

۶۸. مؤمن قمی، محمد، *تسدید الاصول*، قم، دفتر نشر اسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۶۹. مازندرانی، محمد صالح، *شرح اصول الکافی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ ق.
۷۰. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الوفاء، بی تا.
۷۱. محقق حلی، *المعتبر فی شرح المختصر*، قم، سیدالشهداء علیه السلام، ۱۳۶۴ ش.
۷۲. همو، *شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، چاپ دوم، تهران، استقلال، بی تا.
۷۳. محقق کرکی، جامع المقاصد، قم، آل البیت، ۱۴۰۸ ق.
۷۴. مشکینی، علی، *اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها*، چاپ پنجم، قم، دفتر نشر اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۷۵. موسوی خمینی، سیدمصطفی، *تحریرات فی الاصول*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ ق.
۷۶. نراقی، ملا احمد، *عوائد الایام*، چاپ سنگی، قم، مکتبه بصیرتی، ۱۴۱۸ ق.
۷۷. همو، *مستند الشیعه*، مشهد، آل البیت، ۱۴۱۵ ق.
۷۸. ولیدی، محمد صالح، *حقوق جزای عمومی*، چاپ دوم، اورامان، ۱۳۷۵ ش.
۷۹. همدانی، آقارضا، *مصباح الفقیه*، چاپ سنگی، صدر، بی تا.
۸۰. یزدی طباطبایی، سیدمحمد کاظم، *العروة الوثقی*، قم، جامعه مدرسن، ۱۴۱۷ ق.

گزاره کلامی تأثیر گذار در اجتهاد (جامعیت شریعت)*

- دکتر علیرضا صابریان^۱
- استادیار مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی

چکیده

بعضی از گزاره‌های کلامی به صورت مستقیم در استنباط فقهی تأثیر گذار است. جامعیت و کمال شریعت یکی از گزاره‌های کلامی است که در تفسیر متون دینی تأثیر بسزایی دارد. طبق قول مختار، دین برای سعادت دنیا و آخرت است. بر اساس جامعیت دین و بر اساس این بینش، متون دینی قابل تفسیر، در همین راستا تفسیر می گردند. دین اسلام به تشریح احکام کلی و جزئی پرداخته، اما این گونه وضع قوانین به معنای کافی بودن قوانین در همه ابعاد زندگی انسانها نیست و لازم است در چارچوب قوانین شرع اقدام به وضع قوانین مورد نیاز نمود. یکی از نتایج مهمی که بر بحث جامعیت و کمال شریعت بار می شود، اشتغال دین بر دولت و نهاد اجرایی است. پذیرش این قول به معنای تأسیس همه قواعد و اصول حکومت داری نیست، بلکه شریعت

81. *holy Bible*.
82. Blackstone, William, *Commentaries on the Laws of England*, University of Chicago Press, 1979.
83. Bromiley, Geoffrey W., *The International Standard Bible Encyclopedia*, 1988.
84. Brown, Jack W., *Blackstone's Commentaries on the Laws of England*, July, 2003.
85. Davies, Sharon L., *The Jurisprudence of Willfulness: An Evolving Theory of Excusable Ignorance*, Duke Law journal. 1998.
86. Hall, J, *Ignorance and Mistake in Criminal Law*, (1957) 33 Ind LJ 1.
87. <http://law.anu.edu.au/criminet/kumar.html>
88. <http://law.anu.edu.au/criminet/kumar.html>
89. <http://www.geocities.com/athens/olympus/2178/law.html>
90. <http://www.rbs2.com/cc.htm>
91. <http://www.uark.edu/depts/comminfo/cambridge/blackstone.html>
92. <http://www.yale.edu/lawweb/avalon/blackstone/blacksto.htm#book3>
93. Keedy, E., *Ignorance and Mistake in the Criminal Law*, (1908) 22 Harv LR 75.
94. Keedy, *Ignorance and Mistake in the Criminal Law*, 22 Harv. L. Rev. (1908) 77.
95. O'Connor, D., *Mistake and Ignorance in Criminal Cases*, (1976) Modern Law Review.

* تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۹/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۲/۲.

می‌تواند بعضی از قواعد و اصول عقلایی را تأیید، برخی را تخطئه و به اظهار دیدگاه خود اقدام نماید.
واژگان کلیدی: جامعیت، شریعت، اجتهاد، نهاد اجرایی، گزاره کلامی.

مقدمه

تعداد زیادی از مباحث علم کلام ریشه در قرآن و سنت دارد و طرح آن به عنوان مبنای اجتهاد و فقهت در کلام متکلمان و فقها ذکر شده است. بعضی از فقهای امامیه گزاره‌های کلامی مؤثر در استنباط فقهی را این گونه ذکر می‌کنند: «قاعده لطف، قاعده عدم تکلیف به ما لایطاق، قاعده عدم صدور قبیح از حکیم و قاعده عصمت».

شیخ طوسی شناخت صفات خداوند و پیامبران و امامان (علیهم‌السلام) را پیش شرط اجتهاد ذکر کرده است (طوسی، ۱۴۱۷: ۴۲/۱). خواجه نصیرالدین طوسی قائل است که پرداختن به مسائل کلامی مقدم است بر مسائل فقه و اصول (طوسی، ۱۴۰۵: ۱).

علامه حلی نیز معتقد است که علم کلام از علومی است که برای اجتهاد لازم است (حلی، ۱۴۲۱: ۲۴۱). شیخ بهایی در جامع عباسی (بی‌تا: ۳۵) و محقق کرکی در رسائل (۱۴۱۱: ۱۴۲/۲) حسن عاملی در معالم الدین (۱۳۶۵: ۲۸)، وحید بهبهانی در الفوائد الحائریه (۱۴۱۵: ۳۳۶) و جمعی از فقها و اصولیون قائلند که علم کلام از زمره علوم است که برای فقهت لازم است.

یکی از پرسشهای فلسفه فقه این است که این علم بر چه مبانی و پیش‌فرضهایی استوار است؟ یکی از این پیش‌فرضها، مبانی کلامی است. این مقاله در صدد استکشاف این مطلب است که در علم فقه چه گزاره‌هایی از کلام مورد استناد مجتهد قرار می‌گیرد.

هدف اصلی در این نگارش، کشف مبانی کلامی است که مورد قبول فقهای امامیه است. از جمله گزاره‌های کلامی که گفته شده است بر استنباط فقهی تأثیرگذار است، جامعیت و کمال شریعت است. در این تحقیق نحوه تأثیر جامعیت و کمال شریعت در استنباطهای فقهی در دو عرصه جامعیت دین و اجتهاد و اشتغال دین بر نهاد اجرایی مورد بررسی و نقد واقع شده است.

تعریف واژه‌ها

جامعیت

کلمه جامعیت از ریشه «جمع» مصدر جعلی است. جمع در لغت به معنای گردآوری امور جدا بر محور امری مشترک است (ابن فارس، بی‌تا: ۴۷۹/۱). کمال از ریشه «کمل» در مقابل نقص استعمال می‌شود. هنگامی امری به کمال متصف می‌شود که هدف مورد نظر برآورده نشده باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۴۴۱).

در نسبت بین کامل و جامع می‌توان گفت، جامعیت یکی از ویژگیهای کامل بودن است. وصف کمال برای دین اسلام در قرآن آمده است: «اليوم أكملت لكم دينكم» (مائده/ ۳).

امام رضا (علیه‌السلام) درباره کامل دین می‌فرماید:

«إن الله عز وجل لم يقبض نبيه ﷺ حتى أكمل لهم الدين وأنزل عليهم القرآن فيه تفصيل كل شيء وبين فيه الحلال والحرام والأحكام وجميع ما يحتاج إليه الناس كمالاً فقال: «ما قرئنا في الكتاب من شيء...» فمن زعم أن الله عز وجل لم يكمل دينه فقد ردّ كتاب الله ومن ردّ كتاب الله فهو كافر» (حرّ عاملی، بی‌تا: ۱۹۰)؛

«خداوند ﷺ پیامبر ﷺ را قبض روح نکرد مگر اینکه دین را برای آنها کامل کرد و قرآن را بر آنها نازل کرد که در آن تفصیل هر چیزی است و در آن حلال و حرام و احکام و همه آنچه را که مردم به آن محتاجند بیان کرد و فرمود ما در قرآن از بیان هیچ چیزی کوتاهی نکردیم... و کسی که گمان کند خداوند ﷺ دینش را کامل نکرده است کتاب خدا را رد کرده است و کسی که کتاب خدا را رد کند او کافر است.

وصف جامعیت برای متون دین استعمال شده است. در حدیثی از پیامبر ﷺ نقل شده است که حضرت فرمود:
«أعطيت جوامع الكلم» (مجلسی، ۱۳۶۳: ۳۸/۲۸، ح ۱۷)؛
به من کلمات جامع اعطا شده است.

جامعیت دین

یکی از سؤالات اساسی در خصوص اهداف بعثت انبیا این است که آیا آنان هدف

اخروی داشته‌اند و یا علاوه بر آن به اهداف دنیوی نیز نظر داشته‌اند. دو دیدگاه در این باره مطرح است:

دیدگاه اول: طرفداران این دیدگاه بر این باورند که هدف بعثت انبیا دعوت مردم به توحید و معاد است و امور دنیوی به عقل بشری واگذار شده است. از ظاهر کلام فخر رازی چنین برداشت می‌شود که هدف از بعثت انبیا انصراف مردم از امور دنیوی به امور اخروی است، آنجا که می‌گوید:

«إن حرفة النبوة والرسالة عبارة عن دعوة الخلق من الاشتغال بالخلق إلى خدمة الحق ومن الإقبال على الدنيا إلى الإقبال على الآخرة فهذا هو المقصود الأصلي» (فخر رازی، ۱۴۰۸: ۱۱۶/۸)

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

با همین رویکرد بعضی از نویسندگان معاصر نوشته‌اند:

خداوند اولاً و بالذات دین را برای کارهای این جهان و سامان دادن به معیشت درمانده ما در این جهان فرو نفرستاده، تعلیمات دینی علی‌الاصول برای حیات اخروی جهت‌گیری شده‌اند یعنی برای تنظیم معیشت و سعادت اخروی هستند (سروش، ۱۳۷۶: ۱۳۷).

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

در آیات فراوانی و بیش از آن در احادیث و کلمات پیامبر تأکید و توصیه‌های خاصی در این زمینه‌ها (امور دنیوی) دیده می‌شود... و *نهج البلاغه* حضرت امیر، *نهج الفصاحه* و حکمتها و روایات رسیده از پیامبر گرامی و امامان تقریباً در کلیه روابط و آداب زندگی، خطبه‌های *نهج البلاغه* و نامه‌های حضرت امیر ضمن آنکه

شامل خداشناسی و دین‌شناسی و تعلیم و تربیت است، نسبت به اخلاق و روابط اجتماعی و مسائل حکومتی و اداره حکومت عنایت وافر دارد.

بنابراین در کنار وظایف نبوت و سوق دادن به خدا و آخرت هر جا که عهده‌دار کاری برای زندگی شخصی یا عمومی شده‌اند به اصلاح و آموزش مردم و دعوت به خیر یا امر به معروف و نهی از منکر پرداخته‌اند، به عنوان انسان مسلمان و خداپرست با ایمان به خدمت و تربیت هم‌نوعان مبادرت می‌کرده‌اند و تعلیماتی که از این نظرها داده‌اند در عین ارزنده و ممتاز بودن جزء دین و شریعت حساب نمی‌شود و مشمول «ان هو الاوحی یوحی» نمی‌گردد (بازرگان، ۱۳۷۷: ش ۲۸، ص ۵۵).

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

دین اسلام بر دو نوع است، دین حقیقی و دین تاریخی. دین تاریخی محفوف و محدود به شرایط فرهنگی، تاریخی و جغرافیایی است. پیام تاریخی پیامبر ﷺ به دلیل قرار نگرفتن در زمان، مکان، محیط جغرافیایی و روبه‌رو بودن با مخاطبان خاصی که در شرایط زمانی و مکانی خاص با محیط و فرهنگ و آداب و رسوم و طاقت بدنی خاص زندگی می‌کرده‌اند، محفوف و مخلوط با این محدودیت و تنگناهاست. لذا برای شناخت روح و هدف پیام وی باید میان ذاتیات و عرضیات دین تفکیک کرد. روح و مقصد اصلی و بالذات شارع تأمین سعادت اخروی است و آنچه شارع در زمینه ساماندهی زندگی دنیوی گفته جزء عرضیات دین است و طبعاً با تغییر شرایط زمانی و مکانی کنار گذاشته می‌شود (سروش، ۱۳۷۸: ۸۰-۷۱)

دیدگاه دوم: طرفداران این دیدگاه بر این باورند که هدف بعثت انبیا افزون بر توحید و معاد، سامان دادن به زندگی دنیوی است. بر اساس این دیدگاه جامعیت میان دنیا و آخرت وجود دارد. بسیاری از دانشوران فقه امامیه قائلند که دین اسلام برای سعادت هر دو جهان است (شهید اول، قواعد و فوائد، بی‌تا: ۱/ ۳۵-۳۴؛ کاشف الغطاء، بی‌تا: ۲۰؛ مظفر، ۱۴۰۸: ۷۳).

دلیل طرفداران این دیدگاه این است که با مراجعه به متون دینی، اهدافی را که دین به دنبال آن است، خود بیان کرده است. یکی از این اهداف تنظیم روابط و مناسبات اجتماعی انسان بر محور صحیح و عادلانه و مبارزه با روابط ظالمانه است که به صورت گذرا به چند مورد اشاره می‌گردد.

۱- در زمان حضرت لوط عَلَيْهِ السَّلَام هم جنس‌بازی رواج داشت که حضرت به مبارزه با آن برخاست.

﴿وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ إِنَّكُمْ لَأَتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ﴾ (اعراف / ۸۱-۸۰).

۲- در زمان حضرت شعیب عَلَيْهِ السَّلَام کم‌فروشی و تقلب یکی از مفسد رایج بود که این پیامبر الهی به مبارزه با آن برخاست.

﴿وَالِي مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَ تَكْوِيمًا مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ (اعراف / ۸۵).

۳- در زمان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام فرعون قوم بنی اسرائیل را به بردگی کشیده بود که حضرت به مبارزه با آن پرداخت و قوم بنی اسرائیل را از چنگال فرعون رها نمود.

﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمُ مُوسَىٰ بَايَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَظَلَمُوا بِهَا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ (اعراف / ۱۰۳).

۴- خداوند پیامبر اسلام صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را تشویق به کارهای نیک، ترویج سنتهای پاک و دوری جستن از کارهای ناشایست و دور انداختن آداب و رسوم غلط می‌نماید.

﴿يَا مَعْشَرَ الْمُعْرُوفِ وَيَهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيَحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتُ وَيُحْرَمُ عَلَيْهِمُ الْجَنَائِثُ وَيُضَعُّ عَنْهُمْ إِصْرُهُمْ مِنَ الْأَغْلَالِ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (اعراف / ۱۵۷).

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

و آشکار است.

تفسیر متون دینی

یکی از ثمرات بحث جامعیت در استنباط احکام فقهی، نوع تفسیری است که از مفاهیم دینی ارائه می‌گردد. مفاهیم دینی دو گونه‌اند: ۱- مفاهیم صریح (نص) که از نصوص قطعی دینی استخراج می‌گردند. ۲- مفاهیم غیر صریح (ظاهر) که از ظاهر متون دینی برداشت می‌شوند و قابلیت تفسیرهای گوناگون را دارند. نگاه کلامی مجتهد و تفسیری که او از جامعیت دین دارد، در برداشت وی از متون دینی (مفاهیم غیر صریح) اثر دارد.

یکی از نویسندگان در این خصوص که آیا نوع پاسخ به انتظار از دین از جمله انتظار جامع از دین در فهم متون دینی اثر دارد، پاسخ می‌دهد:

در فهم متون تأثیر دارد، زیرا کسی که متوجه است دین برای سعادت دنیا و آخرت است در نظر او ظهور نصوص تا حد معقولی به طرف ارتکازات عقلایی منعطف می‌شود. البته نه تا حدی که نصوص تحمل آن معنا را ندارد (حائری، ۱۳۷۵: ش ۶، ص ۲۷).

دیگری در همین خصوص می‌نویسد:

در فهم متون دین هم مؤثر است اگر فهم احکام و تعالیم مندرج در متون مقدس را به معنای عام بگیریم که شامل علم به معنای احکام و تعالیم، علم به اهمیت نسبی هر یک از احکام و تعالیم در قیاس با سایر احکام و تعالیم علم به علت و جهت (یا فلسفه وجودی) آنها تفسیر بشود. با اندک تأملی می‌توان دریافت که انتظار هر فرد از دین در فهمی که وی از متون مقدس می‌توان داشت. تأثیر تام و قاطع دارد البته نه به این معنا که هیچ گزاره دینی و مذهبی‌ای نیست الا اینکه انتظار از دین در فهم آن اثر دارد اما به صورت موجبه جزئی می‌توان گفت که فهم بسیاری از گزاره‌های دینی و مذهبی بر تعیین انتظار از دین توقف دارد (ملکیان، ۱۳۷۵: ش ۶، ص ۲۸).

با این نگرش می‌توان به شاهد زیر نگرست:

با توجه به اختلاف برداشت از متون دینی، فقهای امامیه درباره دیدگاه اسلام در

خصوص حکومت در عصر غیبت امام زمان عجل الله تعالی فرجه دو دیدگاه متفاوت ارائه داده‌اند. دسته‌ای از نظر مبانی کلامی، وجود حکومت را در عصر غیبت ضروری دانسته و از واژه حاکم که در روایات آمده به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که فقیه را هم شامل می‌شود. امام خمینی رحمه الله با استناد دلیل متکلمان شیعه مبنی بر ضرورت حکومت درباره مفاد روایت مقبولة عمر بن حنظله می‌گوید:

از کلام امام علیه السلام «فإني قد جعلته حاکماً» برداشت می‌شود که امام علیه السلام فقیه را هم در کارهای قضایی و هم در کارهای حکومت، حاکم قرار داده است. پس فقیه در هر دو حوزه ولی‌ الامر و حاکم است (موسوی خمینی، ۱۳۹۴: ۴۷۹/۲).

در مقابل این نظریه، کسانی که مبانی کلامی وجود حکومت در عصر غیبت را ضروری ندانسته‌اند واژه حاکم را در این روایت، قاضی دانسته‌اند. این دسته قائلند: روشن است که سلطان غیر از قاضی و حاکم است و شکایات گاهی به قاضی ارجاع داده می‌شد و گاهی به سلطان (توحیدی، ۱۴۱۷: ۴۶/۵).

منطقة الفراغ (میدانهای آزاد حقوقی)

عده‌ای جامعیت دین را در چارچوب رابطه انسان و پروردگارش ترسیم نموده و این گونه تفسیر نموده‌اند که دین تمامی وظیفه انسان در برابر خالقش را بیان کرده است و بر انسان لازم است حق الهی را در ارتباط انسان با خالق ادا کند و از آنجا که رسالت دین، تنظیم روابط انسان و خداوند است و دین کاری به تنظیم روابط و مناسبات اجتماعی ندارد فراغ قانونی در این رابطه بی‌معناست زیرا دین به تنظیم روابط و مناسبات دنیوی نمی‌پردازد. ولی در مقابل گروهی رسالت دین را هم شامل ارتباط انسان با خدا و هم شامل ارتباط انسانها با یکدیگر می‌دانند (موسوی خمینی، کشف الاسرار، بی‌تا: ۳۱۲).

کسانی که قائلند رسالت دین افزون بر بیان ارتباط میان انسان و خالق، تبیین روابط و مناسبات اجتماعی در این دنیا را به عهده دارد، دو گرایش مستقل دارند. گرایش اول: طرفداران این گرایش بر این باورند که شریعت اسلام در همه زمینه‌ها و عرصه‌های مختلف مناسبات اجتماعی احکام و قوانین وضع کرده و همین

قوانین برای اداره امور جامعه کافی است.

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

ما طایفة امامیه بهترین و کامل‌ترین قوانین الهیه را در دست داریم این قانون الهی مخصوص به عبادت نیست بلکه حاکم، جمیع موارد سیاسی را بر وجه اکمل و اوفی داراست حتی ارش الخدش لذا ما ابدأ محتاج به قانون نخواهیم بود (رسالة حرمت مشروطیت: ۵۶/۱).

پیروان این دیدگاه معتقدند اسلام دارای چنان نظام حکومتی است که همه احکام اجتماعی را وضع کرده و حاکم اسلام فقط مجری آن است و حق قانونگذاری ندارد. شیخ فضل‌الله نوری در این خصوص قائل است:

صدقات و خراج شرعی برای اداره جامعه کافی است و گرفتن مالیات به شیوه حکومت‌های مرسوم جهان، موجب انحطاط و اضمحلال دین است و باید از آن دوری نمود (همان: ۱۳۱/۲).

دیگری با صراحت بیشتری می‌نویسد:

آیا سیستم حکومتی اسلام، مسئولیتها و وظایف آن این چنین نامشخص و سنسجیده است که توسعه و تضییق آنها به مصلحت‌اندیشی حاکم اسلامی واگذار گردیده که اگر حاکم اسلامی مصلحت دید که مسئولیتی بر مسئولیت دولت اسلامی بیفزاید و هزینه‌اش را از راه اخذ مالیات ولو سنگین و از غیر درآمد و علی‌رغم رضایت مالیات‌دهندگان تأمین نماید و بر خلاف قول و تعهدی باشد که رسول‌الله صلی الله علیه و آله به مردم جهان داده است که اسلام بیاورند و نماز بخوانند و او هم غیر از زکات و خمس از اموال آنها چیزی نگیرد.... اسلام حکومت دارد و حکومت وظایف و مسئولیتهایی دارد و برای انجام آنها وجوه و مالیات‌هایی وضع کرده است و حاکم را فقط مجری برنامه‌های اسلام قرار داده که تخطی از آنها جایز نیست مگر آن که مشکلات و ضرورت‌هایی در رابطه با اجرای احکام اسلام - که عقل قطعی و نقلها آنها را پذیرفته باشد- پیش آید که حاکم اسلام به عنوان ضرورت و حکم ثانوی هم مسئولیت را بپذیرد و هم در صورت کمبود مالیات‌های اولی اسلامی، هزینه آن را به عنوان ثانوی از مردم بگیرد (آذری قمی، ۱۳۶۴: ۵۲-۵۴/۱).

طبق این دیدگاه حاکم فقط مجری برنامه‌های اسلام است و حق قانونگذاری ندارد و نمی‌تواند غیر از خمس و زکات مالیات دیگری را بر مردم وضع نماید مگر اینکه به حد اضطرار برسد و نوبت به اجرای حکم ثانوی برسد.

یکی از علمای عصر مشروطیت می‌نویسد:

در دول مشروطه روی زمین چون احکام الهیة وافی و کافی به وقایع جزئیة و سیاست مدنیة در میان خود ندارند لابدند از مجلس پارلمنت. اما ما اهل اسلام و ایمان چون احکام شرعی وافی و کافی داریم لهذا احتیاج به قوه مقننه نداریم زیرا شاه و رعیت همه خود را تابع شرع می‌دانیم و مخالفت او را تجویز نمی‌کنیم (رسائل مشروطیت، ۱۳۷۴: ۳۹).

نفی نهاد قانونگذاری بر اساس این نظریه است که کتاب و سنت مشتمل بر همه قوانین مورد نیاز جامعه است و منظور از جامعیت دین این است که قانون شریعت همه ابعاد زندگی بشر را پوشش داده و جایی برای قانونگذاری باقی نمی‌ماند.

برخی جامعیت شریعت را بدین گونه تفسیر کرده‌اند که شارع هر آنچه که بشر به آن نیاز داشته، تشریح کرده است و در موارد جدیدی که نیاز به جعل قانون پیدا می‌شده قواعد و ضوابط کلی را وضع کرده و وضع قوانین در چارچوب این قواعد و ضوابط را به انسان واگذار کرده است (عمید زنجانی، ۱۳۶۸: ۱۲۱/۲).

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

او عدم منافات منطقه الفراغ را با جامعیت دین اسلام، این گونه تبیین می‌نماید: منطقه الفراغ نه دلیلی است بر نقص و کمبود در حوزه تشریح اسلام و نه دلیلی است بر عدم موضع‌گیری دین نسبت به بعضی از وقایعی که اتفاق می‌افتند. بلکه منطقه الفراغ نشان‌دهنده جامعیت تشریح دین و توانایی آن بر تسلط بر زمانهای مختلف است. زیرا وجود منطقه الفراغ در دین به معنای کمبود یا عدم موضع‌گیری نیست زیرا دین برای منطقه الفراغ شرایطی تعیین کرده و به حاکم

قدرت تصمیم‌گیری تحت عنوان حکم ثانوی بخشیده است (صدر، ۱۳۹۹: ۴۰).

در این دیدگاه حاکم اسلامی وقت، نه تنها مجاز به قانونگذاری در حیطة فراغ است بلکه لازم است برای اینکه اختلال در نظام اتفاق نیفتد به جعل قوانین بپردازد و در این صورت لازم نیست همه قوانین عیناً مطابق یا متخذ از کتاب یا سنت باشد، بلکه عدم مخالفت قوانین موضوعه با شرع کافی به نظر می‌رسد.

محقق نائینی در این خصوص می‌نویسد:

بدان که مجموعه وظایف راجعه به نظم و حفظ مملکت و سیاست امور امت خارج از دو قسم نخواهد بود چه بالضرورة یا منصوصاتی است که وظیفه عملیة آن بالخصوص معین و حکمش در شریعت مطهره مضبوط است و یا غیر منصوص است که وظیفه عملیة آن به واسطه عدم اندراج در تحت ضابط خاص و میزان مخصوص غیر معین و به نظر و ترجیح ولی نوعی موکول است... اطاعت ولیّ (ع) را در آیه مبارکه «أطیعواالله وأطیعواالرسول وأولی الأمر منکم» در عرض اطاعت خدا و رسول (ص) بلکه اطاعت مقام رسالت و ولایت صلوات الله علیه را هم در عرض اطاعت خالق عزّ اسمه تعداد فرموده‌اند بلکه از وجوه و معانی اکمال دین و به نصب ولایت یوم الغدیر هم همین است. همین طور در عصر غیبت هم ترجیحات نواب عام و یا مأذونین از جانب ایشان لامحاله به مقتضیات نیابت ثابتة قطعیه علی کل تقدیر ملزم این قسم است (نائینی، بی‌تا: ۱۳۰-۱۳۳).

جامعیت دین و اجتهاد

با توجه به تفسیرهای متفاوتی که از جامعیت دین می‌شود، قلمرو اجتهاد نیز متفاوت خواهد بود. اخباریون تلقی‌ای که از اجتهاد دارند در این حد است که در فهم مفاد روایات از حد ترجمه فراتر نرفته و هرگونه اجتهاد را به همراه تحلیل و استدلال عقلی و عقلایی مذموم می‌دانند (فیض کاشانی، بی‌تا: ۳۶). از دیدگاه اینان قلمرو اجتهاد در محدوده سخنان معصوم (ع) است.

شیخ حر عاملی قائل است:

روایات همه وقایع را در بر می‌گیرد. در نتیجه یا ما می‌توانیم حکم مسئله را از روایات استخراج کنیم یا نمی‌توانیم. در صورت دوم طبق دستور ائمه (ع) احتیاط می‌کنیم (بی‌تا: ۱۹۱).

در مقابل این دیدگاه اخباری، دیدگاه اصولی به صورت کامل متفاوت است. این گروه در فهم نصوص دینی استدلالها و تحلیلهای عقلایی را به کار می‌گیرند و معتقدند در تشریح اسلامی، برای همه امور مورد نیاز انسان در تمام شئون زندگی، حکم الهی تشریح شده و نص بر آن نیز صادر شده است (خواه به صورت کلی یا به صورت جزئی) و این نص نزد پیامبر صلی الله علیه و آله و بعد از او پیش امامان معصوم علیهم السلام وجود دارد. بنابراین تمام تلاش و کوشش مجتهد در این است که آن نص شرعی را پیدا کند (خواه به صورت یک حکم خاص باشد یا در ضمن عموم) و هرگاه نتواند به آن نص دسترسی پیدا کند برای انجام وظیفه ظاهری خود حجت یا حکم ظاهری را از اصولی که برای این گونه موارد مقرر شده است مشخص می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۶۴: ش ۱۰، ص ۵۷).

اما گروهی از اندیشمندان معتقدند که اجتهاد به معنای تلاش عقلانی است در آن قسمت از دین که نص شرعی وجود ندارد، مجتهد به استنباط حکم پرداخته اگرچه این برداشت او ظنی باشد. اساساً افرادی که جامعیت دین را به این گونه تفسیر نموده‌اند که دین مشتمل بر اصول و معیارهای کلی است، اجتهاد از نظر این گروه در حوزه موارد منصوص است و مراد از منصوص هم هدفها و معیارهای کلی دین است و نه خصوص احکام جزئی آن.

از دیدگاه این گروه جامعیت دین به معنای اشمال آن بر اصول و معیارهایی است که فقیه با مراجعه به آن می‌تواند تشخیص دهد که آیا آنچه در متون دینی آمده در عصر حاضر نیز می‌تواند تأمین کننده آن هدف باشد یا نه؟ از منظر این دسته اجتهاد همواره بر نصوص استوار است و با تفسیری که از نص دارند، دایره گسترده‌تری را شامل می‌شود که عبارت است از علم به احکام جزئی و علم به اهداف و معیارهای کلی شریعت. از همین روی گفته شده است:

کتاب و سنت منبع اصلی شریعتند نه غیر این دو و کتاب و سنت ما را از هر منبع دیگری بی‌نیاز می‌کند. منظور از وجود نص در هر مسئله اگر منظور این است که در هر امری نصی وارد شده، قطعاً نصهای موجود جوابگوی همه حوادث نیست.

ولی اگر بخواهیم حوادث به وجود آمده را به اصول و ضوابط کلی بازگشت دهیم، نصوص شرعی کافی خواهند بود (شمس‌الدین، ۱۴۱۹: ۱۳).

با همین رویکرد غزالی پس از آنکه احکام نظری اسلام را به امور قطعی و ظنی تقسیم می‌کند، قائل است که مسائل مربوط به فقه بر سه قسم است. مسائل فقهی که قطعی است، مسائل فقهی که مورد اجماع فقهاست و مسائل فقهی ظنی. او قسم اخیر را محل اجتهاد دانسته و می‌گوید به نظر ما شارع حکم معینی در این دسته از مسائل ندارد. بر اساس همین رأی، او می‌نویسد:

نظریه مختار در نزد ما این است که مجتهد در حیطه مسائل ظنی مصیب بوده و در این حیطه خداوند حکم معینی را تشریح نکرده است (غزالی، ۱۴۱۷: ۳۴۵).

از اینجاست که یکی از نتایج دیگری که بر بحث جامعیت و کمال شریعت بار می‌شود، بحث تخطئه در اجتهاد است که مورد اتفاق نظر فقهای شیعه است (منتظری، ۱۴۰۸: ۷۳/۲) تخطئه در مقابل تصویب است. بر اساس مذهب تخطئه اگر فقهای اسلام نظرات مختلفی را درباره یک موضوع ارائه دهند چه بسا همه آنها ناصواب و یا بیش از یکی از آنها، برداشت صحیح نخواهد بود و به عبارت دیگر از میان اجتهادهای مختلف، فقط یک اجتهاد امکان صحیح بودن را دارد و بقیه خلاف واقع است، در مقابل این نظریه قائلین به تصویب معتقدند که وقایع غیر منصوص، حکمی ندارد و شریعت در این گونه موارد حکمی صادر نکرده است و مجتهد رأساً به اجتهاد پرداخته و بعد از صدور حکم، مصیب است (حکیم، ۱۴۰۱: ۵۹۵). معتزله و بسیاری دیگر از پیشوایان اهل سنت مانند ابویوسف، محمد بن حسن شیبانی، ابوالحسن اشعری، باقلانی، مزنی، غزالی و گروه دیگر معتقدند که در موارد غیر منصوص، حکم خداوند تابع آرای مجتهدین است و یا اگر در واقع هم حکم دیگری انشا شده باشد، در صورتی که اجتهاد مجتهد بر خلاف آن باشد، حکم واقعی تغییر می‌کند (غزالی، ۱۴۱۷: ۱۰۹/۲). چنانچه فرض را بر این بگذاریم که در موارد غیر منصوص، در واقع حکمی وجود ندارد و حکم تابع آرای مجتهدان است، این تصویب اشعری است و در فرضی که در واقع، حکم وجود دارد ولی اجتهاد بر خلاف آن واقع شده

است، این امر موجب می‌شود که حکم واقعی طبق نظر مجتهد تغییر کند و این تصویب معتزلی است (همان: ۱۱۶).

مبانی کلامی شیعی بر این امر استوار است که شریعت دارای وصف جامعیت و کمال است و در این گونه موارد غیر منصوص، در واقع حکمی ثابت و لایتغیر وجود دارد که امکان دارد مجتهد همان حکم واقعی را استنباط کند و ممکن است به خطا برود و اگر در این راه نهایت سعی و تلاش خود را نموده باشد، مأجور می‌باشد و از این جهت نقصانی در تشریح وجود ندارد (قمی، ۱۳۷۸: ۲/۲۱۵).

اشتمال دین بر نهاد اجرایی

یکی از نتایج مهمی که بر بحث جامعیت و کمال و شریعت بار می‌شود اشتمال دین بر دولت و نهاد اجرایی است. برخی وجود نهاد اجرایی در دین را منتفی دانسته‌اند (حاتری یزدی: ۱۶۲) در مقابل گروه کثیری از فقها و متکلمان امامیه نهاد اجرایی در دین را یک ضرورت دانسته و یکی از ادله‌ای که برای اثبات مدعای خود آورده‌اند، جامعیت دین است (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۱۰۸؛ حلی، بی‌تا: ۴۵۱/۱؛ موسوی خمینی، ۱۳۹۴: ۲/۴۶۱).

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

در روایت صحیح‌های که کلینی از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند، این چنین آمده است: «بنی الإسلام علی خمسة أشياء: علی الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية. قال زرارة: فقلت: وأی شیء من ذلك أفضل؟ فقال: الولاية أفضل، فقال: لأنها مفتاحهن والوالی هو الدلیل علیهن... ثم قال: ذروة الأمر وسنامه ومفتاحه وباب الأشياء ورضا

الرحمن الطاعة للإمام بعد معرفته» (کلینی، ۱۳۸۸: کتاب الإیمان والكفر، باب دعائم الإسلام، ح ۵).

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

امام خمینی بر اساس جامعیت و کمال شریعت با توجه به این گونه روایات و با استدلال عقلانی، اشتمال دین بر نظام اجرایی و دولت را ضروری می‌داند. استدلال ایشان این است که یکی از نیازهای زندگی اجتماعی، نظام اجرایی و دولت است. از همین جهت دین باید دربردارنده نظام و نهاد اجرایی باشد (موسوی خمینی، ۱۳۹۴: ۲/۴۶۰).

متکلمان و فقها در منابع کلامی و فقهی شیعه امامت را «ریاست عامه و عالی بر امور دین و دنیا» تعریف کرده‌اند (طوسی، ۱۴۱۳: ۱۵).

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

علامه حلی در تعریف لطف در شرح عبارت مذکور می‌گوید:

لطف امری است که مکلفین را به طاعت خداوند نزدیک می‌کند و از گناهان دور می‌سازد و در این قرب به طاعت و دوری از معصیت به هیچ وجه نه تمکین در کار است و نه اجبار و الزام (حلی، ۱۳۹۹: ۴۹۰).

خواجه طوسی در نتیجه قاعده لطف می‌گوید:

ثابت شد که مادام که تکلیف باقی است، نصب امام هم بر خداوند واجب است و آنچه در خصوص عدل الهی گفته شده که از مسلمات است، خداوند هرگز در انجام آنچه به عهده اوست، اخلاص نمی‌کند، پس تا زمانی که تکلیف باقی است امام هم منصوب است و وجود دارد و این همان مطلوب ماست (طوسی، ۱۴۱۳: ۱۷).

امامت در اندیشه امامیه، خلافت خداوند در زمین است. امام علیه السلام وظیفه جانشینی پیامبر صلی الله علیه و آله را در وظایف سه‌گانه یعنی تبلیغ دین و هدایت معنوی بشر، قضاوت بین مردم و اداره نظام سیاسی عهده‌دار است (موسوی خمینی، ۱۳۸۵: ۱/۵۰۰).

امام خمینی شرایطی را که برای زمامدار عصر غیب ضروری می‌داند پس از

شرایط عامه مثل عقل و تدبیر به دو شرط اساسی اشاره می‌کند که عبارتند از ۱- علم به قانون ۲- عدالت.

ایشان می‌نویسد:

اکنون که در دوران غیبت امام علیه السلام پیش آمده و بناست احکام حکومتی اسلام باقی بماند و استمرار پیدا کند و هرج و مرج روا نیست، تشکیل حکومت لازم می‌آید. عقل هم به ما حکم می‌کند که تشکیلات لازم است تا اگر به ما هجوم آورند بتوانیم جلوگیری کنیم، اگر به نوامیس مسلمین تهاجم کردند، دفاع کنیم، شرع مقدس هم دستور داده که باید همیشه در برابر اشخاصی که می‌خواهند به شما تجاوز کنند برای دفاع آماده باشید، برای جلوگیری از تعدیات افراد نسبت به یکدیگر هم حکومت و دستگاه قضایی و اجرایی لازم است. چون این امر به خودی خود صورت نمی‌گیرد، باید حکومت تشکیل داد (موسوی خمینی، ولایت فقیه، بی تا: ۳۹).

ایشان در عصر غیبت امام معصوم علیه السلام ولی فقیه را مجری احکام اسلامی و متکفل تشکیل حکومت می‌داند و همان اختیاراتی را برای ولی فقیه قائل است که رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام دارا بودند، آنجا که می‌نویسد:

اگر فرد لایقی که دارای این دو خصلت باشد (علم به قانون، عدالت) به پا خاست و تشکیل حکومت داد همان ولایتی را که حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله در امر اداره جامعه داشت، دارا می‌باشد و بر همه مردم لازم است که از او اطاعت کند. این توهم که اختیارات حکومتی رسول اکرم صلی الله علیه و آله بیشتر از حضرت امیر علیه السلام بود یا اختیارات حکومتی حضرت امیر علیه السلام بیش از فقیه است، باطل و غلط است. البته فضایل حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله بیش از همه عالم است و بعد از ایشان فضایل حضرت امیر علیه السلام از همه بیشتر است، لکن زیادی فضایل معنوی اختیارات حکومتی را افزایش نمی‌دهد. همان اختیارات و ولایتی که حضرت رسول و دیگر ائمه صلوات الله علیهم در تدارک بسیج سپاه، تعیین ولات و استانداران، گرفتن مالیات و صرف آن در مصالح مسلمانان داشتند، خداوند همان اختیارات را بر حکومت فعلی قرار داده است، منتها شخص معینی نیست، روی عنوان عالم عادل است (همان: ۴۰).

آیه الله جوادی آملی در ضرورت اشتغال دین بر دولت و نهاد اجرایی این گونه

استدلال می‌کند:

... اسلام یک تشکیلات همه جانبه و یک حکومت است و تنها به مسئله اخلاق و عرفان و وظیفه فرد نسبت به خالق خود یا نسبت به انسانهای دیگر نپرداخته است، اگر اسلام راه را به انسان نشان می‌دهد و در کنارش از او مسئولیت می‌طلبد، اگر اسلام آمده است تا جلوی همه مکتهای باطل را بگیرد و تجاوز و طغیان طواغیت را در هم کوبد، چنین انگیزه‌ای، بدون حکومت و چنین هدفی بدون سیاست هرگز ممکن نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۷۶).

همین استدلال را آیه الله مصباح یزدی ارائه می‌نماید آنجا که می‌گوید:

جای هیچ شک و شبهه‌ای نیست در اینکه اسلام وجود حکومت را برای امت اسلامی ضروری می‌داند. احتمال اینکه دین ضرورت وجود حکومت را نفی کند یا حتی درباره این مسئله ساکت باشد به کلی متنفی است، پس اصل این مسئله از قطعیات و یقینات دین مقدس اسلام است. اگر بحثی هست در خصوص کیفیت حکومت و چگونگی تعیین حاکم و حدود وظایف و اختیارات او و امثال این است که باید به کتاب و سنت قطعیه معلوم گردد (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۱۹۲).

با مراجعه به متون دینی می‌توان دریافت که اسلام در زمینه سیاست و حکومت اصول و ارزشهایی را مطرح کرده است که می‌توان به قواعد فقه سیاسی در عرصه سیاست به این قواعد استناد نمود. قاعده عدم ولایت بر غیر، مساوات، شورا، مصلحت، تقیه، نفی سیل، حرمت کمک به گناه و تجاوز و در عرصه اجتماعی به قواعد عدالت، حفظ نظام، وفای به عقود، نفی عسر و حرج، تعاون، دعوت، تولی و تبری نام برد. همچنین می‌توان قواعد فقه سیاسی در عرصه اقتصاد به قاعده سلطنت، احسان سوق المسلمین، و قواعد فقه سیاسی در عرصه امنیتی و نظامی به قاعده حرمت جان مسلمان، امان، مصونیت سفراء، صلح و مقابله به مثل استناد نمود (ر.ک: شریعتی، ۱۳۸۷: ۷۵-۴۰۲).

در مقابل این نظریه اکثری، گروهی هم بر این باورند که تدبیر دنیای مردم بر عهده عقل جمعی آنان است دین نه در جزئیات راهی را نشان داده و نه در برنامه‌ها، دین صرفاً ارائه کلیات کرده است، کلیات و مسائل اساسی (کدیور، ۱۳۷۷: ۲۰۹).

بدیهی است که این نظریه را نمی‌توان با تمامیت آن پذیرفت چرا که در تعالیم

دین اسلام افزون بر ارائه کلیات به تبیین نظام خاص و سیستم ثابت برای همه زمانها و مکانها پرداخته شده است و آن نظام امامت امامان معصوم علیهم‌السلام در دوران حضور و در زمان غیبت، حاکمیت ولی فقیه جامع شرایط است (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۱۶).

نظام آرمانی امامیه، نظامی است که رهبری آن را امام معصوم به عهده دارد. زیرا امامت در اندیشه شیعی خلافت الهی در روی زمین است. مهمترین وظیفه امام، جانشینی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در وظایف سه‌گانه آن حضرت، یعنی تبلیغ دین و هدایت معنوی بشر، قضاوت و اداره نظام سیاسی است (موسوی خمینی، ۱۳۸۵: ۵۰/۱-۵۱).

همچنین نظام سیاسی مطلوب شیعه در دوران غیبت آن است که فقیه به رغم آنکه پیامبر یا امام نیست اما وصی آنها در عصر غیبت و رهبر دینی، قاضی شرعی و پیشوای سیاسی شیعیان در غیبت امام معصوم است (موسوی خمینی، حکومت اسلامی، بی‌تا: ۷۶).

آیا می‌توان گفت در عصر غیبت، تمام وظایف و مناصب امام معصوم علیهم‌السلام متوقف شده و شیعیان هیچ وظیفه‌ای ندارند و باید تا ظهور امام همه چیز به تعویق افتد و یا به جهت اهمیت این وظایف باید عده‌ای از مؤمنان به این امر مهم اقدام نمایند.

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

فقیه معاصر آیه‌الله خویی رحمته‌الله‌علیه می‌نویسد:

اجرای حدود - که در برنامه انتظامی اسلام آمده- همانا در جهت مصلحت همگانی و سلامت جامعه تشریح گردیده است تا جلوی فساد گرفته شود و تبهکاری و سرکشی و تجاوز نابد و ریشه کن گردد و این مصلحت نمی‌تواند مخصوص به زمانی باشد که معصوم حضور دارد. زیرا وجود معصوم در لزوم رعایت چنین مصلحتی که منظور سلامت جامعه اسلامی است مدخلیتی ندارد و مقتضای حکمت الهی که مصلحت را مبنای شریعت و دستورات خود قرار داده آن است که این گونه تشریحات، همگانی و برای همیشه باشد (خویی، ۱۳۹۶: ۲۲۴/۱).

ایشان در بخش دوم استدلال با استناد به کتاب سنت می‌گوید:

ثانیاً ادله وارده در کتاب و سنت که ضرورت اجرای احکام انتظامی را ایجاب می‌کند اصطلاحاً اطلاق دارد و بر حسب حجیت ظواهر الفاظ، به زمانی خاصی اختصاص ندارد. لذا چه از جهت مصلحت و زیربنای احکام، مسئله را بررسی کنیم، یا از جهت اطلاق دلیل، هر دو جهت ناظر به تداوم احکام انتظامی اسلام است، و هرگز نمی‌تواند به دوران حضور اختصاص داشته باشد (همان).

ایشان در ادامه این گونه نتیجه‌گیری می‌کند:

در نتیجه این گونه احکام به قوت خود باقی است و اجرای آن در دوران غیبت نیز دستور شارع است.

ایشان در خصوص مجریان این احکام می‌گوید:

از دیدگاه عقل ضروری می‌نماید که مسئول اجرایی این گونه احکام، آحاد مردم نیستند، تا آنکه هر کس در هر مرتبه و مقام و هر سطحی از معلومات باشد بتواند متصدی اجرای حدود شرعی گردد؛ زیرا این خود اختلال در نظام است و مایه درهم‌ریختگی اوضاع و نابسامانی می‌گردد (همان).

علاوه آنکه در توقیع شریف آمده:

«فَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةِ أَحَادِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حَجَّتِي عَلَيْكُمْ وَإِنَّا حَجَّةُ اللَّهِ».

و در روایت حفص آمده:

سألت أبا عبد الله عليه السلام من يقيم الحدود؟ السلطان أو القاضي؟ فقال إقامة الحدود إلى من إليه الحكم».

این گونه روایات به ضمیمه دلایلی که حق نظر دادن و حکم نمودن را در دوران غیبت از آن فقها می‌داند به خوبی روشن می‌سازد که اقامه حدود و اجرای احکام انتظامی در عصر غیبت، حق فقها و وظیفه آنان می‌باشد (همان: ۲۲۴/۱-۲۲۵).

قریب به همین استدلال را تعداد زیادی از فقهای قدیم، متأخرین و معاصرین نموده‌اند که می‌توان از جمله آنها به شیخ مفید در کتاب *المقنعه* (۱۴۰۶: ۸۱)، شیخ طوسی در کتاب *النهايه* (۱۳۸۰: ۳۰۱) سلار دیلمی در کتاب *المراسم العلویه* (۱۴۱۴: ۱۴۱۴):

۲۶۳-۲۶۴)، شهید اول در کتاب *الدروس الشرعية* (بی تا: ۱۶۵)، ابن فهد حلی در کتاب *المهذب البارع* (۳۲۸/۲)، محقق کرکی در *جامع المقاصد* (۱۴۰۸: ۴۸۸/۳) و محمدحسن نجفی در *جواهر الکلام* (۱۹۸۱: ۳۹۶/۱) و شیخ انصاری در کتاب *القضاء* (۱۴۱۵: ۴۸-۴۹) اشاره نمود.

بر اساس جامعیت شریعت، اشتغال دین بر دولت و نظام اجرایی امری ضروری است. تا جایی که می توان گفت که تشکیل حکومت تکلیفی است که مستقیماً از جانب شرع به عهده فقیه جامع شرایط نهاده شده و باید خود در انجام این تکلیف مباشرت نماید و یا با دستور و فرمان او انجام گیرد. چنانچه از کلام امیرالمومنین علی علیه السلام استفاده می گردد:

«... وما أخذ الله على العلماء أن لا يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم» (نهج البلاغه: خطبه شششنبه).

و یا در جای دیگر می فرماید:

«إن أحق الناس بهذا الأمر أقواهم عليه وأعلمهم بأمر الله فيه» (نهج البلاغه: خطبه ۱۷۳)

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

ممکن است کسی قائل باشد که فقها بهتر است به امر نظارت پردازند تا اینکه مستقیماً وارد تشکیل حکومت گردند، تاریخ نشان داده است که دولتمردان هر چند صالح باشد سیاستی را دنبال می کنند که درستی آن یا ضرورت آن را خود تشخیص داده اند که مصادیق گوناگونی در حکومت صفویه، قاجار و پهلوی می توان نام برد. جریان زیر گویای روشن این مدعاست.

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

«انتخونی ملکاً علی العراق بسمة ائی خادم للعلماء و موضع أوامرهم»؛

مرا برای حکومت عراق برگزینید با سمت خادم العلماء و فرمانبردار دستورات آنان.

بعد از آنکه انتخاب شد و پایه های حکومتش مستحکم گردید نامه ای تند و خشونت آمیز به علمای نجف نوشت: «كفوا عن التدخل في أمر الحكومة وإلا فعلت بكم ما شئت»؛ دست از دخالت در شئون دولتی بازدارید و گرنه آنچه خواستم با شمار رفتار خواهم نمود (ر.ک: معرفت، ۱۳۷۷: ۶۵-۶۶).

از آنجایی که از دیدگاه اسلام حکومت و مدیریت جامعه اسلامی، ایمان و عهد الهی و نشئت گرفته از شأن ربوبی است، قانونگذاری و اجرای قانون در چارچوبی که خود شریعت تعیین نموده صورت می گیرد و مجری قانون الهی ولی خداست که مأذون از طرف خداوند است و در مقابل آن هر شخص غیر مأذون طاغوت خوانده می شود. از این روی لزوماً باید دین بر دولت و نهاد اجرایی استوار باشد چرا که حکومت کردن ملازمه دارد با تصرف در مال، جان، ناموس و محدودیت آزادی و اراده های فردی و اجتماعی، و این تصرف گسترده چنانچه از طرف شارع تأیید نگردد، تصرفی غاصبانه خواهد بود و از همین جاست که در حکومت دینی مشروعیت حاکمان از طرف دین و مقبولیت آنها از طرف مردم می باشد.

نتیجه گیری

تعدادی از گزاره های کلامی مؤثر در استنباط فقهی است و لازم است فقیه در این گونه موارد به عنوان پیش شرط اجتهاد، نخست به این گزاره ها توجه نماید و با مبنا قرار دادن آنها به استنباط احکام شرعیه پردازد. از جمله گزاره های کلامی مؤثر بر استنباط فقهی جامعیت و کمال شریعت است. دین نقش سامان دادن به حیات دنیوی و اخروی را به عهده دارد و در بعد نقش دنیوی دین، تنظیم روابط و مناسبات اجتماعی انسان بر محور صحیح و عادلانه و مبارزه با روابط ظالمانه است. جامعیت شریعت بدین معناست که شارع هر آنچه که بشر به آن نیاز داشته، تشریح نموده است و در موارد جدیدی که نیاز به جعل قانون پیدا می شد، قواعد و ضوابط کلی را وضع کرده و وضع قوانین را در چارچوب این قواعد و ضوابط به انسان واگذار کرده است.

اسلام علاوه بر طرح مبانی نظری، نسبت به شکل و ساختار حکومت و نظام

سیاسی نیز ارائه طریق نموده است. در تفکر شیعی نظام ولایی تنها نظامی است که مشروعیت داشته و این نظام سیاسی از رحلت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ آغاز و در وهله نخست ائمه شیعه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ عهده‌دار امر ولایت و امامت امت بوده‌اند و در عصر غیبت به عهده فقهای جامع شرایط نهاده شده است و این امر یک تکلیف الهی و وظیفه دینی است چرا که در فلسفه سیاسی اسلام، تنها حکومتی دینی است که هم در بعد قانونگذاری و هم در بعد اجرای قانون و هم در مرحله مجازات مجرمان به خداوند متعال منتهی می‌گردد و این نظام نسبت به اقتضائات زمان و مکان و شرایط جدید از انعطاف پذیری لازم و قابلیت انطباق برخوردار است. در نگاه فلسفه سیاسی اسلام، حکومت دینی به معنای حکومت متدینان به تنهایی نیست و از طرف دیگر مبنا و محور بودن قانون الهی بدون توجه به اینکه مجری این قوانین کیست، نمی‌تواند نظام را دینی نماید پس لازم است هم قانون الهی باشد و هم مجری آن از طرف شرع، مشروعیت داشته باشد و این همان نظام ولایی است که شریعت آن را مقرر کرده است و ولی حاکم با توجه به اقتضائات زمان و مکان در حدود اختیارات مشروع به تشکیل حکومت و اداره شئون آن خواهد پرداخت.

کتاب‌شناسی

۱. آذری قمی، احمد، «بعثی پیرامون مالیات»، مجله نور علم، ش ۱۱، ۱۳۶۴ ش.
۲. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، قم، دار الکتب العلمیه، بی‌تا.
۳. انصاری، شیخ مرتضی، القضاء، قم، لجنة تحقیق تراث الشیخ الاعظم، ۱۴۱۵ ق.
۴. بازرگان، مهدی، آخرت، خدا، هدف بعثت انبیا، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی ری، ۱۳۷۷ ش.
۵. بهایی، محمد (شیخ بهایی)، جامع عباسی، چاپ سنگی، هند، مطبع صفدری، بی‌تا.
۶. توحیدی، محمدعلی، مصباح الفقاهه (تقریرات درس آیه‌الله العظمی خوئی)، قم، انصاریان، ۱۴۱۷ ق.
۷. جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آئینه معرفت، تهران، مرکز فرهنگی رجا، ۱۳۷۲ ش.
۸. همو، ولایت فقیه ولایت فقاہت و عدالت، قم، اسراء، بهار ۱۳۷۵ ش.
۹. حائری، سید کاظم، «انتظار بشر از دین»، نقد و نظر، ش ۶، ۱۳۷۵ ش.
۱۰. حائری یزدی، مهدی، کاوشهای عقل عملی.
۱۱. حرّ عاملی، محمد بن حسن، الفصول المهمه، قم، مکتبه بصیرتی، بی‌تا.
۱۲. حکیم، سیدمحمدتقی، الاصول العامة فی الفقه المقارن، قم، آل البيت، ۱۴۰۱ ق.
۱۳. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، تذکرة الفقهاء، تهران، المکتبه المرتضویه، بی‌تا.
۱۴. همو، تهذیب الوصول الی علم الاصول، تحقیق سیدمحمدحسن رضوی، مؤسسه الامام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ، ۱۴۲۱ ق.
۱۵. همو، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۳۹۹ ق.
۱۶. خوبی، سیدابوالقاسم، مبانی تکملة المنهاج، قم، مطبعة العلمیه، ۱۳۹۶ ق.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ ق.
۱۸. رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و مقاله درباره مشروطیت)، به کوشش غلامحسین زرگری‌نژاد، تهران، کویر، ۱۳۷۴ ق.
۱۹. سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸ ش.
۲۰. همو، مدارا و مدیریت، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶ ش.
۲۱. سلار دیلمی، المراسم العلویه، قم، امیر، ۱۴۱۴ ق.
۲۲. شریعتی، روح‌الله، قواعد فقه سیاسی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۲۳. شمس‌الدین، محمد مهدی، الاجتهاد و التقليد، بیروت، المؤسسة الدولیه، ۱۴۱۹ ق.
۲۴. شهید اول، ابو عبدالله محمد بن مکی عاملی، الدرروس الشرعیه، قم، صادقی، بی‌تا.
۲۵. همو، القواعد و الفوائد، قم، مکتبه مفید، بی‌تا.
۲۶. صدر، سیدمحمدباقر، اقتصادنا، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۳۹۹ ق.
۲۷. طوسی، خواجه نصیرالدین محمد، تلخیص المحصل (نقد المحصل)، چاپ سوم، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵ ق.
۲۸. همو، رساله فی قواعد العقائد، بیروت، دار القریه، ۱۴۱۳ ق.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن، العده فی الاصول، قم، البعثه، ۱۴۱۷ ق.
۳۰. همو، النهایه فی مجرد الفقه و الفتوی، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۳۹۰ ق.
۳۱. عاملی، حسن، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۳۲. عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۸ ش.

۳۳. غزالی، محمد، *المستصفی من علم الاصول*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.
۳۴. فخر رازی، محمد بن عمر، *المطالب العالیة من العلم الالهی*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۸ ق.
۳۵. فیض کاشانی، محسن، *سفینة النجاة*، بی تا.
۳۶. قمی، ابوالقاسم، *قوانین الاصول*، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه، ۱۳۷۸ ق.
۳۷. کاشف الغطاء، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، اصفهان، مهدوی، بی تا.
۳۸. کدیور، محسن، *حکومت ولایی*، تهران، نی، ۱۳۷۷ ش.
۳۹. کرکی، علی (محقق ثانی)، *جامع المقاصد*، قم، آل البيت، ۱۴۰۸ ق.
۴۰. همو، *رسائل المحقق الکرکی*، قم، آل البيت لاحیاء التراث، ۱۴۱۱ ق.
۴۱. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ ق.
۴۲. لاهیجی، عبدالرزاق، *سرماة ایمان*، الزهراء، ۱۳۷۲ ش.
۴۳. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش.
۴۴. مصباح یزدی، محمدتقی، *حقوق و سیاست در قرآن*، قم، مؤسسه آموزش و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۷ ش.
۴۵. مظفر، محمدرضا، *عقائد الامامیه*، قم، مکتبه شکوری، ۱۴۰۸ ق.
۴۶. معرفت، محمدهادی، *ولایت فقیه*، قم، التمهید، ۱۳۷۷ ش.
۴۷. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، *المفیده*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۴۸. مکارم شیرازی، ناصر، «منابع اجتهاد در فقه شیعه و اهل سنت»، *مجله نور علم*، ش ۱۰، خرداد ۱۳۶۴ ش.
۴۹. ملکیان، مصطفی، «انتظار بشر از دین»، *نقد و نظر*، ش ۶، بهار ۱۳۷۵ ش.
۵۰. منتظری، حسینعلی، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه*، قم، مرکز العالی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۰۸ ق.
۵۱. موسوی خمینی، سیدروح الله، *الرسائل*، قم، اسماعلیان، ۱۳۸۵ ق.
۵۲. همو، *حکومت اسلامی*، قم، آزادی، بی تا.
۵۳. همو، *کتاب البیع*، نجف، مطبعة الآداب، ۱۳۹۴ ق.
۵۴. همو، *کشف الاسرار*، قم، آزادی، بی تا.
۵۵. همو، *ولایت فقیه*، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، بی تا.
۵۶. نائینی، محمدحسین، *تنبیہ الامة و تنزیه المله*، تهران، چاپخانه فردوسی، بی تا.
۵۷. نجفی، محمدحسن، *جواهر الکلام*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۵۸. وحید بهبهانی، محمدباقر، *الفوائد الحائریه*، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق.

نقد و بررسی اجمالی دلایل تحریم شبیه‌سازی

از منظر عالمان اهل سنت*

- ثریا رستمی^۱
- عضو هیئت علمی دانشگاه پیام نور (واحد دانسفهان)

چکیده

انسان در عصر تکنولوژی و شکوفایی علم و صنعت زندگی می کند و توانایی بشر را در دخالت و تصرف در عالم، مشاهده می نماییم. امروزه شاهد گسترش دامنه این توانایی به عرصه دانش ژنتیک و زیست شناسی می باشیم که دانشمندان بسیاری را در نقاط مختلف جهان، در این زمینه به ابداع و نوآوری ترغیب نموده، یکی از این ابداعات خیره کننده، فرایند شبیه سازی است که موضوع این مقاله است. این مطلب به قدری اهمیت دارد که عصر حاضر را با عنوان عصر ژنتیک می شناسند.

اکثر اهل سنت در بیشتر آرایشان به دلایلی متمسک شده و به تحریم شبیه سازی انسان پرداخته اند. اهم این دلایل عبارتند از:

۱- از بین بردن نهاد ازدواج و نابودی خانواده؛

* تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۶/۹ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۲/۲.