مردم است بنابراین یکی از عمده شرایط حاکم داشتن شجاعت در اجرای امور فوق است که فقهای قائل به این شرط نیز عبارتند از:

ماوردی^۱، ابی‌یعلی^۲، باقلانی^۳، عضدالدین ایجی^۴، عبدالملک جوینی^۵، نووی شافعی^۶ و قلقشندی که در استدلال به اشتراط این صفت در حاکم چنین می‌گویند: «قد اعتبر أصحابنا الشافعية لصحة عقدها أربعة عشر شرطاً في الإمام ... الحادی عشر: الشجاعة و النجدة؛ فلا تنعقد امامه الجبان لانه محتاج الى الشجاعة ليتوصل بذلك الى حمايه البيضة و جهاد العدو الذين هما جل المطلوب من نصب الامام. لانه يحتاج الى تجهيز الجيوش و فتح البلاد و الحصون و قتل الاعداء فاذا لم يكن شجاعاً لم يستطع ذلك»^۷؛ اصحاب ما- شافعية- برای صحت پیمان رهبری چهارده شرط برای امام اعتبار نموده‌اند... شرط یازدهم شجاعت و بزرگواری است؛ پس امامت فرد ترسو منعقد نمی‌گردد چون امام محتاج به شجاعت است تا بواسطه آن بتواند به حمایت از بیضه اسلام و جهاد با دشمنان بپردازد که این دو مطلوب از نصب امام است. چون امام احتیاج به تجهیز لشکر و فتح بلاد و قتل اعداء دارد بنابراین اگر شجاع نباشد توانایی انجام این امور را نخواهد داشت.

۱. «و السادس: الشجاعة و النجدة المؤدية الى حماية البيضة و جهاد العدو...»؛ الماوردی، علی بن محمد، الاحکام السلطانية او الولايات الدينية، ص ۶.

۲. «و الثالث: ان يكون قيما بأمر الحرب و السياسة و إقامة الحدود لا تلحقه رافة في ذلك، و الذب عن الأمة...»؛ أبو یعلی، محمد بن الحسین الفراء، الأحکام السلطانية، ص ۲۰.

۳. «و منها: أن يكون ممن لا تلحقه رقة و لا هودة في إقامة الحدود، و لا جزع لضرب الرقاب و الأبخار»؛ الباقلانی، ابی بکر محمد بن طیب، تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل، ص ۱۴۱ و ۱۴۲.

۴. «(شجاع) قوى القلب، (ليقوى على الذب عن الحوزة) و الحفظ لبيضة الإسلام بالثبات في المعارك و لا يهوله أيضا إقامة الحدود و ضرب الرقاب»؛ الجرجانی، علی بن محمد، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۴۹.

۵. «الشجاعة و الإقدام، بأن لا تأخذه خور الطبيعة عن ضرب الرقاب و التكنيل بمستوجبی الحدود»؛ الجوينی الشافعی، امام الحرمین عبدالملک بن عبدالله، الارشاد الى قواطع الادله في اصول الاعتقاد، ص ۱۷۰.

۶. «شرط الإمام كونه ... شجاعاً...»؛ نووی، یحیی بن شرف، منهاج الطالبین فی فقه الامام الشافعی، کتاب البغاء، ص ۵۱۸.

۷. قلقشندی، احمد بن علی، مآثر الانافه فی معالم الخلافه، ج ۱، ص ۳۶.

فصل چهارم

ویژگی‌های حاکم اسلامی از دیدگاه علمای شیعه

فقه‌های عظام ما در کتب فقهی خود باب خاصی را به شرایط ولی امر در زمان غیبت اختصاص نداده، شاید سرّ آن در این است که مردم مبتلای به این مسأله نبودند؛ به خاطر این که در اسلام ولایت امر مسلمین برای نبی اکرم ﷺ سپس برای ائمه معصومین^Δ است، مگر این که طاغوت‌های پست زمان از استقرار این امر در مقرّش منع کردند و حق حکومت را از معصومین^Δ غصب کردند. از میان معصومین^Δ فقط مدت کوتاهی با امیرالمؤمنین[◆] بیعت کردند، سپس با ایشان جنگیدند که در انتها منجر به شهادت و قتل علی[◆] گردید. بعد از شهادت مولای متقیان امیرالمؤمنین[◆] مسلمانان با جانشینان ایشان توافق نکردند تا جایی که یک به یک ائمه معصومین^Δ را به شهادت رساندند تا این که امام دوازدهم به خاطر حفظ جان از بین مردم غائب شد.

بعد از همه این‌ها باید گفت علامه حلی متعرض شرایط ولی فقیه در کتاب «تذکره الفقهاء» باب جهاد، فصل قتال اهل بغی شده است و برای ولی امر پانزده شرط ذکر کرده است که بعضی از آن شرایط مثل شرط عصمت مختص امام معصوم[◆] است. در این کتاب علامه حلی می‌گوید: عادت فقها بر این است که در باب جهاد از امامت بحث کنند تا امام مفترض الطاعه‌ای که انسان با خروج بر او ستمگر می‌گردد، شناخته شود. سپس ایشان می‌فرماید این مسأله کلامی است...^۱

مؤلف کتاب «الولاية الالهيه الاسلاميه أو الحكومة الاسلاميه» در مقابل سخن علامه حلی این گونه پاسخ می‌دهد که قبل از ورود به بحث از شرایط ولی امر سزاوار است آگاهی نسبت به این نکته که همانا کلامی بودن جعل مسأله امامت و بیان اوصاف امام، فقط و فقط در امامت ائمه معصومین^Δ صحیح است با عنایت به این که اعتقاد به امامت ائمه از اصول مذهب و علم کلام است که اعتقاد به آن واجب می‌باشد. اما ولایت ولی امر غیرمعصوم از مسائلی نیست که اعتقاد به آن واجب باشد بلکه یک امر اعتباری موضوعی است که در علم فقه از آن بحث می‌شود. به طور خلاصه بحث کلامی از امام معصوم[◆] مجرد تفسیر امام و امامت و اثبات این است که ائمه اثنی عشری، ائمه‌ای هستند که اعتقاد به امامتشان واجب است؛ اما احکام مترتبه بر امام مثل این که انفال و خمس ملک امام است یا این که جهاد و

۱. حلی، حسن بن یوسف، تذکره الفقهاء، ج ۹، ص ۳۹۳ الی ۳۹۸.

دفاع مشروع مشروط به اذن امام است و ... همگی احکام فقهیه هستند که باید در علم فقه از آنها بحث کرد.^۱

می‌توان صفاتی را که علامه و سایر فقها برای حاکم شرع ذکر کرده‌اند، در دو قسمت از آن بحث کرد؛ یکی شرایط حاکم معصوم و دیگری شرایط حاکم غیر معصوم در دوران غیبت؛ از این رو در ادامه به دو نوع از شرایط می‌پردازیم: شرایط حاکم بالاصاله و شرایط حاکم بالتبع که بیشترین بحث ما در این زمینه است.

۱. شرایط حاکم بالاصاله

منظور از حاکم بالاصاله، ولیّ امر معصوم است. کسی که خداوند اولاً و بالذات مسأله ولایت امری را به ایشان واگذار کرده است؛ چنین فردی دارای شرایط و صفات زیر است:

۱-۱ هاشمی بودن

از نظر ما شیعه امامیه که قائل به نص در امامت ائمه دوازده‌گانه می‌باشیم، قریشی بودن دوازده امام^Δ که همه از فرزندان هاشم و از قریش می‌باشند، قطعی و مسلم است و هیچ تردیدی در آن نیست. اما در زمان غیبت دلیلی بر شرط قریشی بودن برای رهبری نداریم و بلکه شرط نبودن آن، مسلم و قطعی است، به خصوص اگر قائل باشیم در زمان غیبت، فقها از جانب ائمه معصومین^Δ برای حکومت و ولایت منصوب می‌باشند؛ چرا که در این صورت رهبری و ولایت آنان نظیر ولایت مالک اشتر از جانب امیرالمؤمنین ♦ و کارگزاران پیامبر اکرم □ در صدر اسلام می‌باشد. همان‌طور که مالک قریشی نبود در سایرین نیز قرشیت شرط نیست.^۲

در مورد شرط بودن قرشیت در حاکم بالاصاله روایاتی ذکر شده است که به بیان آنها می‌پردازیم:

۱. المؤمن القمی، محمد، الولایه الالهیه الاسلامیه او الحکومه الاسلامیه، ج ۳، ص ۱۱۷ الی ۱۱۹.

۲. منتظری نجف آبادی، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، مترجمان: صلواتی، محمود و شکوری، ابوالفضل، ص ۱۴۷.

۱- امام رضا ♦ از پدران خویش از پیامبر اکرم □ روایت نموده که آن حضرت فرمود: «الْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ»^۱؛ پیشوایان از قریش هستند.

۲- قال امیرالمؤمنین ♦: «إِنَّ الْأَئِمَّةَ مِنْ قُرَيْشٍ غُرِسُوا فِي هَذَا الْبَطْنِ مِنْ هَاشِمٍ، لَا تَصْلُحُ عَلَى سِوَاهُمْ، وَلَا تَصْلُحُ الْوَلَاةُ مِنْ غَيْرِهِمْ»^۲؛ همانا پیشوایان از قریش می‌باشند، که در این تیره از هاشم کاشته شده‌اند، این مقام بر دیگران برازنده نیست و هرگز سایرین، شایسته خلافت و ولایت نیستند.

۳- عبدالعزيز بن مسلم از امام رضا ♦ دربارهٔ ویژگی‌های امام روایت نموده که فرمود: «... وَ هُوَ نَسْلُ الْمُطَهَّرَةِ الْبُتُولِ لَا مَغْمَزَ فِيهِ فِي نَسَبٍ وَلَا يُدَانِيهِ ذُو حَسَبٍ فِي الْبَيْتِ مِنْ قُرَيْشٍ وَ الذَّرْوَةُ مِنْ هَاشِمٍ وَ الْعِتْرَةُ مِنْ آلِ الرَّسُولِ»^۳؛ او (امام) از نسل پاک بتول است، در نسب وی هیچ سخنی نیست و در حسب کسی با وی برابری نمی‌کند، در خانواده از قریش، در تیره از بنی هاشم و در عترت از آل پیامبر □ است.

۴- کتاب «غیبت نعمانی» از بزاز به سند خویش از انس بن مالک از پیامبر اکرم □ روایت نموده که فرمود: «لَنْ يَزَالَ هَذَا الْأَمْرُ قَائِمًا إِلَى اثْنَيْ عَشَرَ قِيَمًا مِنْ قُرَيْشٍ»^۴؛ پیوسته این امر پابرجا خواهد ماند، تا (پایان حکومت) دوازده زمامدار از قریش.

این‌ها نمونه‌های بود از روایاتی که دربارهٔ این شرط بدان تمسک شده بود؛ اکثر علمای اهل سنت، قریشی بودن را برای رهبری تا روز قیامت شرط می‌دانند اما از نظر شیعه امامیه تنها دوازده امام معصوم Δ از قریش و از بطن هاشم هستند و آنان حضرت امیر المؤمنین ♦ و یازده فرزند بزرگوارش می‌باشند. سایر رهبران و پیشوایان در عصر غیبت، نظیر حکام منصوب از جانب پیامبر اکرم □ و امیرالمؤمنین ♦ هستند که برای آن‌ها قرشیت شرط نیست و تنها سایر شرط‌هایی که ذکر خواهد شد نسبت به آنان معتبر است و این نکته‌ای است شایان توجه.

۱. «عیون أخبار الرضا ♦ بِإِسْنَادِ التَّمِيمِيِّ عَنْ الرُّضَا عَنْ آبَائِهِ ع قَالَ قَالَ النَّبِيُّ ص الْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ»؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، ج ۲۵، ص ۱۰۴.

۲. گردآورنده سخنان امام علی ♦ : سید رضی، ابوالحسن محمد بن الحسین بن موسی، نهج البلاغه، مترجم: دشتی، محمد، حکمت ۱۴۴، ص ۲۶۴ الی ۲۶۵.

۳. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، ج ۲، ص: ۴۳۳ الی ۴۳۶.

۴. النعمانی، محمد بن ابراهیم، کتاب الغیبه، تحقیق: فارس حسون کریم، ص ۱۱۹.

علامه حلی در کتاب «تذکره» در مورد شرط عصمت چنین می‌گوید: در دیدگاه شیعه امامیه واجب است امام معصوم باشد، چرا که وجوب ولایت و نیاز به امامت بدان جهت است که مردم در معرض خطا و اشتباه می‌باشند، بر این اساس، جایز نیست از امام نیز خطا سر بزنند، چرا که در آن صورت، لازم می‌آید برای وی نیز امام دیگری تعیین شود و بدین گونه تسلسل به وجود می‌آید که باطل است؛ پس واجب است امام معصوم باشد. ثانیاً طبق فرموده خداوند متعال: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^۱، اطاعت از دستورات امام بر ما واجب و لازم است و اگر امام معصوم نباشد، امکان دارد در مواردی به کار خطا و ناشایستی دستور دهد، پس اگر اطاعت از وی بر ما لازم و واجب باشد، امر به ضدین لازم می‌آید [امر به اطاعت از اولی الامر و امر به پرهیز از انجام کار خطا و ناشایستی] و این نیز محال است و نیز واجب است امام از جانب پیامبر ﷺ یا از جانب کسی که ولایت وی از جانب خدا و پیامبر تثبیت شده به امامت و رهبری منصوب گردد. چرا که عصمت امری است مخفی که جز خدا و رسولش کسی بر آن مطلع نیست و واگذاشتن تعیین امام معصوم به عهده مردم تکلیف ما لا یطاق است که امکان تعیین و تشخیص آن برای مردم میسر نیست.^۱

در کلمات مرحوم علامه^۲ بر ضرورت عصمت امام به دو دلیل استناد شده، آن‌گاه اعتبار آن شرط را دلیل بر ضرورت تعیین امام معصوم از جانب خدا و پیامبر دانسته، تا نظر مخالفین که انعقاد امامت را به وسیله بیعت و انتخاب عمومی دانسته‌اند مردود بشمارد.

۱. «لأن مقتضى لوجوب الإمامة و نصب الإمام جواز الخطأ على الأمة، المستلزم لاختلال النظام، فإن الضرورة قاضية بأن الاجتماع مظنة التنازع و التغالب، فإن كل واحد من بنى النوع يشتهي ما يحتاج إليه، و يغضب على من يزاحمه فى ذلك، و تدعوه شهوته و غضبه إلى الجور على غيره، فيقع من ذلك الهرج و المرح، و يختل أمر الاجتماع، مع أن الاجتماع ضرورى لنوع الإنسان، فإن كل شخص لا يمكنه أن يعيش وحده، لافتقاره إلى غذاء و ملبوس و مسكن، و كلها صناعية لا يمكن أن تصدر عن صانع واحد إلا فى مدة لا يمكن أن يعيش تلك المدة فاقدًا لها، أو يتعسر إن أمكن، و إنما يتيسر لجماعة يتعاونون و يتشاركون فى تحصيلها، يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك، فيتم النظام بمعاوضة عمل بعمل و معاوضة عمل بأجرة، فلهذا قيل: الإنسان مدنى بالطبع، فلا بد حينئذ من سلطان قاهر، مطاع، نافذ الأمر، متميز عن غيره من بنى النوع، و ليس نصبه مفوضاً إليه، و إلا وقع المحذور، و لا إلى العامة، لذلك أيضاً، بل يكون من عند الله تعالى و لا يجوز وقوع الخطأ منه، و إلا لوجب أن يكون له إمام آخر، و يتسلسل، فلهذا وجب أن يكون معصوماً و لأنه تعالى أوجب علينا طاعته و امتثال أوامره، لقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ و ذلك عام فى كل شيء، فلو لم يكن معصوماً، لجاز أن يأمر بالخطأ، فإن وجب علينا اتباعه، لزم الأمر بالضدين، و هو محال، و إن لم يجب، بطل العمل بالنص و يجب عندهم أن يكون معصوماً من أول عمره إلى آخره، لسقوط محلّه عند الناس لولاه»؛ حلى، حسن بن يوسف، تذكرة الفقهاء، ج ۹، ص ۳۹۵.

به نظر می‌رسد منظور ایشان از مطرح کردن ضرورت عصمت برای امامت، در ارتباط دوازده امام^۱ می‌باشد در مقابل کسانی که پس از وفات پیامبر اکرم^ﷺ تعیین رهبری را با بیعت و انتخاب عمومی می‌پنداشتند، نه این که ایشان شرط عصمت را برای عموم فقها و رهبران در زمان غیبت نیز شرط دانسته باشند.^۱

اما در تفسیر معنی عصمت، علمای امامیه سخنان بسیاری را بیان فرموده‌اند و در روایات نیز در تبیین و تفسیر آن مطالبی آمده که از آن جمله روایت منقول از زین العابدین امام سجاد^ﷺ است که شخصی از آن حضرت پرسید یا بن رسول الله معصوم چیست؟ آن حضرت فرمود: «معصوم کسی است که به ریسمان محکم خدا چنگ افکنده و ریسمان خدا همان قرآن است که با معصوم از یکدیگر جدا نمی‌گردند تا روز قیامت»^۲ و در روایت دیگری هشام بن حکم از امام جعفر صادق^ﷺ روایت نموده که آن حضرت فرمود: «معصوم کسی است که با کمک و یاری خداوند از همه محرمات الهی پرهیز نماید، خداوند تبارک و تعالی فرمود: ﴿وَمَنْ يَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^۳؛ هر کس به (ریسمان) خدا چنگ افکند بی‌گمان به راه راست هدایت یافته است.»^۳

اجمالاً برخی از نظرات فقهای شیعه و همچنین روایات را یادآور می‌شویم:

شریف مرتضی می‌گوید: «أوجب في الإمام عصمته، لأنه لو لم يكن كذلك لكانت الحاجة إليه فيه، و هذا يتناهى من الرؤساء، والانتهاى إلى رئيس معصوم.»^۴

ابوالصلاح حلبی می‌نویسد: «و لابد من أن يكون الرئيس معصوما، لأن جهة وجوب الرئاسة كونها لطفا في وقوع الحسن و ارتفاع القبيح، و يعلق هذا اللطف بكون المرؤس غير معصوم فوجب لذلك عصمه الرئيس أو من ينتهي إليه الرئاسة. يقتضى أحد الأمرين كل واحد منهما فاسد، اما وجود مكلف غير معصوم و

۱. منتظری نجف آبادی، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، مترجمان: صلواتی، محمود و شکوری، ابوالفضل، ص ۱۵۷.

۲. «عن علي بن الحسين^ﷺ قيل له يا بن رسول الله فما معنى المعصوم؟ فقال: هو المعتصم بحبل الله، و حبل الله هو القرآن لا يفترقان الى يوم القيامة»؛ المجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، ج ۲۵، ص ۱۹۴.

۳. «المعصوم هو الممتنع بالله من جميع محارم الله - و قد قال الله تبارك و تعالی: و من يعتصم بالله فقد هدى الى صراط مستقيم.»؛ همان.

۴. شریف مرتضی، علی بن حسین، جمل العلم و العمل، ص ۴۲.

لارئيس عليه و ذلك إخلال بواجب، أو وجود رئيس لرئيس الى ما لايتناهى، و كلا الأمرين فاسد، فثبت ما قلناه.»^۱

شيخ طوسی می گوید: «يجب أن يكون الامام معصوما من القبائح و الإخلال بالواجبات، لأنه لو لم يكن كذلك لكانت عله الحاجه قائمه فيه الى امام آخر، لان الناس انما احتاجوا الى امام لكونهم غير معصومين، و محال أن تكون العله حاصله و الحاجه مرتفعه، لأن ذلك نقص العله.»^۲

مخلص كلام فقها این است که امام واجب است معصوم باشد چون اگر امام معصوم نباشد خودش به امام معصوم دیگر نیاز دارد از آن جهت که در صدر غیر معصومینی که احتمال خطا دارند باید یک فرد معصوم باشد تا امور به فساد کشانده نشود.

علاوه بر کلمات فقها در برخی از روایات آمده است: «علي و الائمه من ولده معصومون»^۳؛ علی ♦ و سایر پیشوایان از نسل وی، معصوم اند.

و در دسته‌ای دیگر از روایات آمده: «کاتبا علی ♦ لم یکتبا علیه ذنبا»^۴؛ دو نویسنده علی ♦ (فرشتگان ثبت اعمال) بر وی گناهی نگارش نکردند.

و در روایات دیگری به این تعبیر آمده: «الامام منا لا یكون الا معصوما»^۵؛ امام از خانواده ما نیست، مگر معصوم.

در برخی دیگر آمده: «الأنبياء و أوصیائهم لا ذنوب لهم لأنهم معصومون مطهرون»^۶؛ گناهی برای پیامبران و اوصیای آنان نیست، زیرا آنان پاک و معصوم هستند.

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که آیا عصمت در والی و حاکم مسلمانان به طور مطلق شرط است یا خیر؟ واضح است که اگر به چنین شرطی به صورت مطلق قائل باشیم، تمام آنچه در اثبات ولایت برای فقیه عادل در عصر غیبت گفته شده، نقض خواهد شد.

۱. ابوالصلاح حلبی، تقی الدین بن نجم الدین، الکافی فی الفقه، ص ۸۸.

۲. طوسی، محمد بن حسن، الاقتصاد الهادی إلى طریق الرشاد، ص ۱۸۹.

۳. المجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، ج ۲۵، ص ۱۹۱.

۴. همان، ص ۱۹۳.

۵. همان، ص ۱۹۴.

۶. همان، ج ۱۰، ص ۲۲۷.

از سوی دیگر برای بررسی این شرط، طبعاً نمی‌توان به اخبار و روایاتی که پیش از این در عصمت پیامبران و دوازده امام ♦ بیان شد، به جهت خاص بودن آنها استناد نمود، بلکه در این مقام باید به روایاتی که مقام عصمت را به طور مطلق برای امام ضروری شمرده و نیز روایاتی که مقام امامت را صرفاً یک مقام شامخ الهی دانسته که فقط با نص مشخص می‌گردد، نه به وسیله اختیار و انتخاب، استناد نمود که در ذیل نمونه‌هایی از آنها را بیان می‌کنیم:

۱- در خبر سلیمان بن مهران از امام جعفر صادق ♦ آمده است که فرمود: «ده خصلت از ویژگی‌های امام است: معصوم بودن، تعیین شدن وی (توسط پیامبر و یا امامان قبلی)، آگاه‌ترین و نیز باتقواترین مردم در راه خدا بودن، داناترین مردم به کتاب خداوند بودن و این‌که دارای وصیتی ظاهر و آشکار باشد و این‌که معجزه و برهان روشنی به همراه داشته باشد و ...»^۱

۲- در خبر عیاشی از ابی عمرو زبیری از امام جعفر صادق ♦ روایت شده که فرمود: «همانا از جمله ویژگی‌هایی که شخص با دارا بودن آنها مستحق امامت می‌گردد، پاک کردن و پاک بودن از گناهان بزرگی است که انسان را به آتش می‌افکند، آنگاه برخورداری از دانشی است که به تمام آنچه امت از حلال و حرام بدان نیازمند است، پرتو افکند و نیز آگاهی داشتن به کتاب الهی...»^۲

۳- و از تفسیر نعمانی از امیر المؤمنین ♦ روایت شده که فرمود: «امامی که شایسته امامت است برای وی علامت‌هایی است: یکی این‌که بداند از گناهان، چه کوچک و چه بزرگ معصوم است، دیگر

۱. «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ الْهَيْثَمِ الْعَجَلِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ زَكَرِيَّا الْقَطَّانُ قَالَ حَدَّثَنَا بَكْرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَبِيبٍ قَالَ حَدَّثَنَا تَمِيمُ بْنُ بَهْلُولٍ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ: عَشْرُ خِصَالٍ مِنْ صِفَاتِ الْإِمَامِ الْعِصْمَةِ وَالنُّصُوصِ وَأَنْ يَكُونَ أَعْلَمَ النَّاسِ وَأَتَقَاهُمْ لِلَّهِ وَأَعْلَمَهُمْ بِكِتَابِ اللَّهِ وَأَنْ يَكُونَ صَاحِبَ الْوَصِيَّةِ الظَّاهِرَةِ وَيَكُونَ لَهُ الْمُعْجِزُ وَالْدَّلِيلُ وَتَنَامَ عَيْنُهُ وَلَا يَنَامُ قَلْبُهُ وَلَا يَكُونَ لَهُ فِئَةٌ وَ يَرَى مِنْ خَلْفِهِ كَمَا يَرَى مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ.» مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ۲۵، ص ۱۴۰.

۲. «عَنْ أَبِي عَمْرِو الزُّبَيْرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّ مِمَّا اسْتَحَقَّتْ بِهِ الْإِمَامَةُ التَّطَهُّيرُ وَالطَّهَارَةُ مِنَ الذُّنُوبِ وَالْمَعَاصِي الْمَوْبِقَةِ الَّتِي تُوجِبُ النَّارَ ثُمَّ الْعِلْمُ الْمُنَوَّرُ بِجَمِيعِ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْأُمَّةُ مِنْ حَلَالِهَا وَحَرَامِهَا وَالْعِلْمُ بِكِتَابِهَا...» همان، ج ۲۵، ص ۱۱۵.

این که در فتوی لغزش نداشته و در جواب به خطا نرود و سهو و فراموشی به وی دست ندهد و این که به چیزی از امور دنیا خود را سرگرم نسازد.^۱

باید توجه داشت که روایات دال بر لزوم عصمت امام به صورت مطلق با تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت منافاتی ندارد؛ چون وظایف امام و تکلیف‌های عمده‌ای که از جانب خداوند متعال به عهده وی گذاشته شده سه گونه است:

الف- بیان احکام الهی و حفظ آن‌ها از بدعت‌ها و اوهام.

ب- حفظ نظام مسلمانان بر اساس اسلام و اجرای احکام و قوانین الهی در جامعه.

ج- اداره امر قضاوت و حل اختلافات مردم.

درباره وظیفه اول در روایت عبد العزیز از امام رضا ♦ آمده است: امام حلال خدا را حلال و حرام خدا را حرام می‌کند^۲ و همچنین به وظیفه دوم اشاره می‌کند این جمله روایت: امامت زمام دین و حفظ نظام مسلمانان و صلاح مسلمانان و عزت مؤمنین است.^۳ به وظیفه سوم در روایت سلیمان بن خالد از امام صادق ♦ اشاره شده که فرمود: از حکومت بپرهیزید زیرا حکومت مخصوص امامی است که به قضاوت آگاه و بین مسلمانان عادل باشد، همانند پیامبر یا وصی پیامبر^۴.

این سه وظیفه که از شئون امامت است به تمام شهرها و سرزمین‌های اسلامی مربوط است و هر اندازه محدوده کشور و حکومت اسلامی گسترده گردد، محدوده امر قضاوت و فتوی و اداره امور نیز گسترده می‌شود و انجام همه این امور مستقیماً در عصر حضور و ظهور امام معصوم نیز برای شخص امام امکان‌پذیر نیست، از طرف دیگر التزام به تعطیل آن هم محال و غلط است. پس باید اجرا و انجام آن‌ها از طرف امام معصوم به افراد و مؤسسه و تشکیلات خاصی (که معصوم هم نیستند) ارجاع داده شود. از سوی دیگر روایت‌های بسیار زیادی به واگذار کردن مسئولیت صدور فتوا از جانب ائمه

۱. «أَقُولُ سَيَّاتِي فِي كِتَابِ الْقُرْآنِ مِنْ تَفْسِيرِ التُّعْمَانِيِّ بِإِسْنَادِهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ عَنِ الصَّادِقِ ع قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع وَ الْإِمَامُ الْمُسْتَحِقُّ لِلْإِمَامَةِ لَهُ عَلَامَاتٌ فَمِنْهَا أَنْ يُعْلَمَ أَنَّهُ مَعْصُومٌ مِنَ الذُّنُوبِ كُلِّهَا صَغِيرِهَا وَ كَبِيرِهَا لَا يَزِلُّ فِي الْفِتْيَا وَ لَا يُخْطِئُ فِي الْجَوَابِ وَ لَا يَسْهَوُ وَ لَا يَنْسَى وَ لَا يَلْهُو بِشَيْءٍ مِنْ أَمْرِ الدُّنْيَا»؛ همان.

۲. «...الْإِمَامُ يُحِلُّ حَلَالَ اللَّهِ وَ يَحْرُمُ حَرَامَ اللَّهِ...»؛ ابن بابویه، محمد بن علی، معانی الأخبار، ص ۹۸.

۳. «... إِنَّ الْإِمَامَةَ زِمَامُ الدِّينِ وَ نِظَامُ الْمُسْلِمِينَ وَ صَلَاحُ الدُّنْيَا وَ عِزُّ الْمُؤْمِنِينَ ...»؛ همان، ص ۹۷.

۴. «سَلِيمَانُ بْنُ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: اتَّقُوا الْحُكُومَةَ فَإِنَّ الْحُكُومَةَ إِنَّمَا هِيَ لِلْإِمَامِ الْعَالِمِ بِالْقَضَاءِ الْعَادِلِ فِي الْمُسْلِمِينَ لِنَبِيِّ أَوْ وَصِيِّ نَبِيٍّ»؛ کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۷، ص ۴۰۶.

معصومین^۱ به اشخاصی نظیر ابان بن تغلب، زکریا بن آدم، العمری و فرزندش و دیگر فقهای اصحاب وارده شده است و نیز امر قضاوت به آنان واگذار گردیده است. به عنوان نمونه، امیر المؤمنین ♦ مالک اشتر را به عنوان حاکم مصر برمی‌گزیند و امام ♦ وی را مأمور می‌کند که هر کار را به اهلش واگذار کند، با این‌که مالک اشتر و دیگر اصحاب، معصوم نبوده‌اند.

پس بر این اساس چه مانعی دارد که در عصر غیبت این وظایف سه‌گانه امام به فقهای عادل تفویض شود؟! با این‌که اصحاب در جواز تصدی منصب فتوا و قضاوت در عصر غیبت از جانب فقها مخالفتی ننموده‌اند، بلکه با وجود این‌که اینان معصوم نبوده و احتمال خطا در قضاوت و عملشان می‌رفته است، انجام چنین اموری را برای آنان واجب شمرده‌اند. پس چگونه همین معنی را در حفظ نظام اسلام و سیاست ملتزم نگردیده‌اند؟!^۱

امام رضا ♦ در روایت عبد العزیز فرمود:

«امام همانا زمام دین، نظام مسلمین، صلاح دنیا و عزت مؤمنین است، امامت اساس اسلام رشد یابنده و شاخه‌های قوانین سایه‌گستر آن است. با امام است که نماز و زکات و روزه و حج و جهاد تمام می‌شود و مالیات‌ها و صدقات جمع‌آوری شده و حدود و احکام اجرا گشته و مرزها و کرانه‌ها از دشمنان حراست و حفاظت می‌گردد.»^۲

حال با توجه به این‌گونه روایات، آیا می‌توان به این معنی ملتزم گردید که در عصر غیبت، همه این امور تعطیل شده و خداوند سبحان از نظام یافتن جامعه اسلامی و اصلاح دنیا و عزت مؤمنین و اقامه فرایض و حراست از مرزها و کرانه‌های اسلامی صرفاً به خاطر غیبت امام معصوم ♦ دست برداشته است؟! آیا عقل و شرع به ما اجازه می‌دهد که در زمان طولانی غیبت، مسلمانان را بی‌سرپرست و بی‌پناه تحت سیطره دست‌نشانندگان کفر و فساد و صهیونیست‌های طغیانگر رها کرده و به عذر انتظار فرج و تشکیل دولت حضرت مهدی ♦ و آمدن امام معصوم، اقدامی در جهت رهایی آنان و تشکیل حکومت اسلامی نکنیم؟!

۱. منتظری نجف‌آبادی، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابوالفضل، ص ۱۶۹.

۲. «... إِنَّ الْإِمَامَةَ زِمَامُ الدِّينِ وَ نِظَامُ الْمُسْلِمِينَ وَ صَلَاحُ الدُّنْيَا وَ عِزُّ الْمُؤْمِنِينَ ...»؛ ابن بابویه، محمد بن علی، معانی الأخبار، ص ۹۷.

خلاصه این که با وجود امام معصوم و در صورت امکان دسترسی به وی، خلافت دیگران جایز نیست؛ اما در صورت عدم تمکن از دسترسی به امام معصوم به هر دلیل که باشد - چنانچه در عصر غیبت این گونه است - واجب است که فقهای عادل کاردان قوی، در حد کفایت خود به نیابت از امام زمان ♦ مسئولیت اداره حکومت اسلامی را به عهده بگیرند، چرا که خداوند تبارک و تعالی به تعطیل هیچ یک از وظایف امامت راضی نیست.^۱ بر همین رعایت مراتب، اشعار دارد خبر سلیم بن قیس از امیر المؤمنین ♦ که فرازهایی از آن این گونه است:

«آن چه به عنوان حکم خدا و حکم اسلام بر مسلمانان پس از آن که امامشان مرد یا کشته شد واجب است ... این است که هیچ عملی انجام ندهند و کار جدیدی را بنیاد نهند و دست به کاری نبرده و پا جلو نگذارند و هیچ چیزی را شروع نکنند، مگر این که پیش از آن برای خود پیشوایی با عفت، دانشمند، پارسا، آگاه به قضاوت و سنت که کار آنان را سر و سامان دهد، انتخاب کنند ... و نخستین چیزی که باید انجام دهند این است که پیشوایی که کار آنان را سر و سامان دهد اختیار کنند و از وی اطاعت و پیروی نمایند، اگر اختیار و انتخاب با آنان است [و امامی برای مردم معین نشده است] و اگر انتخاب با خداوند تبارک و تعالی و پیامبرش می باشد [یعنی امام معین شده باشد] که خداوند آنان را از اختیار و اظهار نظر در این مسأله کفایت نموده است.»^۲

از این روایت استفاده می گردد که امام معصومی که از جانب خداوند مشخص شده بر دیگران مقدم است، اما در صورت عدم دسترسی به امام معصوم به هر دلیلی که باشد، امامت و احکام آن معطل نمی ماند و امور و کیان مسلمانان به کفار و صهیونیست ها و طاغوت های تجاوزگر واگذار نمی گردد. بلکه

۱. منتظری نجف آبادی، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابوالفضل، ص ۱۶۹.

۲. «وَالْوَجِبُ فِي حُكْمِ اللَّهِ وَحُكْمِ الْإِسْلَامِ عَلَى الْمُسْلِمِينَ بَعْدَ مَا يَمُوتُ إِمَامُهُمْ أَوْ يُقْتَلُ ... أَنْ لَا يَعْمَلُوا عَمَلًا وَلَا يُحْدِثُوا حَدَثًا وَلَا يُقَدِّمُوا يَدًا وَلَا رِجْلًا وَلَا يَبْدَعُوا بَشْيَءً قَبْلَ أَنْ يَخْتَارُوا لِنَفْسِهِمْ إِمَامًا عَفِيفًا عَالِمًا وَرِعًا عَارِفًا بِالْقَضَاءِ وَالسُّنَّةِ يَجْمَعُ أَمْرَهُمْ وَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ وَيَأْخُذُ لِلْمَظْلُومِ مِنَ الظَّالِمِ حَقَّهُ وَيَحْفَظُ أَطْرَافَهُمْ وَيَجِبِي فِيئَهُمْ وَيَقِيمُ حِجَّتَهُمْ وَجُمُعَتَهُمْ وَيَجِبِي صَدَقَاتِهِمْ ثُمَّ يَحْتَكِمُونَ إِلَيْهِ فِي إِمَامِهِمُ الْمَقْتُولِ ظُلْمًا [وَيَحَاكِمُونَ قَتْلَتَهُ إِلَيْهِ] لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ فَإِنْ كَانَ إِمَامُهُمْ قُتِلَ مَظْلُومًا حَكَمَ لِأَوْلِيَائِهِ بِدَمِهِ وَإِنْ كَانَ قُتِلَ ظَالِمًا نَظَرَ كَيْفَ الْحُكْمُ فِي ذَلِكَ هَذَا أَوَّلَ مَا يَنْبَغِي أَنْ يَفْعَلُوهُ أَنْ يَخْتَارُوا إِمَامًا يَجْمَعُ أَمْرَهُمْ إِنْ كَانَتِ الْخَيْرَةُ لَهُمْ وَيَتَابَعُوهُ وَيَطِيعُوهُ وَإِنْ كَانَتِ الْخَيْرَةُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَإِلَى رَسُولِهِ فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ كَفَاهُمُ النَّظَرَ فِي ذَلِكَ وَالْإِخْتِيَارَ»؛

هلالی، سلیم بن قیس، کتاب سلیم بن قیس الهلالی، ج ۲، الحديث الخامس والعشرون، ص ۷۴۸.

نوبت به امام منتخب از سوی امت می‌رسد و واجب است طبق شرایطی که مشخص شده، وی را اختیار و انتخاب کنند.

بنابراین شرط عصمت تنها در خصوص کسی که از سوی خداوند و یا پیامبر اکرم ﷺ بدون واسطه و با اسم و رسم مشخص شده است، می‌باشد.

۱-۳ منصوبیت

شرط دیگری که برای امامت و رهبری ذکر گردیده «منصوبیت» یا معرفی شدن از جانب خداوند تبارک و تعالی و پیامبر اکرم ﷺ است که بر لزوم و ضرورت آن کلمات علمای امامیه و نیز برخی روایات دلالت دارد که اجمالاً به درج آن‌ها می‌پردازیم:

مرحوم علامه حلی⁶ در شرح کتاب شرح تجرید می‌گوید:

«شیعه امامیه معتقد است «امام» باید بر اساس گفتار خدا و نص به امامت منصوب شده باشد... اما آنچه ما امامیه بدان معتقدیم را به دو صورت می‌توان مدلل و مبرهن نمود:

اول این‌که: پیش از این گفتیم که امام واجب است معصوم باشد و عصمت امری است مخفی که جز خداوند تبارک و تعالی کسی به آن آگاه نیست، پس تعیین امام الزاماً باید توسط خداوند انجام پذیرد، چرا که تنها اوست که به وجود شرط (ملکه عصمت) در افراد آگاه است.

دوم این‌که: پیامبر اکرم ﷺ نسبت به مردم از پدر مهربان‌تر بود، او بود که تمام نیازهای مردم را به آنان باز می‌گفت و در طول حیات خویش حتی اعمال مستحبی را نیز به مردم گوشزد نمود و هم او بود که برای مسافرت‌های یکی دو روزه خود فردی را به عنوان جانشین در مدینه معین و معرفی فرمود، حال چگونه می‌توان تصور نمود که وی در مسئله‌ای که از مهم‌ترین و بزرگ‌ترین و برترین مسائل جامعه است و مردم به ابراز آن شدیداً نیازمند بودند، از تعیین شخصی که پس از وی تداوم کارهای آن حضرت را به عهده بگیرد، ساکت باشد و خلافت و ولایت وی را متذکر نشده باشد؟!!

پس با توجه به سیره پیامبر ﷺ بر وی واجب و لازم بوده که برای پس از خویش، امام و رهبری مشخص و به مردم معرفی نموده باشد.

این یک برهان «لمی» است که از علت شیء بر ضرورت وجود آن پی خواهیم برد.^۲

و نیز هم ایشان [مرحوم علامه] در تذکره می‌فرمایند:

«این که وی [امام] از جانب خدا و یا پیامبر □ و یا کسی که امامت وی از جانب خدا و پیامبر □ ثابت شده به مردم معرفی گردد، چرا که عصمت از امور مخفی است که برای مردم امکان وقوف به آن نیست و اگر امام به وسیله نص و روایت مشخص نگردد، تکلیف ما لا یطاق [یعنی تکلیف به چیز غیر مقدور و خارج از طاقت انسان] بر مردم لازم می‌آید [که جایز نیست].»^۳

در زمینه اشتراط منصوبیت در امام روایات فراوانی ذکر شده که به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

۱- حسن بن جهم روایت می‌کند که در مجلس مأمون هنگامی که در کنار وی امام علی بن موسی الرضا ♦ و جمعی از فقها و بزرگان علم کلام از فرقه‌های مختلف نشسته بودند بار یافتم، یکی از آنان،

۱. برهان «لم» در مقابل برهان «ان» است، برهان «ان» از معلول به علت پی بردن و برهان «لم» بر عکس از علت به معلول رسیدن است و در این مورد از ضرورت امامت برای اجتماع مسلمین و از سیره پیامبر اکرم □ به این نتیجه می‌رسیم که آن حضرت در زمان حیات خویش برای امامت جامعه و ادامه راه و اداره امور مسلمانان پس از خود خلیفه و جانشینی معین فرموده است.

۲. «قال المحقق الطوسی^۶ فی التجرید بعد اشتراط العصمة فی الإمام: «و العصمة تقتضی النصّ و سیرته.» اقول: «ذهب الإمامیة خاصة إلى أن الإمام يجب أن يكون منصوباً عليه... والدلیل علی ما ذهبنا إلیه وجهان: الأول: أنّا قد بینا أنه يجب أن يكون الإمام معصوماً، و العصمة أمر خفی لا یعلمها الا الله - تعالی -، فیجب أن يكون نصبه من قبله - تعالی -، لأنه العالم بالشرط دون غیره. الثاني: أن النبی □ كان أشفق علی الناس من الوالد علی ولده، حتی أنه ♦ أرشدهم إلى أشياء لا نسبة لها إلى الخلیفة بعده، كما أرشدهم فی قضاء الحاجة إلى أمور كثيرة مندوبة و غيرها من الوقائع. و كان - علیه و علی آله السلام - إذا سافر عن المدينة یوماً أو یومین استخلف فیها من یقوم بأمر المسلمین. و من هذه حاله کیف ینسب إلیه إهمال أمته و عدم إرشادهم فی أجلّ الأشياء و أسناها و أعظمها قدراً و أكثرها فائدة و أشدّ حاجة إلیها، و هو المتولی لأمرهم بعده؟! فوجب من سیرته □ نصب إمام بعده و النصّ علیه و تعریفهم إیاه، و هذا برهان لمی.» حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۶۶.

۳. «أن يكون منصوباً عليه من الله تعالی، أو من النبی □، أو ممّن ثبتت إمامته بالنصّ فیهما، لأنّ العصمة من الأمور الخفیة التي لا یمکن الاطلاع علیها، فلو لم یکن منصوباً علیه، لزم تکلیف ما لا یطاق. و النصّ من الله تعالی یعلم إمّا بالوحي علی نبیه ♦، أو بخلق معجز علی یده عقیب ادعائه الإمامة.» حلی، حسن بن یوسف، تذکره الفقهاء، ج ۹، ص ۳۹۷.

امام را مورد سؤال قرار داده و گفت: «یا بن رسول الله چگونه امامت برای مدعی امامت صحیح و رواست؟ حضرت فرمود: با نص و اعلان از جانب خدا و پیامبر □ و با دلایل (آشکار بر صحت مدعا).»^۱

۲- سلیمان بن مهران از امام جعفر صادق ♦ روایت نموده که فرمود: «ده خصلت از ویژگی‌های امام است: معصوم بودن، منصوبیت و این که داناترین، پارساترین و آگاه‌ترین مردم به کتاب خداوند بوده و این که دارای وصیتی روشن و آشکار باشد...»^۲

۳- ابی الجارود روایت نموده که گفت: از امام محمد باقر ♦ سؤال کردم که امام با چه ویژگی‌ها و نشانه‌هایی شناخته می‌گردد؟ حضرت فرمود: «با ویژگی‌هایی چند: اولین آن، این که از جانب خداوند عز و جل بدین مقام منصوب شده و به مردم به عنوان پرچم و محور معرفی شود، تا حجتی برای مردم باشد، همان‌گونه که پیامبر اکرم □، علی ♦ را بدین مقام منصوب نمود.»^۳

از بررسی روایات فوق و سایر روایات و نیز از مجموع کلمات اصحاب که پیش از این بدان اشاره شد، چنین استفاده می‌شود که به طور خلاصه روایات و کلماتی که گذشت ناظر به امامت به معنی اخص آن نزد شیعه می‌شود که مربوط به اشخاص خاص و معین است نه مربوط به امامت و حکومت به معنی اعم که در هیچ عصر و زمانی مهمل ماندن و تعطیل آن جایز نیست و همان‌گونه که در این باره شرط «عصمت» معتبر نبود، «منصوبیت» که خود طریقی برای تشخیص عصمت است نیز شرط نیست و دلایل آن نیز همان دلایلی است که در نفی اعتبار عصمت در امامت به معنی اعم گفته شد.

۱. «یا ابن رسول الله بای شیء تصح الإمامة لمذعیها قال بالنص والدلائل»؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، ج ۲۵، ص ۱۳۴.

۲. «سلیمان بن مهران عن ابی عبد الله جعفر بن محمد ع قال: عشر خصال من صفات الإمام العظمة والنصوص وأن يكون أعلم الناس وأتقاهم لله وأعلمهم بكتاب الله وأن يكون صاحب الوصية الظاهرة ويكون له المعجز والدليل وتنام عينه ولا ينم قلبه ولا يكون له فئ ویری من خلفه كما یری من بین یدیه»؛ همان، ص ۱۴۰.

۳. «عن ابی الجارود قال: سألت أبا جعفر الباقر ع بم يعرف الإمام قال بخصال أولها نص من الله تبارك وتعالى عليه ونصبه علما للناس حتى يكون عليهم حجة لأن رسول الله ص نصب عليا...»؛ همان، ص ۱۱۵.

در آنجا بیان شد که وظایف سه‌گانه امامت یعنی صدور فتوا (افتاء) و تأسیس حکومت (ولایت) و حل و فصل اختلافات جامعه (قضاوت) در عصر غیبت به هیچ وجه تعطیل نمی‌گردد. با این‌که متصدیان آن نه معصوم هستند و نه منصوص.^۱

۱-۴ علم

تقریباً تمامی فرق اسلامی بر این باورند که یکی از شرایط لازم برای تصدی مقام امامت و جانشینی پیامبر اکرم ﷺ آن است که می‌بایست امام همچون رسول گرامی، از علم و آگاهی سرشاری، برای ارشاد و راهنمایی مردم و تفسیر و تبیین صحیح از دین و اداره و تدبیر حکومت و جامعه، برخوردار باشد. اما اینکه حقیقت و کیفیت این علم چیست و چگونه است؟ و از چه منبع و مصدري سرچشمه می‌گیرد؟ و از چه ابعاد و گستره‌ای برخوردار است؟ مطالب و دیدگاه‌ها متفاوت بوده و بین متکلمان اسلامی اختلاف است.

به طور کلی شیعه بر این اعتقاد است که این علم خدادادی و غیبی است و از راه تعقل و تفکر و تعلم عادی حاصل نمی‌شود؛ بلکه به شیوه غیبی و رمزی و از ناحیه پیامبر خاتم ﷺ به امام اول و توسط او به سایر امامان منتقل شده، یا آن‌که از طریق الهامات غیبی و الهی به دست می‌آید و یا از راه رؤیای صادق برای آنها حاصل می‌شود. این علم باید علمی معصومانه و مصون از هر گونه خطا و اشتباه باشد تا بتواند حقیقت دین و پیام وحی را برای مردم تبیین و تفسیر نماید.^۲

به اعتقاد علمای امامیه، امام نه تنها باید صاحب علم باشد بلکه می‌بایست نسبت به همه مردم اعلم باشد، به گونه‌ای که در همه موارد و اموری که مردم جامعه اسلامی برای عمل به شریعت و احکام الهی به آن نیازمندند، داناتر باشد؛ نسبت به همه معارف و دانش‌هایی که در هدایت و سعادت بشر، ارتقاء و تکامل آنها مورد نیاز است؛ آگاهتر از دیگران باشد.^۳

در ذیل به دیدگاه برخی از متکلمان شیعی اشاره می‌شود:

۱. منتظری نجف‌آبادی، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابوالفضل، ص ۱۷۸ الی ۱۷۸.

۲. یوسفیان، حسن، دانشنامه امام علی (ع)، ج ۳، ص ۳۴۶ الی ۳۵۲.

۳. طبرسی نوری، سید اسماعیل، کفایة الموحدين، ج ۲، ص ۲۱۱ الی ۲۲۱۸.

سید مرتضی می‌گوید: امام باید به تمام مسائل و احکام شریعت و ابعاد سیاسی و تدبیر امور، اعلم باشد.^۱

شیخ الطائفه محمد بن الحسن طوسی در ضمن شماردن هفت شرط برای تصدی مقام امامت در مورد علم امام می‌نویسد: «سومین صفت برای امام علم امام است، به تمام مسائل و امور؛ یعنی به حکم عقل امام باید به تمام آنچه درباره امامت به او واگذار شده، عالم باشد. از قبیل علم امام به حکومت داری و اموریسیاسی و دانستن مصالح و مفسد امور که مربوط به مردم است. همچنین امام باید عالم به تمام مسائل شریعت و دین باشد، چون حکم امام باید مطابق با دستورات شریعت باشد.^۲

همچنین خواجه نصیر الدین طوسی^۳، علامه حلی^۴، محقق حلی^۵ و ابن میثم بحرانی^۶ و ... از علمای برجسته امامیه همگی بر اعلم بودن امام تأکید می‌کنند.

متکلمین و دانشمندان علوم اسلامی برای ضرورت علم امام ادله فراوانی آورده‌اند که ما به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. به طور کلی همان ادله‌ای که ضرورت وجود امام را واجب کرده، همان ادله ضرورت علم امام را ثابت خواهد کرد؛ چرا که افراد جامعه برای نیل به سعادت و هدایت و رفع نیازهای مادی و معنوی خویش محتاج رهبر و پیشوا می‌باشند؛ حتماً لازم و ضروری است که این امام، نسبت به افراد دیگر جامعه خویش، اعلم و آگاه‌تر به همه امور و مسائل و نیازهای دینی و دنیوی مردم باشد؛ تا آنها را به صراط حق رهنمون و از خطا و انحراف برحذر دارد.

امیر المؤمنین علی ♦ در مورد شأن و جایگاه این مقام امام می‌فرماید: راز پیامبر به آنها سپرده شده است و هر کس که آنان را پناه گیرد به حق راه برده است. آنان مخزن علم پیامبرند و احکام شریعت

۱. شریف المرتضی، علم الهدی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۴۲۹.

۲. طوسی، محمد بن الحسن، الاقتصاد الی الطريق الرشاد، ص ۱۹۲.

۳. طوسی، خواجه نصیر الدین، رساله الامامه، ص ۴۲۹ الی ۴۳۱.

۴. حلی، حسن بن یوسف، نهج المسترشدين، ص ۶۳.

۵. حلی، جعفر بن حسن، المسلك فی اصول الدین، ص ۱۹۸.

۶. ابن میثم، میثم بن علی، قواعد المرام فی علم الکلام، ص ۱۷۹.

او را بیان کردند. قرآن و سنت نزد آنان در امان است؛ چون کوه برافراشته، دین را نگهبانند، پشت اسلام بدان‌ها است و ثابت، پا برجاست.^۱

مرحوم طبرسی نوری می‌گوید: در تعریف امامت که همه علمای عامه و خاصه بر آن اتفاق نظر دارند گفته شده: «الامامة نيابة من الله تعالى و رسوله في اقامة الدين و حفظ الحوزة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة»^۲ پُر واضح است که امام و خلیفه جاهل، هرگز نمی‌تواند اقامه دین کند و به آنچه مردم به آن احتیاج دارند، فراهم آورد؛ زیرا که دین و شرع عبارت است از ما جاء به النبی ﷺ از انشائات توقیفیه و اخبار تعبدیه، اعم از اصول اعتقادی و فروع و احکام عملیه؛ حال جهل به یکی از این موارد، با اقامه شرع رسول، منافات خواهد داشت و بلکه تضییع و انهدام دین الهی است.^۳

محقق طوسی، این دلیل را به این صورت آورده است که: «امام باید عالم به تمام موازین شرع باشد؛ چرا که امام حافظ شرع است و اگر عالم به تمام مسائل و احکام نباشد، نمی‌تواند حافظ واقعی آن باشد؛ زیرا در صورت جهل امکان اخلال به بعضی از موازین شرع، یا ترک برخی مصالح وجود دارد.»^۴ بنابر این به حکم عقل و وجدان آنکه متولی امری به این بزرگی است و سعادت دنیا و آخرت مردم به او منوط است، ضروری است که نسبت به این امور اعلم باشد.

۲. اصولاً امامت به مفهوم صحیح و مسؤولیت‌های آن، چه از دیدگاه عقل و چه از نظر اسلام، بدون علم، نه امکان‌پذیر است و نه قابل قبول و شایسته جامعه اسلامی؛ در جایی که قرآن و احادیث، احراز مسؤولیت‌های اجرائی و اجتماعی و هر نوع ارتقا را مشروط به علم می‌داند؛ و جهل و جاهل را نکوهش کرده، چگونه می‌تواند در لزوم عالم و عالم‌تر بودن امام تردید به خود راه داد و امامت بدون علم را قابل قبول دانست؟ بی‌شک هم بر اساس حکم عقل که تقدیم غیر اعلم بر اعلم را قبیح می‌داند و هم بر اساس مفاد آیات قرآن امامت جاهل بر عالم و عالم‌تر، امری مردود و غیر قابل قبول است. ① افمن

۱. گردآورنده سخنان امام علی ♦: سید رضی، ابوالحسن محمد بن الحسین بن موسی، نهج البلاغه، مترجم: دشتی، محمد، خطبه ۲، ص ۴۷.

۲. طبرسی نوری، سید اسماعیل، کفایة الموحدين، ج ۲، ص ۲۱۲.

۳. طوسی، محمد بن الحسن، الاقتصاد الى الطريق الرشاد، ص ۱۹۳.

۴. از باب نمونه پیامبر گرامی ﷺ می‌فرماید: «کسی که کارگزاری را بر مسلمانان بگمارد در حالی که می‌داند در میان آنان کسی هست که از بر گزیده وی شایسته‌تر و عالم‌تر به کتاب خدا و سنت رسول است، او به خدا و رسولش و همه مسلمانان خیانت کرده است.» (کنز العمال، ج ۶، ص ۱۹)

یهدی الی الحق احق ان يتبع امن لا یهدی الا ان یهدی^۱؛ آیا آن کسی که به حق هدایت می‌کند، شایسته پیروی (امامت) است یا آن کس که نمی‌تواند راه به جایی ببرد، مگر خود هدایت شود.

همچنین در جایی دیگر می‌فرماید: ﴿هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون﴾^۲؛ آیا آنها که بهره‌مند از علم هستند با آنها که فاقد علم هستند یکسانند.

۳. امام، اولو الامر و واجب الطاعه است و متابعت از تمام فرامین و دستوراتش ضروری و واجب است. حال آیا الزام مردم به پیروی از امامی که فاقد علم است و نیز الزام عالم بر اطاعت از کسی که علم ندارد یا علمش پایین‌تر از عالم است، اغراء به جهل و فریب دادن دیگران در جهت پیروی از رفتار جاهلانه محسوب نمی‌شود؟!^۳

۴. اگر آن امام و خلیفه که مدعی نیابت از خدا و رسول است، به کثیری از احکام، جاهل باشد، هر آینه در هدایت یافتن به دین خدا و فهمیدن غوامض مسائل شریعت سید انبیاء، محتاج به امام دیگری خواهد بود. سپس نقل کلام می‌کنیم به سوی آن امام دیگر، اگر اعلم باشد از ماسوای خود، فهم المطلوب و اگر محتاج به دیگری باشد که همان شخص اول باشد، دور لازم می‌آید و اگر غیر او باشد، نقل کلام از او می‌کنیم و هکذا فیتسلسل و هر دو باطل است فثبت المطلوب که شرط بودن اعلیت امام است.^۴

۵. اگر امام نسبت به همه امور یا پاره‌ای از آن بی‌اطلاع باشد، صلاحیت آن را نخواهد داشت که پیام‌رسان رسول و قائم او و حجت خدا بر همه عالم باشد، حجتی که در برابر مذاهب، پیروان مذاهب، ادیان، صاحبان افکار و اندیشه‌های منحرف و باطل بتوان به او احتجاج کرد و چگونه خداوند به کسی که جاهل است و غیر فقیه و بی‌اطلاع، بر بندگان خویش احتجاج کند؟^۵

بنابراین از آنجا که امامت برای امت، امری لازم و اجتناب ناپذیر است، لذا ضروری است که آن امام، دارای علم سرشار و جوشیده از چشمه علم الهی باشد و نسبت به تمام اموری که مربوط به سعادت و مصالح دین و دنیای مردم است، اعلم و آگاه‌تر از همه باشد.

۱. سوره مبارکه یونس، آیه ۳۵.

۲. سوره مبارکه زمر، آیه ۹.

۳. جمعی از نویسندگان، معارف اسلامی، ص ۲۰۵.

۴. طبرسی نوری، سید اسماعیل، کفایة الموحدين، ج ۲، ص ۲۱۴.

۵. مظفر، محمد حسین، پژوهشی در علم امام (ع)، مقدمه و تعلیقه و ترجمه علی شیروانی، ص ۴۸.

۲. شرایط حاکم بالتبع (ولی امر غیر معصوم)

منظور از حاکم بالتبع، ولیّ امر غیر معصوم است. کسی که با اذن پیامبر □ یا امامان معصوم Δ به ولایت امری برگزیده شده است.

۱-۲ بلوغ

عدم رسیدن به سن تکلیف مانع از ولایت صبی است. باید دانست که شرط بلوغ یک شرط تبعی است نه عقلایی؛ چرا که تمام ملاک نزد عقلاء این است کسی که متصدی امر ولایت می شود باید قادر بر اداره امور باشد که این قدرت ممکن است در فرد غیربالغ گاهی موجود شود؛ اما در شرع، ادله فراوانی بر عدم ولایت صبی حتی اگر قادر باشد، موجود است؛ از این رو می توان گفت این شرط کاملاً تبعی است و حجت عقلی بر آن نداریم.^۱

امامیه شرط بلوغ را جزء شرایط قطعی رهبری نیاورده اند، بدان جهت که در برخی از کتب به موضوع بحث، عنوان امامت داده شده و امامیه قائل به اشتراط بلوغ در امام نیست، همان گونه که در پیامبری نیز این اعتقاد را دارد.

چنانچه مرحوم صاحب جواهر نیز بدین معنی اشاره داشته، می گوید: «... و منصب الإمامة یحیی و للصاحب روحی له الفداء إنما کان لثبوت من القضاء الإلهی، نحو عیسی بن مریم ♦»؛^۲ منصب امامت برای حضرت یحیی ♦ و حضرت صاحب الامر روحی له الفداء (که در سن کودکی به آنان واگذار گردید) یک نوع خواست و تقدیر الهی بوده است، همانند جریان حضرت عیسی بن مریم.

با توجه به این مطلب می توان چنین نتیجه گرفت که حضرت عیسی و حضرت یحیی و نیز امامانی همچون امام جواد و حضرت حجت امام زمان ♦ در کودکی به نبوت و امامت منصوب گردیدند و همین دلیل روشنی است بر این که بالغ بودن شرط نبوت و امامت نیست، مگر این که گفته شود پیامبری پیامبر و امامت امام معصوم اموری استثنایی است و به صورت اعجاز انجام می پذیرد و دلیلی برای موضوع بحث فقهی ما که سخن از افراد معمولی است که لازم است در زمان غیبت زعامت امت را به دست گیرند، نمی تواند باشد.

۱. المؤمن القمی، محمد، الولاية الالهيه الاسلاميه او الحكومة الاسلاميه، ج ۳، ص ۱۲۵ الی ۱۲۶.

۲. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۴۰، ص ۱۲.

از طرف دیگر، کودک دارای استقلال اجتماعی نیست و حکم تکلیفی متوجه او نمی‌باشد و به حکم شرع، سرپرستی او نیز به عهده ولی امر است، بر این اساس پس شایستگی قضاوت و امامت را ندارد. گرچه سایر شرایط رهبری را دارا باشد، علاوه بر این که در صورت شک، اصل اولی نیز عدم صلاحیت وی را اقتضا دارد.

از این روی، صحیح‌تر این است که بالغ بودن را، جزء شرایط رهبری به حساب بیاوریم.^۱ مؤید این نظر کلام امیر المؤمنین ♦ است که فرمود: «...فعند ذلك يكون السلطان بمشورة النساء و اماره الصبيان و تدبير الخصيان؛ پس آن زمان (به هنگام ایجاد انحراف در حکومت جامعه) حکومت با مشورت زنان است و حکمرانی کودکان و تدبیر و اداره خواجگان»^۲

بہتر است برای بررسی برخی شرایط حاکم شرع از دیدگاه فقهی نگاهی به شرایط قاضی در اسلام نیز داشته باشیم؛ زیرا به قول صاحب جواهر: «لعل المراد بذكرهم الولاية - بعد العلم بعدم كون القضاء عبارة عنها - بيان أن القضاء الصحيح من المراتب و المناصب كالاماره، و هو غصن من شجرة الرئاسة العامه للنبي □ و خلفائه ♦»^۳؛ شاید مراد فقها از ذکر واژه «ولایت» در تعریف قضا - با این که می‌دانیم قضا عبارت از ولایت نیست - بیان این واقعیت است که قضاوت صحیح، مرتبه‌ای از مراتب ولایت بوده و شاخه‌ای از شجره ریاست عامه‌ای است که برای پیامبر □ و جانشینان معصوم آن حضرت مقرر گردیده است. یکی از مهم‌ترین صفات قاضی از دیدگاه فقهای امامیه بلوغ است که فقهای مانند: شهید اول^۴،

۱. منتظری نجف آبادی، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، مترجمان: صلواتی، محمود و شکوری، ابوالفضل، ص ۱۴۲ الی ۱۴۳.

۲. گردآورنده سخنان امام علی ♦ : سید رضی، ابوالحسن محمد بن الحسین بن موسی، نهج البلاغه، مترجم: دشتی، محمد، حکمت ۱۰۲، ص ۶۴۶ و ۶۴۷.

۳. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۴۰، ص ۹.

۴. عاملی، محمد بن مکی، الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیه، ج ۲، ص ۶۵.

شهید ثانی^۱، علامه حلی^۲، محقق حلی^۳، صاحب جواهر^۴، محمد بن شجاع قطّان حلی^۵، محمد بن طی عاملی فقّعی^۶، فیض کاشانی^۷، بحرانی^۸، حائری^۹، میرزای قمی^{۱۰}، شیخ انصاری^{۱۱}، امام خمینی^{۱۲}، محمدفاضل لنکرانی^{۱۳} به آن اشاره کرده‌اند؛ از این رو حاکم شرع نیز باید دارای صفت بلوغ باشد.

۲-۲ عقل

عاقل بودن داخل در شرط اولی است که بیان شد؛ چون معلوم است که عقل شرط تکلیف می‌باشد.^{۱۴} همچنین عقلاء به حسب فطرت به کسی که فاقد شرط عقل باشد کارهای معمولی خود را محول نمی‌کنند؛ بنابراین شکی نیست در این‌که اداره امور مسلمین که از اهمّ اعمال است و همچنین

۱. «یشترط فیهِ: البلوغ... فلا ینعقد القضاء لصبی... فلأن الصبی و المجنون لا ولایة لهما علی أنفسهما، فانتفاؤها عن غیرهما أولى. و لا ینفذ قولهما علی أنفسهما، فأولی أن لا ینفذ علی غیرهما»؛ عاملی، زین الدین بن علی، مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، ج ۱۳، ص ۳۲۶.

۲. «یشترط فی الامام امور: الاول ان یکون مکلفا، فان غیره موّلی علیه فی خاصّه نفسه فکیف یلی امر الامّه؟!»؛ حلی، حسن بن یوسف، تذکره الفقهاء، ج ۹، ص ۳۹۳.

۳. «یشترط فیهِ البلوغ...»؛ حلی، جعفر بن حسن، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۴، ص ۵۹.

۴. «حینئذ فلا ینعقد منصب القضاء لصبی و لا مجنون و لو أدوارا حال جنونه، لسلب أفعالهما و أقوالهما و کونهما موّلی علیهما، فلا یصلحان لهذا المنصب العظیم، و منصب الإمامة لیجبی ♦ و للصابح روحی له الفداء إنما کان لنوع من القضاء الإلهی، نحو عیسی بن مریم ♦»؛ نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۴۰، ص ۲۲.

۵. حلی، شمس الدین محمد بن شجاع القطّان، معالم الدین فی فقه آل یاسین، ج ۲، ص ۳۴۱.

۶. فقّعی، علی بن علی بن محمد بن طی، الدر المنضود فی معرفة صیغ النیات و الإیقاعات و العقود، ص ۲۷۶.

۷. فیض کاشانی، محمد محسن ابن شاه مرتضی، مفاتیح الشرائع، ج ۳، ص ۲۴۶.

۸. بحرانی، حسین بن محمد، الأنوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع (للفیض)، ج ۱۴، ص ۱۱.

۹. طباطبایی حائری، سید علی بن محمد، الشرح الصغیر فی شرح مختصر النافع - حدیقه المؤمنین، ج ۳، ص ۲۵۴.

۱۰. گیلانی، ابو القاسم بن محمد حسن، رسائل المیرزا القمی، ج ۲، ص ۵۹۸.

۱۱. انصاری دزفولی، مرتضی بن محمد امین، القضاء و الشهادات (للشیخ الأنصاری)، ص ۴۰.

۱۲. الخمینی، سید روح الله، زبده الأحکام، ص ۲۲۳.

۱۳. لنکرانی، محمد فاضل، تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله - القضاء و الشهادات، ص ۴۳.

۱۴. «أبو جعفرٍ مُحَمَّدٌ بْنُ يَعْقُوبَ قَالَ حَدَّثَنِي عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا مِنْهُمْ مُحَمَّدٌ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ♦ قَالَ: لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَقْبِلْ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ ثُمَّ قَالَ وَ عَزَّتِي وَ جَلَالِي مَا خَلَقْتُ خُلُقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ وَ لَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِيمَنْ أَحَبُّ أَمَّا إِنِّي إِلَيْكَ أَمْرٌ وَ إِلَيْكَ أَنْتَهَى وَ إِلَيْكَ أَعَاقِبُ وَ إِلَيْكَ أَثِيبُ»؛ کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص: ۱۰.

مسأله ولایت و حکومت، که مسأله سلطه بر خون، آبرو و اموال مردم در آن مطرح است، به عقل قوی احتیاج دارد^۱.

علاوه بر این همان‌طور که می‌دانیم ولیّ فقیه اختیارات گسترده‌ای دارد، پس تکالیفش نیز گسترده است؛ از سوی دیگر قوام ولایت امر به همین تکالیف و اختیارات است. پس اگر ولیّ فقیه مجنون باشد، این تکالیف و اختیارات از او برداشته می‌شود، وقتی چنین شد دیگر او ولیّ نخواهد بود؛ بنابراین والی و حاکم باید عاقل باشد^۲ چنان‌که در روایات نیز به این موضوع تأکید شده است.^۳

منظور از شرط عقل، کمال عقل و عدم سفاهت است؛ یعنی عدم نقصان عقل در جمیع اموری است که تحت اختیار ولیّ امر می‌باشد. این‌که ولیّ امر باید در جمیع تصرفاتش تصمیم مناسب اخذ کند، مانند این‌که بداند چه منصبی را برای چه کسی در نظر بگیرد، چه وقت باید جهاد کند ...

علاوه بر این باید گفت افراد کم‌خرد و سفیه جزء مجبورین هستند و نمی‌توان اختیار امور را به آنان سپرد.^۴

خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾^۵ و اموال خود را که خداوند آن را وسیله قوام [زندگی] شما قرار داده به سفیهان مدهید و [ولی] از [عواید] آن به ایشان بخورانید و آنان را پوشاک دهید و با آنان سخنی پسندیده بگویید.

۱. منتظری نجف آبادی، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، مترجمان: صلواتی، محمود و شکوری، ابوالفضل، ص ۳۳.

۲. المؤمن القمی، محمد، الولایه الالهیه الاسلامیه او الحکومه الاسلامیه، ج ۳، ص ۱۲۱.

۳. «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَرْفَعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ وَ عَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يُفِيقَ وَ عَنِ الطِّفْلِ حَتَّى يَحْتَلِمَ»؛ تمیمی مغربی، نعمان بن محمد، دعائم الإسلام، ج ۱، ص ۱۹۴.

۴- «يحتاج الامام الى قلب عقول و لسان قوول و جنان على اقامه الحق صؤول»؛ خوانساری، محمد بن حسین، شرح آقا جمال خوانساری بر غرر الحکم و درر الکلم، ج ۶، ص ۴۷۲.

۵. منتظری نجف آبادی، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، مترجمان: صلواتی، محمود و شکوری، ابوالفضل، ص ۳۳.

۵. سوره مبارکه نساء، آیه ۵.

طبق آیه شریفه اموال را، چه اموال عمومی متعلق به جامعه مقصود باشد و چه مطلق اموال - اعم از عمومی و شخصی - نمی توان در اختیار سفیه قرار داد و والی و حاکم چون به هر صورت مسلط بر اموال و نفوس مردم است، پس به هیچ وجه جایز نیست فردی کم خرد و سفیه باشد^۱.

در روایت شحام از امام صادق ♦ وارد شده که فرمود: «لَا يَكُونُ السَّفِيهُ إِمَامَ التَّقَى»^۲؛ شخص سفیه نمی تواند امام و پیشوای مردمان باتقوی باشد.

همچنین پیامبر اکرم □ فرمودند: «إِذَا أَرَادَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِقَوْمٍ خَيْرًا وَلَّى عَلَيْهِمْ حُلَمَاءَهُمْ، وَقَضَى بَيْنَهُمْ عُلَمَاءَهُمْ، وَجَعَلَ الْمَالَ فِي سَخَايَاهُمْ. وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ شَرًّا وَلَّى عَلَيْهِمْ سُفَهَاءَهُمْ، وَقَضَى بَيْنَهُمْ جُهَّالَهُمْ، وَجَعَلَ الْمَالَ فِي بُخْلَائِهِمْ»^۳؛ هنگامی که خداوند برای قوم و ملتی خیری را اراده نموده باشد افراد پرحوصله و بردبارشان را بر آنان ولایت داده و افراد دانشمندشان را به مسند قضاوت نشانده و مال را در دست افراد سخی و بخشنده آنان قرار می دهد و اگر خداوند برای قوم و ملتی، شرّی را مقدر کرده باشد افراد کم خرد و سفیه را بر آنان حکومت بخشیده و افراد نادان را در بین آنان به قضاوت نشانده و اموال را در دست افراد بخیل آنان قرار می دهد.

پس بر این اساس در والی و حاکم علاوه بر عقل معمولی، رشد عقلی که در مقابل سفاقت است نیز شرط است.

۲-۳ اسلام

شرط دیگر حاکم اسلامی، داشتن اسلام است و عقلا به این شرط در ولیّ امر حکم می کنند؛ چون اداره امور مسلمین به نحو شایسته مبتنی است بر رعایت امور اسلامی و از نظر عقل هر ملتی بخواهد بر اساس عقاید خود زندگی کند، حاکم آنان باید معتقد به عقاید آنان باشد؛ پس به ناچار اعتقاد به اسلام ولیّ امر واجب است، از این رو عقلاء حکم به اعتبار اسلام می کنند و این حکم عقلانی مورد امضای شارع قرار گرفته است.^۴ چنان که فقها نیز به این شرط در حاکم قائل اند؛ به عنوان نمونه علامه حلی^۵ می نویسد: «أَنْ يَكُونَ مُسْلِمًا لِرَاعِي مَصْلَحَةِ الْمُسْلِمِينَ وَ الْإِسْلَامِ؛ وَ لِيَحْصَلَ الْوُثُوقُ بِقَوْلِهِ، وَ يَصِحَّ الرُّكُونُ

۱. منتظری نجف آبادی، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، مترجمان: محمود و شکوری، ابوالفضل، ص ۳۴.

۲. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۴۲۶.

۳. پاینده، ابوالقاسم، نهج الفصاحه، ص ۱۸۲.

۴. المؤمن القمی، محمد، الولاية الالهيه الاسلاميه او الحكومة الاسلاميه، ج ۳، ص ۱۲۷.

إليه»^۱. از سوی دیگر خداوند به هیچ وجه برای کفار و غیر مسلمانان حاکمیتی بر مسلمانان قرار نداده است. گرچه این شرط واضح است؛ اما می‌توان برای اثبات آن به یک آیه مشهور استناد کرد که می‌فرماید:

﴿لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾^۲؛ خداوند هرگز بر [زیان] مؤمنان برای کافران راه [تسلطی] قرار نداده است.

بیان دلالت آیه بر شرط مذکور این‌گونه است که خداوند در این آیه حکم جزمی می‌کند بر این‌که کفار هیچ تسلطی بر مؤمنین نباید داشته باشند و هیچ شکی نیست در این‌که تسلط بر کسی موجب برتری بر آن شخص است. از طرف دیگر اختیارات و وظائف گسترده ولیّ امر موجب تسلط او بر سایر مؤمنین می‌گردد؛ همچنان‌که ولیّ امر می‌تواند امر به جهاد ابتدایی یا دفاعی کند، قضات را نصب کند، برای تأسیس خیابانی می‌تواند در مال فردی بدون اجازه‌اش تصرف کند و ...؛ پس اگر ولیّ امر کافر باشد لازم می‌آید تسلط او بر مسلمانان در آن موارد و قطعاً خداوند تعالی هر نوع تسلط کفار بر مسلمانان را نفی کرده است و واضح است مراد از مؤمنین در آیه، هر کسی است که معتقد به دین مبین اسلام باشد.^۳ و مسلم است ولایت و حکومت بر دیگران از قوی‌ترین راه‌ها و حاکمیت‌هاست و همچنین این آیه که:

﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ﴾^۴؛ مؤمنان نباید کافران را به جای مؤمنان به دوستی بگیرند و هر که چنین کند در هیچ چیز [او را] از [دوستی] خدا [بهره‌ای] نیست.

۲-۴ شیعه اثنی عشری

برای استدلال بر این‌که تشیع شرط است می‌توان گفت: به زودی می‌آید که عدالت در ولیّ امر شرط است و مفهوم عدالت این است که انسان معصیت کبیره مرتکب نشود و قطعاً ادله معتبری دلالت می‌کنند بر اینکه معرفت ائمه معصومین اثنی عشری^Δ واجب است و این‌که اطاعت ایشان نیز واجب

۱. حلی، حسن بن یوسف، تذکره الفقهاء، ج ۹، ص ۳۹۳.

۲. سوره مبارکه نساء، آیه ۱۴۱.

۳. المؤمن القمی، محمد، الولایه الالهیه الاسلامیه او الحکومه الاسلامیه، ج ۳، ص ۱۲۸.

۴. سوره مبارکه آل عمران، آیه ۲۸.

می‌باشد و هر دو واجب از بزرگترین فرائض هستند؛ بنابراین کسی که غیراثنی عشری است، قطعاً مرتکب دو معصیت کبیره شده و دائماً بر این دو معصیت است؛ پس ناگزیر فاسق و فاقد شرط عدالت است.^۱

اما دلیل بر این که معرفت همه ائمه Δ از اوجب واجبات است، همان روایات متعددی است که یک نمونه از آنها را ذکر می‌کنیم:

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ، عَنْ زُرَّارَةَ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ \blacklozenge : أَخْبِرْنِي عَنْ مَعْرِفَةِ الْإِمَامِ مِنْكُمْ وَاجِبَةً عَلَى جَمِيعِ الْخَلْقِ؟ فَقَالَ: «إِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - بَعَثَ مُحَمَّدًا \square إِلَى النَّاسِ أَجْمَعِينَ رَسُولًا وَحُجَّةً لِلَّهِ عَلَى جَمِيعِ خَلْقِهِ فِي أَرْضِهِ، فَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَبِمُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ، وَاتَّبَعَهُ، وَصَدَّقَهُ، فَإِنَّ مَعْرِفَةَ الْإِمَامِ مِنَّا وَاجِبَةٌ عَلَيْهِ؛ وَمَنْ لَمْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَبِرَسُولِهِ، وَلَمْ يَتَّبِعْهُ وَلَمْ يُصَدِّقْهُ وَيَعْرِفْ حَقَّهُمَا، فَكَيْفَ يَجِبُ عَلَيْهِ مَعْرِفَةُ الْإِمَامِ وَهُوَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَيَعْرِفُ حَقَّهُمَا؟!» قَالَ: قُلْتُ: فَمَا تَقُولُ فِيمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَيَصَدِّقُ رَسُولَهُ فِي جَمِيعِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ؟ أَيْجِبُ عَلَى أَوْلَيْكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكُمْ؟ قَالَ: «نَعَمْ، أَلَيْسَ هَؤُلَاءِ يَعْرِفُونَ فُلَانًا وَفُلَانًا؟» قُلْتُ: بَلَى، قَالَ: «أَتَرَى أَنَّ اللَّهَ هُوَ الَّذِي أَوْقَعَ فِي قُلُوبِهِمْ مَعْرِفَةَ هَؤُلَاءِ؟ وَاللَّهِ، مَا أَوْقَعَ ذَلِكَ فِي قُلُوبِهِمْ إِلَّا الشَّيْطَانُ، لَا وَاللَّهِ، مَا أَلْهَمَ الْمُؤْمِنِينَ حَقًّا إِلَّا اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ»؟ زُرَّارَةَ گفته است: به حضرت باقر \blacklozenge عرض کردم: به من بفرمایید آیا شناخت امامی از شما بر

همه مردم واجب است؟ فرمود: خداوند شکوهمند، محمد را به عنوان رسول همه مردم و حجتی از سوی خداوند بر همه آفریدگان در زمین برانگیخت. پس آن که به خداوند و به محمد فرستاده او ایمان آورد و از او پیروی کرده، او را تصدیق کند، شناخت امامی از ما بر او بایسته است. اما آن که به خداوند و فرستاده‌اش ایمان نیاورده و از او پیروی نکرده و به او باور نیافته تا حق آن دو را بشناسد چگونه بر او شناخت امام واجب می‌شود در حالی که به خدا و فرستاده‌اش ایمان ندارد و حقشان را نمی‌شناسد. زراره گوید، من گفتم: درباره کسی که به خدا و فرستاده‌اش ایمان آورده و همه آنچه را خداوند به فرستاده‌اش نازل کرده باور دارد، چه می‌فرمایید، آیا بر آنان معرفت شما واجب است؟ فرمود: بله. مگر اینان فلان و فلان را نمی‌شناسند؟ گفتم: چرا. فرمود: آیا می‌پنداری خداوند شناخت آنان را در دل این‌ها گذاشته

۱. المؤمن القمی، محمد، الولایه الالهیه الاسلامیه او الحکومه الاسلامیه، ج ۳، ص ۱۳۹.

۲. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۴۴۳.

است؟ به خدا سوگند آن را جز شیطان در دل‌هاشان نگذاشته است. به خدا سوگند حق ما را جز خداوند به مؤمنان الهام نفرموده است.

دلالت این روایت صحیح بر وجوب معرفت امام معصوم ♦ و این‌که هم وزن وجوب معرفت خداوند و معرفت رسول خداست، واضح است و نیاز به توضیح ندارد. طبق روایت فوق خداوند متعال معرفت اهل بیت^Δ را در قلوب مؤمنین می‌گذارد و برای هر مؤمنی راهی است به سوی معرفت ایشان و از این راه منحرف نمی‌شود مگر کسی که خدا را عصیان کند و شیطان را تبعیت نماید.

۵-۲ عدالت

عدالت ملکه و صفت راسخه در نفس سنجیه و صفت اختصاصی است که به ملازمت تقوی، مروّت، جوانمردی و عدم مفارقت از آن تحریک و وادار می‌نماید و البته «ملکه عدالت» با ارتکاب به گناهان کبیره و اصرار و استمرار بر انجام گناهان صغیره و کوچک، زایل می‌شود و از بین می‌رود، چون «عادل» با ارتکاب یکی از این دو گناه، ملحق به «فاسق» می‌شود و به او می‌پیوندد.^۱

فقهاء شرط «عدالت» را در افرادی همچون امام جماعت، شاهد و... معتبر دانستند و ذکر کردند که شارع مقدس حسن ظاهر را اماره و نشانه‌ای بر آن می‌داند که بحث از آن باید در محل خود انجام گیرد. اما آن‌چه که تنبه به آن واجب است، این است که ولیّ امر مانند سایر افراد، مکلف به تکالیفی از واجبات و محرمات است و اضافه بر آن تکالیف، وظائف دیگری دارد که اقتضای ولایت امری اوست؛ مانند وجوب امر مردم به جهاد ابتدایی و دفاعی، وجوب نصب قضات جامع شرایط برای حل تخاصمات، اجراء حدود و تعزیرات، وجوب صرف اموال در موارد لازمه و ... که ترک هریک از این‌ها از گناهان کبیره است.

ناگزیر تحقق عدالت در ولیّ امر به این است که ایشان مرتکب گناهان کبیره‌ای که انجامش از عامه مردم متصور است، نشود و علاوه بر آن مرتکب معاصی کبیره‌ای که نسبت به شخصیت حقوقی‌اش از جهت وظائفی که از حیث ولیّ امری بر عهده‌اش است، نیز نشود.^۲

بنابراین عدالت از محوری‌ترین معیارهایی است که اسلام در مورد حکام مورد تأکید قرار داده است؛ بطوری‌که در ادبیات اسلامی نخستین تقسیم‌بندی از انواع حکومت‌ها بر اساس عدالت انجام

۱. حلی، مقداد بن عبد الله، کنز العرفان فی فقه القرآن، مترجم: بخشایشی، عبد الرحیم عقیقی، ج ۲، ص ۹۱۱.

۲. المؤمن القمی، محمد، الولایه الالهیه الاسلامیه او الحکومه الاسلامیه، ج ۳، ص ۱۴۶.

می‌شود؛ یعنی سلطان به جائز و عادل تقسیم می‌شود. علاوه بر این معقول نیست که زمام هدایت جامعه در عصر غیبت به عهده شخص فاسق سپرده شود و او بر کرسی امامت مسلمانان به نیابت از معصوم جلوس کند.^۱

بر اشتراط عدالت در ولیّ امر می‌توانیم با وجوه زیر استدلال کنیم:

۲-۵-۱ آیات

«وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ»^۲؛ و به کسانی که ستم کرده‌اند متمایل مشوید که آتش [دوزخ] به شما می‌رسد.

علی بن ابراهیم در تفسیر این آیه نقل می‌کند که امام ♦ می‌فرماید: «تکیه بر ظالمین (رکون) دوستی، نصیحت و رهبری ظالمین را پذیرفتن است».^۳

علاوه بر این علامه حلی در کتاب «تذکره الفقهاء» بر این آیه استدلال کرده است که جایگاه استدلال همان جمله اول آیه است که از رکون و اعتماد کردن بر افراد ظالم نهی کرده، تصریح کرده است که اعتماد کردن به ظالمان موجب مسّ آتش جهنم می‌گردد؛ پس به ناچار اعتماد کردن به ظالمین معصیت کبیره است. در ادامه می‌گوید رکون (اعتماد) به چیزی یعنی قرار دادن یک چیز به عنوان رکن و ستون و تکیه کردن بر آن؛^۴ پس اگر قومی، کسی را ولیّ امر خویش قرار دهد لازمه‌اش این است در تمامی امور بر او اعتماد و تکیه کند و امور مهم خویش را به دست او بسپارد. کسی که اطاعتش مستلزم ولایتش است؛ پس امت در تمام امور مهم باید از او اطاعت کنند و این یعنی اعتماد کردن و رکون بر او. با توجه به مطالب فوق حال اگر ولیّ امر فاسق باشد - به این معنا که از حدود الهی و احکام الزامیه خداوند تعدی کند - پس او از ظالمین خواهد بود؛ بنابراین فاسق داخل در عموم «الذین ظلموا» است، پس ولایتش رکون به کسانی است که ظلم می‌کنند که در آیه از این رکون نهی شده، معصیت کبیره به شمار می‌آید؛ از این رو دلالت آیه بر مطلوب تمام است.^۵

۱. ایزدهی، سید سجاد، اندیشه سیاسی صاحب جواهر، ص ۱۰۵.

۲. سوره مبارکه هود، آیه ۱۱۳.

۳. «وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا قَالَ رُكُونُ مَوْدَه وَ نَصِيحَه وَ طَاعَه»؛ قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، ج ۱، ۳۳۸.

۴. حلی، حسن بن یوسف، تذکره الفقهاء، ج ۹، ص ۳۹۳.

۵. المؤمن القمی، محمد، الولایه الالهیه الاسلامیه او الحکومه الاسلامیه، ج ۳، ص ۱۵۳.

از چیزهایی که شهادت می‌دهد تولی فاسق داخل در آیه شریفه است، روایتی است که مرحوم کلینی از امام صادق ♦ در مورد قول خداوند در آیه فوق نقل کرده است: ﴿وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا - فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ هُوَ الرَّجُلُ يَأْتِي السُّلْطَانَ - فَيُحِبُّ بَقَاءَهُ إِلَى أَنْ يَدْخُلَ يَدَهُ إِلَى كِيسِهِ فَيُعْطِيَهُ﴾؛ منظور از آیه مردی است که نزد سلطان جائز می‌آید پس دوست دارد بقاء او را تا این که داخل کند دستش را در کیسه، پس به او چیزی را عطا کند.

در این روایت صرف دوست داشتن سلطان غیراهل به این مقدار کم مصداق رکون به اوست. پس رکون به سلطان فاسق برای اجرای امور مهم قطعاً از مصادیق رکون است.

۱- ﴿فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَطْعُ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كُفُورًا﴾؛ پس در برابر فرمان پروردگارت شکیبایی کن و از آنان گناهکار یا ناسپاسگزار را فرمان مبر.

خداوند در این آیه پیامبرش را از اطاعت گناهکار نهی کرده که دلالت بر حرمت می‌کند. آثم کسی است که متحمل اثم می‌شود و اتیان کننده گناه است؛ اما اثم را گرچه راغب می‌گوید نام کارهایی است که از ثواب و خیر باز می‌دارد^۳ پس چه بسا توهم شود که اثم اختصاصی به محرمات ندارد اما باید گفت محرمات موجب عقاب است و موجب عقاب بودن مرحله‌ای بالاتر از بازداري از ثواب است. پس اگر خداوند از اثم به جهت این که از ثواب باز می‌دارد نهی می‌کند، قطعاً از آن چه که موجب عقاب است به طریق اولی نهی خواهد کرد.^۴ علاوه بر این خداوند در قرآن می‌فرماید: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾؛ بگو پروردگار من فقط زشتکاری‌ها را چه آشکارش [باشد] و چه پنهان و گناه و ستم ناحق را حرام گردانیده است و [نیز] این که چیزی را شریک خدا سازید که دلیلی بر [حقانیت] آن نازل نکرده و اینکه چیزی را که نمی‌دانید به خدا نسبت دهید.

در این آیه اثم به عنوان یکی از موارد حرام اعلام شده است.

۱. حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۱۸۵.

۲. سوره مبارکه انسان، آیه ۲۴.

۳. «الإثم و الأثم: اسم للأفعال المبطنه عن الثواب»؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، ص ۶۳.

۴. المؤمن القمی، محمد، الولایه الالهیه الاسلامیه او الحکومه الاسلامیه، ج ۳، ص ۱۵۴.

۵. سوره مبارکه اعراف، آیه ۶.

با توجه به مطالب فوق می توان نتیجه گرفت که ولی امر نباید آثم و اهل محرمات باشد؛ چون ولایت امری مستلزم اطاعت است و در آیه خداوند از اطاعت فرد آثم نهی فرموده است؛ بنابراین ولی امر باید عادل باشد.

آیات دیگری نظیر این ها که از مجموع آن استفاده می گردد که اشخاص ظالم و فاسق را نمی توان به عنوان امام و والی واجب الاطاعه قرار داد و دلالت آن ها بر این موضوع بخوبی روشن و آشکار است که فقط آن ها را ذکر می کنیم:

- ۱- «وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ»^۱؛ و فرمان افراطگران را پیروی نکنید آنان که در زمین فساد می کنند و اصلاح نمی کنند.
- ۲- «وَلَا تَطْغَوْا مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرْطًا»^۲؛ از آن کس که قلبش را از یاد خود غافل ساخته ایم و از هوس خود پیروی کرده و [اساس] کارش بر زیاده روی است اطاعت مکن.
- ۳- «وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا»^۳؛ و می گویند پروردگارا ما رؤسا و بزرگتران خویش را اطاعت کردیم و ما را از راه به در کردند.

۴- امام خیمینی ♦ در توضیح روایت مقبوله^۴ عمر بن حنظله چنین می گوید: چون در این روایت به آیه شریفه ای تمسک شده، لازم است ابتدا آن آیه و آیات قبل آن مورد بحث قرار گیرد و معنای آن تا حدودی معلوم شود، سپس روایت مورد بحث قرار گیرد: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ، إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ، فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا»^۵؛ خدا به شما فرمان می دهد که سپرده ها را به صاحبان آن ها رد 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. ای کسانی که ایمان آورده اید خدا را اطاعت

۱. سوره مبارکه شعرا، آیات ۱۵۱ و ۱۵۲.

۲. سوره مبارکه کهف، آیه ۲۸.

۳. سوره مبارکه احزاب، آیه ۶۷.

۴. «مقبوله» حدیثی است که علمای فقه و حدیث بدون توجه به صحت یا عدم صحت سند آن، مضمون آن را پذیرفته و بر طبق آن عمل کرده باشند؛ مانند حدیث عمر بن حنظله.

۵. سوره مبارکه نساء، آیات ۵۸ و ۵۹.

کنید و پیامبر و اولیای امر خود را [نیز] اطاعت کنید پس هر گاه 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 نیک‌فرجام‌تر است.

خداوند امر فرموده که «امانات را به اهلش رد کنید» عده‌ای بر این عقیده‌اند که منظور از «امانت» مطلق امانت خلقی (یعنی مال مردم) و خالقی (یعنی احکام شرعیه) می‌باشد و مقصود از «رد امانت الهی» این است که احکام اسلام را آن طور که هست اجرا کنند.^۱ گروه دیگری معتقدند که مراد از «امانت» امامت است.^۲ در روایت هم آمده که مقصود از این آیه، ما (یعنی ائمه Δ) هستیم^۳ که خداوند تعالی به ولایت امر (رسول اکرم \square و ائمه Δ) امر کرده ولایت و امامت را به اهلش رد کنند. یعنی، رسول اکرم \square ولایت را به امیر المؤمنین \blacklozenge و آن حضرت هم به ولی بعد از خود واگذار کند و همین طور ادامه یابد.

در ذیل آیه می‌فرماید: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾؛ وقتی که حاکم شدید بر پایه عدل حکومت کنید. خطاب به کسانی است که زمام امور را در دست داشته حکومت می‌کنند، نه قضات. قاضی قضاوت می‌کند، نه حکومت به تمام معنای کلمه. قاضی فقط از جهتی حاکم است و حکم می‌کند، چون فقط حکم قضایی صادر می‌کند، نه حکم اجرایی. چنان‌که قضات در طرز حکومت‌های قرون اخیر یکی از سه دسته حکومت کننده هستند، نه تمام حکومت کنندگان. دو دسته دیگر، هیئت وزیران (مجریان) و مجلس (برنامه ریزان و قانون‌گذاران) هستند. اساساً قضاوت یکی از رشته‌های حکومت و یکی از کارهای حکومتی است. پس باید قائل شویم که آیه شریفه و اذا حکمتُم در مسائل حکومت ظهور دارد؛ پس قاضی و همه حکومت کنندگان را شامل می‌شود. وقتی بنا شد تمام امور دینی عبارت از «امانت» الهی باشد و باید این امانت به اهلش رد شود، یکی از آن‌ها هم حکومت است و به موجب آیه شریفه باید هر امری از امور حکومت بر موازین عدالت، یعنی بر مبنای قانون اسلام و حکم شرع باشد.

۱. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۹۸.

۲. همان.

۳. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، مترجم: حسن زاده، صادق، ج ۱، باب معرفت هر امامی، امام بعد خودش را، حدیث ۳، ص ۵۹۵ الی ۵۹۷.

۱- «عن مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ♦ يَقُولُ... وَ اللَّهُ يَا مُحَمَّدُ مَنْ أَصْبَحَ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ لَا إِمَامَ لَهُ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ ظَاهِرٌ عَادِلٌ أَصْبَحَ ضَالًّا تَائِهًا وَ إِنْ مَاتَ عَلَى هَذِهِ الْحَالَةِ مَاتَ مِيتَةً كُفْرٍ وَ نِفَاقٍ وَ اعْلَمْ يَا مُحَمَّدُ أَنَّ أُمَّةَ الْجَوْرِ وَ اتِّبَاعَهُمْ لَمَعَزُولُونَ عَنْ دِينِ اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَ أَضَلُّوا فَأَعْمَالُهُمُ الَّتِي يَعْمَلُونَهَا كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ؛ محمد بن مسلم گوید: شنیدم امام باقر ♦ می فرمود:...چنین است بخدا ای محمد! حال کسی که از جمله این امت باشد و او را امامی آشکار (یعنی امامتش با دلیل متقن ثابت شده) و عادل از طرف خدای عزوجل نباشد، او گم شده و گمراه است، اگر بر این حال بمیرد، با کفر و نفاق مرده است. بدان ای محمد! که پیشوایان ستمگر و پیروانشان از دین خدا برکنارند، خود گمراه گشته و مردم را گمراه کرده اند، اعمالی که بجا می آورند، مانند خاکستری باشد که تند بادی در روز طوفانی بدو زند چیزی از آنچه کسب کرده اند به دستشان نیاید، این است همان گمراهی دور.»^۱

۲- «حَبِيبُ السَّجِسْتَانِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ♦ قَالَ قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَأُعَذِّبَنَّ كُلَّ رَعِيَّةٍ فِي الْإِسْلَامِ دَانَتْ بِوَلَايَةِ كُلِّ إِمَامٍ جَائِرٍ لَيْسَ مِنَ اللَّهِ وَ إِنْ كَانَتْ الرِّعِيَّةُ فِي أَعْمَالِهَا بَرَّةً تَقِيَّةً وَ لَأَعْفُونَ عَنْ كُلِّ رَعِيَّةٍ فِي الْإِسْلَامِ دَانَتْ بِوَلَايَةِ كُلِّ إِمَامٍ عَادِلٍ مِنَ اللَّهِ وَ إِنْ كَانَتْ الرِّعِيَّةُ فِي أَنْفُسِهَا ظَالِمَةً مُسِيئَةً؛ امام باقر ♦ فرمود: خدای تبارک و تعالی فرموده است: هر آینه عذاب می کنم هر رعیتی را که در اسلام با پیروی از امام ستمگری که از جانب خدا نیست دینداری کند، اگر چه آن رعیت نسبت به اعمال خود نیکوکار و پرهیزگار باشد و هر آینه در می گذرم از هر رعیتی که در اسلام با پیروی از امام عادل از جانب خدا دینداری کند، اگر چه آن رعیت نسبت به خود ستمگر و بدکردار باشد.»^۲

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، مترجم: حسن زاده، صادق، ج ۱، باب معرفت امام، حدیث ۸، ص ۳۸۸ الی ۳۹۰

۲. همان، ج ۲، ص ۲۱۸، کتاب الحجّه باب فیمن دان الله عز و جل بغیر امام من الله جل جلاله، حدیث ۴.

علاوه بر روایت فوق روایاتی با همین مضمون در کتاب اصول کافی ج ۱، ص ۴۰۷، کتاب الحجّه، باب ما یجب من حق الامام علی الرعیه و در نهج البلاغه، مترجم دشتی، خطبه ۱۶۴، ص ۳۱۰ آمده است.

شیخ مفید ولایت فقیه را در ردیف ولایت سلطان عادل (امام) دانسته و در دایره مفهوم عام «سلطان اسلام» قرار داده است؛^۱ از این رو زمانی که از سلطان اسلام و گستره مسئولیت‌ها و اختیارات او سخن می‌گوید، به گونه‌ای مفهوم سلطان را تفسیر می‌کند که شامل فقیه جامع الشرایط نیز می‌شود؛ برای نمونه، درباره اقامه حدود چنین می‌گوید: «فأما إقامه الحدود فهو إلى سلطان الإسلام المنصوب من قبل الله تعالى و هم أئمة الهدى من آل محمد □ و من نصبوه لذلك من الأمراء و الحكام و قد فوضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم»^۲؛ اقامه حدود بر عهده سلطان اسلام منصوب از سوی خداوند متعال که همان ائمه هدی هستند یا امیران و حاکمان منصوب از سوی ائمه می‌باشد و نظارت بر اقامه این حدود [در عصر غیبت] به فقهای شیعه تفویض شده است.

ایشان در باب وصیت نیز با عبارتی عام، فقهای شیعه عادل را در همه اموری که امام ♦ در آن‌ها صاحب اختیار است، دارای ولایت می‌داند: «و إذا عدم السلطان العادل فيما ذكرناه من هذه الأبواب كان لفقهاء أهل الحق العدول من ذوى رأى و العقل و الفضل أن يتولوا ما تولاه السلطان»^۳؛ اگر سلطان عادل در آنچه که از این ابواب ذکر کردیم نبود، فقهای اهل حق (شیعه) عادل صاحب نظر و عقل و فضل متولی همه اموری می‌شوند که سلطان عادل متولی آن است.

وی در رابطه با عدم جواز همکاری با حکومت جور، معتقد است که حتی کسی حق ندارد مال مجهول‌المالک را هم به سلطان جور و عمال او تحویل دهد؛ بلکه باید آن را به فقرا و مساکین تحویل دهد: «و من مات و خلف تركه فى يد إنسان لا يعرف له وارثا جعلها فى الفقراء و المساكين و لم يدفعها إلى سلطان الجور و الظلمه من الولاه»^۴

۱. محلاتی، محمد سروش، «شؤون و اختیارات فقیه از دیدگاه شیخ مفید»، مجموعه مقالات کنگره شیخ مفید، ص ۳۱.

۲. مفید، محمد بن نعمان عکبری، المقنعه، ص ۸۱۰.

۳. همان، ص ۶۷۵.

۴. همان، ص ۷۰۶.

بحث از کیفیت تعامل با حکومت جور از مواردی است که در مباحث سیاسی شیخ مفید، بخش مهمی را به خود اختصاص داده است. از نظر شیخ، همکاری با دستگاه جور تنها در صورتی جایز است که شخص، نهایت تلاش خود را در یاری کردن اهل ایمان و حفظ آن‌ها از آسیب‌ها به کار برد.^۱

شیخ ابوالصلاح حلبی در «الکافی» فصلی را به مسئله ولایت اختصاص داده و از آن به «تنفیذ الاحکام» یعنی اجرای احکام، یاد کرده است. او می‌گوید: «... شروط النائب عن الإمام فی الحكم من شيعته، و هی: العلم بالحق فی الحكم المردود اليه، و التمكن من إمضائه علی وجهه، و اجتماع العقل و الرأي، و سعه الحلم، و البصيره بالوضع، و ظهور العداله، و الورع، و التدين بالحكم، و القوه علی القيام به و وضعه

۱. «فأما إقامة الحدود فهو إلى سلطان الإسلام المنصوب من قبل الله تعالى و هم أئمة الهدى من آل محمد ع و من نصبوه لذلك من الأمراء و الحکام و قد فوضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم مع الإمكان فمن تمكن من إقامتها علی ولده و عبده و لم يخف من سلطان الجور إضرارا به علی ذلك فليقمها و من خاف من الظالمين اعتراضا عليه فی إقامتها أو خاف ضررا بذلك علی نفسه أو علی الدين فقد سقط عنه فرضها و كذلك إن استطاع إقامة الحدود علی من يليه من قومه و أمن بوائق الظالمين فی ذلك فقد لزمه إقامة الحدود عليهم فليقطع سارقهم و يجلد زانيهم و يقتل قاتلهم و هذا فرض متعين علی من نصبه المتغلب لذلك علی ظاهر خلافته له أو الإمارة من قبله علی قوم من رعيته فيلزمه إقامة الحدود و تنفیذ الأحکام و الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر و جهاد الکفار و من يستحق ذلك من الفجار و يجب علی إخوانه من المؤمنين معونته علی ذلك إذا استعان بهم ما لم يتجاوز حدا من حدود الإيمان أو يكون مطيعا فی معصية الله تعالى من نصبه من سلطان الضلال فإن كان علی وفاق للظالمين فی شيء يخالف الله تعالى به لم يجز لأحد من المؤمنين معونته فيه و جاز لهم معونته بما يكون به مطيعا لله تعالى من إقامة حد و إنفاذ حکم علی حسب ما تقتضيه الشريعة دون ما خالفها من أحكام أهل الضلال.... و من ولی ولاية من قبل الظالمين فاضطر إلى إنفاذ حکم علی رسم لهم لا يجوز فی الدين مع الاختيار فالتقية توسع عليه ذلك فيما قد رسمه غيره من الناس و لا يجوز له استئنافه علی الابتداء و لا يجوز له إنفاذ رسم باطل مع الاختيار علی حال و لا تقية فی الدماء خاصة علی ما ذكرناه و بينا القول فيه و أكدناه. و لا يجوز لأحد أن يختار النظر من قبل الفاسقين فی شيء من تدبير العباد و البلاد إلا بشرط بذل الجهد منه فی معونة أهل الإيمان و الصيانة لهم من الأسواء و إخراج الخمس من جميع ما يستفیده بالولاية من الأموال و غيرها من سائر الأعراض. و من تأمر علی الناس من أهل الحق بتمكين ظالم له و كان أميرا من قبله فی ظاهر الحال فإنما هو أمير فی الحقيقة من قبل صاحب الأمر الذي سوغه ذلك و أذن له فيه دون المتغلب من أهل الضلال. و إذا تمكن الناظر من قبل أهل الضلال علی ظاهر الحال من إقامة الحدود علی الفجار و إيقاع الضرر المستحق علی أهل الخلاف فليجتهد فی إنفاذ ذلك فيهم فإنه من أعظم الجهاد. و من لم يصلح للولاية علی الناس لجهل بالأحكام أو عجز عن القيام بما يسند إليه من أمور الناس فلا يحل له التعرض لذلك و التكلف له فإن تكلفه فهو عاص غير مأذون له فيه من جهة صاحب الأمر الذي إليه الولايات و مهما فعله فی تلك الولاية فإنه مأخوذ به محاسب عليه.» مفید، محمد بن نعمان عکبری، المقنعه، ص ۸۱۰ الى

مواضعه^۱؛ شروط نیابت از سوی امام چند چیز است: ۱. علم به حق در حکمی که به او ارجاع شده است؛ ۲. قدرت بر اجرای آن به گونه‌ای که بایسته است؛ ۳. داشتن عقل و اندیشه و بردباری؛ ۴. بصیرت به اوضاع؛ ۵. ظهور عدالت و پاکدامنی و تدین به حکم؛ ۶. قدرت بر قیام به حکم و قرارداد آن در جای خود.

در عبارت فوق شیخ ابوالصلاح حلبی عدالت را یکی از شرایط ولیّ امر می‌داند.

در تأیید معتبر بودن شرط عدالت در ولیّ امر در کتاب «استبصار» آمده است: «فَأَمَّا مَا رَوَاهُ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ♦ عَنْ رَجُلٍ كَانَ لِرَجُلٍ عَلَيْهِ مَالٌ فَهَلَكَ وَ لَهُ وَصِيَّانِ فَهَلْ يَجُوزُ أَنْ يُدْفَعَ إِلَى أَحَدِ الْوَصِيِّينَ دُونِ صَاحِبِهِ قَالَ لَا يَسْتَقِيمُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ السُّلْطَانُ قَدْ قَسَمَ بَيْنَهُمُ الْمَالَ فَوَضَعَ عَلَى يَدِ هَذَا النِّصْفَ وَ عَلَى يَدِ هَذَا النِّصْفَ أَوْ يَجْتَمِعَانِ بِأَمْرِ السُّلْطَانِ. فَالْوَجْهُ فِي هَذَا الْخَبَرِ أَنَّهُ إِنْ قَسَمَ ذَلِكَ السُّلْطَانُ الْعَادِلُ كَانَ جَائِزاً وَ إِنْ كَانَ السُّلْطَانُ الْجَائِرُ سَآءَ التَّصَرُّفُ فِيهِ لِضَرْبٍ مِنَ التَّقِيَّةِ.»^۲

صفوان بن یحیی گوید: «از امام موسی بن جعفر ♦ سؤال کردم: شخصی مالی به دیگری بدهکار است. طلبکار می‌میرد و دو نفر را وصی خود قرار می‌دهد آیا جایز است بدهکار بدهی خود را به یکی از آن‌ها به طور جداگانه تحویل دهد؟

امام ♦ فرمود: صحیح نیست مگر آن‌که حاکم مال میّت را تقسیم کرده و به هر یک از آنان اختیار نیمی از آن را داده باشد یا به دستور حاکم، آن دو با هم کار کنند.»

توجیه این روایت آن است که اگر حاکم عادل آن را تقسیم کرده است، آن جایز است و اگر حاکم جور تقسیم کرده است، تصرف در آن به خاطر نوعی تقیه جایز است.

همان‌طور که ملاحظه شد شیخ طوسی^۶ نیز برای اعتبار عدالت در حاکم اهمیت قائل است و آن را معیار تبعیت از سلطان می‌داند.

ابن ادریس نیز حکومت را بر دو نوع تقسیم می‌کند و چنین می‌نویسد؛ سلطان دو نوع است؛ یکی سلطان حق عادل و دیگری سلطان جائر متقلب؛ خدمت و یاری کردن و ترغیب در سلطان عادل جایز و چه بسا واجب است؛ مثلاً اگر سلطان عادل به فردی، ولایتی و امارتی پیشنهاد دهد، اطاعت سلطان و

۱. همان، ص ۴۲۱.

۲. طوسی، محمد بن حسن، الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج ۴، ص ۱۱۹.

امثال امرش و پذیرش ولایتش واجب خواهد بود. همچنین پذیرش هدایای وی و نمازش و سایر تصرفاتش جایز است اما پذیرش ولایت از سوی حاکمان ستم، در حال اختیار، جایز نیست.^۱

محقق حلی^۶ نیز عنصر عدالت را علاوه بر حاکم از شرایط والیان جزء و برخی دیگر از صاحب منصبان نیز دانسته و آن را دلیل بر شایستگی فرد برای احراز آن مقام محسوب می‌کند؛ برای مثال، قاضی، امام جمعه و والی شهر باید این ویژگی را داشته باشند. از دیدگاه محقق عنصر عدالت علاوه بر معنای اصطلاحی آن، مسلمان بودن و حتی مؤمن بودن فرد را نیز شامل می‌شود؛ چرا که ایشان غیر شیعه را عادل نمی‌داند چه رسد به غیر مسلمان، یعنی وقتی شرط عدالت را ذکر می‌کند، اسلام و ایمان فرد را مفروض گرفته است و به اعتقاد ایشان، کافر حتی در مسائل فردی نیز نمی‌تواند سلطه‌ای بر فرد مسلمان پیدا کند، چه رسد به حکومت بر مسلمین و به همین دلیل مسائلی از قبیل شفعه کافر، وکالت از وی علیه مسلمان و ... را مردود می‌داند.^۲

وی در کتاب‌های فقهی خویش در موارد متعددی از عدالت والی بحث می‌کند و معتقد است که تنها حکومت حاکم عادل، مشروع بوده و در مقابل، حکومت جائز را حرام می‌داند؛ چنان‌که می‌گوید: «الولاية من قبل السلطان العادل جائزة و ربما وجبت كما إذا عينه إمام الأصل أو لا يمكن دفع المنكر أو الأمر بالمعروف إلا بها و تحرم من قبل الجائر إذا لم يأمن اعتماد ما يحرم و لو أمن ذلك و قدر على الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر استحبت»^۳؛ ولایت از طرف حاکم عادل جایز است و در مواردی واجب است اگر امام معصوم او را بر این سمت نصب کند و امر به معروف و یا نهی از منکر جز با قبول ولایت ممکن نباشد؛ اما اگر حاکم جائز باشد پذیرش ولایت از طرف او بر افراد حرام است و در صورتی که شخص بداند که با پذیرش ولایت، بر انجام امر به معروف و نهی از منکر قادر می‌شود مستحب است که ولایت را بپذیرد.

۱. «السلطان على ضربين، أحدهما سلطان الحق العادل، و الآخر سلطان الجور الظالم المتقلب، فأما الأول فمندوب إلى خدمته و معاونته، و مرغّب فيها، و ربما وجب ذلك على المكلف، بأن يدعو فيجب امتثال أمره، فإذا ولي هذا السلطان إنسانا، أماره، أو حكما، أو غير ذلك من ضروب الولايات، وجب عليه طاعته في ذلك، و ترك الخلاف له فيه، و جائز قبول جوائزه و صلاته، و أرزاقه، و سائغ التصرف في ذلك على كل حال و أمّا السلطان الجائر، فلا يجوز لأحد أن يتولى شيئا من الأمور...»؛ ابن ادریس، محمد بن منصور بن احمد، السرائر الحاوی لتحرير الفتاوی، ج ۲، ص ۲۰۲.

۲. شریعتی، روح الله، اندیشه سیاسی محقق حلی، ص ۳۸.

۳. حلی، جعفر بن حسن، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۲، ص ۶.

به نظر ایشان والی که از طرف حاکم جائز منصوب شده، بنابر احتیاط نمی‌تواند اقامه حدود کند ولی از نظر دیگر فقهای شیعه در صورتی که از ضرر سلطان ایمن باشند، می‌توانند اقامه حدود نمایند: «و لو ولی وال من قبل الجائر و کان قادرا علی إقامة الحدود هل له إقامتها قيل نعم بعد أن يعتقد أنه يفعل ذلك بإذن إمام الحق و قيل لا و هو أحوط و قيل يجوز للفقهاء العارفين إقامة الحدود في حال غيبه الإمام ♦ كما لهم الحكم بين الناس مع الأمن من ضرر سلطان الوقت و يجب على الناس مساعدتهم على ذلك.»^۱

دلیل دیگری که بر مشروعیت حکومت حاکم عادل و عدم مشروعیت حکومت حاکم جائز می‌توان اقامه کرد آن است که محقق تصریح می‌دارد که جنگ با فردی که بر امام عادل خروج کرده و امام یا نایب ایشان برای دفع او استمداد می‌کند، واجب است و تأخیر از آن گناه کبیره است: «يجب قتال من خرج على إمام عادل إذا ندب إليه الإمام عموماً أو خصوصاً أو من نصبه الإمام و التأخر عنه كبيرة.»^۲

در همین مورد علامه حلی نیز هم نظر با محقق حلی است و می‌گوید: «بل كل من خرج على إمام عادل و نكث بيعته و خالفه في أحكامه فهو باغ، و حكمه حكم البغاه، سواء نصبوا لأنفسهم إماماً أو لا»^۳؛ هرکس که بر امام عادل خروج کند، پیمان‌ش را بشکند و با حکم او مخالفت کند، شورشگر است و حکمش، حکم ظالمان است.

در باب وصیت، محقق حلی قائل است که وصی باید عادل باشد چون فاسق امانت‌داری نمی‌کند: «و يعتبر في الوصي العقل و الإسلام و هل يعتبر العدالة قيل نعم لأن الفاسق لا أمانة له ...»^۴

در جای دیگر آمده است در عصر غیبت اموال بلاوارث بین فقرا تقسیم می‌شود و به جائز نمی‌توان داد: «مع غيبته يقسم في الفقراء و لا يعطى الجائر إلا مع الخوف.»^۵

محقق حلی در بحث خمس چنین می‌گوید: «يجب أن يتولى صرف حصّة الإمام في الأصناف الموجودين، من اليه الحكم بحق النيابة كما يتولى أداء ما يجب على الغائب»^۶ باید سرپرستی مصرف سهم

۱. همان، ج ۱، ص ۳۱۲.

۲. همان، ج ۱، ص ۳۰۷.

۳. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، تحریر الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، ج ۲، ص: ۲۲۹

۴. حلی، نجم الدین، جعفر بن حسن، شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام، ج ۲، ص: ۲۰۱.

۵. حلی، نجم الدین، جعفر بن حسن، المختصر النافع في فقه الإمامية، ج ۲، ص ۲۷۳.

۶. حلی، نجم الدین، جعفر بن حسن، شرائع الإسلام في مسائل الحلال و الحرام، ج ۱، ص ۱۶۷.

امام ♦ را در راه مستحقان، کسی به عهده گیرد که نیابت امام را دارد؛ همانگونه که انجام واجبات غایب را بر عهده دارد.

زین الدین بن علی عاملی، معروف به شهید ثانی در توضیح این عبارت می‌نویسد: «المراد به الفقیه العدل الإمامی الجامع لشرائط الفتوى، لأنه نائب الإمام ♦ و منصوبه»^۱ منظور محقق حلی از «کسی که نیابت امام را دارد»، فقیه عادل امامی است که همه شرایط فتوا را دارا باشد. زیرا چنین شخصی نایب و گمارده شده از سوی امام است.

ملا احمد نراقی کتاب «عواید الایام» خویش را در ۸۸ عائده سامان داده و مباحث مربوط به ولایت فقیه را در عائده ۵۴ متمرکز کرده است. او در اقدامی ابتکاری، مسئله ولایت فقیه و دلایل و روایات مربوط به آن را در این عائده گردآوری می‌نماید. این اقدام وی تحول عمیق و تأثیر بسزایی در دوره‌های پس از وی نیز به جا گذاشته است. او در این قسمت از کتابش چنین می‌نویسد: «اعلم أن الولاية من جانب الله سبحانه على عباده ثابتة لرسوله و أوصيائه المعصومين... و أما غير الرسول و أوصيائه، فلا شك أن الأصل عدم ثبوت ولاية أحد على أحد إلا من وَّلاه الله سبحانه، أو رسوله، أو أحد أوصيائه، على أحد في أمر. و حينئذ فيكون هو وليا على من وَّلاه فيما وَّلاه فيه و الأولياء كثيرون، كالفقهاء العدول، و الآباء، و الأجداد... و لا كلام لنا هنا في غير الفقهاء... و المقصود لنا هنا بيان ولاية الفقهاء الذين هم الحكام في زمان الغيبة، و النواب عن الأئمة...»^۲؛ بدان که همانا ولایت بر عباد از جانب خداوند سبحان ثابت است برای رسول خدا و اوصیاء معصومین... و اما غیر رسول و اوصیاء پس هیچ شکی نیست که اصل اولی این است که ولایت احدی بر فرد دیگری ثابت نیست، مگر کسی که خداوند یا رسولش یا یکی از اوصیای او در امری به کسی ولایت داده باشند. در این صورت او در همان محدوده‌ای که به او ولایت داده شده، دارای ولایت خواهد بود. اولیاء فراوان هستند مانند: فقهاء عادل، پدران، اجداد و... در این مقام فقط در مورد فقهاء بحث می‌کنیم ... و مقصود ما اینجا بیان ولایت فقهایی است که حکام زمان غیبت و نواب ائمه Δ هستند...

۱. عاملی، زین الدین بن علی، مسالک الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج ۱، ص ۴۷۶.

۲. نراقی، احمد بن محمد مهدی، عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحكام، ص ۵۲۹.

صاحب جواهر نیز در باب نماز جماعت در اعتبار عدالت در امام می‌گوید: «نعم الظاهر اعتبارها فی نحو منصب الحکومه، لمعلومیه عدم جواز تولی الفاسق لامثاله»^۱؛ ظاهراً عدالت در منصب حکومت معتبر است، چون معلوم است که این امور را نمی‌توان به فاسق سپرد.

امام خمینی ♦ نیز عدالت را یکی از صفات و خصوصیات ولی امر بر می‌شمارند: «فنقول: إنَّ الحکومه الإسلامیه لما کانت حکومه قانونیه، بل حکومه القانون الإلهی فقط، و إنما جعلت لأجل إجراء القانون، و بسط العداله الإلهیه بین الناس، لابدّ فی الوالی من صفتین، هما أساس الحکومه القانونیه، و لا یعقل تحقّقها إلّا بهما: إحداهما: العلم بالقانون و ثانیتهما: العداله... و هذا مع وضوحه فإنّ الجاهل و الظالم و الفاسق، لا یعقل أن يجعلهم الله تعالی و لاه علی المسلمین، و حکاماً علی مقدّراتهم و علی أموالهم و نفوسهم... و لا یعقل تحقّق إجراء القانون بما هو حقّه إلّا بید الوالی العالم العادل دلّت علیه الأدله اللفظیه»^۲؛ همانا حکومت اسلامی قطعاً حکومت قانونی بلکه حکومت قانون الهی است و فقط و فقط برای اجرای قانون و گسترش عدالت الهی بین مردم قرار داده شده، ناگزیر در والی باید دو صفت باشد که آن صفات اساس حکومت قانونی است و تحقق حکومت معقول نیست مگر در پرتو این دو صفت؛ یکی علم به قانون و دیگری عدالت است... واضح است که جاهل و ظالم و فاسق را معقول نیست خداوند والی مسلمین و حاکم بر مقدرات، اموال و نفوس ایشان قرار دهد... و تحقق اجرای قانون آنطور که حقش است امکان ندارد مگر به دست والی عالم عادل که بر این صفات نیز ادله لفظیه دلالت می‌کنند.

۲-۶ ذکریت

شرط دیگر در رهبر و حاکم اسلامی مرد بودن است؛ البته در فقه ما (شیعه امامیه) بابی به این عنوان تاکنون گشوده نشده، اما در باب قضاوت در ارتباط با صفات قاضی این مبحث به صورت گسترده مطرح گردیده و حتی در آنجا ادعای اجماع بر ضرورت مرد بودن قاضی شده است. حال با توجه به این‌که قضاوت شعبه‌ای از شعبه‌های حکومت و شأنی از شئون ولایت و بلکه از مهم‌ترین شعبه‌های آن است، شاید بتوان دلیل‌های ضرورت مرد بودن قاضی را در باب اصل حکومت نیز مورد استناد قرار داد و اصولاً قضاوت از شئون اولیه و ذاتیه شخص امام است و روایاتی نیز بر این معنی تصریح نموده که از آن

۱. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۱۳، ص ۲۷۹

۲. الخمینی، سید روح الله، کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۲۳

جمله است روایت سلیمان بن خالد از امام جعفر صادق ♦ که فرمود: «از قضاوت بپرهیزید، چرا که قضاوت مخصوص امامی است که آگاه به قضاوت بوده و در بین مسلمانان به عدالت رفتار کند، همانند پیامبر یا وصی پیامبر».^۱

و نیز حضرت علی ♦ در زمان حکومت و خلافت خویش، گاهی خود به امر قضاوت می پرداخت و هنگامی که شریح را به مسند قضاوت منصوب نمود با وی شرط کرد که احکام صادره اش را جز با نظر آن حضرت اجرا ننماید.^۲ بر این اساس پس شرط مرد بودن در قاضی شاید سبب اشتراط آن در حاکم بویژه در رهبر جامعه اسلامی نیز باشد و دلیل های آن در هر دو مسأله مشترک است، چنانچه پس از این خواهد آمد.

برای اثبات شرط «ذکوریت» در ولی امر می توان به وجوه زیر استدلال کرد:

۲-۶-۱ آیات

۱- ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ...﴾^۳؛ مردان سرپرست زنانند به دلیل آن که خدا برخی از ایشان را بر برخی برتری داده و [نیز] به دلیل آن که از اموالشان خرج می کنند پس زنان درست کار فرمانبردارند [و] به پاس آن چه خدا [برای آنان] حفظ کرده اسرار [شوهران خود] را حفظ می کنند.

مرحوم طبرسی ذیل آیه چنین می گوید: «رجل قیّم، قیّام و قوام، واصل البناء للمبالغة والتكثير... ای قیّمون علی النساء مسلّطون علیهنّ فی التدبیر و التأدیب و الریاضه و التعلیم»^۴ یعنی تمام این صیغه ها برای مبالغه و تکثیر آمده است (یعنی مردان از جهات زیاد بر زنان سلطه دارند)... و مردان بر زنان سلطه دارند در تدبیر امور، تأدیب، پرورش بدنی، تعلیم و تربیت.

۱. «وَعَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْمُؤْمِنِ عَنْ ابْنِ مُسْكَانٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ♦ قَالَ: اتَّقُوا الْحُكُومَةَ - فَإِنَّ الْحُكُومَةَ إِنَّمَا هِيَ لِلْإِمَامِ الْعَالِمِ بِالْقَضَاءِ - الْعَادِلِ فِي الْمُسْلِمِينَ لِنَبِيِّ أَوْ وَصِيِّ نَبِيِّ»؛ حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۷.

۲. «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ♦ قَالَ: لَمَّا وَلَّى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ♦ شَرِيحًا الْقَضَاءَ - اشْتَرَطَ عَلَيْهِ أَنْ لَا يُنْفِذَ الْقَضَاءَ حَتَّى يَرْضَهُ عَلَيْهِ»؛ همان.

۳. سوره مبارکه نساء، آیه ۳۴.

۴. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۶۸.

پس گویا از صیغه مبالغه «قوام» در این جا کسی اراده شده که خود روی پای خود ایستاده و قوام و قیام دیگران نیز به وی وابسته باشد، به گونه‌ای که شدت قیام موجب سریان به دیگران شده باشد، همانند صیغه مبالغه «طهور» که مراد از آن چیزی است که خود در ذات خویش پاک است و پاک‌کننده چیزهای دیگر نیز می‌باشد.^۱

از این رو قیّم یعنی کسی که امور را سیاست و تدبیر می‌کند؛ چنان‌که در کتاب «العین» آمده است که: «قیّم القوم: من یسوس أمرهم و یقومهم»^۲؛ قیّم قوم یعنی کسی که امور قوم را سیاست می‌کند و مردم را سرپا قرار می‌دهد؛ بنابراین معنای این فقره از آیه این است که مردان باید امور زنان را تدبیر کنند. از این رو تدبیر امر مردان با زنان نیست و چنین چیزی مخالف حکم آیه است.

این تعمیم و این استدلال را جمله بعدی در آیه که می‌فرماید: ﴿... بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ...﴾^۳ تأکید می‌کند. شکی نیست که مراد از بعض اول مردان و مراد از بعض دوم زنان هستند. حاصل مفاد این تعلیل این می‌شود که سرّ قوام بودن مردان بر زنان برتری تکوینی است که خداوند در خلقت مردان بر زنان قرار داده است؛ یعنی همان قدرت تعقل و تدبیر که در مردان بیشتر است. پس رعایت این فضیلت تکوینی حکم خداوند متعال است.^۴

نکته مهم دیگری که در این آیه باید روی آن درنگ نمود این است که آیا مفهوم و مراد آیه شریفه، سلطه عموم مردان بر زنان است و یا اینکه فقط سلطه مرد بر همسر خویش؟ دو نظر در آن محتمل است. البته مخفی نماند که استدلال به این آیه در اینجا مبتنی بر نظر اول است اما شأن نزول آیه نظر دوم را تأیید می‌کند. لکن برخی از بزرگان، استفاده عموم از آن کرده‌اند^۵ که به نقل نظرات مختلف در این زمینه می‌پردازیم:

در مجمع البحرین ذیل آیه فوق آمده است:

۱. منتظری نجف‌آبادی، حسین‌علی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابوالفضل، ۱۱۵.

۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۵، ص ۲۳۲.

۳. قمی، محمد مؤمن، الولاية الإلهية الإسلامية أو الحكومة الإسلامية، ج ۳، ص ۱۶۹.

۴. منتظری نجف‌آبادی، حسین‌علی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابوالفضل، ۱۱۵.

«سلطه مردان بر زنان در آیه، سلطه سیاسی و حکومتی است به دو دلیل، یکی به عنوان موهبتی الهی، یعنی خداوند سبحان در نظام تکوین عموم مردان را بر زنان در جهات مختلف از جمله کمال عقل، حسن تدبیر، توان بیشتر در انجام کارهای خیر و اطاعت برتری بخشیده و به همین جهت پیامبری و امامت و ولایت و اقامه شعائر و جهاد و پذیرش شهادت و زیادت در ارث و ... را از برای آنان قرار داده است. دیگری اکتسابی است، زیرا آنان (مردان) هستند که عملاً مهریه و نفقه همسران خویش را می‌پردازند با این‌که فایده ازدواج به صورت مشترک برای هر دو می‌باشد.»^۱

و در کتاب «مسالك الافهام» فاضل جواد کاظمی آمده است: «... تفضيله «بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ» أَى الرجال على النساء و ذلك بالعلم و العقل و حسن الرأى و التدبير و العزم و مزيد القوه فى الأعمال و الطاعات و الفروسيه و الرمى، و أن منهم الانبياء و الأئمة و العلماء و فيهم الإمامة الكبرى و هى الخلافة و الصغرى و هى الاقتداء بهم فى الصلاة، و أنهم أهل الجهاد و الأذان و الخطبه الى غير ذلك ممّا أوجب الفضل عليهن»^۲ مردان بر زنان سلطه داده شده‌اند بدان جهت که برتری آنان در علم و عقل و حسن رأی و تدبیر و تصمیم‌گیری جدی در ارتباط با کارها و توان بیشتر در انجام اعمال خیر و عبادت و اسب سواری و تیراندازی است و بدان جهت که از میان آنان است پیامبران و امامان و علما و در میان آنان است امامت کبری یعنی خلافت و رهبری جامعه و امامت صغری یعنی اقتدا به آنان در نماز [پیش نمازی] و این‌که مردان اهل جهاد و اذان و خطبه هستند و چیزهای دیگری از این قبیل که مجموعاً موجب برتری آنان گردیده است.

در تفسیر «کشاف» آمده است: «و فيه دليل على أنّ الولاية انما يستحق بالفضل لا بالتغليب و الاستطاله و القهر، قلت هذا ممّا أجراه الله على لسانه فانّا لم نجد فيمن تقدّم على علي ♦ بعد النبي □ فضيله

۱. «قوله الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض الآية أى لهم عليهن قيام الولاء و السياسه، و علل ذلك بأمرين: "أحدهما" - موهبي من الله تعالى و هو أن الله فضل الرجال عليهن بأمر كثيره من كمال العقل، و حسن التدبير و تزايد القوه فى الأعمال و الطاعات. و لذلك خصوا بالنبوه، و الإمامه، و الولاية و إقامة الشعائر و الجهاد، و قبول شهادتهم فى كل الأمور، و مزيد النصيب فى الإرث و غير ذلك. و "ثانيهما" - كسبى و هو أنهم ينفقون عليهن، و يعطونهن المهور مع أن فائدة النكاح مشتركه بينهما.»؛ طريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، ج ۶، ص ۱۴۲.

۲. کاظمی، جواد بن سعد، مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، ج ۳، ص ۲۵۷.

یستحق بها الولایه کما عرف فی محلّه»^۱؛ این آیه دلیل بر این است که ولایت و حکومت بر دیگران بر اساس فضیلت است نه بر اساس زور و غصب و حاکمیت نظامی.

مرحوم علامه طباطبائی^۶ در تفسیر این آیه می‌فرماید:

«عام بودن علتی که در آیه برای سلطه مردان آورده شده [مقصود جمله «بما فضل الله بعضهم على بعض» است که در حقیقت به منزله علت است برای ﴿الرجال قوامون على النساء﴾^۷ دلیل بر این است که حکمی که بر سلطه جنس مرد بر زن بیان شده در جهات عمومی که حیات جامعه اعم از زن و مرد بدان بستگی دارد، می‌باشد.

جهاتی همانند قضاوت و حکومت که حیات اجتماعی جامعه بدان وابسته است و این دو بر پایه عقل استوار می‌گردند، که طبیعتاً در مردان بیشتر از زنان قرار داده شده است، و نیز دفاع و جهاد که توان جسمی و قدرت برنامه‌ریزی از لوازم آن است و این توان در مردان بیشتر می‌باشد، پس بر این اساس، آیه شریفه ﴿الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ دارای اطلاقی تام و تمام است.^۲

با توجه به مطالب فوق می‌توان چنین گفت: از آنجا که لازمه حاکمیت، ولایت داشتن ولی امر است بر همه افراد امت اعم از مردان و زنان جامعه، پس ولایت زن بر امور امت مخالف مفاد آیه است و لفظ «رجال» مانند لفظ «نساء» در آیه عام است و شامل همه مردان و زنان می‌شود؛ بنابراین توهّم اختصاص آیه به امر ازواج و زوجات بی دلیل است.

چنان‌که در کتاب «علل الشرایع» شیخ صدوق روایتی را در مورد علت برتری مردان بر زنان نقل می‌کند که طبق این روایت یک فرد یهودی از فضیلت مردان بر زنان از امام حسن ♦ سؤال می‌کند که مورد سؤالش جنس مردان و پاسخش نیز اشاره به جنس زنان است.^۳

۱. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۱، ص ۵۰۵.

۲. طباطبائی، محمدحسین، المیزان، مترجم: موسوی همدانی، محمدباقر، ج ۴، ص ۵۴۳.

۳. «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ مَاجِلِيُّ عَنْ عَمِّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْبَرْقِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ آبَائِهِ عَنْ جَدِّهِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ع قَالَ جَاءَ نَفَرٌ مِنَ الْيَهُودِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ص فَسَأَلَهُ أَعْلَمُهُمْ عَنْ مَسَائِلَ فَكَانَ فِيهَا سَأَلُهُ أَنْ قَالَ لَهُ مَا فَضَّلَ الرَّجَالُ عَلَى النِّسَاءِ فَقَالَ النَّبِيُّ ص كَفَضَلَ السَّمَاءُ عَلَى الْأَرْضِ وَ كَفَضَلَ الْمَاءُ عَلَى الْأَرْضِ فَالْمَاءُ يُحْيِي الْأَرْضَ وَ بِالرَّجَالِ تُحْيَا النِّسَاءُ لَوْ لَا الرَّجَالُ مَا خَلَقَتِ النِّسَاءُ يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَ بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ قَالَ الْيَهُودِيُّ لَيْ شَيْءٌ كَانَ هَكَذَا فَقَالَ النَّبِيُّ ص خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى آدَمَ مِنْ طِينٍ وَ مِنْ فَضْلَتِهِ وَ بَقِيَّتُهُ خُلِقَتْ حَوَاءُ وَ أَوَّلُ مَنْ أَطَاعَ النِّسَاءَ آدَمُ فَاتَّزَلَهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنَ الْجَنَّةِ وَ قَدْ بَيَّنَّ فَضْلَ الرَّجَالِ عَلَى النِّسَاءِ فِي الدُّنْيَا أَلَا تَرَى إِلَى النِّسَاءِ كَيْفَ يَحْضَنُ وَ لَا يُكْنَهُنَّ الْعِبَادَةُ مِنَ الْقَدَارَةِ وَ الرَّجَالُ لَا يُصَيِّهُنَّ شَيْءٌ مِنَ الطَّمْثِ قَالَ الْيَهُودِيُّ صَدَقْتَ يَا مُحَمَّدُ.» ابن بابویه، محمد بن علی، علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۱۲.

۲- ﴿أَوَمَنْ يُنَشِّئُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾^۱. آیا کسی [را شریک خدا می‌کند] که در زر و زیور پرورش یافته و در [هنگام] مجادله بیانش غیر روشن است.

این آیه، در صدد انکار مشرکین است که فرشتگان را دختران خدا و پسران را فرزندان خویش می‌پنداشتند. خداوند در ضمن این آیه به طبیعت زن اشاره می‌کند که موجودی ظریف است و به زیور و زینت تمایل شدید دارد و نیز در مخاصمه و نزاع از توان کمتری برخوردار است.^۲

مرحوم علامه طباطبائی^۳ در تفسیر المیزان می‌فرماید:

«این دو صفت برای زن بدان جهت در آیه ذکر گردیده که زن درست بر عکس مرد، در طبیعت خویش عاطفه‌اش قوی و در تعقل ضعیف است و از روشن‌ترین نمودهای قوت عاطفه زن و ضعف تعقل وی علاقه شدید زن به زیور و زینت و ضعف وی در تقریر برهان که بیانگر قدرت تعقل است، می‌باشد.»^۴

حال با توجه به این که در تمام شعب و اقسام حکومت و رهبری که قضاوت یکی از آنهاست به قدرت تعقل و تفکر و تفوق در اثبات حق به شدت نیاز می‌باشد؛ بنابراین از این آیه چنانچه روشن است به عنوان مؤید می‌توان استفاده نمود^۵ و می‌توان گفت این آیه مبارکه برای اثبات مطلوب تمام است.^۶

۳- ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾^۷؛ و در خانه‌هایتان قرار گیرید و مانند روزگار جاهلیت قدیم زینت‌های خود را آشکار مکنید.

در این آیه زنان از تبرج نهی شده‌اند و تبرج یعنی ظهور از قصر و برج؛ پس زنان نهی شده‌اند از اینکه از قصرها و برج‌هایشان خارج شوند و خودشان را در میان مجامع و رجال ظاهر کنند؛ بنابراین با توجه به نهی وارد در این آیه هیچ مجالی برای زنان جهت تصدی امر حکومت باقی نمی‌ماند؛^۸ چون

۱. سوره مبارکه زخرف، آیه ۱۸.

۲. منتظری نجف‌آبادی، حسین‌علی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابوالفضل، ص ۱۱۸.

۳. طباطبائی، محمدحسین، المیزان، مترجم: موسوی همدانی، محمدباقر، ج ۱۸، ص ۱۳۴.

۴. منتظری نجف‌آبادی، حسین‌علی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابوالفضل، ص ۱۱۹.

۵. المؤمن القمی، محمد، الولایه الالهیه الاسلامیه او الحکومه الاسلامیه، ج ۳، ص ۱۷۴.

۶. سوره مبارکه احزاب، آیه ۳۳.

۷. همان، ص ۱۷۵.

مشخص است که اگر زن مقام حکومت و یا قضاوت را عهده‌دار گردد لوازم شغلی وی ایجاب می‌کند که از منزل خارج شده و با مردان اختلاط و برخورد داشته باشد و در این مورد بطور طبیعی صدای وی را مردان نامحرم بشنوند و لوازم دیگری که مطابق با شئون زن نیست. به همین دلیل اصحاب پیامبر ﷺ عایشه را پس از شرکت در جنگ جمل - آن گونه که در کتاب‌های تاریخ آمده - مورد سرزنش و انتقاد قرار دادند.

این آیه به خوبی می‌تواند در شرط مورد بحث به عنوان مؤید مورد استناد قرار گیرد، مگر این که بگوییم طرف سخن در این آیه فقط زنان پیامبر ﷺ هستند و در ارتباط با سایر زنان نمی‌توان به آن استناد کرد.^۱

۲-۶-۲ روایات

۱- «مُحَمَّدٌ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ فِي الْخِصَالِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ الْقَطَّانِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْعَسْكَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زَكَرِيَّا الْبَصْرِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عُمَارَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَابِرِ بْنِ يَزِيدَ الْجُعْفِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ الْبَاقِرَ ♦ يَقُولُ لَيْسَ عَلَى النِّسَاءِ أَذَانٌ وَلَا إِقَامَةٌ وَلَا جُمُعَةٌ وَلَا جَمَاعَةٌ وَلَا عِيَادَةُ الْمَرِيضِ وَلَا اتِّبَاعُ الْجَنَائِزِ - وَلَا إِجْهَارٌ بِالتَّلْبِيَةِ وَلَا الْهَرُولَةُ بَيْنَ الصَّغَا وَالْمَرْوَةِ - وَلَا اسْتِلَامُ الْحَجَرِ الْأَسْوَدِ وَلَا دُخُولُ الْكُعْبَةِ - وَلَا الْحَلْقُ وَإِنَّمَا يَقْصُرْنَ مِنْ شُعُورِهِنَّ - وَلَا تَوَلَّى الْمَرْأَةُ الْقَضَاءَ وَلَا تَلِيَ الْإِمَارَةَ - وَلَا تُسْتَشَارُ وَلَا تَذْبَحُ إِلَّا مِنْ اضْطِرَارٍّ؟^۲ بر زنان نیست نه اذان و نه اقامه و نه جمعه و جماعت و نه عیادت مریض و نه تشییع جنازه و نه لبیک گفتن با صدای بلند [در حج] و نه هروله دویدن بین صفا و مروه، و نه دست مالیدن به حجر الاسود و نه ورود به کعبه و نه سر تراشیدن به جز قیچی کردن مقداری از مو. زن به عهده نمی‌گیرد [یا نباید به عهده بگیرد] قضاوت را، و عهده‌دار نمی‌گردد [یا نباید عهده‌دار گردد] حکومت را، وی مورد مشورت قرار نمی‌گیرد و ذبح نمی‌کند مگر در شرایط اضطراری.

۲- در اواخر کتاب الفقیه از حماد بن عمرو، و انس بن محمد از پدر خویش از امام جعفر صادق از پدران خویش ♦ از پیامبر اکرم ﷺ روایت نموده که آن حضرت در وصیت خویش به علی ♦ فرمود: «يَا عَلِيُّ لَيْسَ عَلَى النِّسَاءِ جُمُعَةٌ وَلَا جَمَاعَةٌ وَلَا أَذَانٌ وَلَا إِقَامَةٌ وَلَا عِيَادَةُ مَرِيضٍ وَلَا اتِّبَاعُ جَنَازَةٍ وَلَا

۱. منتظری نجف‌آبادی، حسین علی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابوالفضل، ص ۱۱۹.

۲. حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۲۲۰.

هَرَوَلَهُ بَيْنَ الصَّفَا وَ الْمَرْوَةِ وَ لَا اسْتِلَامُ الْحَجَرِ وَ لَا حَلْقٌ وَ لَا تَوَلَّى الْقَضَاءِ وَ لَا تُسْتَشَارُ^۱؛ ای علی بر زنان نیست نه جمعه و نه جماعت و نه اذان و نه اقامه و نه عیادت مریض و نه دنبال جنازه رفتن و نه هروله رفتن بین صفا و مروه و نه دست کشیدن به حجر الاسود و نه سر تراشیدن و زنان قضاوت را به عهده نگیرند و مورد مشورت واقع نشوند.

۳- قال امیرالمؤمنین علی ♦: «يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ لَا يَقْرَبُ فِيهِ إِلَّا الْمَاحِلُ وَلَا يُظَرَّفُ فِيهِ إِلَّا الْفَاجِرُ وَلَا يُضَعَّفُ فِيهِ إِلَّا الْمُنْصَفُ يَعْدُونَ الصَّدَقَةَ فِيهِ غُرْمًا وَصَلَةَ الرَّحِمِ مَنًّا وَالْعِبَادَةَ اسْتِطَالَةً عَلَى النَّاسِ فَعِنْدَ ذَلِكَ يَكُونُ السُّلْطَانُ بِمَشُورَةِ النِّسَاءِ وَإِمَارَةُ الصِّبْيَانِ وَتَدْبِيرُ الْخَصِيَّانِ؛ زمانی مردم را فرا می‌گیرد که مقرب نمی‌گردد در آن مگر سخن‌چین، و جالب شمرده نمی‌شود مگر فاجر و ضعیف نمی‌شود مگر افراد با انصاف. در آن زمان صدقه دادن خسارت محسوب می‌گردد و صلة رحم منت و عبادت وسیله برتری جویی بر مردم. در آن زمان حکومت با مشورت زنان و فرمانروایی کودکان و تدبیر خواجگان اداره می‌گردد.»^۲

۴- قال امیرالمؤمنین علی ♦: «وَإِيَّاكَ وَ مُشَاوَرَةَ النِّسَاءِ فَإِنَّ رَأْيَهُنَّ إِلَى أَفْنٍ، وَ عَزَمَهُنَّ إِلَى وَهْنٍ وَ أَكْفَفَ عَلَيْهِنَّ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ بِحِجَابِكَ إِيَّاهُنَّ، فَإِنَّ شِدَّةَ الْحِجَابِ أَبْقَى عَلَيْهِنَّ، وَ لَيْسَ خُرُوجُهُنَّ بِأَشَدَّ مِنْ إِدْخَالِكَ مَنْ لَا يُوثِقُ بِهِ عَلَيْهِنَّ، وَ إِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ لَا يَعْرِفَنَّ غَيْرَكَ فَافْعَلْ. وَ لَا تُمْلِكِ الْمَرْأَةَ مِنْ أَمْرِهَا مَا جَاوَزَ نَفْسَهَا، فَإِنَّ الْمَرْأَةَ رِيحَانَةٌ وَ لَيْسَتْ بِقَهْرْمَانَةٍ وَ لَا تَعْدُ بِكَرَامَتِهَا نَفْسَهَا، وَ لَا تُطْمِعُهَا فِي أَنْ تَشْفَعَ لغيرِهَا؛ از مشاوره با زنان پرهیز زیرا نظر آنان ناقص و تصمیمشان ناپایدار است و از طریق حجاب مشاهده آنان را بپوشان چرا که حجاب آنها را سالم‌تر و پاک‌تر نگاه می‌دارد. خارج شدن و بیرون رفتن آنها [از منزل] بدتر از این نیست که افراد غیر مطمئن را در بین آنان راه دهی، اگر بتوانی به جز تو کسی را نشناسند این کار را بکن. به زن بیش از حدّ توان وی بار مسئولیت منه، زیرا زن شاخه گل است نه قهرمان، برای احترامش حدی نگهدار و او را به طمع مینداز که برای دیگران شفاعت کند.»^۳

روایات فراوانی در این مورد ذکر شده است که در این مجال امکان ذکر بیش از این وجود ندارد.

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۶۴.

۲. گردآورنده فرمایشات امام علی ♦: سید رضی، محمد، نهج البلاغه، مترجم: دشتی، محمد، حکمت ۱۰۲، ص ۶۲۷.

۳. همان، نامه ۳۱، ص ۵۳۶.

همان‌طور که گفتیم شرط مرد بودن درباره رهبری به صورت مستقل در فقه شیعه مطرح نگردیده، شاید علت آن، منحصر دانستن امامت و رهبری در امامت ائمه دوازده‌گانه^۱ از نظر فقهای ما بوده است. اما در باب قضاوت این شرط به صورت گسترده مطرح شده که نظر فقهای شیعه در این باره آورده می‌شود:

در کتاب «القضاء» خلاف این‌گونه آمده است: «لا يجوز أن تكون المرأة قاضيه في شيء من الأحكام و به قال الشافعي و قال أبو حنيفة: يجوز أن تكون قاضيه فيما يجوز أن تكون شاهده فيه، و هو جميع الأحكام إلا الحدود و القصاص و قال ابن جرير: يجوز أن تكون قاضيه في كل ما يجوز أن يكون الرجل قاضيا فيه، لأنها تعد من أهل الاجتهاد. دليلنا: أن جواز ذلك يحتاج إلى دليل، لأن القضاء حكم شرعي، فمن يصلح له يحتاج إلى دليل شرعي و روى عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يفلح قوم وليتهم امرأة» و قال ﷺ: «أخروهن من حيث أخرن الله» فمن أجاز لها أن تلي القضاء فقد قدمها و آخر الرجل عنها و قال: من فاته شيء في صلاته فليسيح، فان التسبيح للرجال و التصفيق للنساء ، فإن النبي ﷺ منعها من النطق لئلا يسمع كلامها، مخافه الافتتان بها، فبأن تمنع القضاء الذي يشتمل على الكلام و غيره أولى»؛ یعنی جایز نیست زن در هیچ‌یک از احکام، قاضی باشد. شافعی نیز همین نظر را ابراز نموده، اما ابو حنیفه گفته است در هر مورد که زن می‌تواند شهادت بدهد در همان مورد نیز می‌تواند قضاوت کند، این در همه احکام است به غیر از حدود و قصاص. ابن جریر گفته: زن می‌تواند در تمام آن چیزهایی که مرد قضاوت می‌کند قاضی باشد، چرا که زن نیز می‌تواند مجتهد باشد، اما دلیل ما این است که جواز قضاوت زن نیاز به دلیل شرعی دارد؛ زیرا قضاوت یک امر شرعی است و هر کس می‌گوید زن می‌تواند قضاوت کند باید بر مدعای خود دلیل شرعی اقامه کند در صورتی که از پیامبر اکرم ﷺ روایت شده که فرمود: «هرگز رستگار نخواهد شد قومی که زنی حاکم آنان باشد» و نیز فرمود: «زنان را در آنجا که خداوند مؤخر قرار داده مؤخر بدانید». در واقع هر کس منصب قضاوت را برای زنان تجویز کند آنان را مقدم و مردان را مؤخر داشته است. پیامبر ﷺ نیز فرمود: «کسی که در نماز چیزی را از دست می‌دهد [برای اطلاع دیگران با صدای بلند] تسبیح بگوید، زیرا که تسبیح برای مردان است و دست به هم زدن برای زنان»؛ مشاهده می‌نمایید

۱. طوسی، محمد بن حسن، الخلاف، ج ۶، ص ۲۱۳ و ۲۱۴.

که در این جا پیامبر اکرم ﷺ زن را از سخن گفتن بازداشته است. به خاطر پرهیز از فتنه که مبدا کلامش را مردان بشنوند، پس در قضاوت که مشتمل بر سخن گفتن و غیر سخن گفتن است شرکت زنان به طریق اولی جایز نیست»...

از ظاهر کلام مرحوم شیخ طوسی در عبارت فوق استفاده می‌گردد که ایشان مسأله قضاوت زنان را مانند ولایت و حکومت آن‌ها خلاف اصل می‌دانسته و به همین جهت در مورد شک، به اصل تمسک نموده و می‌فرماید برای اثبات جواز دخالت آنان باید دلیل شرعی اقامه گردد.^۱

علاوه بر شیخ طوسی، فقهای چون: محقق حلی^۲، صاحب جواهر^۳، علامه حلی^۴، شهید اول^۵، محمد بن شجاع قطان^۶، عاملی فقعی^۷، شهید ثانی^۸، فیض کاشانی^۹، بحرانی^{۱۰}، حائری^{۱۱}، میرزای قمی^{۱۲}،

-
۱. منتظری نجف‌آبادی، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ص ۱۰۱.
 ۲. «یشترط فيه ... الذکوره... و لا ینعقد القضاء للمراه و إن استکملت الشرائط»؛ حلی، جعفر بن حسن، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام، ج ۴، ص ۵۹.
 ۳. «الأول فی الصفات و یشترط فيه أى القاضی الذی یراد نصبه منهم»^[۱] ... الذکوره بلا خلاف أجدہ فی شیء منها؛ نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۴۰، ص ۲۲.
 ۴. «یشترط فی القاضی ... الذکوره و الحرّیه علی إشکال...»؛ حلی، حسن بن یوسف، تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة، ج ۵، ص ۱۱۰.
 ۵. «یشترط فی القاضی المنصوب... الذکوره- و إن کان تحکیمًا...»؛ عاملی، محمد بن مکی، الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیة، ج ۲، ص ۶۵.
 ۶. «فی صفات القاضی و هی ... الذکوره...»؛ حلی، شمس الدین محمد بن شجاع القطان، معالم الدین فی فقه آل یاسین، ج ۲، ص: ۳۴۱.
 ۷. «یشترط فی القاضی: ... الذکوره...»؛ فقعی، علی بن علی بن محمد بن طی، الدر المنضود فی معرفة صیغ النیات و الإیقات و العقود، ص ۲۷۶.
 ۸. «و لا بد فی القاضی المنصوب من الإمام من الکمال ... و الذکوره و...»؛ عاملی، زین الدین بن علی، مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام، ج ۱۳، ص ۳۲۶ الی ۳۲۹.
 ۹. «یشترط فی القاضی ... الذکوره، و الفقه عن بصیره، بلا خلاف فی شیء من ذلک عندنا...»؛ فیض کاشانی، محمد محسن ابن شاه مرتضی، مفاتیح الشرائع، ج ۳، ص ۲۴۶.
 ۱۰. «... و منها الذکوره فلا یثبت القضاء للخنثی و لا للمراه کما سیجیء و إن کانتا فقیهتین عالمتین و الأخبار الواردة فی صفات القاضی»؛ بحرانی، حسین بن محمد، الأنوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع (للفیض)، ج ۱۴، ص ۱۱.

شیخ انصاری^۳، امام خمینی^۴ و... ذکوریت را در قاضی شرط می‌دانند؛ پس می‌توان نتیجه گرفت که در حاکم نیز به طریق اولی شرط است.

۲-۷ طهارت مولد (حلال زادگی)

گرچه ولد الزنا صلاحیت ولایت امری امت اسلامی را ندارد اما در کلمات فقهای اهل سنت کسی متعرض این شرط نشده است و در کتب علمای امامیه نیز به این شرط در خصوص ولیّ امر اشاره‌ای نشده، فقط در باب شرایط قاضی و مرجع تقلید به این شرط پرداخته شده است که می‌توان با وجوهی بر شرط بودن این مسأله در ولیّ امر استدلال کرد که در این قسمت به آن می‌پردازیم.

دلیل‌هایی که به وسیله آن می‌توان شرط حلال زادگی را در رهبر اثبات کرد، به شرح زیر است:

۲-۷-۱ اشتراط حلال زادگی در گواه و شاهد

از این که فقها می‌گویند شاهد و گواه باید حلال‌زاده باشد، استفاده می‌گردد که به طریق اولی ولایت و حکومت حرام‌زاده مورد قبول نیست.^۵

در کتاب «خلاف» این‌گونه آمده است: «شهاده ولد الزنا لا تقبل و ان کان عدلاً... دلیلنا: إجماع الفرقه و أخبارهم و روی عنه □ أنه قال: «ولد الزنا شر الثلاثه» یعنی من الزانی و الزانیه»^۶ شهادت حرام‌زاده مورد قبول نیست، گرچه عادل باشد ... دلیل ما اجماع فرقه امامیه و روایاتی است که در این باب وارد شده که از آن جمله است روایت پیامبر اکرم □ که فرمود: «حرام‌زاده پلیدترین سه نفر است.»

۱. «و الصفات المشروطه فيه سته: ... الذکوره بلا خلاف شیء من ذلك أجده بل عليه الإجماع فی عبائر جماعه.»؛ طباطبایی حائری، سید علی بن محمد، الشرح الصغير فی شرح مختصر النافع - حدیقه المؤمنین، ج ۳، ص ۲۵۴.

۲. «یشترط فی القاضی مطلقاً ... الذکوره و طهاره المولد إجماعاً»؛ گیلانی، ابو القاسم بن محمد حسن، رسائل الميرزا القمی، ج ۲، ص ۵۹۸.

۳. «یشترط فی القاضی أيضاً (الذکوره) فالمرأه لا تولّی القضاء، كما فی النبوی المطابق للأصل المنجبر بعدم الخلاف فی المسأله.»؛ انصاری دزفولی، مرتضی بن محمد امین، القضاء و الشهادات (للشیخ الأنصاری)، ص ۴۰.

۴. «یشترط فی القاضی ... و الذکوره و طهاره المولد و...»؛ خمینی، سید روح الله، زبده الأحکام، ص ۲۲۳.

۵. منتظری نجف‌آبادی، حسین علی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابوالفضل، ص ۱۳۶.

۶. طوسی، محمد بن حسن، الخلاف، ج ۶، ص ۳۰۹.

علاوه بر شیخ طوسی، فقهای دیگر نیز قائل به همین نظر هستند که به عنوان نمونه می توان از شهید ثانی^۱، سیدعلی طباطبایی حائری^۲ و صاحب جواهر^۳ نام برد.

از نظرات فوق برمی آید که فقهاء بر اشتراط طهارت مولد در شاهد اجماع دارند و همان طور که بیان شد، اگر شهادت ولد الزنا مقبول واقع نشود، تصدی امر عظیم حکومت به طریق اولی از او پذیرفته نخواهد شد. همان گونه که در کتب فقهی بیان شده، نظر فقهاء مستند به روایات است که به دو نمونه از آن اشاره می کنیم:

در «وسائل الشیعه» به سند صحیح از محمد بن مسلم از امام صادق ♦ آمده است که شهادت ولد الزنا پذیرفته نیست: «وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخُرَازِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ♦ لَا تَجُوزُ شَهَادَةُ وَلَدِ الزَّانَا.»^۴

همچنین در کتاب «کافی» آمده است: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ أَبَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ♦ عَنْ وَلَدِ الزَّانِي أَوْ تَجُوزُ شَهَادَتُهُ فَقَالَ لَا فَقُلْتُ إِنَّ الْحَكَمَ بِنِ عَتِيْبَةٍ يَزْعُمُ أَنَّهَا تَجُوزُ قَالَ اللَّهُمَّ لَا تَغْفِرْ ذَنْبَهُ...»^۵؛ از ابی بصیر روایت شده که گفت از امام محمد باقر ♦ درباره حرام زاده سؤال کردم که: آیا شهادت وی جائز و پذیرفته است؟ حضرت فرمود: «خیر» گفتم: حکم بن عتیه گمان می کند پذیرفته است؛ امام ♦ فرمود: خدایا گناهش را نیامرز

۱. «المشهور بین الأصحاب- و منهم الشيخ في الخلاف و المرتضى مدعيا عليه الإجماع- عدم قبول شهادة ولد الزنا مطلقا و اختلفوا في تعليله، فالجمهور علّوه بورود الأخبار الصحيحة بذلك، كصحيحه الحلبي عن أبي عبد الله»؛ عاملی، زین الدین بن علی، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج ۱۴، ص ۲۲۱

۲. «السادسه: طهاره المولد عن الزنا فلا تقبل شهادة ولد الزنا على الأشهر الأقوى، بل عليه عامه متأخرى أصحابنا، بل و قدمائهم أيضاً، عدا نادر منهم يأتي ذكره، و هو شاذ، و لذا ادّعى المرتضى و الشيخ و ابن زهرة عليه إجماعنا»؛ حائری، سید علی بن محمد طباطبایی، ریاض المسائل، ج ۱۵، ص ۳۱۶

۳. «الوصف السادس: طهاره المولد، فلا تقبل شهادة ولد الزنا أصلا على المشهور بين الأصحاب شهره عظيمه كادت تكون إجماعا»؛ نجفی، محمد حسن، جواهر الكلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۴۱، ص ۱۱۷

۴. حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص: ۳۷۵

۵. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۷، ص ۳۹۵

۲-۷-۲ اشتراط پاکزادی در امام جماعت

از فحوای دلایل اشتراط حلال‌زادگی در امام جماعت بر اساس قاعده اولویت نیز استفاده می‌گردد که رهبری امت اسلامی باید حلال‌زاده باشد.^۱

در این مورد روایات زیاد است که از آن جمله است صحیحۀ ابی بصیر از امام صادق ♦ که فرمود: جَمَاعَةٌ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ♦ قَالَ: خَمْسَةٌ لَا يُؤْمِنُ النَّاسُ عَلَى كُلِّ حَالٍ الْمَجْذُومُ وَالْأَبْرَصُ وَالْمَجْنُونُ وَوَلَدُ الزَّانَا وَالْأَعْرَابِيُّ^۲؛ پنج طایفه هستند که نمی‌توانند در هر صورت امامت مردم را به عهده بگیرند کسی که بیماری جذام و برص دارد، دیوانه، حرام‌زاده، اعرابی.

یا در صحیحۀ زراره آمده: «عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ♦ قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدُكُمْ خَلْفَ الْمَجْنُونِ وَوَلَدِ الزَّانَا»^۳؛ هیچ‌یک از شما نباید پشت سر دیوانه و ولد الزنا نماز بخواند.

با استناد به روایات فوق فقهاء به این نظر قائل شده‌اند که یکی از شرایط امام جماعت «حلال‌زادگی» است که به چند نمونه از نظرات اشاره می‌کنیم:

محمدتقی مجلسی: «شروط نماز جماعت نه است اول آنکه امام دوازده صفت داشته باشد بلوغ و عقل و طهارت مولد یعنی ولد الزنا نباشد و ایمان و عدالت...»^۴

مولا محمد مهدی نراقی: «...پنجم: از شروط پیش نماز، طهارت مولد است؛ یعنی حلال‌زاده بودن و ولد زنا نبودن، به این معنا که معلوم نباشد که ولد زناست...»^۵

شیخ عباس قمی: «... فصل چهارم در شرایط امام جماعت؛ بدان که شرایط امام چند چیز است: اول، بلوغ. دوم، عقل. سوم، ایمان. چهارم، عدالت. پنجم، طهارت مولد...»^۶

۱. منتظری نجف‌آبادی، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابوالفضل، ص ۱۳۶.

۲. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۳، ص ۳۷۵.

۳. حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۳۲۱.

۴. مجلسی اول، محمد تقی، یک دوره فقه کامل فارسی، ص ۳۶.

۵. نراقی، مولا محمد مهدی، تحفه رضویه، ص ۴۷۸.

۶. قمی، شیخ عباس، الغایة القصوى فی ترجمة العروة الوثقى، ج ۲، ص ۶۱.

۲-۷-۳ مذمت شدید ولد الزنا در روایات

- روایاتی که در پلیدی و نجاست حرامزاده وارد شده، دلیل دیگری بر ضرورت پاکزادی رهبری امت اسلامی می‌تواند باشد. از جمله آن روایات این‌که:

«أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ عَنِ الْوَشَاءِ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ♦ أَنَّهُ كَرِهَ سُورَ وَلَدِ الزَّانَا وَ سُورَ الْيَهُودِيِّ وَ النَّصْرَانِيِّ وَ الْمُشْرِكِ وَ كُلِّ مَا خَالَفَ الْإِسْلَامَ ...»^۱؛ نیم‌خورده حرامزاده و نیم‌خورده یهود، نصاری، مشرک و هر آن کسی که مخالف اسلام باشد، مکروه است.

یا در روایت دیگر از امام صادق ♦ این‌گونه آمده است: «وَعَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ ابْنِ جُمُهورٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ ابْنِ أَبِي يَعْفُورٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ♦ قَالَ: لَا تَغْتَسِلُ مِنَ الْبُيْرِ الَّتِي تَجْتَمِعُ فِيهَا غُسَالَةُ الْحَمَامِ- فَإِنَّ فِيهَا غُسَالَةَ وَلَدِ الزَّانَا- وَ هُوَ لَا يَطْهَرُ إِلَّا سَبْعَةَ آبَاءٍ- وَ فِيهَا غُسَالَةُ النَّاصِبِ وَ هُوَ شَرُّهُمَا...»^۲؛ از چاهی که غساله حمام در آن جمع می‌شود غسل مکن، چرا که در آن غساله حرامزاده نیز هست که تا هفت نسل پاک نمی‌گردد و در آن غساله شخص ناصبی (کسی که به ائمه معصومین Δ ناسزا می‌گوید) است که وی بدترین این دو نفر است.

- روایاتی که بر پلیدتر و پست‌تر بودن حرامزاده از کافر دلالت دارد که از آن جمله است روایت امام محمدباقر ♦ که چنین است: «وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ♦ قَالَ: لَبَنُ الْيَهُودِيَّةِ وَ النَّصْرَانِيَّةِ وَ الْمَجُوسِيَّةِ- أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ وَلَدِ الزَّانِي...»^۳؛ شیر زن یهودی و نصرانی و مجوسی بهتر است نزد من از حرامزاده.

- روایاتی که حرامزاده را از سگ و خوک پست‌تر قلمداد کرده است؛ نظیر روایت ابی بصیر از امام جعفر صادق ♦: «إِنَّ نَوْحًا حَمَلَ فِي السَّقِينَةِ الْكَلْبَ وَ الْخَنَزِيرَ وَ لَمْ يَحْمِلْ فِيهَا وَلَدَ الزَّانَاءِ وَ إِنَّ النَّاصِبَ شَرُّ مَنْ وَلَدَ الزَّانَاءِ...»^۴؛ همانا نوح در کشتی خود سگ و خوک سوار کرد، اما حرامزاده سوار نکرد.

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۳، ص ۱۱

۲. حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ابواب ماء المضاف، باب ۱۱، ج ۱، ص ۲۱۹.

۳. همان، ابواب احکام اولاد، باب ۷۵، ج ۲۱، ص ۴۶۲.

۴. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، ج ۱، باب الراد لحديث آل محمد، ص ۱۸۵.

زراره از امام محمد باقر ♦ روایت می‌کند که فرمود: «لَا خَيْرَ فِي وَلَدِ الزَّانَا وَلَا فِي بَشَرِهِ وَلَا فِي شَعْرِهِ وَلَا فِي لَحْمِهِ وَلَا فِي دَمِهِ وَلَا فِي شَيْءٍ مِنْهُ»؛ هیچ خیری در حرام‌زاده وجود ندارد، نه در پوست و نه در مو و نه در گوشت و نه در خون و نه در هیچ چیز دیگرش.

- دلیل دیگر روایاتی است که دلالت دارد حرام‌زاده وارد بهشت نمی‌گردد که از جمله آنها این روایت است: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ الْجَنَّةَ طَاهِرَةً مُطَهَّرَةً فَلَا يَدْخُلُهَا إِلَّا مَنْ طَابَتْ وَلَدَتُهُ وَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ♦ طُوبَى لِمَنْ كَانَتْ أُمُّهُ عَفِيفَةً»^۲؛ خداوند بهشت را پاک و پاک شده بیافرید، پس هرگز به جز کسی که تولد او پاک و طاهر باشد وارد آن نخواهد شد، و نیز فرمود: خوشا به حال آن کس که مادر وی پاکدامن و با عفت باشد.

از آن‌چه که ذکر کردیم این نتیجه حاصل می‌شود که ولیّ امر باید طهارت مولد داشته باشد و ولد الزنا صلاحیت ولایت امری را ندارد.

۲-۸ علم و اجتهاد

یکی از شرط‌های حاکم اسلامی این است که وی بر اساس اجتهاد، اسلام‌شناس و فقیه در احکام و مقررات الهی باشد. پس رهبری شخص ناآگاه به اسلام و مقررات آن و یا آگاه به آن به صورت تقلید صحیح نیست. بر این معنی علاوه بر حکم عقلی و سیره عقلی، آیات و روایات نیز دلالت دارند که به شرح آن‌ها می‌پردازیم:

۲-۸-۱ حکم عقلانی

«از نظر عقل، این نکته مسلم است که اگر مردمی به مکتب و ایدئولوژی خاصی معتقد باشند و بخواهند جامعه خود را بر اساس قوانین و دستورات آن مکتب و ایدئولوژی اداره نمایند، لازم است برای حکومت بر خود، کسی را انتخاب کنند که نه تنها به آن مکتب معتقد و به دستورات آن آگاه باشد، بلکه مقیدترین و آگاه‌ترین آنان به اصول و مبانی آن مکتب نیز باشد، مگر این‌که جهت و مصلحت مهم‌تری با آن در تعارض باشد و این یک امر فطری عقلی است که خردمندان در انتخاب افراد برای انجام امور از

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۵ باب الزانی و الزانیة، ص ۳۵۴.

۲. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ۵، باب ۱۲، علّة عذاب الاستیصال و حال ولد الزنا و علّة اختلاف أحوال الخلق، ص ۲۸۱.

آن چشم‌پوشی نمی‌کند. به عنوان مثال: هنگامی که اهل منطقه خاصی همه معتقد به تفکر مادی و نظام مارکسیستی باشند، بالطبع به هنگام تعیین رهبر، برای خویش کسی را انتخاب می‌کنند که به تفکر مادی پایبند و به اصول و مبانی مارکسیسم مطلع بوده و نسبت به قوانین و مقرراتی که مربوط به حکومت در این مکتب است از همه مطلع‌تر و در گفتار و کردارش امین و مورد اعتماد باشد.

بر این اساس، مسلمانان نیز که معتقد به اسلامند- اسلامی که پاسخگوی تمام نیازمندی‌های بشر در امور فردی و اجتماعی، خانوادگی و سیاسی، اقتصادی و روابط داخلی و خارجی مسلمانان است- بدون شک به حکم عقل، ملزم هستند که در تعیین حاکم خویش... آگاهی کامل وی به مقررات و دستورات اسلام و حتی آگاه‌ترین بودن (اعلمیت) او... در این زمینه را در نظر بگیرند.^۱

این حکم بدیهی عقلی را قطعاً شارع مقدس امضا کرده است چنان‌که در صحیحہ عیص بن قاسم آمده است که می‌گوید: از امام صادق ♦ شنیدم که می‌فرمود: «بر شما باد به تقوا از خداوندی که شریکی برای او نیست و این که مراعات جان خود را بکنید. به خدا قسم اگر کسی گوسفندانی را به دست چوپانی بسپارد آن‌گاه چوپان بهتری بیابد چوپان قبلی را کنار زده، او را گزینش می‌کند. به خدا قسم اگر شما دو جان می‌داشتید که با یکی تجربه می‌کردید و با دیگری زندگی مانعی از بی‌احتیاطی نبود!! ولکن شما یک جان بیش‌تر ندارید که اگر بیهوده آن را از دست دهید، دیگر زمینه‌ای برای توبه هم نخواهید داشت. پس سزاوار آن است که جانتان را هدر نداده (و زیر هر علمی قرار نگیرید) اگر کسی از ما دم زد و قیام کرد (زود تحت تأثیر قرار نگیرید) و ببینید، انگیزه چیست...»^۲

در روایت فوق به وضوح می‌بینیم که وجدان حکم می‌کند به وجوب این که چوپان باید عالم به مسأله چوپانی باشد بلکه باید اعلمیت در این زمینه داشته باشد؛ این به معنای امضاء حکم عقل است از

۱. منتظری نجف‌آبادی، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابوالفضل، ص ۲۳ الی ۲۴.

۲. «عن عیص بن القاسم قال سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: «عَلَيْكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَحَدِّ لَشَرِّكَ لَهُ، وَانْظُرُوا لِنَفْسِكُمْ، فَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَكُونُ لَهُ الْغَنَمُ فِيهَا الرَّاعِي، فَإِذَا وَجَدَ رَجُلًا هُوَ أَعْلَمُ بِغَنَمِهِ مِنَ الَّذِي هُوَ فِيهَا يُخْرِجُهُ، وَيَجِيءُ بِذَلِكَ الرَّجُلِ الَّذِي هُوَ أَعْلَمُ بِغَنَمِهِ مِنَ الَّذِي كَانَ فِيهَا، وَاللَّهُ لَوْ كَانَتْ لِأَحَدِكُمْ نَفْسَانِ يُقَاتِلُ بَوَاحِدَةٍ يُجَرِّبُ بِهَا، ثُمَّ كَانَتْ الْآخِرَى بَاقِيَةً، فَعَمِلَ عِلِمًا قَدْ اسْتَبَانَ لَهَا، وَلَكِنْ لَهُ نَفْسٌ وَاحِدَةٌ إِذَا ذَهَبَتْ فَقَدْ وَاللَّهِ ذَهَبَتِ التَّوْبَةُ، فَانْتُمْ أَحَقُّ أَنْ تَخْتَارُوا لِنَفْسِكُمْ، إِنْ أَتَاكُمْ آتٍ مِنْكُمْ، فَانْظُرُوا عَلَى أَى شَيْءٍ تَخْرُجُونَ...»؛ کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱۵، ص ۵۹۸.

اشتراط اهلیت داشتن کسی که امری به او واگذار می‌شود، بلکه بالاتر، روایت تأکید می‌کند به این که امور باید به اعلم واگذار شود.^۱

۲-۸-۲ آیات

در قرآن کریم آمده است: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾^۲؛ بگو آیا از شریکان شما کسی هست که به سوی حق رهبری کند بگو خداست که به سوی حق رهبری می‌کند. پس آیا کسی که به سوی حق رهبری می‌کند سزاوارتر است مورد پیروی قرار گیرد یا کسی که راه نمی‌نماید مگر آن که [خود] هدایت شود شما را چه شده چگونه داوری می‌کنید.

این آیه به یک قاعده مسلم و کلی دلالت می‌کند. خداوند رسولش را امر کرده که برای ابطال شرک مشرکان سؤالی از آن‌ها پرسد که آیا از بین شرکاء شما کسی که به حق هدایت کند، یافت می‌شود؟ معلوم است جواب این سؤال منفی است و در آیه چنین پاسخ داده شده که «قل الله يهدي الى الحق» یعنی هدایت به حق فقط مخصوص خداوند است. سپس بعد از آن سؤال دیگری مطرح می‌کند و پاسخ آن را واگذار به وجدان می‌کند و آن سؤال این است که «آیا کسی که به سوی حق رهبری می‌کند سزاوارتر است مورد پیروی قرار گیرد یا کسی که راه نمی‌نماید مگر آن که [خود] هدایت شود؟» معلوم است که فرد هدایت شده لایق هدایت کردن دیگران است. پس همان خدایی که اهلیت هدایت کردن دارد، همان خدا نیز باید پیروی شود.

بنابراین آیه شریفه حکم به بطلان پیروی کسی که هدایت نشده می‌کند و «من لا يهدي» عبارت دیگری از «جاهل» است. از این رو تبعیت از جاهل باطل و اطاعت از عالم واجب است.^۳

علاوه بر این، امام نیز بی‌تردید از کسانی است که واجب است مورد پیروی قرار گیرد. پس در این صورت، عالمی که راهنمای حق است برای این منصب شریف (امامت) سزاوارتر از دیگران است. در آیه شریفه، کلمه «احق» سزاوارتر است» با آن که با صیغه افعال التفضیل آمده، ولی در معنی لغوی خود استعمال نشده است که بدین معنی نیست که آن که راه یافته، بهتر است که پیروی گردد و

۱. المؤمن القمی، محمد، الولایه الالهیه الاسلامیه او الحکومه الاسلامیه، ج ۳، ص ۲۰۳ و ۲۰۴.

۲. سوره مبارکه یونس، آیه ۳۵.

۳. المؤمن القمی، محمد، الولایه الالهیه الاسلامیه او الحکومه الاسلامیه، ج ۳، ص ۲۰۷.

آن‌که راه نیافته گرچه بهتر نیست، اما می‌شود از او پیروی کرد؛ بلکه می‌توان گفت آیه در مقام جدل است. گویا برخی از مردم به حسب عادت خویش افراد ناآگاه و رشد نیافته را قابل پیروی می‌دانسته‌اند، قرآن عمل آنان را مورد انکار قرار داده و به صورت تعجب می‌پرسد کدامیک از این‌ها برای پیروی کردن سزاوارترند؟ آن‌که راهنمای حق است یا آن‌که راه نیافته است؟ پس آیه شریفه خواسته است برای کسی که به حق هدایت یافته مزیت بیشتری قائل شود در حدی که اطاعت از وی را الزام‌آور سازد و به همین خاطر است که چون مسأله یک مسأله ضروری و فطری است که در آخر آیه به فطرتشان ارجاع داده و آنان را از قضاوت بر خلاف فطرت، مورد توبیخ قرار داده است.^۱

۲-۸-۳ روایات

اما روایاتی که دلالت بر اعتبار علم و بلکه «اعلمیت» در شخص رهبر می‌نماید بسیار زیاد است که تعدادی از آن‌ها را متذکر می‌شویم:

۱. قال امیرالمؤمنین علی: «قَدْ عَلِمْتُمْ أَنَّهُ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْوَالِي عَلَى الْفُرُوجِ وَالْذِمَّاءِ وَالْمَغَانِمِ وَالْأَحْكَامِ وَإِمَامَةُ الْمُسْلِمِينَ الْبَخِيلُ فَتَكُونَ فِي أَمْوَالِهِمْ نَهْمَتُهُ وَلَا الْجَاهِلُ فَيُضِلُّهُمْ بِجَهْلِهِ وَلَا الْجَافِي فَيَقْطَعُهُمْ بِجَفَائِهِ وَلَا الْحَائِفُ لِلدُّوَلِ فَيَتَّخِذَ قَوْمًا دُونَ قَوْمٍ وَلَا الْمُرْتَشِي فِي الْحُكْمِ فَيَذْهَبَ بِالْحَقُّوقِ وَيَقِفَ بِهَا دُونَ الْمَقَاطِعِ وَلَا الْمُعْطَلُ لِلسُّنَّةِ فَيَهْلِكَ الْأُمَّةُ»^۲؛ همانا شما دانستید که سزاوار نیست بخیل بر ناموس و جان و غنیمت‌ها و احکام مسلمین، ولایت و رهبری یابد و امامت مسلمین را عهده‌دار شود، تا در اموال آن‌ها حریص گردد؛ نادان نیز لیاقت رهبری ندارد تا با نادانی خود مسلمانان را به گمراهی کشاند؛ ستمکار نیز نمی‌تواند رهبر مردم باشد که با ستم حق مردم را غصب و عطا‌های آنان را قطع کند.

۲. قال امیرالمؤمنین علی: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ أَحَقَّ النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ أَقْوَاهُمْ عَلَيْهِ وَأَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ فِيهِ فَإِنْ شَغَبَ شَاغِبٌ أَسْتَعْتَبَ فَإِنْ أَبِي قُوتِلَ»^۳؛ ای مردم! سزاوارترین اشخاص به خلافت، آن کسی است که در تحقق حکومت نیرومندتر و در آگاهی از فرمان خدا داناتر باشد، تا اگر آشوب‌گری به فتنه‌انگیزی برخیزد، به حق بازگردانده شود و اگر سرباز زد با او مبارزه شود.

۱. منتظری نجف‌آبادی، حسین علی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابوالفضل، ص ۵۵ و ۵۶.

۲. گردآورنده سخنان امیرالمؤمنین: سیدرضی، محمد بن ابی احمد، نهج البلاغه، مترجم: دشتی، محمد، خطبه ۱۳۱، ص ۲۴۹.

۳. همان، خطبه ۱۷۳، ص ۳۲۶ و ۳۲۷.

۳. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَنْ أَمَّ قَوْمًا وَفِيهِمْ أَعْلَمُ مِنْهُ أَوْ أَفْقَهُ مِنْهُ لَمْ يَزَلْ أَمْرُهُمْ فِي سَفَالٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»؛ کسی که رهبری جماعتی را به عهده بگیرد که در میان آنان داناتر و فقیه‌تر از وی باشد پیوسته کار آنان در پستی و سقوط است تا روز قیامت.

۲-۹ قدرت و حسن تدبیر

یکی از شرایط والی و حاکم اسلامی قدرت و تدبیر رهبری یا «حسن الولاية» است؛ بازگشت این شرط به عالم بودن ولیّ امر مسلمین است به معیشت مردم به گونه‌ای که در رفاه باشند و بر طریق نیکو و شرعی زندگی کنند؛ در واقع ولایت امری وقتی به عهده شخصی گذاشته می‌شود ناچاراً لازم است این شخص به گونه‌ای امور را تدبیر کند که صلاحیت و نفع بیشتری برای مردم داشته باشد. حال اگر این ولایت در دایره اسلام و دین الهی است، پس اعمال ولایت نیز باید در همین محدوده باشد. از این رو اعمال ولایت فقط و فقط به مراعات کردن همه چیزهایی است که حسن معیشت امت از نظر دینی و دنیوی بر آن متوقف است و واضح است رعایت این امور امکان ندارد مگر زمانی که ولیّ امر به خصوصیات همه جهاتی که حسن معیشت مردم به آن بستگی دارد عالم باشد. به عنوان مثال در زمینه زراعت باید زمین‌های مستعد کشاورزی را آماده این کار کند، از جدیدترین وسائل کشاورزی استفاده کند، در حفر چاه‌ها و جاری ساختن نهرها و... تلاش کند. بعد از آماده شدن زمین‌ها و آب‌ها، مدیریت کند که چه محصولاتی در زمین‌ها کشت می‌شود یا چه نهال‌هایی کاشته می‌شود و نسبت به احتیاجات مردم از انواع حبوبات، میوه‌ها و سبزیجات نظارت داشته باشد.

بعد از همه موارد فوق واجبات مالی مردم را در زمینه زکات مالشان در حبوبات و ... دریافت کرده، در مصارف شرعی هزینه کند. این است وظیفه ولیّ امر در زمینه وظائف و اختیاراتش که فقط مخصوص امر زراعت نیست بلکه در همه آن‌چه که انسان‌ها به آن نیاز دارند، جاری است. اعمال ولایت این است که با هر پیشرفت علمی ولیّ امر مردم را آماده استفاده از آن پیشرفت‌ها کند و ایشان را هر روز و هر ساعت به پیروی از پیشرفت‌های علمی تشویق کند. به همین دلیل است که می‌گوئیم حسن تدبیر

۱. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، ج ۱، ص ۹۳.

۲. استفاده از وسائل نقلیه جدید، تأسیس ادارات جدید، حفظ شهرها، انتخاب مسؤولین با کفایت برای اداره شهرها، برطرف کردن نزاع‌ها با انتخاب قضات کاربلد، توسعه خیابان‌های داخل شهر و بین شهری، آماده کردن وسائل جدید جهاد، جمع آوری خمس و زکات و مصرف در موارد شرعی و... .

تکیه دارد بر علم ولیّ امر به احکام شرعیه و به امور غیرشرعیه که حسن تدبیر به آن محتاج است؛ البته تذکر این نکته لازم است که در اعمال ولایت عملکرد مستقیم ولیّ امر در همه امور شرط نیست، بلکه اگر ولیّ امر مصلحت دید می تواند فردی را که در اجراء امور صلاحیت و اهلیت دارد، وکیل خود کند.^۱ بر این معنی وجوهی دلالت می کند که به شرح آنها می پردازیم:

۲-۹-۱ حکم عقل

خردمندان هنگامی که بخواهند کاری را به کسی واگذار کنند طبق فطرت خود شرایطی را که یکی از آن شرایط توان و قدرت وی بر انجام کار است در نظر می گیرند. پس هنگامی که در امور متعارف و جزئی چنین شرطی مورد نظر باشد به طریق اولی واگذار کردن مسئولیت اداره شئون امت اسلامی - که از دقیق ترین و مشکل ترین کارهاست - به کسی که توان و قدرت انجام آن را ندارد جایز نیست و قدرت و توان برای اداره امور جامعه بر چند چیز متوقف است:

۱- استعداد ذاتی وی بر انجام این مسئولیت، که در اصطلاح به آن «شمّ سیاسی» می گویند چرا که مردم در استعداد و علاقه نسبت به کارهای مختلف متفاوتند (و برخی افراد بطور کلی استعداد و آمادگی انجام چنین مسئولیت هایی را فاقد هستند).

۲- احاطه به کیفیت و فنون اجرای کار و اطلاع بر خواستها و نیازمندی ها و روحیات جامعه و آگاهی از شرایط زمان و محیط تحت مسئولیت خود.

۳- شجاعت ذاتی و قوت اراده و قاطعیت در تصمیم گیری به گونه ای که بتواند در مسائل مهم با قاطعیت تصمیم گیری نموده و احساس ناتوانی نکند، زیرا چه بسا سیاستمدار مطلع و آگاهی که به خاطر ضعف روحی از اعمال اراده و تصمیم گیری در شرایط حساس ناتوان است.

۴- سلامت حواس و اعضایی نظیر گوش و چشم و زبان و اعضای رئیسۀ دیگر که مربوط به کار او می شود و یا این که فقدان آنها موجب نفرت و انزجار مردم و مانع از تأثیر حکم او بین دیگران می گردد؛ زیرا برای اداره کشور به تجزیه و تحلیل و ادراک مسائل سیاسی، پیگیری نیازمندی های جامعه و سخنرانی و خطابه برای مردم و چه بسا به قیام و حرکت شخص رهبر نیاز می افتد که رهبر باید در ایفاء مسئولیت خود از این توانائی برخوردار باشد.

۱. المؤمن القمی، محمد، الولایه الالهیه الاسلامیه او الحکومه الاسلامیه، ج ۳، ص ۱۹۹ الی ۲۰۳.

از سوی دیگر بدقیافه و بدترکیب بودن، موجب انزجار و نفرت مردم از شخص رهبر می‌گردد و این با ولایت و حکومت که مبنای آن بر جذب مردم است سازگار نیست. برجسته‌تر از همه این صفات، صفت حلم و بردباری است، زیرا اگر رهبر عصبی مزاج، تندخو و ترش‌رو باشد رابطه و پیوندش با مردم گسسته می‌شود. ظاهراً تعبیر «حسن ولایت» و نیز «قوه و قدرت» که در برخی روایات آمده بهترین تعبیری است که همه این ویژگی‌ها از آن استفاده می‌گردد، که در این جا همه آن‌ها را به عنوان یک شرط قلمداد نموده‌ایم، علاوه بر این که روایت‌های آن‌ها غالباً مشترک است...

در هر صورت یکی از دلایل شرط قوت و قدرت در والی و رهبر، قضاوت عقل و عقلاست و این معنی روشن است که والی مردم، که در صدد رفع نقص و کمبودهای مردم است باید توان این کار را داشته باشد و بلکه خود از همه افراد تحت فرماندهی خویش قوی‌تر و توانمندتر باشد و همواره تاریخ شاهد این فاجعه بوده است که بسیاری از امت‌ها به خاطر ضعف و بی‌کفایتی رهبرانشان با مشکلات و زیان‌های فراوان روبرو بوده‌اند و همین نارسایی چه بسا به سقوط کلی آنان انجامیده است.^۱

در این جا باید به دو نکته توجه داشت: یکی این که علم و اطلاعی که در این جا از آن سخن می‌گوییم غیر از علمی است که پیش از این به عنوان یک شرط مطرح شد، زیرا منظور از علم در این جا اطلاع داشتن از مسائل جزئی و فنون سیاسی و حوادث زمان است، اما مراد از آن علم، فقاقت داشتن است؛ یعنی آگاهی از مسائل کلی اسلام که از کتاب و سنت استنباط می‌گردد.

نکته دوم این که برخی شرط سلامت حواس و اعضا را یکی از شروط رهبری جامعه می‌دانند اما می‌توان این شرط را جزء همان شرط قدرت و توانایی به حساب آورد. زیرا اگر کسی برخی از اعضا و حواس اساسی بدن را فاقد باشد، به گونه‌ای که توانایی اداره و رهبری جامعه را نداشته باشد و یا نقصی در خلقت وی باشد که مردم از نزدیک شدن به وی متنفر باشند، در واقع شرط توانایی را فاقد است و به همین جهت نمی‌توان این شرط را به عنوان یک شرط مستقل به حساب آورد.

۱. منتظری نجف‌آبادی، حسینعلی، ج ۲، مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابوالفضل، مبانی فقهی حکومت اسلامی،

۱- خداوند تبارک و تعالی خداوند به نقل از حضرت یوسف ♦ می‌فرماید: ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾^۱؛ یوسف ♦ گفت: مرا به خزینه‌های زمین بگمار که من مردی حفظ‌کننده و دانا هستم.

از ظاهر این آیه استفاده می‌گردد که می‌خواهد بفرماید: حضرت یوسف ♦ در حفظ خزائن و اموال عمومی امین و به فنون نگهداری منابع و اموال و مصرف آن در موارد لازم، آگاه و دانا است.^۲

۲- خداوند به نقل از دختر شعیب درباره موسی ♦ می‌فرماید: ﴿قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾^۳؛ یکی از آن دو [دختر] گفت ای پدر او را استخدام کن چرا که بهترین کسی است که استخدام می‌کنی هم نیرومند [و هم] در خور اعتماد است.

در این آیه نیز قوی و امین بودن حضرت موسی ♦ به عنوان ملاک انتخاب مطرح گردیده و هنگامی که توانایی و قدرت در یک چوپان به حکم فطرت شرط استخدام باشد به طریق اولی در حراست از کشور و امت اسلامی رعایت این شرط لازم و ضروری است.^۴

۳- و به نقل از عفیریتی از اجنه می‌فرماید: ﴿قَالَ عِفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ﴾^۵؛ عفیریتی از جن گفت من آن را پیش از آن‌که از مجلس خود برخیزی برای تو می‌آورم و بر این [کار] سخت توانا و مورد اعتمادم.

در این آیه نیز قوت و امانت به عنوان ملاک واگذاری مسئولیت مطرح گردیده است.

۴- و نیز این آیه شریفه: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^۶؛ و خدا مثلی [دیگر] می‌زند دو مردند که یکی از آن‌ها لال است و هیچ کاری از او بر نمی‌آید و او سربار خداوندگارش

۱. سوره مبارکه یوسف، آیه ۵۵.

۲. منتظری نجف‌آبادی، حسینعلی، ج ۲، مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابوالفضل، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ص ۸۱.

۳. سوره مبارکه قصص، آیه ۲۶.

۴. همان.

۵. سوره مبارکه نمل، آیه ۳۹.

۶. سوره مبارکه نحل، آیه ۷۶.

می‌باشد هر جا که او را می‌فرستد خیری به همراه نمی‌آورد آیا او با کسی که به عدالت فرمان می‌دهد و خود بر راه راست است یکسان است.

در این آیه نیز شخص توانا با شخص ناتوان مقایسه گردیده و عقل و فطرت انسان‌ها به داوری طلبیده شده که آیا این دو با هم برابرند؟ که از آن استفاده می‌گردد شرط توانایی در پذیرش مسئولیت، یک امر فطری است.

و آیات دیگری نظیر این آیات که ممکن است ولو با کمی توجه و عنایت، ضرورت این شرط درباره کسی که کارهای مهم به او محول می‌شود را از آن استفاده کرد.^۱

۲-۹-۳ روایات

روایات در این زمینه فراوان است که در این جا به دو نمونه اشاره می‌کنیم:

۱- امام رضا ♦ می‌فرماید: «...إِلِمَامُ عَالِمٌ لَا يَجْهَلُ وَ رَاعٍ لَا يَنْكُلُ ... نَامِيَ الْعِلْمِ كَامِلُ الْحِلْمِ مُضْطَلَعٌ بِالْإِمَامَةِ عَالِمٌ بِالسِّيَاسَةِ مَفْرُوضُ الطَّاعَةِ قَائِمٌ بِأَمْرِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ نَاصِحٌ لِعِبَادِ اللَّهِ حَافِظٌ لِدِينِ اللَّهِ...»؛^۲ امام عالمی است که بروی چیزی پوشیده نیست. نگهدارنده‌ای است که شانه از مسئولیت تهی نمی‌کند ... آگاهیش رشد یابنده، حلمش کامل، بر رهبری قوی و مسلط، در سیاست دانا، اطاعتش واجب، به امر خداوند قائم، خیرخواه بندگان خدا و نگهدارنده دین خداست....

۲- امیرالمؤمنین علی ♦: «... فَوَاللَّهِ يَا مَعْشَرَ الْمُهَاجِرِينَ لَنَحْنُ أَحَقُّ النَّاسِ بِهِ، لِإِنَّا أَهْلُ الْبَيْتِ، وَ نَحْنُ أَحَقُّ بِهَذَا الْأَمْرِ مِنْكُمْ مَا كَانَ فِينَا الْقَارِي لِكِتَابِ اللَّهِ، الْفَقِيهِ فِي دِينِ اللَّهِ، الْعَالِمُ بِسُنَنِ رَسُولِ اللَّهِ، الْمَطَّلَعُ بِأَمْرِ الرِّعْيَةِ، الْمُدَافِعُ عَنْهُمْ الْأُمُورَ السَّيِّئَةَ، الْقَاسِمُ بَيْنَهُمُ بِالْإِسْوَةِ...»^۳؛ به خدا سوگند ما به امر خلافت از تمامی مردم سزاوارتریم چرا که ما اهل بیت پیغمبریم، خلافت حق ماست، چون قرائت کننده کتاب خدا، فقیه در دین خدا، آگاه به سنت‌های رسول خدا، مسلط و قوی نسبت به اداره امور رعیت، بازگرداننده امور ناپسند از امت و تقسیم کننده اموال بیت المال به صورت مساوی بین مردم در میان ماست.

۱. همان.

۲. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۲۰۲

۳. اراکی، محسن، نظریه الحکم فی الإسلام، ص ۳۵۱، به نقل از: الإمامه و السیاسیه (لابن قتیبه)، ص ۲۱ الی ۳۵.

۲-۱۰ افضلیت

علامه حلی^۶ در «تذکره» می‌گوید: به دلایل عقلی و نقلی امام باید از همه مردم زمان خویش افضل باشد تا از دیگران ممتاز گردد و در نزد ما (شیعه) جایز نیست که فرد مفضول یعنی کم‌فضلیت بر فاضل مقدم داشته شود- به خلاف نظر بسیاری از علمای تسنن- و افضلیت بر اساس ملاک‌های علم و زهد و پارسایی و شرافت خانوادگی و بزرگواری و شجاعت و سایر اخلاق و خصایل پسندیده مشخص می‌گردد.^۱

علاوه بر ایشان علمای دیگر شیعه نیز قائلند که امام باید نسبت به سایر افراد دیگر افضلیت داشته باشد و غالباً دلیلشان این است که چون تقدیم مفضول بر فاضل عقلاً و نقلاً قبیح است. فقهای که قائل به افضلیت امام هستند عبارتند از: شریف مرتضی^۲، ابوالصلاح حلبی^۳،

ابن شهر آشوب^۴، علامه حلی^۵، حر عاملی^۶، بحرانی^۱.

۱. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، تذکره الفقهاء، ج ۹، ص ۳۹۸.

۲. «و واجب أن يكون أفضل من رعيته وأعلم، لقبح تقديم المفضول على الفاضل فيما كان أفضل منه فيه في العقول»؛ شریف مرتضی، علی بن حسین، جمل العلم والعمل، ص ۴۲.

۳. «و لا بد من كونه أفضل الرعية، لكونه رئيساً لهم في جميع الأشياء، و حصول العلم الأول بقبح تقديم المفضول على الفاضل فيما هو أفضل منه فيه»؛ ابوالصلاح حلبی، تقی الدین بن نجم الدین، الكافي في الفقه، ص ۸۸.

۴. «قوله تعالى - وَ رَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ و قوله ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ يدلان على أن الإمام ينبغي أن يكون أفضل من رعيته لكونه رئيساً لهم في جميع الأشياء و حصول العلم الأول بقبح تقديم المفضول على الفاضل»؛ ابن شهر آشوب، رشید الدین محمد بن علی، متشابه القرآن و مختلفه، ص ۲۷.

۵. «و يجب ان يكون الإمام أفضل من الرعية، لأن تقديم المفضول على الفاضل، قبيح، عقلاً و نقلاً، قال الله تعالى أَمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ و إذا ثبت هذا، وجب على كل عاقل اعتقاد ذلك، لما فيه من الاحتياط، فإن السلامة معه متيقنة، بخلاف ما إذا لم يعتقد ذلك»؛ حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، الرسالة السعدیه، ص ۸۳.

۶. «أقول: مما تثبت و تقرر عقلاً و نقلاً امتناع تقديم المفضول على الفاضل و استحالة جهل الإمام بشيء من الأحكام الشرعية بل بشيء مما يحتاج إليه الرعية فلا يمكن حمل قوله أو ما شاء الله على ان علم الإمام المتأخر ينقص عن علم الإمام أو النبي المتقدم على وجه الإطلاق فلا بد من توجيه الاشكال هنا و هو يحتمل وجوها»؛ حر عاملی، محمد بن حسن، الفوائد الطوسیه، ص ۱۱۳.

در استدلال به شرط بودن صفت «افضلیت» در امام، کاشف الغطاء چنین می نویسد: «و یشرط فيه أن يكون أفضل من رعيته فيما هو إمام فيه، و قد تقدّم دليله في النبي». (لقبح تقديم المفضل على الفاضل عقلاً و لقوله تعالى: أَمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدَى. يستفاد من جمله من المتأخرين كالعلامه و جماعه ممن تأخر عنه أن الاولى للمأمونين تقديم المجتهد على غيره في إمامة الجماعة في زمان الغيبة مستدلين على ذلك بالعقل و النقل اما الدليل العقلي فهو أنه لو قدموا غير المجتهد لزم تقديم المفضل على الفاضل و هو قبيح و لأن الحاجة الى الفقه في الصلاة غير محصورة فكان أولى بالملاحظة و لا يخفى ما فيه اما قبح تقديم المفضل على الفاضل»^۲

ایشان افضلیت را از آن جهت شرط می داند که اولاً: عقل حکم می کند که مقدم شدن مفضل بر فاضل قبیح است. ثانیاً به خاطر نقل و آیات قرآن؛ مانند این آیه که می فرماید: آیا کسی که به سوی حق هدایت شده، سزاوارتر است که تبعیت شود یا کسی که هدایت نشده؟! ثالثاً جملات فقهای متأخر مانند علامه و جماعتی دیگر که قائلند در زمان غیبت سزاوار است مأمونین در امامت جماعت، مجتهد را بر غیرمجتهد مقدم بدارند که علت آن هم دلیل عقلی و نقلی ذکر شده است.

جمع بندی

۱. مجموعه قوانین حتی اگر متکی به وحی باشد برای اصلاح جامعه کافی نیست. برای اینکه قانون مایه سعادت و اصلاح بشر شود به دستگاه حکومتی و اجرائی احتیاج دارد. با این حال، علی رغم اجماع مسلمانان بر ضرورت حکومت، مبحث مشروعیت حکومت و منابع آن در میان مسلمین از چنین اجماع و اتفاق نظری برخوردار نیست. پس از رحلت حضرت رسول اکرم ﷺ این مبحث برای نخستین بار مطرح و بر اساس آن دو مکتب عمده تشیع و تسنن با دیدگاههای ویژه خود به وجود آمد.

۲. از آنجا که شیعه در مسیر تاریخی خود از امور سیاسی جدا بوده، لذا فقه شیعه هم در صدد پاسخ گویی به مسائل مبتلا به بوده است و از این رو به مسائل فقه حکومتی نپرداخته است. به همین جهت در برخی زمانها مانند صفویه به بعد شیعه در برخی موضوعات، فقه سیاسی فعال شده است.

۱. «أقول: و من ما يدل على ما اخترناه ما لا خلاف فيه بين الإمامية من قبح تقديم المفضل على الفاضل»؛ بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهيم، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ج ۱۱، ص ۲۰۵.

۲. کاشف الغطاء، علی بن محمد رضا بن هادی، النور الساطع في الفقه النافع، ج ۱، ص ۵۵۷.

تا زمانی که حکومت اسلامی نبود فقه فقط در صدد بیان احکام فردی بود اما با تشکیل حکومت اسلامی، انتظار از فقه هم عوض شد و فقه در صدد پاسخگویی به مسائل حکومتی بر آمد.

تا به حال فقه به مسایل فردی اهتمام داشته است، حال همین فقه اگر به سراغ جامعه برود با رویکردی فرد محور می‌رود. رویه فردی رویه غالب دانش فقه موجود است که فقه در این حالت توانایی همراهی با معضلات نظام را ندارد.

اگر جامعه را به عنوان یک هویت جداگانه بررسی کنیم با احکام فردی دیگر نمی‌شود بر آن حکم کرد؛ همانند ترکیب اکسیژن و هیدروژن با هم که قبل از ترکیب هر یک خصوصیتی جداگانه دارند، ولی بعد از ترکیب و تشکیل آب یک ماهیت جدید با خواص و احکام جدید داریم. چنان‌که مقام معظم رهبری به این مهم توجه داشته، می‌فرمایند: «روی آوردن به فقه حکومتی و استخراج احکام الهی در همه شئون یک حکومت و نظر به همه احکام فقهی با نگرش حکومتی... امروز یکی از واجبات اساسی در حوزه فقه اسلامی است.»

۳. ولایت ائمه ذاتی و تکوینی است و حکومت آنان یک حکومت متکامل است، اما ولایت فقها در عصر غیبت اعتباری است. ولایت تکوینی موهبتی الهی است که خداوند به افراد خاص با ویژگی‌های خاصی عطا کرده است. از این رو این افراد خاص پیامبران و امامان معصوم^Δ هستند و ویژگی اساسی این افراد که آن موهبت شامل آن‌ها شده است، صفات کمال است که به واسطه آن‌ها فرد به عصمت راه می‌یابد. در زمان غیبت، اگر افرادی به آن صفات کمال متصف شوند، ولایت آن ائمه به صورت اعتباری نه ذاتی به آن‌ها انتقال می‌یابد؛ بدون آن‌که آن‌ها را به منزله نبوت و یا امامت بکشاند. سخن از ولایت اعتباری سخن از وظیفه عملی است؛ نه رتبه و منزلت و امتیاز.

۴. ولایت اعتباری در زمان غیبت برای فقیهی است که شروط اهلیت ولایت را دارد. چون اسلام تشکیل حکومت را واجب کرده، اما برای زمان غیبت تعیین مصداق نکرده است، پس چاره‌ای نیست جز اینکه به ویژگی‌هایی، که در کتب فقهی برای حاکم شرعی ذکر شده است، برگردیم و هر فردی که دارای این ویژگی‌ها بود، اهلیت ولایت پیدا می‌کند. ویژگی‌ها و روش‌های حکومت، دغدغه همه علمای مسلمان طی تاریخ بوده است، با این تفاوت که آن‌ها بیشتر به مبحث اول پرداخته و در مورد روش‌های کسب و اداره حکومت صرفاً به روشهای تاریخی معطوف به وضع موجود اکتفا کرده‌اند. در مسئله اول دو شرط برای حاکم بر شمرده است که مورد اتفاق همه علمای اسلامی شیعه است: علم و عدالت؛ علم به قانون ضرورت وجود فقیه در مرکز حکومت را طرح می‌کند و به روایاتی که این نکته را بیان می‌کند،

تأکید دارد. علاوه بر این شرایطی که برای متولی امر قضا لازم است، برای شخصی که نامزد ولایت اعتباری است هم واجب است.

۵. علم به قانون و شریعت شامل اجتهاد می‌شود. امری که فقهای اهل سنت نیز بر آن تأکید دارند و از این جهت انتقاد بر نظریه ولایت فقیه مبنی بر اینکه صرفاً معبر افکار شیعه است، درست نیست؛ زیرا عموم اهل سنت نیز اجتهاد را برای شأن فقیه ضروری دانسته‌اند. جایگاه مجتهدان در میان شیعه به عنوان کاشفان احکام دین، این موقعیت و امکان را به آن‌ها می‌دهد که تنها مرجع تشخیص ظالم یا عادل بودن حاکم باشند. به عبارت دیگر مجتهدان می‌توانند نقش مشروعیت زایی یا مشروعیت زدایی را برای حاکمان داشته باشند؛ به ویژه این‌که بر اساس اندیشه شیعه در دوران غیبت کبری مسئولیت رهبری مذهبی شیعه بر عهده فقها و علمای واجد شرایط است.

۶. در مذهب شیعه همیشه باب اجتهاد باز بوده، اما به دلیل وجود پاره‌ای از محدودیت‌ها از حکومت بازمانده است؛ ولی در میان اهل سنت باب اجتهاد همواره بسته و به قیاس محدود بوده است و در نتیجه، شرط اجتهاد برای نامزد حکومت باعث عدم تشکیل حکومت از سوی مجتهدین شده است.

۷. از نظر فقهای شیعه همکاری با حکومت جور هم سبب خروج از عدالت می‌شود و در نتیجه فقهای درباری و علمای حکومتی نه تنها شایسته نامزدی ولایت نیستند، بلکه باید به رسوایی آن‌ها اقدام کرد؛ زیرا آن‌ها دشمن اسلام هستند. یکی از موضوعاتی که در اندیشه سیاسی اهل سنت مطرح می‌شود این است که حاکم باید مسلمان باشد اما در برخی موارد عدالت او مطرح نمی‌شود؛ لذا جواز قیام علیه دولت از نظر شرعی و اعتقادی نیز صادر نمی‌گردد. در حالی که شیعه عدالت در حاکمیت را شرط می‌داند و لذا در تطورات اندیشه سیاسی مجوز حرکت و قیام علیه دولت جور صادر می‌گردد. از این رو طبق اندیشه سیاسی اهل سنت حرکت علیه حاکم ظالم نامشروع خواهد بود و رهبری که بخواهد انقلابی را هدایت کند مشروعیتی ندارد تا بتواند مردم را به سوی انقلاب هدایت نماید اما از نظرگاه شیعه، چنانچه امکان عزل پادشاه ظالم و غیر مشروع فراهم نباشد، عدم همکاری، با وی و در صورتی که خطری در بین باشد، تقیه در مقابل او را شیعه توصیه می‌کند.

۸. ولایت اعتباری فرد فقیه باعث سلطان شدن او نمی‌شود. فقیه با ولایت خود نه سلطان می‌شود و نه کار ویژه‌های سلطان را به خود می‌پذیرد. ولی فقیه باید در امر حکومت امین باشد و با اخلاص در پی اجرای حکومت اسلامی باشد. پس اساس حکومت با فقیه است و اگر هم سلاطین متدین وجود

داشتند، باید از فقها متابعت کنند؛ زیرا حکام حقیقی فقها هستند و سلاطین صرفاً عمال آنها محسوب می‌شوند.

۹. آنچه از نظریه ولایت فقیه استخراج می‌شود، لزوم مبارزه با ایده جدایی دین از سیاست است. این پدیده، یک پدیده استعماری است که در تعارض با مبادی دین اسلام است و لازم است اندیشه اسلامی از آنها تطهیر شود. استعمار وارد یک مرحله جنگ فکری با اسلام شده است که باید با آن مبارزه کرد و تا این افکار پاکسازی نشود، مسلمانان نمی‌توانند به وظیفه خود در تشکیل حکومت اقدام کنند.

۱۰. در فقه سنی تقریباً علما به تعریف حاکم آرمانی بسنده کرده‌اند. این حاکم مثالی فردی با ویژگی‌های خاص است که اندیشمندان به فراخور شیوه و منشأ فکری خود آنها را بسط داده‌اند و هر چه بیشتر درباره این ویژگی‌ها صحبت کرده و گمان کرده‌اند که حاکم و جامعه را به اصلاح و صلاح نزدیک ساخته‌اند، اما فراموش کرده‌اند که صرف بیان و نگارش تعداد صفات و ویژگی‌ها و فضایل، اگر چه مطلوب، موجد آن در عرصه عمل سیاسی نمی‌شود بلکه عمده آن صفات در طول تاریخ مفقود بوده است. تفکر آرمانی آنها را از تفتن به نقص وجودی در طبع بشر دور کرده است و وقتی که حاکم آرمانی در ظاهر وجود خارجی نداشته باشد، تکثیر صفات و ویژگی‌ها مشکلی را حل نخواهد کرد.

۱۱. در امر حکومت در زمان غیبت باید توجه داشت مسائل فرعی حکومت، همه در اسلام آمده است و نیازی به تشریع جدید نیست. آنچه می‌ماند تنظیم وزارتخانه‌ها و امور اختصاصی و اعمال و وظایف حکومت است که صاحبان تخصص باید آن را انجام دهند.

۱۲. امام ♦ به منظور خروج اسلام از انزوا طرح حکومت اسلامی را بیان کرد و در عقبه فکری تشیع اصول و قواعدی نهفته بود که امام ♦ برای غلبه بر وضع ایستای سیاست، از آنها استفاده برد و نظریه ولایت فقیه را برای آزادی فکر اسلامی طرح کرد.

۱۳. تشکیل حکومت اسلامی توسط امام خمینی^۶، تلاش شیعیان برای تعجیل در ظهور امام زمان ♦ است.

فهرست منابع و مآخذ

*قرآن کریم، مترجم: فولادوند، محمد مهدی.

*نهج البلاغه، مترجم: دشتی، محمد، چاپ دوم، انتشارات نسیم حیات، زمستان ۷۹.

۱. ابن ادريس، محمد بن منصور بن احمد، السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى، ج ۲، دفتر انتشارات اسلامی، قم - ایران، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ه.ق.

۲. ابن بابويه، محمد بن علی، الهدایه، مؤسسه الامام المهدی، قم، ۱۳۷۶ ش.

۳. _____، ترجمه: عیون اخبار الرضا، مترجم: مستفید، حمیدرضا و غفاری، علی اکبر، نشر صدوق، تهران، ۱۳۷۲.

۴. _____، علل الشرائع، ج ۲، کتابفروشی داوری، قم - ایران، چاپ اول، ۱۳۸۶ ه.ق.

۵. _____، معانی الأخبار، دفتر انتشارات اسلامی، قم - ایران، ۱۴۰۳ ه.ق.
۶. _____، من لا يحضره الفقيه، ج ۴، دفتر انتشارات اسلامی، قم - ایران، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ه.ق.
۷. ابن حزم، علی بن احمد، المحلی، ج ۹، احیاء التراث العربی، بیروت، بیتا.
۸. _____، الفصل فی الملل و الأهواء و النحل، ج ۴، دارالمعرفه، بیروت - لبنان، ۱۴۰۶ ه.ق.
۹. ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه ابن خلدون، ترجمه: پروین گنابادی، محمد، علمی و فرهنگی، تهران، چاپ هفتم، ۱۳۶۹ ه.ش.
۱۰. _____، مقدمه ابن خلدون، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت - لبنان، بیتا.
۱۱. ابن میثم، میثم بن علی، قواعد المرام فی علم الکلام، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۶.
۱۲. ابن شهر آشوب، رشید الدین محمد بن علی، متشابه القرآن و مختلفه، دار البیدار للنشر، قم - ایران، چاپ اول، ۱۳۶۹ ه.ق.
۱۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۹ و ۱۲، دار الفکر، بیروت - لبنان، چاپ سوم، ۱۴۱۴ ه.ق.
۱۴. ابوالحسین، احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، ج ۲، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم - ایران، چاپ اول، ۱۴۰۴ ه.ق.
۱۵. أبی یعلای، محمد بن الحسین ابن الفراء، الأحکام السلطانیة للفراء، مصحح: الفقی، محمد حامد، دار الکتب العلمیه، بیروت - لبنان، چاپ دوم، ۱۴۲۱ ه - ۲۰۰۰ م.
۱۶. اراکی، محسن، نظریه الحکم فی الإسلام، مجمع اندیشه اسلامی، قم - ایران، چاپ اول، ۱۴۲۵ ه.ق.
۱۷. الاشعری، ابی الحسن، الأبانة عن اصول الدیانة، ج ۲، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۸ ه.ق، ۱۳۷۶ ش.
۱۸. انصاری دزفولی، مرتضی بن محمد امین، القضاء و الشهادات (للشیخ الأنصاری)، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم - ایران، چاپ اول، ۱۴۱۵ ه.ق.
۱۹. ایزدهی، سید سجاد، اندیشه سیاسی صاحب جواهر، مؤسسه بوستان کتاب، قم، چاپ اول، ۱۳۸۴.
۲۰. ایجی، میر سید شریف، شرح المواقف، ج ۸، الشریف الرضی، قم، چاپ اول، ۱۳۲۵ ق.
۲۱. باقلانی، ابی بکر محمد بن طیب، تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل، دارالکتب العلمیه، بیروت - لبنان، چاپ اول، ۲۰۰۵ م ۱۴۲۶ ه.
۲۲. بحرانی، حسین بن محمد، الأنوار اللوامع فی شرح مفاتیح الشرائع (للفیض)، ج ۱۴، مجمع البحوث العلمیه، قم - ایران، چاپ اول، بیتا.

۲۳. بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم، **الحدائق الناضره فی أحكام العتره الطاهره**، ج ۱۱، دفتر انتشارات اسلامی، قم - ایران، چاپ اول، ۱۴۰۵ ه.ق.
۲۴. برقی، احمد بن محمد بن خالد، **المحاسن**، ج ۱، مصحح: محدث، جلال الدین، دار الکتب الإسلامیه، قم، ۱۳۷۱ ق.
۲۵. بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر، **ترجمه الفرق بین الفرق در تاریخ مذاهب اسلام**، مترجم: مشکور، محمدجواد، کتابفروشی اشراق، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۶۷.
۲۶. پاینده، ابوالقاسم، **نهج الفصاحه**، دنیای دانش، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۸۲.
۲۷. تفتازانی، سعدالدین، **شرح المقاصد**، ج ۵، الشریف الرضی، قم، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق.
۲۸. تقی الدین، محمد بن تیمیه، **السیاسه الشرعیه فی اصلاح الراعی و الراعیه**، تحقیق: سامی النشار، علی و زکی عطیه، احمد، دارالکتب العربی، قاهره، ۱۹۵۱.
۲۹. تمیمی مغربی، نعمان بن محمد، **دعائم الإسلام**، مؤسسه آل البيت، قم - ایران، چاپ دوم، ۱۳۸۵ ه.ق.
۳۰. الجرجانی، علی بن محمد، **شرح المواقف**، ج ۸، قم، چاپ اول، ۱۳۲۵ ه.
۳۱. جزری، مبارک بن محمد، **النهایه فی غریب الحدیث و الأثر**، ج ۱، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم - ایران، چاپ اول، بیتا.
۳۲. جمعی از نویسندگان، **رساله الخلافه و سلطه الامه**، درالدوله و الخلافه فی الخطاب العربی، به اهتمام وجیه کوثرانی، دارالطبعه، بیروت، ۱۹۹۴.
۳۳. جمعی از پژوهشگران زیر نظر هاشمی شاهرودی، سید محمود، **فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت**، ج ۳، مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت، قم - ایران، چاپ اول، ۱۴۲۶ ه.ق.
۳۴. جوادی آملی، عبد الله، **تفسیر تسنیم**، ج ۲، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۷۸ ه.ش.
۳۵. جوهری، اسماعیل بن حماد، **الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیه**، ج ۵، دار العلم للملایین، بیروت - لبنان، چاپ اول، ۱۴۱۰ ه.ق.
۳۶. الجوینی الشافعی، عبدالملک بن عبدالله، **الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد**، دارالکتب العلمیه، بیروت - لبنان، چاپ اول، ۱۴۱۶ ه.ق.
۳۷. _____، **غیاث الامم فی التیاث الظلم**، دارالمنهاج، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۳۲ ق، ۱۳۹۰ ش.
۳۸. جمعی از نویسندگان، **معارف اسلامی**، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها، چاپ چهارم، ۱۳۶۹.

۳۹. حاتمی، محمدرضا، «بررسی و نقد مبانی مشروعیت حکومت از دیدگاه اهل سنت»، دوفصلنامه علمی پژوهشی دانش سیاسی، شماره ۱، تابستان ۱۳۸۴.
۴۰. حرّ عاملی، محمد بن حسن، الفوائد الطوسیه، چاپخانه علمیه، قم - ایران، چاپ اول، ۱۴۰۳ ه.ق.
۴۱. _____، وسائل الشیعه، ج ۱۵ و ۲۰، مؤسسه آل البيت، قم - ایران، چاپ اول، ۱۴۰۹ ه.ق.
۴۲. _____، وسائل الشیعه، ج ۱۵ و ۱۷ و ۲۷، مؤسسه آل البيت، قم - ایران، چاپ اول، ۱۴۰۹ ه.ق.
۴۳. حسن عباس حسن، الصیغه المنطقیه للفکر السیاسی الاسلامی، دارالعالیه، بیروت، ۱۹۹۲م.
۴۴. _____، ساختار منطقی اندیش سیاسی اسلام، مترجم: فضائی، مصطفی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ اول، ۱۳۸۳.
۴۵. حسینی زبیدی، سید محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۱۶، دار الفکر للطباعه و النشر و التوزیع، بیروت - لبنان، چاپ اول، ۱۴۱۴ ه.ق.
۴۶. حسینی تهرانی، سید محمد حسین، ولایت فقیه در حکومت اسلام، ج ۴، علامه طباطبائی، مشهد - ایران، چاپ دوم، ۱۴۲۱ ه.ق.
۴۷. حلبی، تقی الدین بن نجم الدین، الکافی فی الفقه، کتابخانه عمومی امام امیر المؤمنین ♦، اصفهان - ایران، چاپ اول، ۱۴۰۳ ه.ق.
۴۸. حلّی، جعفر بن حسن، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۱، صادق شیرازی، تهران، ۱۴۰۹.
۴۹. _____، المختصر النافع فی فقه الإمامیه، ج ۲، مؤسسه المطبوعات الدینیّه، قم - ایران، چاپ ششم، ۱۴۱۸ ه.ق.
۵۰. _____، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام، ج ۴، مؤسسه اسماعیلیان، قم - ایران، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ه.ق.
۵۱. _____، الرساله السعديه، دار الصفوة، بیروت - لبنان، چاپ اول، ۱۴۱۳ ه.ق.
۵۲. _____، المسلك فی اصول الدین، آستان قدس رضوی، مشهد، چاپ دوم، ۱۴۲۱.
۵۳. حلّی، حسن بن یوسف، تحریر الأحکام الشرعیّه علی مذهب الإمامیه، ج ۲ و ۵، مؤسسه امام صادق ♦، چاپ اول، قم - ایران، ۱۴۲۰ ه.ق.
۵۴. _____، تذکره الفقهاء، ج ۹، مؤسسه آل البيت، قم - ایران، چاپ اول، ۱۴۱۴ ه.ق.

۵۵. _____، تلخیص المرام فی معرفه الأحكام، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم - ایران، چاپ اول، ۱۴۲۱ ه.ق.
۵۶. _____، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، مؤسسه نشر اسلامی، قم، چاپ چهارم، ۱۴۱۳ ه.ق.
۵۷. _____، نهج المسترشدين، مجمع الذخائر الاسلامیه، قم، بی.تا.
۵۸. حلی، شمس الدین محمد بن شجاع القطان، معالم الدین فی فقه آل یاسین، ج ۲، مؤسسه امام صادق ♦، قم - ایران، چاپ اول، ۱۴۲۴ ه.ق.
۵۹. حلی، مقداد بن عبد الله، کنز العرفان فی فقه القرآن، ج ۲، مترجم: بخشایشی، عبد الرحیم عقیقی، قم، چاپ اول، بی.تا.
۶۰. حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، ج ۶، دار الفکر المعاصر، بیروت - لبنان، چاپ اول، ۱۴۲۰ ه.ق.
۶۱. خدوری، مجید، گرایش های سیاسی در جهان عرب، مترجم: عالم، عبدالرحمن، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۴.
۶۲. الخمینی، سید روح الله، الرسائل، ج ۱، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۴۲۰ ه.ق، ۱۳۷۸ ش.
۶۳. _____، ولایت فقیه، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران - ایران، چاپ دوازدهم، ۱۴۲۳ ه.ق.
۶۴. _____، تحریر الوسیله، مؤسسه مطبوعات دار العلم، قم - ایران، چاپ اول، بی.تا.
۶۵. _____، زبده الأحكام، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران - ایران، چاپ اول، ۱۴۰۴ ه.ق.
۶۶. _____، کتاب البیع، ج ۲، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران - ایران، چاپ اول، ۱۴۲۱ ه.ق.
۶۷. خوانساری، محمد بن حسین، شرح آقا جمال خوانساری بر غرر الحکم و درر الکلم، ج ۶، مصحح: حسینی ارموی محدث، جلال الدین، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۶ ش.
۶۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، دارالعلم - الدارالشامیه، لبنان - سوریه، چاپ اول، ۱۴۱۲ ه.ق.
۶۹. رشید الرضا، الخلافه او الامامه العظمی، درالدوله و الخلافه فی الخطاب العربی، به اهتمام وجیه کوثرانی، دارالطبعه، بیروت، ۱۹۹۴.

۷۰. رضوانی، علی اصغر، امام شناسی و پاسخ به شبهات، ج ۲، مسجد مقدس جمکران، قم، چاپ سوم، ۱۳۸۵.

۷۱. رضوانی، علی اصغر، امامت در قرآن، مسجد مقدس جمکران، قم، چاپ سوم، ۱۳۸۶ هـ.ش.

۷۲. روزنتال، اروین، آی جی، اندیشه های سیاسی اسلام در سده های میانه، قومن، تهران، ۱۳۸۷.

۷۳. الریس، محمد ضیاء الدین، الاسلام و الخلافه فی عصر الحدیث، دارالتراث، قاهره، بیتا.

۷۴. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ج ۱، دار الكتاب العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۰۷ ق.

۷۵. سبزواری، عبدالاعلی، مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام، ج ۲۵، قم، ۱۴۱۳-۱۴۱۶.

۷۶. سعدی، ابو جیب، القاموس الفقہی لغه و اصطلاحا، دار الفکر، دمشق - سوریه، چاپ دوم، ۱۴۰۸ هـ.ق.

۷۷. شافعی، محمد بن ادریس، الأم، ج ۳ و ۶، بیروت، ۱۴۰۳/۱۹۸۳.

۷۸. الشبلنجی، مؤمن بن حسن، نورالابصار فی مناقب آل البيت النبوی المختار، المكتبة العصریه، بیروت، ۱۴۲۶ق.

۷۹. شرف الدین، عبدالحسین، مذهب و رهبر ما: ترجمه المراجعات، مترجم: زمانی، مصطفی، مؤسسه مطبوعاتی خزر، بیجا، چاپ چهارم، بیتا.

۸۰. شریعتی، روح الله، اندیشه سیاسی محقق حلی، بوستان کتاب، قم، چاپ اول، پاییز ۱۳۸۰.

۸۱. شریعتی، محمد تقی، خلافت و ولایت از نظر قرآن و حدیث، حسینیه ارشاد، تهران، چاپ دوم، ۱۳۵۱.

۸۲. شریف، میان - محمد، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۲، مترجم: جوادی، نصرالله، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲.

۸۳. شریف مرتضی، علی بن حسین، جمل العلم و العمل، مطبعة الآداب، نجف اشرف - عراق، چاپ اول، ۱۳۸۷ هـ.ق.

۸۴. _____، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق سید احمد حسینی، مؤسسه نشر اسلامی، قم ۱۴۱۱ هـ.ق.

۸۵. شمس الدین، محمد مهدی، نظام الحکم و الإدارة فی الإسلام، دارالثقافه، قم، ۱۴۱۲ق.

۸۶. _____، نظام حکومت و مدیریت در اسلام، مترجم: شیرازی آیت زاده، مرتضی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۵.

۸۷. صدر، سید محمد، تاریخ الغیبه الکبری، دارالمعارف للمطبوعات، بیروت، ۱۳۷۰ق.
۸۸. طباطبایی، محمدحسین، ترجمه المیزان، مترجم: موسوی همدانی، سیدمحمدباقر، ج ۱ و ۴ و ۱۱ و ۱۸، انتشارات اسلامی، قم - ایران، چاپ شانزدهم، زمستان ۸۱.
۸۹. طباطبایی بروجری، آقا حسین، منابع فقه شیعه، مترجمان: حسینیان قمی، مهدی، صبور، ج ۲۲، انتشارات فرهنگ سبز، تهران - ایران، چاپ اول، ۱۴۲۹ ه.ق.
۹۰. طباطبایی حائری، سید علی بن محمد، الشرح الصغیر فی شرح مختصر النافع - حدیقه المؤمنین، ج ۳، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی ۶، قم - ایران، چاپ اول، ۱۴۰۹ ه.ق.
۹۱. _____، ریاض المسائل، ج ۱۵، مؤسسه آل البيت، قم - ایران، چاپ اول، ۱۴۱۸ ه.ق.
۹۲. طباطبایی حائری، سید محمد مجاهد، کتاب المناهل، مؤسسه آل البيت، قم - ایران، چاپ اول، بیتا.
۹۳. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، ج ۱ و ۲، نشر مرتضی، مشهد - ایران، چاپ اول، ۱۴۰۳ ه.ق.
۹۴. طبرسی نوری، سید اسماعیل، کفایه الموحدين، ج ۲، انتشارات تابفروشی علمیه اسلامی، طهران، بی تا.
۹۵. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: بلاغی، محمد جواد، ج ۳، ناصر خسرو، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۲ ش.
۹۶. طبری، محمد بن جریر، تاریخ الطبری، مطبه الاستقامه، قاهره، ۱۹۳۹.
۹۷. طریحی، فخر الدین، مجمع البحرين، ج ۵ و ۶، کتابفروشی مرتضوی، تهران - ایران، چاپ سوم، ۱۴۱۶ ه.ق.
۹۸. طوسی، محمدبن حسن، الاقتصاد الهادی إلى طریق الرشاد، کتابخانه جامع چهل ستون، تهران - ایران، چاپ اول، ۱۳۷۵ ه.ق.
۹۹. _____، الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج ۴، دار الکتب الإسلامیه، تهران - ایران، چاپ اول، ۱۳۹۰ ه.ق.
۱۰۰. _____، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: قصیرعاملی، احمد، ج ۲، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ اول، بیتا.
۱۰۱. _____، الخلاف، ج ۶، دفتر انتشارات اسلامی، قم - ایران، چاپ اول، ۱۴۰۷ ه.ق.
۱۰۲. _____، المبسوط فی فقه الامامیه، ج ۲، چاپ محمدتقی کشفی، تهران، ۱۳۸۷.
۱۰۳. طوسی، خواجه نصیر الدین، رساله الامامه، دارالاضواء، چاپ دوم، بیروت، ۱۴۰۵ ه.ق.

۱۰۴. عاملی، زین الدین بن علی، **الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه**، ج ۳، کتابفروشی داوری، قم - ایران، چاپ اول، ۱۴۱۰ ه.ق.
۱۰۵. _____، **مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام**، ج ۱ و ۱۳ و ۱۴، مؤسسه المعارف الإسلامیة، قم - ایران، چاپ اول، ۱۴۱۳ ه.ق.
۱۰۶. عاملی، علی بن حسین، **جامع المقاصد فی شرح القواعد**، ج ۱ و ۱۲، مؤسسه آل البيت، قم - ایران، چاپ دوم، ۱۴۱۴ ه.ق.
۱۰۷. عاملی، محمد بن مکی، **الدروس الشرعیه فی فقه الإمامیه**، ج ۲، دفتر انتشارات اسلامی، قم - ایران، چاپ دوم، ۱۴۱۷ ه.ق.
۱۰۸. عبد الجبار، قوام الدین، **شرح الأصول الخمسه**، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ اول، ۱۴۲۲ ه.ق.
۱۰۹. عاملی، یاسین عیسی، **الاصطلاحات الفقهیة فی الرسائل العملیة**، دار البلاغة للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت - لبنان، اول، ۱۴۱۳ ه.ق.
۱۱۰. الغزالی، ابوحامد محمد، **الاقتصاد فی الاعتقاد**، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۹ ق، ۱۳۶۷ ش.
۱۱۱. فخر رازی، محمد بن عمر، **مفاتیح الغیب**، ج ۶، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۲۰ ق.
۱۱۲. _____، **جامع العلوم، مصحح: آل داوود، سید علی، نشر ثریا، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۲.**
۱۱۳. فخرالمحققین، محمد بن حسن، **ایضاح الفوائد فی شرح اشکالات القواعد**، مترجمان: اشتهااردی، علی پناه و بروجردی، عبدالرحیم، ج ۴، چاپ افست قم، قم، ۱۳۶۳ ش.
۱۱۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، **کتاب العین**، ج ۴ و ۵، نشر هجرت، قم - ایران، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ه.ق.
۱۱۵. فقعی، علی بن محمد بن طی، **الدر المنضود فی معرفه صیغ النیات و الإیقات و العقود**، مکتبه إمام العصر ♦ العلمیة، قم - ایران، چاپ اول، ۱۴۱۸ ه.ق.
۱۱۶. فیرحی، داود، **نظام سیاسی و دولت در اسلام**، انتشارات سمت، تهران، چاپ ششم، زمستان ۱۳۸۷.
۱۱۷. _____، **«محمد توفیق الشاوی و نظریه عمومی شوری»**، فصلنامه سیاست، دوره ۳۹، ش ۱.
۱۱۸. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، **القاموس المحیط**، بیروت، ۱۴۱۲/۱۹۹۱.
۱۱۹. فیض کاشانی، محمد محسن ابن شاه مرتضی، **مفاتیح الشرائع**، ج ۳، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، قم - ایران، چاپ اول، بیتا.

۱۲۰. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، ج ۲، دار الرضی، قم - ایران، چاپ اول، بیتا.
۱۲۱. قادری، حاتم، اندیشه سیاسی در اسلام و ایران، انتشارات سمت، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۸۲.
۱۲۲. القاسمی، ظافر، نظام الحكم فی الشریعه و التاريخ الاسلامی، دارالفائس، بیروت، ۱۹۹۰.
۱۲۳. قاسمی، محمدعلی و همکاران، فقیهان امامی و عرصه‌های ولایت فقیه: از قرن چهارم تا سیزدهم ه.ق، زیر نظر لاریجانی، صادق، ج ۱، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ۱۳۸۴ ش.
۱۲۴. قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، ج ۱ و ۳، دار الکتب الإسلامیة، تهران - ایران، چاپ ششم، ۱۴۱۲ ه.ق.
۱۲۵. القلقشندی، احمد بن علی، مآثر الانافه فی معالم الخلافه، ج ۱، تحقیق: احمد فراج، عبد الستار، عالم الکتب، بیروت، چاپ اول، بیتا.
۱۲۶. قمی، شیخ عباس، الغایة القصوى فی ترجمه العروة الوثقی، ج ۲، صبح پیروزی، قم - ایران، چاپ اول، ۱۴۲۳ ه.ق.
۱۲۷. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، تحقیق: موسوی جزایری، طیب، ج ۱، دارالکتب، قم، چاپ سوم، ۱۳۶۳ ش.
۱۲۸. قمی، محمد مؤمن، الولایه الإلهیه الإسلامیه أو الحکومه الإسلامیه، ج ۳، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، چاپ اول، ۱۴۲۹ ه.ق.
۱۲۹. کدیور، محسن، حکومت ولایی، نشر نی، تهران، ۱۳۷۷.
۱۳۰. کریمی زنجانی اصل، محمد و دیگران، درآمدی بر کشاکش غزالی و اسماعیلیان (مجموعه مقالات)، کویر، تهران، ۱۳۸۱.
۱۳۱. کاشف الغطاء، علی بن محمد رضا، النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۱، مطبعة الآداب، نجف اشرف - عراق، چاپ اول، ۱۳۸۱ ه.ق.
۱۳۲. کاظمی، جواد بن سعد، مسالک الأفهام إلى آیات الأحكام، ج ۳، بیجا، بیتا.
۱۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، مترجم: حسن زاده، صادق، ج ۱، قائم آل محمد، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۵.
۱۳۴. _____، الکافی، ج ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶ و ۷ و ۸ و ۹ و ۱۰ و ۱۱ و ۱۲، دارالکتب الإسلامیة، تهران - ایران، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ه.ق.
۱۳۵. گیلانی میرزای قمی، ابو القاسم بن محمد حسن، رسائل المیرزا القمی، ج ۲، دفتر تبلیغات اسلامی، قم - ایران، چاپ اول، ۱۴۲۷ ه.ق.

۱۳۶. لک زایی، نجف، درآمدی بر مستندات قرآنی فلسفه سیاسی امام خمینی⁶، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷.

۱۳۷. لمبتون، آن کی اس، دولت و حکومت در اسلام (سیری در نظریه سیاسی فقهای مسلمان از صدر اسلام تا اواخر قرن سیزدهم)، مترجم: صالحی، سیدعباس و فقیهی، محمد مهدی، مؤسسه چاپ و نشر عروج، تهران، ۱۳۷۴.

۱۳۸. لنکرانی، محمد فاضل موحدی، تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله - القضاء و الشهادات، مرکز فقهی ائمه اطهار^Δ، قم - ایران، چاپ اول، ۱۴۲۰ ه.ق.

۱۳۹. ماوردی، علی بن محمد، ادب الدنيا و الدین، مترجم: صاحبی، عبدالعلی، آستان قدس رضوی بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مشهد، ۱۳۷۲.

۱۴۰. _____ الاحکام السلطانیه أو الولايات الدینیّه، چاپ دوم، بیروت، دارالکتب العربی، بیتا.

۱۴۱. مجلسی اول، محمد تقی، یک دوره فقه کامل فارسی، مؤسسه و انتشارات فراهانی، تهران - ایران، چاپ اول، ۱۴۰۰ ه.ق.

۱۴۲. المجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ۵ و ۱۰ و ۲۵، مصحح: جمعی از محققان، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ ق.

۱۴۳. _____ بحار الأنوار، ج ۲۵، تحقیق: البهودی، محمد الباقر، الربانی شیرازی، عبد الرحیم، دار إحياء التراث العربی، بیروت - لبنان، چاپ سوم، ۱۴۰۳ - ۱۹۸۳ م.

۱۴۴. محقق کرکی، علی بن حسین، جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۸، قم، ۱۴۰۸-۱۴۱۵.

۱۴۵. محلاتی، محمد سروش، «شؤون و اختیارات فقیه از دیدگاه شیخ مفید»، مجموعه مقالات کنگره شیخ مفید، قم، ۱۴۱۳ ق-۱۳۷۱ ش.

۱۴۶. المرعشی التستری، سید نورالله، احقاق الحق و ازهاق الباطل، ج ۲، المكتبة الاسلامیه، تهران، بیتا.

۱۴۷. مشکور، محمدجواد، فرهنگ فرق اسلامی، آستان قدس رضوی، مشهد، چاپ دوم، ۱۳۷۲ ش.

۱۴۸. المظفر، محمد الحسن، دلائل الصدق، ج ۲، امیر کبیر، تهران، ۱۸۸۳-۱۹۵۶ م.

۱۴۹. مظفر، محمدحسین، پژوهشی در علم امام (ع)، ترجمه علی شیروانی، انتشارات دارالفکر، قم، چاپ اول، ۱۳۸۵.

۱۵۰. مظفر، محمدرضا، باورهای شیعه: ترجمه عقاید امامیه، مترجم: هراتی، مصباح، آیت اشراق، قم، ۱۳۸۸.

۱۵۱. مفید، محمد بن نعمان عکبری، المقنعه، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، قم - ایران، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
۱۵۲. _____، أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، مکتبه الدآوری، قم، چاپ دوم، بیتا.
۱۵۳. مکارم شیرازی، ناصر، امامت در ده درس، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۵ هـ.ش.
۱۵۴. _____، پیام قرآن، ج ۹، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ ششم، ۱۳۸۶ هـ.ش.
۱۵۵. منتظری نجفآبادی، حسین علی، دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الإسلامیه، ج ۱، نشر تفکر، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۹ هـ.ق.
۱۵۶. _____، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ج ۲، مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابوالفضل، مؤسسه کیهان، قم - ایران، چاپ اول، ۱۴۰۹ هـ.ق.
۱۵۷. مودودی، ابوالاعلی، خلافت و مملوکیه، مترجم: حامدی، خلیل احمد، بیان، تهران، ۱۴۰۵ق.
۱۵۸. موسی، محمود یوسف، نظام الحكم فی الاسلام، دارالفکرالعربی، قاهره، بیتا.
۱۵۹. میراحمدی، منصور، "روش شناسی فقه سیاسی اهل سنت"، فصلنامه علوم سیاسی، ش ۲۱، بهار ۱۳۸۲.
۱۶۰. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۱۳ و ۱۴ و ۱۵، دار إحياء التراث العربی، بیروت - لبنان، چاپ هفتم، ۱۴۰۴ هـ.ق.
۱۶۱. نراقی، مولا محمد مهدی بن ابی ذر، تحفه رضویه، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم - ایران، چاپ اول، ۱۴۲۶ هـ.ق.
۱۶۲. _____، عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم - ایران، چاپ اول، ۱۴۱۷ هـ.ق.
۱۶۳. نصرتی، علی اصغر، نظام سیاسی اسلام، نشر هاجر، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۴.
۱۶۴. النعمانی، محمد بن إبراهیم، کتاب الغیبه، تحقیق: فارس حسون کریم، أنوار الهدی، قم، چاپ الأولى ۱۴۲۲.
۱۶۵. نوبختی، ابی محمد الحسن بن موسی، فرق الشیعه نوبختی، مترجم: شکور، محمدجواد، مرکز انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ۱۳۶۱.
۱۶۶. نووی، یحیی بن شرف، منهاج الطالبین فی فقه الامام الشافعی، الدارالعلمیه العالمیه، بیجا، بیتا.
۱۶۷. هلالی، سلیم بن قیس، کتاب سلیم بن قیس الهلالی، ج ۲، مصحح: انصاری زنجانی خوئینی، محمد الهادی، ایران - قم، ۱۴۰۵ ق.

۱۶۸. یزدی مطلق، محمود، اندیشه‌های کلامی شیخ طوسی⁶، ج ۱، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، چاپ اول، ۱۳۷۸ هـ.ش.

۱۶۹. یوسفیان، حسن، دانشنامه امام علی (ع)، ج ۳، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، چاپ اول ۱۳۸۰.