



اندیشه سیاسی

آیه الله

خجندی



محمد اکرم عارفی

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی

• لوپسنده: محمد اکرم عارفی

• تهیه: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی / پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی

• ناشر: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)

• لیتوگرافی، چاپ و صحافی: چاپخانه مؤسسه بوستان کتاب • نوبت چاپ: اول / ۱۳۸۶

• شمارگان: ۲۵۰۰ • بها: ۲۲۰۰ تومان

تمامی حقوق © محفوظ است

printed in the Islamic Republic of Iran

فهرست

۱۱..... سخن پژوهشکده

۱۵..... مقدمه

فصل اول: زندگی و زمانه

۱۷..... ۱. سوانح احوال

۱۷..... ولادت و کودکی

۱۸..... تحصیل

۲۰..... تدریس

۲۲..... آثار

۲۲..... خدمات اجتماعی و آموزشی

۲۳..... مبارزات سیاسی

۲۸..... ۲. زمانه

۲۹..... دوره حکومت سلطنتی

۳۳..... دوره جمهوری عبدالکریم قاسم

۳۵..... دوره حکومت حزب بعث

✓ دفتر مرکزی: قم، خ شهدا (صفائیه)، ص پ ۹۱۷، تلفن: ۷-۷۷۴۲۱۵۵، شماره: ۷۷۴۲۱۵۴، تلفن پخش: ۷۷۴۳۴۲۶

✓ فروشگاه مرکزی: قم، چهارراه شهدا (عرضه ۱۲۰۰۰ عنوان کتاب با همکاری ۱۷۰ ناشر)

✓ فروشگاه شماره ۲: تهران، خ فلسطین جنوبی، دست چپ کوچه دوم (پشن)، تلفن: ۶۶۴۶۰۷۳۵

✓ فروشگاه شماره ۳: مشهد، چهارراه خسروی، مجتمع یاس، جنب دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان رضوی، تلفن: ۲۲۳۳۶۷۲

✓ فروشگاه شماره ۴: اصفهان، چهار راه کرمانی، جنب دفتر تبلیغات اسلامی شعبه اصفهان، تلفن: ۲۲۲۰۳۷۰

✓ فروشگاه شماره ۵: اصفهان، میدان انقلاب، جنب سینما ساحل، تلفن: ۲۲۲۱۷۱۲

✓ پخش پکتا (پخش کتب اسلامی و انسانی)، تهران، خ حافظ، نرسیده به چهار راه کالج، پش کوچه بامشاده، تلفن: ۸۸۹۴۰۳۰۳

✓ نمایندگی های فروش کتاب مؤسسه در داخل و خارج کشور (ضمیمه برگه نظرخواهی آثار انتهایی کتاب)

پست الکترونیک: [E-mail:info@bustaneketab.com](mailto:info@bustaneketab.com)

دریافت پیام کوتاه (SMS): ۱۰۰۰۲۱۵۵

جدیدترین آثار مؤسسه و آشنایی بیشتر با آن در وب سایت:

<http://www.bustaneketab.com>

با قدردانی از همکاری‌هایی که در تولید این اثر نقش داشته‌اند:

• اعضای شورای بررسی آثار • دبیر شورای کتاب: جواد آهنگر • سر ویراستار: ابوالفضل طریقه‌دار • ویراستار: ایوب زارعی • چکیده عربی: سهیله خانگی • چکیده انگلیسی: مریم خائمی • فیبا: مصطفی محفوظی • حروف نگار و اصلاحات حروف نگاری: مجید اکبریان گرمچی • صفحه‌آرا و نمایه‌ساز: حسین محمدی • نمونه‌خوانی و بازخوانی نهایی متن: پرویز کاظمی • کنترل فنی صفحه‌آرایی: سیدرضا موسوی‌منش • طراح جلد: محمود هدایی • نظارت و کنترل: عبدالهادی اشرفی • آماده‌سازی: مهدی مظفری • سفارشات چاپ: علی عزیزاده و سایر همکاران • امور چاپ: مجید مهدوی و سایر همکاران لیتوگرافی، چاپ و صحافی.

• رئیس مؤسسه

سید محمد کاظم شمس

فصل دوم: مبانی، مفاهیم و کلیات

۳۹	۱. مبانی اصولی و فقهی.....
۳۹	مبانی اصولی.....
۴۲	مبانی فقهی.....
۴۵	۲. مفاهیم.....
۴۵	ولایت.....
۴۶	امامت.....
۴۶	حسبه.....
۴۷	۳. کلیات.....
۴۷	تعریف سیاست.....
۴۸	موضوع سیاست.....
۴۹	دین و سیاست.....
۵۰	عقلانیت حاکم بر فقه.....

فصل سوم: اصول و قواعد فقه سیاسی

۵۶	۱. اصل حفظ نظام.....
۵۸	۲. اصل ظلم ستیزی.....
۶۰	۳. اصل مدارا و تساهل یا قاعده نفی عسر و حرج.....
۶۲	۴. قاعده «لا ضرر و لا ضرار».....
۶۵	۵. اصل مصلحت.....
۶۷	۶. قاعده نفی سبیل.....
۶۸	۷. اصل تقیه.....

فصل چهارم: حیات سیاسی در عصر غیبت

۷۲	۱. رویکرد درون سیستمی.....
۷۳	نهاد رهبری.....
۷۶	نهاد قضا.....
۷۸	نهاد مالی.....
۷۸	الف) منابع بیت المال.....
۷۹	ب) مصارف بیت المال.....
۸۱	ج) مدیریت بیت المال.....
۸۲	۲. رویکرد برون سیستمی.....
۸۳	راهکار ظلم زدایی.....
۸۳	الف) حرمت همکاری با ظالم.....
۸۳	ب) حرمت ولایت از طرف جایر.....
۸۴	ج) عدم مراجعه به قاضیان جور.....
۸۶	د) عدم پرداخت مالیات شرعی به دولت جایر.....
۸۶	راهکار مصلحت گرایی.....
۸۷	الف) قبول ولایت در شرایط خاص.....
۸۸	ب) انجام خدمات غیراداری.....
۸۹	ج) رجوع به مراجع قضایی در شرایط خاص.....
۹۰	د) پرداخت مالیات شرعی.....
۹۱	ه) اخذ جوایز و حقوق.....
۹۲	و) خرید اموال از جایر.....

فصل پنجم: حکومت و ولایت فقیه

۱. تعریف حکومت و ولایت ۹۴
۲. انواع حکومت ۹۶
- رویکرد مشروعیتی ۹۶
- رویکرد سرزمینی ۹۹
- رویکرد اختیاراتی ۱۰۰
۳. حکومت مطلوب ۱۰۲
- نصب یا اذن ۱۰۳
- عدالت ۱۰۳
- عام بودن ۱۰۴
- مطلق بودن ۱۰۴
۴. ولایت فقیه ۱۰۵
- مبانی استدلال و مشروعیت ولایت فقیه ۱۰۵
- ماهیت تصدی فقیه ۱۰۸
- قلمرو اختیارات فقیه ۱۰۹
- آیه الله خوئی و جمهوری اسلامی ایران ۱۱۴
- نتیجه گیری ۱۱۷

ضمایم

- بخش اول: متون عربی گزینش شده از آثار فقهی آیه الله خوئی ۱۲۲
۱. ولایت المطلقة للفقیه ۱۲۲

- فذلکة الکلام ۱۲۷
- الکلام فی ولایة الفقیه ۱۲۹
۲. فی ولایة عدول المؤمنین ۱۴۷
۳. ولیّ فقیه و اجرای حدود و مجازات مجرمان ۱۵۲
۴. ولی فقیه و مقام فرماندهی جنگ در عصر غیبت ۱۵۶
۵. شیوه تعامل سیاسی با دولت‌های موجود در دوران غیبت ۱۶۰
- حرمة الولاية من قبل الجائر ۱۶۰
- ما استثنی من حرمة الولاية منها أخذها للقيام بمصالح العباد ۱۶۲
- أقسام الولاية من قبل الجائر ۱۶۴
- قبول الولاية من قبل الجائر مکرها ۱۷۰
- حکم الاضرار بالناس مع الاکراه ۱۷۰
- جواز قبول الولاية من الجائر لدفع الضرر عن الغير ۱۷۶
- حکم اعتبار العجز عن التنصی فی الاکراه ۱۷۹
- ان جواز الولاية عن الجائر مع الضرر المالي رخصة لا عزيمة ۱۸۲
- بخش دوم: اعلامیه‌ها، نامه‌ها و پیام‌های سیاسی آیه الله خوئی ۱۸۳
- متن تلگرام آیه الله العظمی خوئی به شاه درباره تصویب نامه انجمن‌های ایالتی و ولایتی ۱۸۳
- متن تلگرام آیه الله العظمی خوئی به شاه درباره فاجعه مدرسه فیضیه و اهانت به علمای اسلام ۱۸۴
- متن پاسخ آیه الله العظمی خوئی به نامه جمعی از علمای ایران درباره فاجعه مدرسه فیضیه ۱۸۵
- متن فارسی اعلامیه آیه الله العظمی خوئی درباره فاجعه ۱۵ خرداد ۱۹۱
- متن پاسخ آیه الله العظمی خوئی درباره تحریم انتخابات دوره بیست و یکم مجلس

متن اعلامیه آیه الله العظمی خوئی در پاسخ به نامه جمعی از علما درباره اعمال ضد اسلامی رژیم شاه.....	۱۹۲
متن تلگرام آیه الله العظمی خوئی به امیرعباس هویدا - نخست وزیر - در اعتراض به محاكمه جمعی از روحانیان و کسبه.....	۱۹۷
متن نامه آیه الله العظمی خوئی به احمد حسن البکر رئیس جمهور عراق درباره ملی شدن نفت عراق.....	۱۹۸
متن اعلامیه آیه الله العظمی خوئی درباره جنگ رمضان اعراب با اشغالگران فلسطین.....	۱۹۹
متن اعلامیه فارسی آیه الله العظمی خوئی درباره حوادث ایران و جنایات رژیم شاه.....	۲۰۰
متن فتوای حضرت آیه الله العظمی خوئی - دام ظلّه - به مناسبت انتفاضه و قیام مردم عراق.....	۲۰۲
کتابنامه.....	۲۰۵
نمایه ها.....	۲۰۹
آیات.....	۲۱۱
روایات.....	۲۱۲
اعلام.....	۲۱۳

سخن پژوهشگر

پیروزی انقلاب اسلامی و شکل‌گیری نظام جمهوری اسلامی نویدبخش حضور فعال دین در عرصه‌های سیاسی - اجتماعی بود. این ایده در سطح ملی ترسیم‌کننده هویت دینی - ملی و حیات سیاسی - اجتماعی ایرانیان و در سطح فراملی تبیین‌کننده ضرورت بازسازی تمدن اسلامی و اعاده هویت و عزت به مسلمانان در دوران معاصر بود. ترسیم هویت دینی - ملی و تلاش برای بازسازی تمدن اسلامی پرسش‌ها و معضلاتی جدید را در دو سطح مذکور به وجود آورد که تاکنون منابع دینی و دین‌داران در عرصه علوم و مراکز علمی با آن به‌طور جدی مواجه نشده بودند. پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها و معضلات بی‌تردید نیازمند بازنگری در مبانی و بینش حاکم بر علوم رایج انسانی و اجتماعی در کنار بازگشتی روش‌مند و نقادانه به سنت فکری است. این بازنگری ضمن فراهم ساختن زمینه‌های لازم برای بهره‌گیری از توانمندی‌های سنت و دانش سنتی، امکان استفاده از ظرفیت‌ها و قابلیت‌های علوم جدید در دوران معاصر را به ارمغان می‌آورد، بنابراین وظایف مراکز علمی و پژوهشی در جمهوری اسلامی بسی سنگین است. این مراکز از سویی رسالت پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و معضلات فکری را برعهده دارند و از سوی

دیگر به فرهنگ سازی و تولید فکر و اندیشه به عنوان عناصر و لوازم اصلی احیای تمدن اسلامی اولویت می دهند.

پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی نیز با تلاش در جهت پاسخ گویی به پرسش ها و محضلات فکری مربوط به حوزه پژوهشی خود و فراهم ساختن زمینه های لازم برای بازتولید فرهنگ سیاسی - دینی و ارائه دانش سیاسی مبتنی بر منابع اسلامی، هویت شناسی و هویت سازی در زمینه های فلسفه سیاسی و فقه سیاسی و علوم سیاسی را به عنوان اهداف مهم خود دنبال می کند. این پژوهشکده با فراهم کردن زمینه های رشد نیروی انسانی در عرصه پژوهش های سیاسی با رویکردهای فلسفی، فقهی و علمی تلاش می کند در مسیر عزم و اراده ملی برای احیای تمدن اسلامی گام بردارد.

اثر حاضر با هدف بررسی اندیشه سیاسی یکی از فقیهان مکتب اهل بیت علیهم السلام در عرصه فقه سیاسی انجام گرفته و گامی مهم در جهت فراهم ساختن زمینه های لازم برای هویت شناسی جامعه و امت اسلامی تلقی می گردد.

بی تردید اجرای این پژوهش و غنای علمی آن مدیون تلاش های ارزنده مدیر محترم گروه فقه سیاسی آقای دکتر منصور میراحمدی، ارزیابان محترم آقایان سید نادر علوی، سید محمدرضا موسویان، علی خالقی و روح الله شریعتی و متصدیان اجرایی پژوهشکده به ویژه مدیر محترم امور پژوهشی آقای رجبعلی اسفندیار می باشد که جای دارد از زحمات و تلاش های آنان قدر دانی به عمل آید.

هم چنین از ریاست محترم پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی جناب حجة الاسلام والمسلمین آقای احمد مبلغی و قائم مقام محترم پژوهشگاه جناب حجة الاسلام والمسلمین آقای محمدحسن نجفی تشکر می کنم که بدون

حمایت ها و مساعدت های بی دریغ و مؤثرشان پژوهش حاضر به سرانجام نمی رسید.

پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی به منظور ترویج و گسترش علم و دانش آثار خود را در اختیار جامعه علمی قرار داده، پیشاپیش از انتقادات و پیشنهادهای علمی همه استادان، صاحب نظران و پژوهشگران محترم استقبال می کند. امید است این فعالیت ها موجبات رشد و پویایی فرهنگ سیاسی - دینی و زمینه های گسترش اندیشه سیاسی اسلام را فراهم سازد.

مدیر پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی

دکتر نجف لکزایی

مقدمه

«فقه» در میان علوم و رشته‌های دانش اسلامی غنی‌ترین مجموعه را تشکیل می‌دهد، زیرا تنها علمی است که به احکام عملی مسائل زندگی پرداخته و در همهٔ زمینه‌ها به‌طور مفصل بحث کرده است. بخشی از این رشته غنی دانش اسلامی در دهه‌های اخیر تحت عنوان «فقه سیاسی» نام‌گذاری شده که به مسائل سیاسی و کشورداری می‌پردازد. مطالعهٔ این بخش از دیدگاه فقهای صاحب‌نظر از جمله اهداف این‌گونه کتاب‌هاست. روشن است که هدف این کتاب بررسی فقه سیاسی یا اندیشه سیاسی از دیدگاه همه فقها نیست، بلکه از دیدگاه فرد خاصی است که به تاریخ معاصر ما مربوط می‌گردد.

آیه‌الله خوئی یکی از برجسته‌ترین فقیهان عصر حاضر است که افکار او در عرصه‌های علوم دینی بسیار توجه دین‌پژوهان را برانگیخته است. کتاب حاضر درصدد است اندیشهٔ سیاسی آیه‌الله خوئی را از میان آثار فقهی او استخراج نموده، به‌صورت منسجم در اختیار دین‌پژوهان علاقه‌مند به فقه سیاسی قرار دهد. اندیشه سیاسی ایشان در عرصه علوم اسلامی از جایگاه بسیار رفیعی برخوردار بوده و حاوی نوآوری‌های زیادی است، به‌ویژه تبیین او از نظریه «جواز تصرف» می‌تواند در بردارندهٔ رهیافت خاصی به دولت و

سیاست باشد. کالبد شکافی اندیشه سیاسی خوئی ما را به اصول فکری و دیدگاه فقهی - سیاسی او نسبت به مهم ترین مسائل روز جهان اسلام که حکومت دینی باشد، آگاه خواهد کرد. سؤالی که در این جا مطرح می شود، این است که اندیشه سیاسی آیه الله خوئی چیست و ابعاد و گستره آن کدام اند؟

با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی سعی خواهیم کرد پاسخ این سؤال را از میان آثار و نوشته های آیه الله خوئی و شاگردانش که نقش اصلی در انتقال افکار او داشته اند، به دست آوریم. اندیشه سیاسی خوئی مبتنی بر تعدادی مفاهیم کلیدی همچون ولایت فقیه، امور حسبی و مانند آن است که هر کدام در جای خود تبیین می گردد. ساختار این کتاب از یک مقدمه و پنج فصل به ترتیب ذیل تشکیل شده است:

فصل اول به زندگی و عصر سیاسی آیه الله خوئی اختصاص یافته است.

فصل دوم، اشاره ای کوتاه به کلیات قابل طرح و مرتبط با اندیشه سیاسی ایشان دارد.

فصل سوم به اصول و قواعد فقه سیاسی که زیربنای اندیشه سیاسی را شکل می دهد، می پردازد.

فصل چهارم حیات سیاسی شیعه را در عصر غیبت بررسی می کند.

فصل پنجم درباره ولایت فقیه و حکومت اسلامی است که اساسی ترین بخش اندیشه سیاسی این اندیشمند می باشد.

پاسخ نهایی به سؤال اصلی پس از تکمیل نوشتار به دست خواهد آمد، اما می توان این پاسخ را فرض گرفت که اندیشه سیاسی آیه الله خوئی عبارت از نظریه های منسجم و نظام مند فقهی - سیاسی او درباره چگونگی مدیریت کلان اجتماعی و سیاسی، دولت، زعامت عامه و اصول و مبانی نظری آنهاست که با رهیافت نص گرایانه و تا حدودی تاریخی ارائه گردیده اند. در این نوشتار کوشش به عمل می آید تا این پاسخ به آزمون گرفته شود.

فصل اول:

زندگی و زمانه

۱. سوانح احوال

دوران زندگی آیه الله خوئی را به دوره های مختلفی می توان تقسیم کرد. اگر مشغولیت های گوناگون علمی و اجتماعی او نیز بر آن افزوده گردد این دوره ها بسیار متنوع تر و پربارتر خواهد شد. در این جا به اختصار این مقاطع بررسی می گردد.

ولادت و کودکی

حضرت آیه الله العظمی سید ابوالقاسم موسوی خوئی در نیمه رجب سال ۱۳۱۷ ه. ق در خانواده ای روحانی در شهر خوی دیده به جهان گشود.^۱ پدر او مرحوم حاج سید علی اکبر از علمای برجسته خوی بود. او تحصیلات حوزوی خود را نزد آیه الله محمدفاضل شریانی و

۱. خوی نام یکی از شهرستان های استان آذربایجان غربی است که از شمال به شهرستان ماکو، از جنوب به شهرستان ارومیه، از شرق به شهرستان مرند و از غرب به کشور ترکیه محدود است. وسعت آن تقریباً سه هزار کیلومتر مربع است. (دایرة المعارف تشیع، ج ۷، ص ۳۴۳)

آیه الله شیخ محمد حسن مامقانی در نجف به پایان برده و سپس به زادگاه خود برگشته بود. آمدن ایشان به ایران با انقلاب مشروطه مصادف بود. در جریان مشروطیت، علما به دو جناح طرفدار و مخالف مشروطیت تقسیم شده بودند. این اختلافات برای مرحوم حاج سید علی اکبر خوش آیند نبود، لذا تصمیم گرفت دوباره به نجف بازگردد. ماندن در نجف هدف اصلی او نبود، از این رو در سال ۱۳۴۶ ه. ق که اوضاع در ایران رو به آرامی نهاد، دوباره به ایران برگشت و تا آخر عمر در مشهد مقدس امامت جماعت مسجد گوهرشاد را برعهده داشت. سرانجام او در سال ۱۳۷۱ ه. ق به هنگام زیارت عتبات عالیات در عراق زندگی را وداع گفت.

آیه الله خوئی تحصیلات اولیه را در زادگاه خویش نزد پدر آغاز نمود و پس از آن که پدرش به نجف رفت، او نیز همراه برادر بزرگش در سال ۱۳۳۰ ه. ق به پدر خود ملحق شد.^۱

تحصیل

آیه الله ابوالقاسم خوئی در استعداد، هوش و زمینه های رشد علمی یکی از نوابغ برجسته حوزه های علمیه به شمار می رود. او پس از هجرت به نجف (۱۳۳۰ ه. ق) مدارج علمی را در رشته های مختلف علوم اسلامی به سرعت طی کرد. وی درباره این مرحله از زندگی خود می گوید:

در بدو ورودم به نجف اشرف (در سیزده سالگی) ادبیات و منطق و کتب اولیه فقه و اصول را نزد اساتید فن پی گرفتم، سپس وارد سطوح عالیہ شدم، مکاسب مرحوم شیخ انصاری را از آیه الله حاج میرزا فرج الله تبریزی و

۱. غلامرضا اسلامی، غروب خورشید فقاقت، ص ۱۱.

جلد اول کفایة الاصول مرحوم آخوند خراسانی را از آیه الله سید علی کازرونی و جلد دوم کفایة الاصول [را] نزد آیه الله آقا میرزا محمود شیرازی به پایان رساندم.^۱

ایشان علاوه بر فقه و اصول که رشته های اصلی علوم در حوزه علمیه به شمار می رفتند تفسیر، رجال، اخلاق، فلسفه و عرفان، کلام و ریاضی را نیز در حد عالی فرا گرفته، در هر کدام صاحب رأی گردید. اساتید برجسته وی در علوم اسلامی عبارت بودند از: آیه الله شیخ فتح الله شریعت اصفهانی (م ۱۳۳۹ ه. ق)؛ آیه الله محمدحسین نائینی (۱۲۷۳ - ۱۳۵۵ ه. ق)؛ آیه الله شیخ محمدحسین اصفهانی (۱۲۹۶ - ۱۳۶۱ ه. ق)؛ آیه الله ضیاء الدین عراقی (۱۲۷۸ - ۱۳۶۱ ه. ق)؛ آیه الله میرزا علی آقای شیرازی (م ۱۳۵۵ ه. ق)؛ شیخ محمدجواد بلاغی (۱۲۸۲ - ۱۳۵۲ ه. ق)؛ آیه الله سیدحسین بادکوبه ای (۱۲۹۳ - ۱۳۵۸ ه. ق)؛ شیخ مرتضی طالقانی؛ سید علی قاضی؛ عبدالغفار مازندرانی (م ۱۳۶۵ ه. ق) و سیدابوالقاسم خوانساری (م ۱۳۸۰ ه. ق). از میان این افراد شخصیت علمی و معنوی آیه الله محمدحسین اصفهانی و نائینی تأثیر بیشتری بر ایشان داشته است. او می گوید:

از درس فقه و اصول این دو بیشترین استفاده ها را نمودم ... آیه الله نائینی آخرین استادی بود که همواره ملازم او بودم و لحظه ای از وی جدا نمی شدم.^۲

آیه الله خوئی به دلیل استعداد فوق العاده ای که داشت، توانست تا سال

۱. همان، ص ۱۲.

۲. همان، ص ۱۳.

۱۳۵۲ هـ ق در تمام رشته‌های علمی حوزوی فارغ‌التحصیل شود و از اساتیدی، همچون آیات عظام نائینی، کمپانی، عراقی، بلاغی، میرزا علی‌آقا شیرازی و سید ابوالحسن اصفهانی اجازه اجتهاد اخذ کند.^۱

تدریس

تدریس و تحقیق از دیرباز دو سنت اصلی عالمان دینی به‌شمار می‌رود. آیه‌الله خوئی در این عرصه به‌خصوص فقه و اصول یکی از موفق‌ترین افراد محسوب می‌شود. به پایان رسیدن زودهنگام دوران تحصیل همراه با طولانی شدن عمر ایشان به وی فرصت داد تا نزدیک به هفتاد سال به امر تدریس و تحقیق علمی بپردازد. او در این باره می‌گوید:

من بسیار تدریس کردم و در فنون فقه و اصول و تفسیر، جلسات بسیاری را تشکیل داده و جمعی بسیار از فرزندگان و اندیشمندان را در حوزه علمیه پرورش داده‌ام...^۲

در واقع، می‌توان گفت که آیه‌الله خوئی تمام وقت‌اش را به تدریس و تحقیق سپری کرد و طی سال‌های طولانی حیات علمی خود تنها یک‌بار برای مدت کوتاهی (سال ۱۳۶۸ هـ. ق) حوزه علمیه نجف را به مقصد زیارت امام رضا علیه السلام ترک کرد که پس از زیارت و دید و بازدید از حوزه‌های علمیه مشهد، قم و تهران دوباره به کرسی تدریس در نجف بازگشت.^۳ وی در امر تدریس و تحلیل مطالب علمی از توانایی‌های ادبی، استدلالی و نوآوری فوق‌العاده‌ای برخوردار بود. او وزین‌ترین و پرجاذبه‌ترین جلسه‌های کُرسی را

۱. علی صدرایی خوئی، سیمای خوی، ص ۱۷۰.

۲. غلام‌رضا اسلامی، همان، ص ۲۸.

۳. همان، ص ۲۹ - ۳۰.

در حوزه بزرگ نجف مدیریت می‌کرد و «در شیوه آموزشی راه سقراط را می‌پیمود و با طرح سؤال‌ها و شنیدن جواب‌ها از طرف، چه بسا او را نسبت به رأی و اندیشه خود قانع می‌ساخت.»^۱

یکی از اساتید برجسته درس خارج در حوزه علمیه قم سه خصوصیت را که سبب برتری آیه‌الله خوئی بر فقهای دیگر شده است، به شرح زیر برمی‌شمارد:

۱. فهم و هوش قوی و دریافتن مطالب به‌صورت صحیح و کامل؛
۲. حفظ و ضبط مطالب بدون آن‌که با مرور زمان فراموش شود؛

۳. تصرف و موشکافی در مطالب و در نتیجه، نوآوری.^۲
ویژگی‌هایی مانند استحکام علمی، ابتکار، جامعیت و ژرف‌اندیشی در آثار علمی آیه‌الله خوئی سبب گردیده تا آثار و تألیفات ایشان در زمره برترین آثار در فقه، اصول، رجال و علوم قرآنی شناخته شوند. آثار فقهی و اصولی آیه‌الله خوئی را عمدتاً تقریرات دروس خارج او تشکیل می‌دهند که به‌دست شاگردانش تدوین شده است. آیه‌الله خوئی شاگردان و فقیهان نام‌آور بسیاری را تربیت نمود که هر یک افتخاری برای حوزه‌های علمیه و جهان تشیع به‌شمار می‌رود. امروز تعداد زیادی از فقها، مراجع تقلید و اساتید برجسته فقه و اصول در ایران، افغانستان، عراق، لبنان و پاکستان را شاگردان او تشکیل می‌دهند.^۳

۱. جعفر سبحانی «مرجعیت در شیعه»، ماهنامه مکتب اسلام، سال ۳۲، ش ۶، مهر ۱۳۷۱، ص ۲۷.

۲. همان، ص ۱۷.

۳. برای اطلاع بیشتر و آشنایی با اسامی ۱۴۰ تن از این عالمان، ر. ک: غلام‌رضا اسلامی، غروب

خورشید فقاقت، ص ۲۵ - ۲۸.

آثار

آثار آیه الله خوئی را به دو بخش می توان دسته بندی کرد: یک بخش آن، محصول تقریرات درس خارج ایشان است که شاگردانش آن را تدوین کرده و به صورت کتاب درآورده اند. تعداد این گونه آثار به ده ها جلد می رسد که مهم ترین آنها عبارت اند از: التنقیح فی شرح العروة الوثقی (۹ جلد)؛ مستند عروة الوثقی (۱۰ جلد)؛ مبانی عروة الوثقی (۴ جلد)؛ فقه الشیعه (۵ جلد)؛ مصباح الفقاهه (۷ جلد)؛ المعتمد فی شرح المناسک (۵ جلد)؛ المحاضرات (۵ جلد)؛ مصباح الاصول (۲ جلد) و مبانی الاستنباط (۴ جلد).

بخش دوم آثاری است که خود آیه الله خوئی آنها را تألیف کرده است. آنها عبارت اند از: البیان فی تفسیر القرآن؛ معجم رجال حدیث (۲۳ جلد)؛ منهاج الصالحین (۲ جلد)؛ مبانی تکملة المنهاج (۲ جلد)؛ تعلیقه بر عروة الوثقی (۲ جلد)؛ توضیح المسائل و چندین اثر دیگر. اما آنچه از لحاظ سیاسی اهمیت بیشتری داشته و اندیشه سیاسی آیه الله خوئی بیشتر در آنها تبیین شده، عبارت اند از: مصباح الفقاهه (ج ۱)؛ التنقیح؛ دروس فی فقه الشیعه (ج ۱)؛ مبانی تکملة المنهاج و رساله منهاج الصالحین. در این کتابها درباره نظریه ولایت فقیه، ولایت حاکم شرع در دوران غیبت و مسائل انتظامی و سیاست خارجی دولت اسلامی به تفصیل بحث شده است.

خدمات اجتماعی و آموزشی

آیه الله خوئی پس از آن که در جایگاه مرجعیت عامه شیعیان قرار گرفت، برنامه های آموزشی و تربیتی وسیعی را در کشورهای مختلف به دست گرفت.

این برنامه ها به وسیله مراکز متعددی که در گوشه و کنار جهان به وجود آمده بودند، اجرا می شدند. برخی از این مراکز و مؤسسات خدمات بهداشتی و رفاهی نیز ارائه می دادند. براساس منابع منتشر شده، مهم ترین مراکز و مؤسسات وابسته به بیت آیه الله خوئی به شرح زیر هستند:

۱. مؤسسه الامام خوئی در لندن؛ ۲. مرکز الامام الخوئی الاسلامی در نیویورک آمریکا؛ ۳. مرکز الامام الخوئی در شهر سوانزی آمریکا؛ ۴. مدینه العلم در قم؛ ۵. مدرسه و کتابخانه آیه الله خوئی در مشهد؛ ۶. مجتمع امام زمان در اصفهان؛ ۷. المجمع الثقافی الخیری در بمبئی؛ ۸. مبرة الامام الخوئی در بیروت؛ ۹. مدرسه دارالعلم در نجف؛ ۱۰. مدارس دینی در بانکوک؛ ۱۱. مکتبه الامام خوئی در نجف؛ ۱۲. مکتبه الثقافة والنشر للطباعة والترجمة والتوزیع در پاکستان؛ ۱۳. مکتبه الثقافة والنشر در مالزی؛ ۱۴. مدارس دینی در داکا؛ ۱۵. مدرسه الامام الصادق در لندن؛ ۱۶. مدرسه الزهرا در لندن؛ ۱۷. مراکز اسلامی در فرانسه و ۱۸. مسجد و مرکز اسلامی در لوس آنجلس آمریکا.

مبارزات سیاسی

حجم گسترده فعالیت های علمی، فرهنگی و اجتماعی آیه الله خوئی فعالیت های سیاسی او را کاملاً تحت شعاع قرار داده است. میزان فعالیت های سیاسی و مبارزاتی او نسبت به فعالیت های دیگرش بسیار اندک می باشد، اما این به معنای عدم ورود او در فعالیت سیاسی نیست. آیه الله خوئی در هر زمانی که شرایط ایجاب کرده، به نحوی در عرصه تحولات سیاسی حضور یافته است. آغاز مبارزه سیاسی ایشان به سال های ۱۳۴۱ و ۱۳۴۲ که نهضت امام خمینی در ایران شروع شده بود، برمی گردد. در مهرماه ۱۳۴۱ که لایحه

انجمن‌های ایالتی در هیئت دولت ایران به تصویب رسید و از سوی حضرت امام مورد اعتراض قرار گرفت، آیه الله خوئی نیز با ارسال تلگرافی به آیه الله بهبهانی در تهران دیدگاه خود را درباره آن چنین اعلام کرد:

تصویب نامه اخیر دولت راجع به تساوی زن و مرد و کافر و مسلمان در انتخابات انجمن‌ها مخالف شرع انور و قانون اساسی است، لذا استتکار شدید خود و حوزه علمیه نجف اشرف را بدین وسیله اطلاع داده مستدعی است مراتب را به پیشگاه اعلی حضرت همایون ابلاغ [نمایید]...^۱

آیه الله خوئی در سال ۱۳۴۲ به مناسبت حادثه خونین فیضیه قم و یورش نظامیان به آن از مردم و علما دعوت کرد تا علیه رژیم شاه دست به مبارزه و مقاومت همه جانبه زده و در سرنگونی آن تلاش کنند. در بیانیه‌ای که به همین منظور صادر شده بود، آمده است:

ما ملت ایران را که ایمان به مقدسات خود دارند، دعوت می‌کنیم با دشمنان دین و وطن به طُرُق مقتضی بدون اخلال و اغتشاش که دشمنان از آن استفاده کنند، بجنگند و برعهده علمای عالی قدر است که مسلمانان را در وظیفه مقدسی که در پیش دارند، رهبری کنند که اذا ظهرت البدع فعلی العالم ان يظهر علمه و الا فعليه لعنة الله.^۲

و در بخش دیگر آن می‌گوید:

من افتخار می‌کنم که خون ناچیز خود را به عنوان قربانی در راه حفظ دین و قرآن و نابودی ستم‌کاران تقدیم کنم، زیرا زندگی با فشار ستم‌گران و دشمنان اسلام برای من چیزی جز مرگ یا بدتر از مرگ نیست.^۳

در جریان واقعه پانزدهم خرداد سال ۱۳۴۲ که عده زیادی به دست عوامل حکومت شاه در شهرهای قم، تهران و جاهای دیگر به شهادت رسیدند، آیه الله خوئی رژیم شاه را ظالم خوانده و از مردم خواست که با آن قطع رابطه کنند و به پیروی از امام حسین علیه السلام در مبارزه آشکار با ستم‌کاران شرکت نمایند.^۱

مبارزه آیه الله خوئی با رژیم شاه از طریق حمایت از مبارزات امام خمینی ادامه یافت. به اعتقاد ایشان، رژیم شاه رژیم ظالم و غیراسلامی بود که تحت تأثیر قدرت‌های غیر اسلامی قرار داشت.^۲ وی اصلاحات و عمل کرد شاه را به تقلید از جهان کفر به‌ویژه آمریکا می‌دانست. او مبارزه سیاسی را بیشتر به منظور ایجاد اصلاحات دینی، جلوگیری از استبداد، الغای قوانین غیر شرعی و برقراری عدالت در دستگاه سلطنت مورد توجه قرار داده بود، اما در عین حال از استراتژی امام خمینی مبنی بر سرنگونی سلطنت و تشکیل نظام واقعی اسلامی تحت زعامت فقها نیز حمایت به عمل آورد، چنان‌که در دوران اوج انقلاب اسلامی که امام خمینی هدف خود را درباره تشکیل حکومت اسلامی آشکار کرد، آیه الله خوئی در پیام آبان ماه ۱۳۵۷ خود ضمن اعلام حمایت از آن از مردم خواست که از رهبری علما در نهضت اطاعت کنند. او در آن پیام آورده بود:

از ملت می‌خواهم با شجاعت قدم برداشته، ولی با حفظ کامل موازین شرع و در تمام مراحل از علمای اعلام و قاطبه مراجع معظم تقلید تبعیت و پیروی کنند.^۳

۱. همان، ص ۱۰۷ و غلام‌رضا اسلامی، همان، ص ۹۳.

۲. اسناد انقلاب اسلامی، ج ۱، ص ۸۰ و ۱۲۵.

۳. همان، ص ۴۶۳.

۱. همان، ص ۵۸ - ۵۹.

۲. مرکز اسناد انقلاب اسلامی، اسناد انقلاب اسلامی، ج ۱، ص ۸۹.

۳. همان.

همچنین ایشان در پیام نهم فروردین ۱۳۵۸ با حمایت از «جمهوری اسلامی» از مردم ایران خواسته بود که در همه‌پرسی نظام جمهوری اسلامی شرکت کرده، به حکومت اسلامی رأی دهند.^۱

آیه الله العظمی خوئی همان‌طور که از نهضت اسلامی مردم ایران علیه رژیم استبدادی شاه حمایت کرد، از مبارزات مسلمانان در سایر کشورها نیز حمایت به عمل آورد، چنان‌که در جنگ چهارم اعراب - اسرائیل که در اکتبر ۱۹۷۳ (رمضان ۱۳۹۳) اتفاق افتاد، اعلامیه‌ای در حمایت از مبارزان مسلمان عرب صادر کرده، پشتیبانی از آنان را امری واجب دانست.^۲ او هم‌چنین اقدام حسن البکر، رئیس‌جمهور وقت عراق را در ملی کردن صنعت نفت و پایان دادن به سلطه اقتصادی انگلیسی‌ها مورد تمجید قرار داده، آن را اقدامی اسلامی لقب داد.^۳ ایشان در حمایت از جهاد مردم افغانستان علیه شوروی سابق نیز لحظه‌ای تردید به خود راه نداد و با حمایت مالی و معنوی شیعیان آن کشور را تقویت نمود. یکی از نمونه‌های بارز مبارزاتی آیه الله خوئی، نقش رهبری‌کننده ایشان در قیام شعبان ۱۴۱۲ شیعیان عراق علیه صدام و حکومت بعثی بود. ایشان در پیامی که در هیجدهم شعبان به همین مناسبت داد، آورده است:

بی‌گمان پاسداری از کیان اسلام و محافظت از مقدسات آن بر هر مسلمانی واجب است. من به سهم خود از خدای - تبارک و تعالی - موفقیت شما را در آنچه به صلاح امت مسلمان است، طلب می‌کنم و از شما می‌خواهم که نمونه‌ای صالح برای ارزش‌های رفیع اسلامی باشید.^۴

۱. غلام‌رضا اسلامی، غروب خورشید فقاقت، ص ۱۳۷.

۲. مرکز اسناد انقلاب اسلامی، همان، ص ۲۷۲.

۳. همان، ص ۳۵۱.

۴. سید مرتضی حکمی، «حضرت آیه الله العظمی خوئی پیشوای حوزه علمیه و مرجع عظیم‌النأن»،

ماهنامه مسجد، ش ۵، شهریور - مهر ۱۳۷۱، ص ۶۲.

آیه الله خوئی به دنبال پیام فوق در حالی که قیام مردم در شهرهای نجف، کربلا، کوفه و بصره هر روز گسترده‌تر می‌شد، در بیست و یکم شعبان، هیئت نه نفره‌ای را برای رهبری و مدیریت قیام تعیین کرد و در پیامی آن را چنین معرفی نمود:

به این سبب مصلحت عموم جامعه را در آن می‌بینم که هیئتی عالی تعیین کنم تا مسئولیت اشراف و نظارت بر اداره شئون کل جامعه را برعهده گیرد تا کارها و نظریه آنها منعکس‌کننده نظر ما باشد.^۱

پس از سرکوب خونین قیام مردمی از سوی گارد ریاست جمهوری عراق در اواخر سال ۱۳۶۹ و اوایل سال ۱۳۷۰، آیه الله خوئی در سحرگاه چهارشنبه سوم رمضان ۱۴۱۱ ق / ۲۹ اسفند ۱۳۶۹ ش به دست نیروهای مزبور دست‌گیر و به بغداد منتقل گردید. سپس یک سال تمام را در کوفه در تبعید به سر برد و سرانجام در عصر روز شنبه هشتم صفر ۱۴۱۳ برابر با هفدهم مرداد ۱۳۷۱ در کوفه زندگی را بدرود گفت.

سیره و رفتار سیاسی و اجتماعی آیه الله خوئی با اندیشه سیاسی او در سازگاری کامل قرار دارد. به نظر می‌رسد اعتقاد او مبنی بر عدم تلاش سازمان یافته برای تشکیل حکومت اسلامی ناشی از این اصل باشد که او ولایت نصبی را که ایجاد حق می‌کند، برای فقها قائل نیست و از طرف دیگر معتقد است که تحصیل مقدمات و شرایط واجب از نظر شرعی واجب نمی‌باشد.^۲ بنابراین، تشکیل حکومت حتی اگر واجب هم باشد، تحصیل مقدمه و شرایط آن

۱. همان.

۲. محمداسحق فیاض، محاضرات فی اصول الفقه، ج ۲، ص ۴۳۷ و ۴۴۰ - ۴۴۹.

واجب نیست، اما مدیریت جامعه و سیاست از باب حسبه بر فقها واجب است، به همین دلیل ایشان رهبری قیام در سال ۱۴۱۱ قمری / ۱۳۶۹ شمسی را به دست می‌گیرد. آیه الله خوئی عمده‌ترین وظیفه فقیه را در عصر غیبت تبلیغ و قضاوت و افتادانسته و براساس رسالت تبلیغی و روشن‌گری فقیه در همه زمان‌ها بود که در برابر سیاست‌های غیردینی شاه در ایران موضع‌گیری می‌کرد، زیرا همان‌طور که خود او در پیام‌هایش اشاره کرده وظیفه هر عالم است که در برابر بدعت‌ها و انحرافات سکوت نکند، فریاد اعتراض برآورد. به نظر می‌رسد او در شیوه مبارزه از استاد خود آیه الله نائینی تأثیر پذیرفته است. آیه الله نائینی پس از آن‌که در مبارزات سیاسی در عراق به نتیجه مطلوبی نمی‌رسد، دست از مبارزات سیاسی کشیده، به فعالیت‌های علمی و فرهنگی روی می‌آورد. آیه الله خوئی نیز تمام سعی خود را بر فعالیت‌های علمی و فرهنگی متمرکز کرده بود. هم‌چنین وی در مسئله ولایت بر این نظریه بود که هرگاه فقیهی در حوزه صلاحیت ولایت خود بر کاری اقدام کند و این وجوب کفایی را عهده‌دار گردد، بر فقهای دیگر دور نیست که در دایره عمل او تصرف دیگری انجام دهند.^۱ اقدام و موضع آیه الله خوئی در به رسمیت شناختن حکومت جمهوری اسلامی ایران به رهبری امام و عدم مخالفت با آن در سخت‌ترین شرایط ریشه در همین بینش فقهی او نسبت به شأن سیاسی فقیه و حکومت اسلامی دارد.

۲. زمانه

زمانه آیه الله خوئی را به سه دوره می‌توان تقسیم کرد: ۱ - دوره

حکومت سلطنتی (۱۹۲۰ - ۱۹۵۸ م)؛ ۲ - دوره جمهوری عبدالکریم قاسم (۱۹۵۸ - ۱۹۶۳ م)؛ ۳ - دوره حکومت حزب بعث (۱۹۶۳ - ۲۰۰۳ م).

دوره حکومت سلطنتی

در جریان جنگ جهانی اول (۱۹۱۴ - ۱۹۱۸ م) امپراتوری عثمانی به دست انگلیسی‌ها تجزیه شد و عراق که بخشی از قلمرو عثمانی به شمار می‌آمد، به اشغال انگلیسی‌ها درآمد. مردم عراق تحت رهبری روحانیت، مبارزه با انگلیسی‌ها را آغاز کردند. مراجع و علمای بزرگ نجف و کربلا مانند آیه الله سید کاظم یزدی، سید مهدی حیدری، شیخ مهدی خالصی، آیه الله شیخ الشریعه اصفهانی، سید مصطفی کاشانی و دیگران با صدور فتاوی جهاد و سازمان‌دهی مردم نقش رهبری مبارزه را به عهده گرفتند.^۱ ادامه این مبارزه به انقلاب بزرگ ۱۹۲۰ میلادی (ثورة العشرین) منجر شد. رهبری انقلاب را آیه الله شیرازی و آیه الله شیخ الشریعه اصفهانی در دست داشتند. انقلاب ضربه سنگینی بر نیروهای انگلیسی مستقر در خاک عراق وارد کرده، اراده انگلیسی‌ها را برای تداوم اشغال نظامی عراق درهم شکست و آنها را به قبول خواست‌های انقلابیون مبنی بر ایجاد دولت مستقل عربی وادار نمود. در مارس ۱۹۲۱ کنفرانسی تحت ریاست ونیستون چرچیل، وزیر مستعمرات انگلیس در قاهره تشکیل شد و در آن امیر فیصل فرزند شریف حسین هاشمی به عنوان پادشاه عراق تعیین گردید.^۲ فیصل در بیست و سوم اوت همان سال در عراق تاج‌گذاری کرد.

۱. عبدالحلیم الرهیمی، تاریخ حرکت اسلامی در عراق، ترجمه محمدنبی ابراهیمی، ص ۱۶۴ - ۱۶۵.

۲. شورای نویسندگان، تاریخ سیاسی عراق، ص ۴۰ - ۴۱.

۱. محمد علی توحیدی، مصباح الفقاهه، ج ۵، ص ۶۶.

فیصل پس از رسیدن به سلطنت، سیاست‌های دولت خود را با نظارت مستقیم کارشناسان انگلیسی که در همه ادارات مهم حضور داشتند، آغاز کرد. وی در عرصه داخلی انتخابات نمایشی مجالس سنا و پارلمان را برای جلب رضایت عمومی به راه انداخت و در عرصه خارجی قراردادهایی را با دولت بریتانیا به امضا رساند که سلطه آن کشور را بر عراق تضمین می‌کرد. علما و تعدادی از انقلابیون نسبت به انعقاد قراردادهای ۱۹۲۲ میلادی عراق - انگلیس معترض بودند که این امر، خشم دولت را نسبت به آنان برانگیخت. دولت برای فرو نشاندن اعتراضات مردمی روش سرکوب را در پیش گرفت و رهبران مذهبی، همچون شیخ مهدی خالصی را به حجاز و آیه الله ابوالحسن اصفهانی و نائینی را در ۲۹ ژوئن ۱۹۲۳ به ایران تبعید کردند.^۱

دوره رژیم سلطنتی در عراق (۱۹۲۱ - ۱۹۵۸ م) دوره سلطه استعمار بریتانیا بر این کشور به شمار می‌آید. انگلیسی‌ها با روی کار آوردن نیروهای معتدل و کنار زدن انقلابیون به‌ویژه شیعیان از قدرت که نقش اصلی را در مبارزه با انگلیسی‌ها به عهده داشتند، سعی کردند کنترل اوضاع را در دست گیرند. اما نیروهای مذهبی و ملی که شاهد سلطه استعماری انگلیس بر کشور خود بودند، از هر فرصتی برای اظهار مخالفت با انگلیسی‌ها استفاده می‌نمودند. در راستای همین هدف و اهداف مشابه آن بود که احزاب سیاسی متعددی مانند النهضة به ریاست محمد صدر، حزب ملی عراق به ریاست جعفر ابوالتمن، حزب امت (۱۹۲۴ م)، حزب مردم (۱۹۲۵ م)، حزب العهد (۱۹۳۰ م) به ریاست نوری سعید و جعفر العسكري، گروه الاهالی، حزب کمونیست، حزب ملی دموکراتیک کامل چادرچی، حزب استقلال به ریاست

۱. عبدالحمید الرهیمی، همان، ص ۲۷۰ - ۲۷۱.

محمد مهدی کبه و ... شکل گرفتند که اکثر آنها استقلال، آزادی، وحدت عربی و نجات از سلطه انگلیسی‌ها را شعار خود قرار داده بودند.^۱ دوران نظام سلطنتی با نوعی بی‌ثباتی در کشور همراه بود که احزاب و نیروهای ملی‌گرا بارها علیه سلطه انگلستان و رژیم وابسته به آن دست به شورش و قیام زدند. شاهزاده غازی پسر و جانشین ملک فیصل پس از مرگ پدرش که در هشتم سپتامبر ۱۹۳۳ قدرت را به دست گرفت، سیاست دوری از انگلستان و نزدیکی به آلمان را در پیش گرفت، اما در سال ۱۹۳۹ میلادی در حادثه رانندگی مشکوکی جان خود را از دست داد و مردم آنرا توطئه انگلیسی‌ها و نوری سعید تلقی کردند.^۲ در ۲۹ نوامبر ۱۹۳۶ ژنرال بکر صدقی اهل کردستان با کودتایی علیه دولت یاسین الهاشمی، دولتی ضد انگلیسی به ریاست حکمت سلیمان تشکیل داد، اما با کشته شدن او (ژنرال بکر صدقی) در ۱۲ اوت ۱۹۳۷ این تلاش دوباره ناکام ماند.^۳ در آوریل ۱۹۴۱ چهار سرهنگ به فرماندهی رشید عالی گیلانی علیه ملک فیصل دوم و کابینه او شورش کرده، دولت دفاع ملی تشکیل دادند، اما بعد از یک‌ماه استقامت سرانجام در پی حملات مستقیم هواپیماهای انگلیسی به شکست انجامید و شاه دوباره به سلطنت بازگشت.^۴ بدین ترتیب تلاش‌های استقلال‌خواهانه و ضد استعماری مردم عراق نتوانست به موفقیت نایل گردد. اما ادامه این روند بستر شکل‌گیری جریان‌های سیاسی - فکری مختلفی را فراهم کرد که در دهه‌های بعد منشأ تحولات سیاسی بزرگی در عراق گردیدند.

۱. ع. الجمیلی، نگاهی به تاریخ سیاسی عراق، ترجمه محمدحسین زوار کبه، ص ۴۲ - ۴۶.

۲. همان، ص ۳۵.

۳. شورای نویسندگان، همان، ص ۵۱.

۴. ع. الجمیلی، همان، ص ۳۷ - ۳۸.

به طور کلی در دوره سلطنت سه جریان عمده سیاسی و اجتماعی در عراق ظهور کردند: نخست، جریان اسلامی که ریشه‌های تاریخی عمیقی در این سرزمین داشت و در گذشته نیز در جامعه فعال بود؛ دوم، جریان ملی‌گرایان راست و سوم جریان ملی‌گرای چپ مانند سوسیالیست‌ها و کمونیست‌ها. جریان اسلام‌گرایان تحت رهبری علما در اوایل جنبش ضدانگلیسی به ویژه در انقلاب ۱۹۲۰ میلادی بسیار فعال بود، اما در زمان ملک فیصل اول به خاطر بروز شکاف در میان آنان و هم‌چنین اعمال سیاست سرکوب از سوی دولت که سبب تبعید و زندانی شدن عده‌ای از رهبران آن گردید، رو به ضعف و بلکه خاموشی گرایید. آیه‌الله اصفهانی و نائینی که به ایران تبعید شده بودند، تنها پس از دادن تعهد مبنی بر عدم فعالیت سیاسی اجازه بازگشت به عراق را یافتند، از این رو این دو رهبر بعد از بازگشت به نجف تنها به فعالیت‌های علمی و فرهنگی مشغول شدند.^۱ اما در عین حال رهبران مذهبی حمایت معنوی خود را از حرکت‌های ضد انگلیسی در مواردی حفظ کردند، چنان‌که در سال ۱۹۴۱ میلادی به حمایت از اقدام رشیدگیلانی علیه انگلیسی‌ها فتوای جهاد دادند، اما این نوع اقدامات و حمایت‌ها عمدتاً فاقد سازمان‌دهی و پشتوانه اجرایی لازم بوده و از سطح یک فتوا یا بیانیه فراتر نمی‌رفت.

به نظر می‌رسد ناکامی جنبش شیعیان در شکست کامل استعمار و عدم موفقیت آنها در تأسیس یک دولت اسلامی مراجع بزرگ نجف را از ادامه مبارزه و فعالیت‌های سیاسی منصرف کرده باشد و احتمالاً به همین دلیل علمای بزرگ شیعه نقطه مبارزه را به سوی اصلاح در درون نظام سلطنتی و تغییر در سیاست‌های استبدادی سلطان متمرکز کرده، کمتر سراغ سرنگونی

۱. عبدالحمید الرهیمی، تاریخ حرکت اسلامی در عراق، ص ۲۸۰.

سلطنت و تشکیل حکومت اسلامی رفتند. آیه‌الله کاشف‌الغطا در اواسط مارس ۱۹۳۵ با فراخوان حدود صد تن از سران عشایر و شخصیت‌های مهم شیعه در نجف طرح دوازده ماده‌ای را تنظیم و برای ملک غازی و نخست‌وزیر او یاسین هاشمی ارسال کرد و در آن به مهم‌ترین مسائل کشور مانند مشارکت دموکراتیک مردم در حکومت، رفع تبعیضات مذهبی، اصلاح نظام قضایی براساس مذهب اکثریت، مبارزه با فساد اقتصادی، آزادی مطبوعات و توزیع عادلانه خدمات و امکانات اشاره شده بود.^۱ علمای شیعه کم‌وبیش موضع نقادانه خود را نسبت به دولت ادامه دادند. آیه‌الله خوئی از نزدیک شاهد این تحولات و رخدادها بود، اما او هنوز در جامعه روحانیت حوزه نجف چهره شناخته شده و مطرحی تلقی نمی‌شد و در جایگاهی نبود که با وجود حضور فقهای نامدار دیگر بتواند نقش به‌خصوصی ایفا کند.

دوره جمهوری عبدالکریم قاسم

در چهاردهم ژوئیه ۱۹۵۸ سرهنگ عبدالکریم قاسم به همراهی گروهی از افسران هم‌فکر خود که او رهبری آنان را برعهده داشت، علیه ملک فیصل دوم دست به کودتا زد. کودتاچیان بدون این‌که با مقاومت جدی دستگاه سلطنتی مواجه شوند، قدرت را به دست گرفتند. نیروهای وابسته به افسران انقلابی در همان لحظات اولیه، امیر و ولیعهد او عبدالله را به قتل رساندند. قاسم با اعلام نظام جمهوری، یک سری برنامه‌های انقلابی و اصلاحی را به دست گرفت. او توانست در دولت خود بخشی از تعصبات مذهبی و قومی را که در گذشته رایج بود، از بین ببرد و راه را برای مشارکت فعال‌تر شیعیان

۱. حسن العلوی، شیعه و حکومت در عراق، ص ۳۵۵ - ۳۵۷.

در دولت و ارتش باز کند. هم‌چنین اصلاحات ارضی او از طرف توده‌های فقیر و کم زمین با استقبال روبه‌رو شد.^۱

حکومت عبدالکریم قاسم در آغاز از جانب اکثر جریان‌های سیاسی عراق از جمله اسلام‌گرایان مورد حمایت قرار گرفته و حتی حوزه‌های علمیه شیعه نیز از آن پشتیبانی کردند.^۲ اما دیری نپایید که دو دستگی در میان انقلابیون نمایان شد: در سویی، عبدالکریم قاسم و هواداران او مانند حزب کمونیست، حزب دموکرات کردستان، حزب ملی دموکراتیک و تعدادی از گروه‌های دیگر بودند و در سوی دیگر، عبدالسلام عارف، حزب استقلال، حزب بعث، ناصریست‌ها و تعدادی از گروه‌های ملی‌گرا قرار داشتند.^۳ نزدیکی عبدالکریم قاسم به حزب کمونیست و وضع برخی قوانین مغایر اسلامی مانند تساوی سهم ارث مرد و زن، عامل دوری مذهبی‌ها از قاسم گردید. آیه‌الله حکیم عضویت در حزب کمونیست را حرام دانسته، فتوایی در این باره صادر نمود.^۴

رشد روزافزون فعالیت کمونیست‌ها در این مقطع با واکنش‌های سیاسی و فکری مجامع اسلامی روبه‌رو شد که مهم‌ترین آن، شکل‌گیری احزاب اسلامی به‌منظور دفاع از ارزش‌های دینی و مقابله با اندیشه‌های کمونیستی بود. هم‌چنین «جامعه روحانیت مبارز عراق» به ریاست شیخ مرتضی آل‌یاسین در سال ۱۹۵۸ میلادی در نجف اعلام موجودیت کرد.^۵ حزب الدعوه اسلامی یک‌سال قبل از آن (۱۹۵۷ م) به‌دست شهید محمدباقر صدر تأسیس شده بود.

۱. همان، ص ۲۱۱ - ۲۱۲.

۲. همان، ص ۲۱۴.

۳. شورای نویسندگان، تاریخ سیاسی عراق، ص ۱۹۱.

۴. حسن العلوی، همان، ص ۲۱۷.

۵. شورای نویسندگان، همان، ص ۸۵.

در فوریه ۱۹۶۰ «حزب اسلامی عراق» نیز اعلام موجودیت کرد.^۱ این احزاب عمدتاً گرایش ضدکمونیستی داشتند و از افکار و ارزش‌های اسلامی که از سوی افکار مارکسیستی مورد هجمه قرار گرفته بودند، دفاع می‌کردند.

در دوره حکومت عبدالکریم قاسم، جامعه با تنش‌های فکری و سیاسی شدیدی مواجه بود. مخالفان قاسم که طیف وسیعی از اسلام‌گرایان و ملی‌گرایان طرفدار ناصر و بعثی‌ها را تشکیل می‌دادند، به انتقادات و تبلیغات خود علیه دولت افزوده بودند. بعثی‌ها عمدتاً می‌کوشیدند با استفاده از اعتقادات دینی مردم و فتاوی‌ای علما در مورد ضددینی بودن مرام کمونیسم، حملات بر ضد کمونیست‌ها و دولت حامی آن‌را تشدید کنند. در جبهه اسلام‌گرایان نیز آیه‌الله شهید محمدباقر صدر با انتشار سلسله مقالاتی درباره فلسفه اسلامی و انتشار کتابی در موضوع اقتصاد اسلامی (اقتصادنا) مبارزه فکری با جریان کمونیستی را در پیش گرفت. دغدغه اصلی علمای دینی در این مقطع دفاع از کیان اعتقادی اسلام در برابر افکار مارکسیستی بود و لذا، مبارزه سیاسی تا حدود زیادی تحت‌الشعاع مبارزه فکری قرار گرفت. آیه‌الله خوئی در این دوران حساس رویارویی اندیشه‌ها با حمایت معنوی از مدافعان فکری مسلمان به‌ویژه شهید صدر روند مبارزاتی روحانیت را مورد تأیید قرار داده، تقویت بخشید.

دوره حکومت حزب بعث

در بامداد روز جمعه هشتم فوریه ۱۹۶۳ افسران وابسته به حزب بعث با راه‌اندازی کودتای خونینی علیه حکومت عبدالکریم قاسم، دولت او را

۱. ع. الجمیلی، نگاهی به تاریخ سیاسی عراق، ص ۸۶ - ۸۷.

سرنگون کرده خود قدرت را به دست گرفتند. حزب بعث عراق که در سال ۱۹۵۲ میلادی به عنوان شاخه‌ای از حزب بعث سوریه تأسیس یافته بود وحدت عربی، سوسیالیسم، آزادی و مبارزه با صهیونیسم را شعارهای اصلی خود قرار داده بود. حزب بعث ایده جدایی دین از سیاست را مطرح نموده، اسلام را نه دین الهی و بشری بلکه دین عربی و ابزاری در جهت ایجاد وحدت عربی می‌دانست و آن را به عنوان بخشی از تمدن و تاریخ عرب مورد احترام قرار می‌داد.^۱

در فاصله سال‌های ۱۹۶۳ تا ۱۹۶۸ میلادی بعثی‌ها در کنار عبدالسلام عارف و برادرش عبدالرحمن عارف در دولت فعالیت می‌کردند، اما در سال ۱۹۶۸ میلادی با انجام کودتا علیه عبدالرحمن عارف، تقریباً همه امور را در اختیار گرفتند. در دوران حکومت حزب بعث بر عراق که از سال ۱۹۶۸ تا ۲۰۰۳ میلادی ادامه داشت، دو چهره معروف این حزب، حسن البکر و صدام حسین به ترتیب قدرت را به طور انحصاری در این کشور در دست داشتند.

سیاست بعثی‌ها در برابر اسلام و حوزه علمیه نجف معمولاً خصمانه و خشونت‌آمیز بوده است. حسن البکر در دوران ریاست جمهوری خود (۱۹۶۸ - ۱۹۷۹ م) فشار زیادی را بر حوزه‌های علمیه نجف، کربلا، کاظمین و سامرا اعمال نموده، برگزاری آیین‌های عزاداری ماه محرم و فعالیت‌های اسلامی و انتشار نشریه‌های مذهبی را ممنوع و یا به شدت محدود کرد.^۲ حکومت بعثی بکر با اتهامات وارده بر آیه الله محسن حکیم و آیه الله سیدحسن شیرازی مبنی بر جاسوسی و اقدام کودتا علیه دولت، مرجعیت نجف و کربلا را تحت

فشار قرار داد و با اخراج جمع کثیری از روحانیون غیر عراقی از آن کشور این فشار را بیش از پیش شدت بخشید.

در دوران حکومت صدام حسین (۱۹۷۹ میلادی تا آخر عمر آیه الله خوئی) این فشارها همچنان ادامه یافت و صدام با اعدام تعداد زیادی از فقهای مشهور عراق مانند شهید باقر صدر و فرزندان آیه الله محسن حکیم و آیه الله مهدی شیرازی به سرکوبی روحانیت ادامه داد. این شرایط بر فعالیت‌های اجتماعی آیه الله خوئی تأثیر منفی فراوانی بر جای گذاشت. او که جمع زیادی از شاگردان ممتاز خود را بر اثر زندانی شدن یا اخراج از عراق از دست داده بود و خود نیز تحت نظارت قرار داشت، سیاست تقیه و سکوت را در پیش گرفت. سیاست‌های آیه الله خوئی در این دوره اخیر بر حفظ حیات علمی حوزه علمیه نجف تمرکز یافته بود. وی تدابیری را که برای حفظ امنیت و تداوم حیات علمی حوزه علمیه نجف لازم دانست به کار بست که این امر مستلزم خودداری از فعالیت‌های سیاسی در عرصه فکری و عملی در آن جا بود، اما پایداری او بر اصول فکری اش مانع از سوءاستفاده دولت بعث از ایشان در دوران جنگ ایران و عراق گردید.

از بررسی مجموع شرایط سیاسی حاکم بر عراق می‌توان به این جمع‌بندی رسید که حاکمیت رژیم ستم‌گر و سرکوب‌گر بعث در آن کشور تأثیر فراوانی بر تغییر خط‌مشی عملی و فکری آیه الله خوئی داشته است، زیرا او هرگز نتوانست در یک فضای آزاد اندیشه سیاسی خود را متناسب با تحولات چند دهه اخیر پرورش داده، آن‌گونه که می‌خواست ارائه کند.

۱. برای اطلاع بیشتر، ر. ک: عبدالامیر فولادزاده، ایدئولوژی حزب سوسیالیست بعث عراق.

۲. همو، جنایات رژیم بعث عراق، ص ۵۹.

فصل دوم:

مبانی، مفاهیم و کلیات

تنوع در اندیشه سیاسی اندیشمندان عمدتاً برخاسته از تفاوت در مبانی فکری آنها در حوزه انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی، اجتماعی و مانند آن است. در واقع، برای نیل به شناخت بهتر نسبت به اندیشه یک اندیشمند لازم است از مبانی فکری و علمی او نیز آگاهی حاصل کنیم. مبانی معمولاً مفاهیم خاصی را نیز در بستر خود پرورش می‌دهد که تبیین‌کننده مسائل ارائه شده در چارچوب کلان اندیشه می‌باشد. در این فصل، مبانی اندیشه اصولی و فقهی آیه‌الله خوئی و ارتباط آن با اندیشه سیاسی او مورد بررسی قرار می‌گیرد و در نهایت، به مسائلی تحت عنوان کلیات که با اندیشه سیاسی مرتبط است، پرداخته خواهد شد.

۱. مبانی اصولی و فقهی

مبانی اصولی

آیه‌الله خوئی در علم اصول یکی از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان مکتب اصولی در تاریخ معاصر شناخته می‌شود. او با اعتقاد به مبانی و اصول فکری

این مکتب و کارآیی آنها در عرصه اجتهاد، اندیشه فقهی خود را بر همین مبانی بنیان نهاده است. از دیدگاه ایشان، منابع اصلی احکام و قوانین دینی - چنان که همه اصولی‌ها یادآور شده‌اند - عبارت‌اند از: «کتاب»، «سنت»، «اجماع» و «عقل».^۱ او در دسته‌بندی که از مسائل علم اصول ارائه می‌دهد، آنها را به پنج دسته تقسیم می‌کند:

۱. استلزامات عقلی یا قطع وجدانی، مانند اجتماع امر و نهی، مقدمه واجب و مسئله ضد؛

۲. مباحث الفاظ مانند ظهور یک لفظ در معنای عرفی آن.

۳. مباحث حجت‌ها مانند حجیت خبر واحد، شهرت، اجماع و مانند آن.

۴. اصول عملی شرعی، مانند براءت شرعی، احتیاط و استصحاب؛

۵. اصول عملی عقلی.^۲

مبانی اصولی ایشان در واقع همان مبانی سایر اصولی‌های طرفدار مکتب اجتهاد است که اساس آن را قواعد لفظی، عرفی و عقلی برای ارزیابی ضعف و قوت ادله احکام تشکیل می‌دهند. اما در این میان او نسبت به دو قاعده اصولی دیدگاه خاصی دارد که این امر در رهیافت‌های فقهی و اصولی او نیز تأثیرگذار بوده است: اول، اهتمام به بنای عقلا و عرف خردمندان و دوم، رد «شهرت». ایشان در ارزیابی مفاهیم و قواعد اصولی از قاعده «بنای عقلا» استفاده فراوان برده و چنین به نظر می‌رسد که عرف خردمندان و نخبگان به مثابه یکی از مهم‌ترین مبانی و قواعد در اندیشه اصولی او مطرح بوده است. او می‌گوید:

شریعت مقدس برای ارائه احکام آمده، نه اختراع شیوه افاده و استفاده.

بنابراین، شریعت براساس آنچه که سیره عقلا بر آن جریان یافته، ماندگار

است.^۱

آیه الله خوئی با توجه به همین مبنا معتقد است که آموزه‌های شریعت در دایره فهم عرف ارائه شده و ابزار فهم آن، ابزار متعارف در نزد عرف می‌باشد، بنابراین همه افراد می‌توانند به فهم درست کتاب دست یابند. از دیدگاه وی، پیامبر برای افهام دین به مردم شیوه خاصی را ابداع نکرد، بلکه از شیوه‌های موجود در نزد عقلا بهره گرفت.^۲ ایشان بسیاری مسائل و قواعد اصولی را براساس مبنا و سیره عقلا تجزیه و تحلیل کرده و به جمع‌بندی رسیده است، مانند حجیت خبر واحد، حجیت ظواهر، مسئله اجتهاد و تقلید، اعلی‌ت مجتهد و فقیه، عدالت، اعتبار قول لغوی، حجیت قطع، معنای امر و نهی و مانند آن. او در تبیین این مسائل از انتزاعات ذهنی و تعبدیات شرعی استمداد نجسته، بلکه پایه ارزیابی و شناخت خود را بر خردگرایی عقلا استوار کرده است.

از دیگر مبانی قابل توجه در اندیشه اصولی آیه الله خوئی، مخالفت او با «شهرت» به عنوان قاعده و دلیل در تأیید و تقویت یا رد دلایل نقلی است. او پس از آن که «شهرت» را به انواع سه‌گانه معروف روایی، عملی و فتوایی تقسیم کرده، در رد هر کدام به ترتیب گفته است: «و اما درست این است که شهرت روایی نمی‌تواند از مرجحات محسوب شود»^۳، «و درست این است که عمل مشهور نمی‌تواند ضعف روایت ضعیف‌السند را جبران کند، هم‌چنان که اعراض مشهور نمی‌تواند روایتی را که فی‌نفسه صحیح یا موثق است، تضعیف و

۱. همان، ص ۱۲.

۲. ابوالقاسم خوئی، البیان فی تفسیر القرآن، ص ۲۸۱.

۳. محمدسرور واعظ بهسودی، مصباح الاصول، ج ۲، ص ۱۴۱.

۱. میرزا علی غروی، التتبیح، ج ۱، ص ۲۴۰.

۲. محمدسرور واعظ، مصباح الاصول، ج ۱، ص ۱۱ - ۱۴.

بی اعتبار سازد».^۱ او درباره رد «شهرت فتوایی» می‌گوید: «فتحصل ان الشهرة الفتوائية ممالم یقم دلیل علی حجیتها».^۲ (پس، شهرت فتوایی از اموری است که دلیلی بر حجیت آن ارائه نشده است.) دیدگاه آیه‌الله خوئی در مورد نفی اعتبار «شهرت» این امکان را برای او فراهم کرده تا در موارد زیادی نظریات و آرای پیشینیان را به نقد کشیده، برخلاف جریان اکثریت مشی نماید. این رویکرد نقادانه، تحولی در اندیشه سیاسی او نیز به وجود آورده است، زیرا به او امکان داده تا بسیاری از روایات مربوط به ولایت فقیه را با قرائتی متفاوت از قرائت اکثریت مطرح نموده، تحلیل دیگری از آنها ارائه دهد. در برخی موارد مانند تثبیت جایگاه رهبری دینی و تفهیم مرجعیت و ولایت داشتن فقیه در امور انتظامی در عصر غیبت از اصل خردگرایی و بنای عقلا بهره برده است.

مبانی فقهی

در عرصه اندیشه فقهی، آیه‌الله خوئی وابسته به مکتب اهل اجتهاد و از بزرگان آن است. او تمامی مبانی و اصول شناخته شده در این مکتب مانند اجتهاد و تقلید، ضرورت تشکیل نهاد مرجعیت، خطاپذیر بودن مجتهد، تکثرگرایی در استنباطات فقهی، برائت ذمه پس از استنباط، شرط بودن حیات در تقلید از مجتهد، استفاده از قواعد و معیارهای علم اصول در بررسی و نقد روایات، نقدپذیری روایات و نصوص و ... را پذیرفته است. اما در خصوص فقه سیاسی به نظر می‌رسد که سه چیز مبنای اصلی اندیشه فقهی او را تشکیل

می‌دهند: ۱. نص‌گرایی شفاف؛ ۲. اصل عدم نفوذ تصرف فرد در حق فرد دیگر؛ ۳. قاعده قدر متیقن.

در یک تفسیر عام می‌توان گفت که همه فقها «نص‌گرا» هستند، اما این نص‌گرایی اشکال گوناگونی پیدا می‌کند که از اخباریان تندرو گرفته تا اصولی‌های رادیکال همه را در بر می‌گیرد. منظور از «نص‌گرایی شفاف» که در اندیشه آیه‌الله خوئی مطرح شده است، متمرکز شدن بر نص از لحاظ اندیشه‌سازی تحت شرایط خاصی است که این شرایط ممکن است برای اخباری‌ها زیاد مهم تلقی نگردد و برای برخی اصولی‌ها نیز ممکن است محدوده و مفهوم خاص خود را داشته باشد. آیه‌الله خوئی نصوص و روایات را از دو زاویه سند و دلالت به گونه خاصی مورد تجزیه و تحلیل قرار داده است. او معتقد است که از منابع چهارگانه احکام، تنها روایات جنبه غالب و فراگیر دارد و عقل و اجماع نقش بسیار اندکی در استنباط احکام ایفا می‌کنند.^۱ از نظر او، همه روایات در سطح برابر قرار نداشته و از جایگاه یکسانی برخوردار نیستند، بلکه تنها روایات «موثق» و «حسن» می‌توانند مبنای استنباط در احکام دینی قرار گیرند.^۲ او با استفاده از قوانین علم اصول، دلالت روایات را بر اموری مبتنی دانسته، می‌گوید: «عمل به اخبار بر سه امر توقف دارد: حجیت ظهور؛ اصل صدور و جهت صدور».^۳ «اصل صدور» به سند روایت و «جهت صدور» و «حجیت ظهور» به دلالت آن مربوط می‌شود. آنچه در مقام بررسی نص برای ایشان با اهمیت تلقی گردیده، شفاف شدن نص از لحاظ صدور از ناحیه معصوم و دلالت گویا و غیر ابهام‌آمیز آن نسبت

۱. ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۱۹ - ۲۰.

۲. همان، ص ۲۰.

۳. محمد سرور واعظ، همان، ج ۲، ص ۱۴۷.

۱. همان، ص ۱۴۳.

۲. همان، ص ۱۴۶.

به مسئله می‌باشد. ایشان با توجه به همین معیار به ارزیابی روایات مربوط به ولایت فقیه و شئون سیاسی و اجتماعی فقیه پرداخته و بسیاری از آنها - نه همه آنها - را قابل نقد و فاقد دلالت شفاف دانسته است. این شیوه از نص‌شناسی آیه‌الله خوئی بر شکل‌دهی اندیشه او دربارهٔ عدم ولایت مطلقه فقیه تأثیر مهم داشته است.

دومین مبنای فقهی آیه‌الله خوئی در حوزه فقه سیاسی، عبارت از «اصل عدم نفوذ تصرف کسی در حق دیگری» است.^۱ براساس این اصل، هر فرد خودش بر سر نوشت خود حاکمیت دارد؛ یعنی حاکمیت انسان بر جان و اموال او از آن خود اوست. آیه‌الله خوئی در فقه سیاسی عمدتاً بر همین مبنا تکیه نموده و به کمک آن، حاکمیت فقیه بر مردم را نفی کرده است. او می‌گوید:

در این‌گونه موارد برای غیرامام و نایب آن تصدی برای تصرف جایز نیست مگر به اذن امام، زیرا با ادله قطعی ثابت شده که تصرف در اموال و انفس و اعراض مردم بدون اذن و رضایت صاحب تصرف، جایز نمی‌باشد.^۲

از دیدگاه آیه‌الله خوئی، اصل حاکمیت فرد بر خویشتن خویش هرگز قابل نقض نیست، مگر در مواردی که نص صریح آنرا نقض و محدود کند. او براساس همین اصل، نظام فکری خود را در تأملات سیاسی، اقتصادی و سایر شئون و احوالات فردی تنظیم و استوار نموده است.

آیه‌الله خوئی برای ایجاد تعدیل در مبنای سیاسی خود، قاعده «قدر متیقن» را ضمیمه دو مبنای دیگر خود نموده و به کمک این مبانی سه ضلعی، ایده «ولایت محدود فقها» را مطرح کرده است، زیرا از دیدگاه او، نص‌گرایی و اصل

حاکمیت فرد بر خودش، فردگرایی و یا به تعبیر دیگر واگرایی را بسیار تشدید کرده و ممکن است مشروعیت شکل‌گیری نهاد دینی - سیاسی را در جامعه با تهدید روبه‌رو سازد، از این‌رو به اصل «قدر متیقن» که مایه‌های عقلی دارد، روی آورده است^۱ تا از غلظت نص‌گرایی کاسته، راهکاری برای حکومت و ریاست فقها - ولو با اختیارات محدودتر - ارائه دهد. توجه و اهتمام ورزیدن به قاعده «قدر متیقن» حداقل در دو زمینه به بسط اندیشه سیاسی او کمک نموده است: اول، تلاش برای یافتن مقام مسئول و مدیر مشخصی که در شخصیت فقها تجلی می‌یابد و دوم، تعیین قلمرو وظایف و اختیارات فقها که او از آن به «امور حسب» تعبیر نموده است.

بدین ترتیب، روشن می‌شود که مبانی اصولی و فقهی آیه‌الله خوئی در تعامل با یک‌دیگر چگونه در شکل‌دهی اندیشه سیاسی او نقش ایفا نموده و توانسته است جریان فکری او را رقم زند.

۲. مفاهیم

در بررسی اندیشه سیاسی آیه‌الله خوئی با مفاهیمی مواجه می‌شویم که به نظر می‌رسد نقش بسیار عمده در تبیین و سازمان‌دهی نظام فکری او ایفا می‌کند. این مفاهیم به‌طور عمده عبارت‌اند از: ولایت؛ امامت و حسب.

ولایت

ولایت یکی از معروف‌ترین مفاهیم سیاسی در اندیشه آیه‌الله خوئی به‌شمار می‌رود. او در توضیح آن می‌گوید: ولایت عبارت است از: «سلطنت

۱. میرزا علی غروی، التفتیح، ج ۱، ص ۳۶۰: «الاصل عدم نفوذ تصرف احد فی حق غیره».

۲. محمدعلی توحیدی، مصباح الفنا، ج ۵، ص ۵۰ - ۵۱.

۱. میرزا علی غروی، التفتیح؛ الاجتهاد والتقلید، ص ۴۲۴.

مفوضه^۱؛ یعنی حق سلطه و ریاست و تصدی که به شخصی واگذار می‌شود. ایشان در تعریفی جامع‌تر از مفهوم ولایت می‌گویند: «ولایت عبارت است از: تسلط و قدرت پیدا کردن بر تصرف در مال خودش یا غیر خودش.»^۲ این سلطه در فرهنگ سیاسی به شکل ریاست و اعمال قدرت ظهور پیدا می‌کند؛ چیزی که ایشان از آن به خلافت و ولایة الامر تفسیر کرده است.^۳ ولایت در ادبیات سیاسی و فقهی آیه الله خوئی کاربردهای مختلفی داشته است، مانند ولایت مطلقه، ولایت جزئی، ولایت پدر بر فرزند نابالغ خود، ولایت حاکم شرع بر اموال بدون وارث و مانند آن. اما او ولایت را بیشتر با پسوند «فقیه» به کار می‌برد که منظور از آن، تصدی و ریاست فقیه بر امور است.

امامت

آیه الله خوئی مفهومی خاص از امامت ارائه نداده، اما این را بیان داشته که مراد از آن، سیادت و ریاست عامه است که تنها افراد خاصی از چنین امتیازی برخوردار می‌باشند^۴، اما از نظر کاربردی به طور گسترده در مباحث سیاسی خود از آن استفاده نموده و به جایگاه امام و وظایف و اختیارات او اشاره کرده است.

حسبه

یکی از مفاهیم مهمی که با اندیشه سیاسی آیه الله خوئی ارتباط تنگاتنگ

۱. سید مهدی خلخال، دروس فی فقه الشیعه، ج ۱، ص ۲۱۸.

۲. محمدتقی خوئی، المبانی فی شرح العروة الوثقی، ج ۳۳، ص ۲۵۱.

۳. سید مهدی خلخال، همان، ج ۳، ص ۱۴۲.

۴. همان، ص ۱۲۶.

دارد، مفهوم «حسبه» است. این مفهوم در واقع حوزه عمل و اختیارات ولی فقیه و حتی ماهیت ریاست و نوع قدرت او را توضیح می‌دهد. ایشان در توضیح آن چنین گفته است: امور حسبه آن است که ممکن نیست شارع آن را به حال خودش رها نموده، نسبت به آن بی توجه بماند، بلکه لازم است در عالم خارج تحقق و موجودیت پیدا کند:^۱ «لا یحتمل ان یهملها لأنها لابد من ان تقع فی الخارج.» در واقع، امور حسبه دربرگیرنده کلیه امور لازم الاجرا است که شارع مقدس به ترک آنها راضی نبوده و ترک و اهمال آنها سبب ضرر و اخلال در نظام اجتماعی و زندگی مردم می‌شود.

۳. کلیات

قبل از بررسی مسائل و عناصر اصلی اندیشه سیاسی آیه الله خوئی، لازم است برخی مهم‌ترین اموری را که در فهم اندیشه سیاسی مؤثر است و زمینه را برای طرح و بررسی مسائل مهم‌تر فراهم می‌سازد، از دیدگاه ایشان مورد بررسی قرار دهیم.

تعریف سیاست

سیاست در ادبیات اسلامی به معنای تدبیر و یا اصلاح امور مردم به کار رفته است.^۲ آیه الله خوئی نیز با عنایت به همین تعریف به سراغ مفهوم سیاست رفته و ظاهراً در این جا نیازی به ارائه تعریف جداگانه‌ای از مفهوم سیاست ندیده است. شواهد موجود در تعابیر آیه الله خوئی نشان می‌دهد که

۱. میرزا علی غروی، التنقیح، ج ۱، ص ۴۲۳.

۲. سید جعفر سجادی، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۳، ص ۵۶.

او این تعریف مشهور در نزد اندیشمندان مسلمان را پذیرفته و معنای دیگری از سیاست در نظر نداشته است، چنان که می‌گوید:

ان الخلافة مبتنية على السياسة و اظهار الاهتمام بامرالدین؛^۱

خلافت مبتنی بر سیاست و اهتمام ورزیدن به امر دین است.

براساس این عبارت، قوام خلافت و حکومت به دو چیز منوط است: یکی، سیاست و دوم، اهمیت نشان دادن به ارزش‌های دینی. بدیهی است سیاستی که بتواند پایه استحکام خلافت قرار گیرد، چیزی جز «حسن تدبیر» نخواهد بود و تعبیر «الاهتمام بامرالدین» نیز این معنا را به خوبی تأیید می‌کند، زیرا در جامعه اسلامی اهتمام ورزیدن به امر دین از سوی حاکمان نشانه بارزی بر حُسن تدبیر و مدیریت حاکم تلقی می‌گردد.

قرینه دیگری که می‌تواند برداشت معنای مشهور را از مفهوم سیاست در نزد آیه الله خوئی تقویت کند، کاربرد این مفهوم با پسوند «مدینه» (سیاست مدینه) در کلمات و آثار ایشان است^۲ که این به تقسیم دوگانه‌ای از سیاست در ادبیات اسلامی اشاره دارد که در آن، سیاست به دو نوع سیاست مدن و سیاست منزل تقسیم شده و معنای آن همان تدبیر مُدُن و تدبیر منزل می‌باشد. بنابراین، با توجه به شواهد موجود می‌توان گفت که سیاست از دیدگاه ایشان عبارت از حُسن تدبیر یا اصلاح امور مردم می‌باشد.

موضوع سیاست

روشی را که آیه الله خوئی در مورد تعریف سیاست اتخاذ کرده، در مورد

موضوع‌شناسی سیاست نیز در پیش گرفته است. او بدون این که به شفاف‌سازی موضوع سیاست بپردازد، به بررسی مسائل آن پرداخته است. اما تا آن جا که از آثار او بر می‌آید، سیاست موضوع نسبتاً گسترده‌ای پیدا می‌کند، زیرا او قلمرو سیاست را در عرصه امور دنیوی و دینی، هر دو، گسترش داده و میان زعامت سیاسی و دینی تفکیک قائل نشده است. از نظر او، پیامبران و امامان بهترین سیاست‌مدارانند که به تدبیر امور دینی و دنیوی، هر دو، می‌پرداختند. سیاست از دیدگاه ایشان مبتنی بر شریعت است. وی درباره قلمرو شریعت می‌گوید: «شریعت قرآن، شریعت کاملی است که هم به مصالح دنیا می‌اندیشد و هم به مصالح آخرت.»^۱ بنابراین، موضوع سیاست می‌تواند تا گستره موضوع شریعت به نحوی توسعه یابد.

دین و سیاست

بحث دین و سیاست زیرمجموعه‌ای از مباحث دین و دنیا محسوب می‌شود. قرائت‌هایی که از رابطه دین و دنیا و دین و سیاست از سوی مجامع حوزوی و فقهی ارائه شده، بسیار متنوع است. آیه الله خوئی از طرفداران اندیشه وحدت دین و دنیا می‌باشد. وی می‌گوید: «قرآن با اتخاذ روش اعتدال و امر کردن به عدالت و استقامت، بین نظام دنیا و آخرت جمع نموده و صلاح دنیا و سعادت آخرت را در بر دارد.»^۲ او درباره آموزه‌های دین که در قرآن تجلی یافته، می‌گوید:

قرآن کریم به مسائل گوناگون پرداخته و آنها را به شیوه کامل و مناسب از

۱. همان، ص ۷۶.

۲. همان، ص ۷۵ - ۷۶.

۱. ابوالقاسم خوئی، البیان فی تفسیر القرآن، ص ۲۳۶.

۲. همان، ص ۲۰، ۶۸ و ۸۰.

هم شکافته است. در قرآن از خداشناسی و پیامبرشناسی بحث به عمل آمده و اصول و قواعد آموزش احکام، سیاست مُدُن، نظم اجتماعی و اخلاق، در آن وضع و ارائه شده است.^۱

بنابراین، سیاست اگر به معنای تدبیر امور جامعه باشد - چنان که از کلام خوئی بر می آید - رابطه آن با دین ناگسستنی خواهد بود. دین از دیدگاه ایشان، قانون و شیوه تدبیر اجتماع را در عرصه های گوناگون ارائه می دهد و احتمالاً به همین دلیل ولایت به معنای خلافت و ولایت امری (حکومت) از نظر ایشان، از ضروریات مذهب شناخته شده است^۲، زیرا دین نمی تواند در قبال تدبیر سیاسی امور جامعه پس از پیامبر، سکوت اختیار کند.

در عین حال آیه الله خوئی راهکار روشنی از هم گرایی دین و سیاست که جنبه کاربردی نیز داشته باشد، ارائه نداده است. قلمروی را که او برای عمل کرد فقیه در عصر غیبت تعریف کرده، خالی از ابهام نیست. هرچند وی رابطه عملی فقیه با سیاست را مردود نمی شمارد، اما نتوانسته مکانیسم روشنی را از این رابطه ارائه دهد که این امر گاهی سبب ایفای نقش انفعالی دین در عصر غیبت در سیاست می گردد.

عقلانیت حاکم بر فقه

بحث عقلانیت حاکم بر فقه در واقع برای آشنایی با اندیشه فقهی فقها در ارتباط با مسائل نوظهور سیاسی و اجتماعی مطرح می باشد. این امر به شیوه های قرائت فقها از قوانین و احکام فقهی ارتباط پیدا می کند. احتمالاً

۱. همان، ص ۶۸.

۲. سید مهدی خلخالی، دروس فی فقه الشیعه، ج ۳، ص ۱۴۲.

مهم ترین شاخص برای ارزیابی عقلانیت مزبور، شیوه رویکرد فقیه به تحولات زمان است. پویایی فقه و رویارویی مناسب با پدیده های جدید، نشان دهنده عقلانیت حاکم بر فقه می باشد؛ هم چنان که عدم پویایی و ناکارآمدی فقه در مواجهه با پدیده های جدید نشانه عدم عقلانیت آن تلقی می شود.

از دیدگاه آیه الله خوئی، احکام و قوانین فقهی قابلیت پاسخ گویی و مواجهه با همه مسائل پیچیده نوین را دارد. او در بررسی مفهوم روایت «و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة حدیثنا» به این مسئله اشاره کرده، می گوید:

ظاهراً مراد از حوادث، فروع و نوظهوری است که امام مردم را در فهم حکم آنها به روایان ارجاع داده است، چرا که برخی فروع کاملاً جدید و نوظهور هستند، مانند مسئله تلقیح و امثال آن.^۱

او درباره استعداد فقه و دین در حل معضلات جوامع مدرن و انجام اصلاحات لازم در پرتو آن، می گوید:

در پرتو دین مقدس اسلام با شرایط زمان و مکان، هرگونه اصلاحی را می توان انجام داد، زیرا که دین اسلام از عدالت پشتیبانی و با فساد مبارزه می نماید و براساس همین قوانین حکومت بزرگ اسلامی به وجود آمده [است].^۲

آیه الله خوئی سعی کرده عقلانیت موجود در فقه را با فرازمانی تفسیر نمودن همه قوانین و احکام فقهی به اثبات برساند. او با آن که براساس

۱. محمدعلی توحیدی، مصباح النفاهه، ج ۵، ص ۴۸.

۲. مرکز اسناد انقلاب اسلامی، اسناد انقلاب اسلامی، ج ۱، ص ۳۰.

رهیافت فقهی خویش، دلیل لفظی و روایی قابل اطمینان بر مدیریت فقیه در عرصه سیاسی و نیز تا حدودی اجتماعی نمی‌یابد، اما با استناد به روح خردگرایی حاکم بر فقه توانسته عدم محدودیت زمانی و مکانی احکام فقه را روشن ساخته کارآیی آن‌را در هر عصری به اثبات رساند. از دیدگاه او، زبان ادله، از تعیین مدیریت جامعه و مشخص نمودن متصدی واحد برای اداره امور همگانی و اجتماعی عاجز است، اما قواعد و اصول فقهی و اصولی با استفاده از قاعده «قدر متیقن»، این معضل را به خوبی برطرف کرده و فقها را به‌عنوان مصداق متیقن کاندیدای ریاست امور اجتماعی تعیین نموده است. او می‌گوید:

اعطای منصب قضا از طرف امام برای علما و غیر علما با هیچ دلیل لفظی معتبر که بشود به اطلاق آن استناد نمود، ثابت نگردیده است. بلی، از آنجایی که ما به وجوب کفایی قضا به‌خاطر توقف حفظ نظام مادی و معنوی بر آن قطع داریم، زیرا اگر منصب قضا نباشد، نظام جامعه به‌دلیل کثرت تنازع و اختلاف در اموال و مانند آن مثل ازدواج، طلاق، میراث و غیره مختل می‌گردد و قدر متیقن از کسی که وجوب برای او ثابت می‌باشد مجتهد جامع شرایط است، بنابراین یقین حاصل می‌کنیم که فقیه از سوی شارع مقدس منصوب می‌باشد.^۱

بدین ترتیب، آیه‌الله خوئی با استفاده از روح حاکم بر فقه اسلامی، مسئله رهبری را در جامعه حل می‌کند. او به‌طور روشن و صریح از تشکیل حکومت و سازمان سیاسی آن بحثی به‌عمل نیاورده، اما این امر او را از تبیین نقش پویای دین در سامان‌دهی نظام اقتصادی مدرن (نظام بانکی و مانند آن)،

امور دفاعی و حتی تهاجمی و امور انتظامی و قضایی باز نداشته است.^۱ او با مشروعیت بخشیدن به رهبری دینی و اجتماعی به‌عنوان «حاکم شرع» و توسعه اختیارات او در حوزه‌های عمل حکومت، عقلانیت فقه را در مواجهه منطقی با پدیده‌های اجتماعی و سیاسی و در اختیار گرفتن تدبیر جامعه به اثبات می‌رساند، زیرا بدون هیچ‌گونه دغدغه‌ای معتقد است که دین تحت زعامت حاکم جامع شرایط بر اداره مطلوب جمیع شئون زندگی در تمام عصرها قادر است.^۲

۱. تفصیل این مباحث با ذکر مستندات بعداً خواهد آمد.

۲. آیه‌الله خوئی، البیان فی تفسیر القرآن، ص ۲۵.

۱. مرتضی بروجردی، مستند عروه، کتاب الصوم، ج ۲، ص ۸۸.

۱. اصل حفظ نظام

«نظام» در عرف فقیهان عبارت از اساس و رکن^۱ است و در کتاب معجم المصطلحات الفقهية و القانونية به معنای مجموع مصالح اساسی جامعه تعریف شده است.^۲ مسئله حفظ نظام به عنوان یک اصل یا قاعده در کتاب‌هایی که «قواعد فقهی» را گردآورده زیاد مورد توجه قرار نگرفته، اما در مباحث مربوط به فقه سیاسی و اندیشه سیاسی مورد توجه واقع شده است. از دیدگاه آیه الله خوئی، این اصل نقش زیربنایی نسبت به اصول و قواعد دیگر را پیدا می‌کند، از این رو منشأ وضع بسیاری قواعد و مقررات دیگر در فقه گردیده است. او می‌گوید:

اسلام به حفظ نظام مادی و معنوی و اجرای احکام در موارد آنها اهتمام زیاد ورزیده است و این امر به طور طبیعی ایجاب می‌کند که حاکم تمام مخالفان نظام را تعزیر نماید.^۳

در تأملات فقهی آیه الله خوئی، ضرورت حکومت، نهادهای حکومتی و اجرای قوانین دینی در عصر غیبت، عمدتاً بر مبنای اصل حفظ نظام توجیه و تحلیل می‌شود. او در تشریح فلسفه دستگاه قضایی می‌گوید: «قضا واجب کفایی است به خاطر توقف حفظ نظام مادی و معنوی بر آن»^۴ هم‌چنین اجرای قوانین انتظامی اسلام که او معتقد به اجرای آن به دست فقها در عصر غیبت می‌باشد، نیز بر مبنای حکمت حفظ نظام

۱. حسین مروج، اصطلاحات فقهی، ص ۵۴۱.

۲. جرجس جرجس، معجم المصطلحات الفقهية والقانونية، ص ۳۱۲.

۳. آیه الله خوئی، مبانی تكملة المنهاج، ج ۱، ص ۴۰۸ (مجموعه موسوعه الامام الخوئی، ج ۴۱).

۴. همان، ص ۶.

زندگی، جلوگیری از فساد و رشد فجور و طغیان در میان جامعه اعلام شده است.^۱

آیه الله خوئی در پرتو اصل «حفظ نظام»، به راه‌حلی در مسئله پیچیده شیوه مدیریت کلان جامعه نیز به نحوی دست یافته است. او می‌گوید:

اگرچه از روایات، تنها مسئله اجرای حدود ثابت گردیده و مسئله مجری و متصدی آن به خوبی روشن نمی‌شود، اما بدیهی است که چنین مسئولیتی برای همه افراد مسلمان تجویز نگردیده است، چرا که سبب اختلال در نظام و ایجاد هرج و مرج می‌شود.^۲

این عبارت وجود دلیل روایی روشن بر اثبات متولی اجرای حدود در عصر غیبت را مورد تردید قرار داده و از مدیریت واحد و متمرکز سخن به میان نیاورده است، اما اصل و قاعده «حفظ نظام» می‌تواند راهکار عملی آن را در فقه شفاف سازد، زیرا عدم توجه به آن عامل فروپاشی نظم و انسجام گردیده، هرج و مرج را حاکم خواهد کرد. آیه الله خوئی از این قاعده مهم فقهی در حل مسئله مرجعیت و تقلید و ردّ اندیشه اخباری نیز کمک گرفته است. او بر اساس همین قاعده، شیوه اجتهاد و تقلید را عقلانی‌ترین شیوه برای حفظ نظام و حل معضل دین‌شناسی دانسته و روش دین‌شناسی و دین رفتاری اخباری‌ها را که مبتنی بر «اصالة الاحتیاط» می‌باشد، نارسا دانسته است:

احتیاط از این رو نمی‌تواند راهکاری همگانی شناخته شود که سبب عسر و حرج برای اکثر مردم بلکه سبب اختلال در نظام می‌شود.^۳

قاعده «حفظ نظام» در عرصه سیاست‌های داخلی دولت نیز کاربرد

۱. همان، ص ۲۷۳.

۲. همان.

۳. سید مهدی خلخالی، دروس فی فقه الشیعه، ج ۱، ص ۲۸.

زیادی دارد، چنان‌که سیاست مبتنی بر تساهل و تسامح دولت اسلامی نسبت به اقلیت‌های دینی تا حدود زیادی برخاسته از همین قاعده است. دولت برای حفظ انسجام اجتماعی و پیش‌گیری از بروز اخلال در نظم عمومی و سایر مفساد دیگر، روش مدارا در داخل کشور را در پیش می‌گیرد.^۱

۲. اصل ظلم‌ستیزی

مبارزه با ظلم در همه ابعاد آن یکی از اصول ثابت در اندیشه سیاسی اسلام به‌شمار می‌رود. فقهای شیعه این اصل را تحت عنوان «حرمة معونة الظالمین» و شبیه آن به بحث و بررسی گرفته‌اند. آیه الله خوئی ضمن طرح این قاعده مسلم در فقه، شیوه‌های مختلف تعامل با ستم‌گر را به شرح زیر مورد تجزیه و تحلیل قرار داده است:

۱. همکاری با ظالم (معونة الظالم)؛

۲. تلقی شدن از دستیاران ظالم (اعوان الظلمه)؛

۳. همکاری با ظالم در جهت غیرظلم.

او در مورد همکاری با ظالم در راستای فعالیت‌های ستم‌کارانه او می‌گوید:

اما همکاری با ستم‌کاران در ستم آنان، ظاهراً از دیدگاه همه مسلمانان بلکه همه عقلای جهان جایز نیست.^۲

آیه الله خوئی در اثبات عدم مشروعیت همکاری با ظالم به دلایل عقلی،

روایی، اجماع و آیه «وَلَا تَوَكَّنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمْ النَّارُ» استدلال کرده است.^۱ ایشان معتقد است که قرار گرفتن در صفوف دست‌یاران ظالم نیز غیرمجاز و ناروا می‌باشد، چنان‌که می‌گوید:

اما پیوستن به گروه دست‌یاران ظلمه، بدون تردید این نیز حرام است. دلیل حرمت آن، همان دلایلی است که مسئله حرمت همکاری با ظالم در جهت ظلم او را بیان و اثبات می‌کرد و هم‌چنین روایاتی که ورود در دسته ستم‌کاران و نوشتن نام در دفتر آنان را حرام قرار داده است.^۲

بنابراین، تعامل از نوع دوم نیز نمی‌تواند مشروعیت رفتار فرد را توجیه نماید.

اما تعامل از نوع سوم که مشارکت در فعالیت‌های سازندگی و خدماتی دستگاه ستم‌گر باشد، بدون این‌که به‌طور مستقیم کمکی به ستم‌گری نماید مانند همکاری در طرح‌های عمرانی، نان‌پزی، دوزندگی و مانند آن اگر به‌عنوان اعوان ظلمه تلقی نشود، حرام نیست.^۳

در آموزه‌های دینی مبارزه با ظلم چنان با اهمیت تلقی شده است که ستم‌کاران به جرم رفتار ستم‌گرانه‌شان از برخی حقوق اخلاقی و اجتماعی محروم شده‌اند، چنان‌که افشای ظلم و نکوهش ظالم که شیوه‌ای برای مبارزه با ظلم در فرهنگ دینی است، «غیبت» تلقی نمی‌شود:

از دیدگاه شیعه و سنی، دادخواهی مظلوم و بیان ستمی که از ناحیه ظالم بر او رفته است، اگرچه در پنهانی بوده باشد مانند ضرب و شتم، یا اخذ مال مظلوم، یا تهاجم بر منزل او در محلی که هیچ‌کسی آن دو تا را نمی‌بیند یا

۱. همان، ص ۴۲۷.

۲. همان، ص ۴۲۷ (چاپ مطبوعه علمیه قم، ص ۶۵۶).

۳. همان، ص ۴۲۸.

۱. میرزا جواد تبریزی، صراط النجاة، ج ۲، ص ۴۱۱.

۲. محمدعلی توحیدی، همان، ج ۱، ص ۴۲۶ (چاپ مطبوعه علمیه قم، ص ۶۵۴).

فرد دادرس آنرا نمی‌بیند، از حرمت غیبت استثنا شده است، برای این که جایز است برای مظلوم که در پیشگاه مردم دادخواهی کند.^۱

آیه الله خوئی در بحث امر به معروف و نهی از منکر، «ظلم» را یکی از منکرات دانسته و با نقل روایتی از امام صادق علیه السلام که فرموده است: «کسی که ظلم نماید، حتماً از خود او یا دارایی او و یا از بازماندگان او مؤاخذه می‌شود» موضع ظلم‌ستیزی خود را به نمایش گذاشته است.^۲ اصل و قاعده «ظلم‌ستیزی» در فقه سیاسی مبنای مبارزه‌ای همه‌جانبه با حاکمان ستم‌گر در سطوح مختلف مانند قطع روابط با آنان، عدم مراجعه به نهادهای تحت اداره آنان و عدم پرداخت مالیات شرعی به آنها قرار گرفته است.

۳. اصل مدارا و تساهل یا قاعده نفی عسر و حرج

مدارا، تساهل و اجتناب از وضع تکالیف طاقت‌فرسا در عرصه قانون‌گذاری یکی از اصول قانون‌گذاری در فقه به‌شمار می‌رود. آیه الله خوئی در تحلیل و تفسیر آیه «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» می‌گوید:

مفهوم ثبوت حرج در شریعت این است که حکمی که حرج‌آور است، وضع شود، پس نفی آن در شریعت به معنای عدم وضع حکم و قانون حرج‌آور بر مکلف است.^۳

از نظر آیه الله خوئی، شارع در مسئله وضع قوانین شرع به اصل مدارا و تساهل توجه نشان داده است، چنان‌که در فرض ابهام قانون، هرگز عمل به احتیاط به‌عنوان حکمی الزام‌آور مورد تشویق قرار نگرفته است، زیرا شارع

به‌خوبی می‌داند که عمل براساس «احتیاط» سبب دشواری در کارها و اعمال فشار بر مردم خواهد شد: «فأَنَّهُ يُوَدَّى إِلَى العسر والحرج بالنسبة إلى اغلب الناس».^۱

اصل تساهل و مدارا در فقه سیاسی شیعه جایگاه مهمی یافته است. آیه الله خوئی با آگاهی از نقش آن در اندیشه سیاسی شیعه، پایه روابط سیاسی و اقتصادی شیعیان با دولت‌های موجود را در عصر غیبت براساس همین اصل بنیان نهاده است. او می‌گوید:

اذن شارع در خریدن اموال صدقات، خراج و مقاسمه از حاکم جایز به دلیل ایجاد تسهیل بر شیعه است تا شیعیان در مضیقه و تنگنا قرار نگیرند.^۲

و در جای دیگر گفته است:

حکم شارع مبنی بر قانونی بودن معامله با جایز به شیوه‌ای که بیان شد، به جهت آسان نمودن کار بر شیعه است تا شیعیان در معاملات و امور اقتصادی خود دچار عسر و حرج نگردند.^۳

قاعده «نفی عسر و حرج» در وظایف و مسئولیت‌های اجتماعی مانند امر به معروف و نهی از منکر نیز کارآیی زیادی دارد. به اعتقاد آیه الله خوئی، اگر انجام وظیفه مهم امر به معروف و نهی از منکر سبب حرج شود به طوری که معمولاً قابل تحمل نباشد، وجوب آن از بین می‌رود.^۴ هم‌چنین در فعالیت‌های سیاسی مانند پذیرش مسئولیت در دولت جایز اگر کناره‌گیری و سلب

۱. سید مهدی خلخالی، دروس فی فقه الشیعه، ج ۱، ص ۲۸.

۲. محمدعلی توحیدی، مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۵۳۴.

۳. همان، ص ۵۴۱.

۴. آیه الله خوئی، منهاج الصالحین، ج ۱، کتاب امر به معروف و نهی از منکر، ص ۴۱۷.

۱. همان، ص ۳۴۲ (چاپ مطبوعه علمیه قم، ص ۵۲۳).

۲. آیه الله خوئی، منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۳۵۷.

۳. محمد سرور واعظ، مصباح الاصول ج ۲، ص ۵۲۵ - ۵۲۶.

مسئولیت به عسرو حرج منجر شود، کناره گیری لازم نیست و می توان سیاست هم سویی و مشارکت در نظام را در پیش گرفت.^۱ در واقع، می توان گفت که قاعده نفی عسر و حرج و یا اصل «تسهیل» کارآیی زیادی در اندیشه سیاسی داشته و تأثیر جدی بر انتخابها و تصمیم های سیاسی خواهد گذاشت.

۴. قاعده «لا ضرر و لا ضرار»

قاعده «لا ضرر و لا ضرار» از حدیث معروف پیامبر اسلام ﷺ که فرموده است: «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام»، استخراج شده است. آیه الله خوئی در توضیح معنای واژگان «ضرر» و «ضرار» چنین می گوید: «اما معنای ضرر عبارت است از: نقص در مال، مانند زیان دیدن تاجر در تجارتش، یا نقص در حیثیت، مانند هتک حرمت، یا نقص در بدن از نظر کیفی، مانند مریض شدن یا کمی، مانند قطع عضوی از بدن مثل دست»^۲ و «لا ضرار عبارت است از: ضرر رساندن به غیر»^۳

براساس قاعده لا ضرر در فقه، زیان دیدن یا زیان رساندن منع گردیده است. مراد از نفی ضرر، نفی قوانین و احکامی است که عامل ایجاد زیان و آسیب به انسان، حیثیت و یا دارایی او می شود. آیه الله خوئی در این مورد دیدگاه های مختلفی را طرح و بررسی نموده و در پایان دیدگاه خویش را چنین بیان کرده است:

مفاد نفی ضرر در عرصه قانون گذاری و تشریح، نفی قانون ضرری است،

هم چنان که مفاد نفی حرج در عالم تشریح به معنای نفی قانون حرج آور است و این تفسیر، تفسیر درستی است ... بنابراین، حدیث مزبور (لا ضرر و لا ضرار) بر نفی حکم ضرری دلالت می کند چه این که ضرر از خود حکم و قانون ناشی شود مانند قطعی نمودن خرید و فروشی که زیان در آن باشد، یا از موضوع و مورد حکم ناشی شود مانند وضو گرفتن که سبب ضرر گردد.^۱

آیه الله خوئی معتقد است که قاعده «لا ضرر و لا ضرار» صرفاً به منظور کمک به وضعیت افراد در شرایط خاص و امتنان از جانب شارع و قانون گذار بر امت اسلامی جعل و اعتبار گردیده است و لذا گستره آن بسیار وسیع در نظر گرفته شده که هم احکام وجودی و هم احکام عدمی را در بر می گیرد. اما از سوی دیگر، محدودیت هایی نیز در اجرای آن پیش بینی شده است؛ بدین معنا که این قاعده صرفاً در احکام الزامیه قابل اجرا بوده و احکام غیر الزامیه مانند مباحات و مستحبات را در بر نخواهد گرفت.^۲ هم چنین عرصه اجرای آن باید به گونه ای باشد که از لحاظ ضرر پذیری و ضرر ناپذیری حالت دوگانه به خود بگیرد، بنابراین تکالیفی که ماهیتی صرفاً ضرری دارد، اما به خاطر مصالح مهم تر دیگری مانند جهاد، حدود و دیات، ضرر آنها نادیده گرفته شده است بیرون از دایره تأثیر گذاری این قاعده شناخته شده است.^۳

کاربرد این قاعده در فقه سیاسی، در مسائل مختلفی مطرح می باشد، چنان که در مسئله امر به معروف و نهی از منکر که بُعد سیاسی و اجتماعی نیز

۱. محمد علی توحیدی، همان، ج ۱، ص ۴۵۱.

۲. محمد سرور واعظ، همان، ج ۲، ص ۵۲۲.

۳. همان، ص ۵۲۴.

۱. همان، ص ۵۳۰.

۲. همان، ص ۵۵۲.

۳. همان، ص ۵۳۹.

دارد، اجرای امر به معروف و نهی از منکر به عدم ضرر مبتنی شده است. ایشان می‌گویند:

شرط پنجم [در امر به معروف و نهی از منکر] این است که امر به معروف و نهی از منکر ضرر جانی، حیثیتی و مالی برای آمر و غیر او در پی نداشته باشد و اگر ضرری برای آنان به همراه داشته باشد واجب نمی‌شود.^۱

این امر در مورد امر و نهی حاکمان و کارمندان دولت که ماهیت کاملاً سیاسی پیدا می‌کند، بیشتر روشن است. هم‌چنین آیه الله خوئی یکی از موارد سیاسی اجرای این قاعده را رجوع به نهادهای دولت به‌ویژه دستگاه قضایی دانسته و گفته است:

اگر اجرای حق به هر دلیلی بر مراجعه به قاضیان جور توقف داشته باشد، این کار جایز است و دلیل آن، حکومت قاعده نفی ضرر بر تمام آن دلایلی است که توهّم می‌رود بر حرمت دلالت کنند.^۲

هم‌چنین قاعده لاضرر، مسیر مشارکت در ساختار قدرت دولت‌های جایز را نیز بر روی مردم می‌گشاید، زیرا عدم مشارکت اگر عامل حساسیت و تحریک مقامات دولت گردد، به‌طوری که زبانی را متوجه فرد یا هم‌کیشان او نماید، قاعده لاضرر اقتضا می‌کند که او شیوه انزوای سیاسی را کنار گذاشته، در ساختار دولت مشارکت کند. ایشان می‌گویند:

قبول ولایت در دولت جایز به‌منظور دفع ضرر از خویش و سایر مؤمنان جایز است.^۳

۱. آیه الله خوئی، منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۳۵۱.

۲. سید مهدی خلخالی، دروس فی فقه الشیعه، ج ۱، ص ۲۰۶ - ۲۰۷.

۳. محمدعلی توحیدی، مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۴۴۹ و ۴۵۰.

۵. اصل مصلحت

قاعده و اصل «مصلحت» نیز همانند بسیاری اصول دیگر در فقه بر قوانین و احکام دینی نظارت دارد. آیه الله خوئی معتقد است که حتی سخت‌ترین قوانین دینی مانند جهاد، حدود، دیات و حج که ظاهراً زیان‌بخش تلقی می‌شود، در واقع مبتنی بر مصالح مهم دیگری هستند که می‌باید در زندگی اجتماعی تأمین گردد.^۱

این اصل در وضع قوانین و تعیین روابط اجتماعی و سیاسی می‌تواند نقش بسیار مثبتی را ایفا کند. در واقع، تشریح نظام رهبری، ولایت فقیه و ولایت افراد عادل بر امور همگانی و خصوصی براساس همین اصل ارزیابی می‌شود، از این رو تصرفات فقیه در سرنوشت افراد تحت ولایت خود مانند اطفال، مجانین و مانند آن تنها در محدوده مصلحت تجویز شده است.^۲ حوزه کاربرد «مصلحت» در مسائل دینی بی‌نهایت گسترده است و این گسترده‌گی شامل عرصه سیاسی نیز می‌گردد؛ برای نمونه می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

الف) تأسیس و اداره بیت‌المال: آیه الله خوئی در این باره می‌گوید:

بیت‌المال برای مصالح مسلمانان پایه‌گذاری شده است، بنابراین در تمام شئون که به مصالح مسلمانان ارتباط پیدا می‌کند، هزینه کردن از آن جایز است.^۳

ب) مشارکت در دولت جایز: سیاست اصولی و اولیه اسلام در مواجهه با نظام‌های ستم‌گر، تحریم نظام‌های ستم‌گر و قطع رابطه با آنهاست، اما با توجه

۱. محمدسرور واعظ، مصباح الاصول، ج ۲، ص ۵۳۹.

۲. محمدتقی خوئی، المبانی فی شرح العروة، ج ۳۳، ص ۲۵۳.

۳. محمدعلی توحیدی، همان، ج ۱، ص ۴۸۲.

به قاعده مصلحت مواردی را می‌توان از آن استثنا نمود، چنان‌که ایشان گفته است:

از ولایت حرام دو مورد استثنا شده‌اند: یکی، قبول ولایت به منظور قیام به مصالح مردم و دوم، قبول آن در شرایط اکراه و اجبار.^۱

مورد اول براساس اصل «مصلحت» مجاز شمرده شده است و مورد دوم براساس قاعده نفی عسر و حرج و هم‌چنین قاعده لاضرر و لاضرار - اگر میزان اکراه و اجبار به سطح خطرپذیری رسیده باشد -.

ج) دریافت جزیه از اهل کتاب و تعیین مقدار و محل مصرف آن براساس مصلحت.^۲

د) جهاد در عصر غیبت: آیه الله خوئی می‌گوید:

جهاد در زمان غیبت منوط به تشخیص خبرگان مسلمین درباره مصلحت‌آمیز بودن آن با کافران است؛ به این معنا که نیرو و توان مسلمانان از لحاظ کمتی و آمادگی در سطحی باشد که احتمال شکستشان در صحنه درگیری منتفی باشد و بنابراین هرگاه چنین شرایطی فراهم آید، جهاد با کفار واجب می‌شود.^۳

ه) انعقاد قرارداد صلح و تعیین شرایط آن براساس مصلحت.

به‌طور کلی می‌توان گفت که تمامی سیاست‌های دولت و رهبری تحت ضابطه مصلحت قرار می‌گیرند. آیه الله خوئی در این باره به نمونه‌های زیادی از قبیل تعیین سیاست دفاعی، شیوه اداره سرزمین‌های فتح شده، شیوه رفتار با اسرای جنگی، تعیین مقدار جزیه، شیوه رفتار با اقلیت‌های دینی ساکن در

کشور اسلامی و ...^۱ اشاره کرده است. این اصل در فعالیت‌های سیاسی و دفاعی چنان اهمیت یافته است که گاهی قانون ممنوعه را به قانون مجاز تبدیل می‌کند، مانند تبدیل قانون حرمت استفاده از سموم در جنگ به جواز استفاده در صورت مصلحت داشتن.^۲

۶. قاعده نفی سبیل

یکی از اصول و قواعد خدشه‌ناپذیر فقهی در اندیشه سیاسی اسلام اصل استقلال، عزت و آزادی فرد و جامعه مسلمانان در برابر کفار است. مبنای این قاعده مهم فقهی آیه «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»^۳ و حدیث «الاسلام یعلو ولا یعلی علیه» می‌باشد.^۴ براساس این قاعده، کفار به‌طور مطلق هیچ‌گونه سلطه‌ای بر مسلمانان ندارند، حتی در حقوق فردی و خانوادگی که حریم خصوصی تلقی می‌شود نیز این سلطه نفی شده است، چنان‌که آیه الله خوئی می‌گوید:

پدر و جد مرتد، ولایت بر دختر مسلمان خود ندارد، زیرا که ارتداد، ولایت آنان را از میان برداشته است، برای این‌که خداوند فرموده است:

«وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»^۵

آیه الله خوئی در برخی موارد مبنای قرآنی و روایی قاعده «نفی سبیل» را به نقد کشیده و دلالت آیه «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»

۱. برای اطلاع بیشتر، ر. ک: همان، ج ۱، کتاب الجهاد.

۲. همان، ص ۳۷۳.

۳. نساء (۴) آیه ۱۴۱.

۴. محمدحسن بجنوردی، القواعد الفقهیه، ج ۱، ص ۱۸۷ - ۱۹۰.

۵. آیه الله خوئی، مبانی تکملة المنهاج، ج ۱، ص ۳۳۵ - ۳۳۶.

۱. همان، ص ۴۳۷ و آیه الله خوئی، منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۱۰.

۲. آیه الله خوئی، همان، ج ۱، ص ۳۹۲.

۳. همان، ص ۳۶۶.

و روایت «الاسلام یعلو ولا یعلی علیه» را ناتمام دانسته است، چنان که در اثبات عدم ولایت پدر کافر بر امر ازدواج دختر کم سالتش ناچار شده به دلایل دیگری مانند «انصراف ادله»* و «قاعده الزام»**^۱ روی آورد، اما در مجموع، اصل قاعده نفی سبیل را مورد تأیید قرار داده است. از دیدگاه ایشان، این قاعده در سیاست داخلی و خارجی دولت و امت اسلامی کارآیی زیادی دارد. وی حتی در مورد طرح‌های عمرانی و ساختمان‌سازی بلند و مجلل اقلیت‌های دینی در جامعه اسلامی که نوعی معنای بلنددستی آنها بر مسلمانان را القا کند، می‌گوید: «اما اگر این عمل سبب خواری مسلمانان و عزت اهل ذمی گردد جایز نیست»^۲ ایشان در مبارزات ضد استبدادی و ضد استعماری خود در زمان شاه نیز به این اصل سیاسی اهتمام ورزیده، در پیامی به رژیم شاه می‌نویسد:

زنده بودن و تماشای عجایب و ملاحظه تسلط دشمنان دیرینه اسلام بر مقدرات مسلمانان در حکم مرگ و تلخ‌تر از مرگ است.^۳

۷. اصل تقیه

یکی دیگر از اصول مهم فقه سیاسی در اندیشه شیعه، «تقیه» است. تقیه از

* در تفسیر الفاظ اگر اوضاع و احوالی باشد که الفاظ به آن باز گردد، این بازگشت را انصراف گویند (محمد جعفر جعفری لنگرودی، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، ج ۱، ص ۶۸۸) و انصراف ادله آن است که دلیل براساس اوضاع و احوالی بر مطلب خاصی دلالت کند.

** مراد از قاعده الزام آن است که مخالفان مذهب را به آنچه خود آنها به آن اعتقاد و باور دارند از چیزهایی که مخالف مذهب شیعه هستند، وادار کنند. و عمل مخالفان براساس قوانین مذهبشان را صحیح بشمارند. (محمد جواد فاضل لنکرانی، القواعد الفقهیه، ج ۱، ص ۱۶۷)

۱. محمدتقی خوئی، مستند عروة الوثقی، کتاب النکاح، ج ۲، ص ۳۱۲.

۲. آیه الله خوئی، منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۴۰۰.

۳. مرکز اسناد انقلاب اسلامی، اسناد انقلاب اسلامی، ج ۱، ص ۱۰۴.

دیدگاه آیه الله خوئی عبارت است از: «خود نگه‌داری از آسیب و زیان ظالم از راه اظهار موافقت در رفتار یا گفتاری که مخالف حق است.»^۱ تقیه از ویژگی‌های مکتب شیعه بوده و در جای خود مؤثرترین و کم‌هزینه‌ترین روش ادامه حیات سیاسی، اجتماعی و دینی در شرایط خفقانی به‌شمار می‌رود. آیه الله خوئی در فلسفه تشریح این اصل می‌گوید: «هدف نهایی از جعل تقیه در شریعت مقدسه، حفظ اموال، اعراض، نفوس و سایر شئون مؤمنان است.»^۲ در عبارت دیگر می‌گوید: «تقیه برای حفظ مؤمنان از مهلکه‌ها و زیان‌ها تشریح شده است.»^۳

دامنه کاربرد این قاعده فقهی بسیار وسیع لحاظ گردیده و می‌تواند همه مسائل و شئون مربوط به زندگی را در برگیرد. تنها موردی که می‌تواند کاربرد آن را محدود کند، ایجاد ضرر بر دیگران و سلب حیات (قتل نفس محترمه) از آنان است، زیرا فلسفه تشریح این قاعده، «لطف و امتنان برامت» می‌باشد و این با ایجاد ضرر بر غیر و سلب حیات از او سازگاری ندارد. «تقیه» در عرصه سیاسی و اجتماعی توانسته حیات اجتماعی اقلیت شیعه را در دولت‌های استبدادی و ضد شیعی حفظ کند و راه ورود به سیاست را بر روی آنان بگشاید. آیه الله خوئی هر نوع مشارکت سیاسی در دولت‌های استبدادی و ستم‌گر را در مواردی که تقیه آن را ایجاب کند، مجاز شمرده و منعی برای آن نمی‌بیند. او دلایل این سیاست را چنین بیان می‌کند:

از جمله دلایلی که پذیرش ولایت در تشکیلات دولت جایز را از باب تقیه تجویز کرده، روایات زیادی اند که برای حفظ جان مؤمنان و اموال و

۱. محمدعلی توحیدی، مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۴۵۳.

۲. همان.

۳. همان، ص ۴۴۸.

اعراض آنان از تلف، دستور به تقیه داده است ... و از دلایل دیگر این حکم، روایات مربوط به سرنوشت علی بن یقین و دیگران است که ائمه به آنان اجازه دادند تا ولایت در حکومت جابر را به منظور اصلاح امور مؤمنین و دفع ضرر از آنان به طور تقیه بپذیرند.^۱

یکی از عرصه‌های مهم سیاسی تقیه، اتخاذ تاکتیک اطاعت از حکومت‌های ستم‌گر و عدم مخالفت با آن است. آیه الله خوئی در این مورد به سیره سیاسی امامان به ویژه امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام اشاره کرده، می‌گوید: عدم مخالفت آنان با حاکمان بنی‌امیه و بنی‌عباس و خودداری از صدور حکم مبنی بر نجاست خلفا به دلیل سب ائمه، ناشی از تقیه بوده است.^۲ پس، تقیه یکی از اصول برجسته تنظیم رفتار سیاسی در اندیشه سیاسی شیعه به‌شمار می‌رود. به هر حال اصول و قواعدی که در این‌جا مورد اشاره قرار گرفتند، بخشی از قواعد فقه سیاسی‌اند که مسائل نظری و عملی دیگر سیاسی بدون در نظر داشت آنها به خوبی تبیین و ارزیابی نمی‌شوند. این اصول در واقع، فروع و ریز مسائل اندیشه سیاسی را به نحوی شکل داده، جایگاه آنها را با توجه به اراده شارع و شرایط اجتماعی و سیاسی متحول، تعیین و تنظیم می‌کنند.

۱. همان، ص ۴۴۹.

۲. سید مهدی خلخال، دروس فی فقه الشیعه، ج ۳، ص ۱۲۹.

فصل چهارم:

حیات سیاسی در عصر غیبت

تاریخ سیاسی شیعه از آغاز تاکنون در تقابل و رویارویی با حکومت‌های غیرشیعی شکل گرفته است. در این مورد، تفاوتی میان عصر حضور و عصر غیبت مشاهده نمی‌شود. اگر دوران کوتاه زمام‌داری حضرت علی علیه السلام و امام حسن علیه السلام را استثنا بدانیم دیگر نمی‌توان نمونه‌ای از اقتدار سیاسی شیعه در سلسله خلفای اسلامی را نشان داد. از سال چهارم هجری که رهبری شیعه از قدرت کنار زده شد، شیوه جدیدی از حیات سیاسی در تاریخ شیعه آغاز گردید. این شیوه به دلیل تداوم امامت که چندین نسل به درازا کشید، به تدریج در میان شیعیان نهادینه شده، به سیره شرعی تبدیل یافت. سیره مزبور در موقعیت سیاسی شیعیان که بتوانند قدرت را در دست گیرند تغییری ایجاد نکرد، اما توانست انسجام اجتماعی و سیاسی شیعیان را بر محور اعتقاد به امامت حفظ نماید. این روند در عصر پس از حضور نیز استمرار یافت و از جانب عالمان دینی تقویت گردید، زیرا رهبران مذهبی عصر غیبت کمتر برای تغییر این سنت و رفتن به سوی تصرف قدرت تلاش کردند. با توجه به این پیشینه تاریخی، زندگی سیاسی شیعه را در عصر غیبت

با دو رویکرد می‌توان مطالعه کرد: اول، رویکرد درون‌سیستمی که به بررسی نظم اجتماعی - سیاسی در درون جامعه شیعه می‌پردازد و سیستم رهبری، نهادهای سیاسی و اجتماعی و شیوه سازمان‌دهی این گروه را بررسی می‌کند؛ دوم، رویکرد برون‌سیستمی که به مطالعه نگرش و رفتار شیعیان در ارتباط با حکومت‌های موجود که معمولاً ظالم و ستم‌گر شناخته می‌شوند، می‌پردازد. بدیهی است که شیعه برای پیش‌برد امور مذهبی و اجتماعی - سیاسی خود به تشکیل نهاد رهبری مستقلی دست زده و با الهام از عقلانیت حاکم بر فقه اسلامی که به مدیریت و نظم اجتماعی توجه خاصی نشان داده است، سازوکاری برای اداره جامعه به وجود آورده است. از طرف دیگر، سلطه حکومت‌های غیرشیعی و غیرقانونی بر جامعه اسلامی که شیعیان نیز در قلمرو آن زندگی می‌کنند، ضرورت اتخاذ نوعی روابط دیگر را ایجاب می‌کند که فقه شیعه بایستی برای این مورد نیز سازوکاری در نظر گرفته باشد. در این فصل به بررسی این دو رویکرد و سازوکار آن از دیدگاه آیه الله خوئی می‌پردازیم.

۱. رویکرد درون سیستمی

در رویکرد درون‌سیستمی، ساختار اجتماعی - سیاسی شیعه که بر مبنای آموزه‌های فقهی آن شکل گرفته و سامان‌دهی امور داخلی جامعه شیعه را به عهده دارد، بررسی می‌شود. اشاره به این ساختار از آن رو خواهد بود که در آن اندیشه و رفتار سیاسی - اجتماعی شیعه تجسم یافته است. بنابراین، هدف اشاره به جنبه فکری و اندیشه‌ای آن است که در آثار فقهی به‌طور عام و در اندیشه آیه الله خوئی به‌عنوان یکی از فقیهان برجسته شیعه به‌طور خاص مورد بحث قرار گرفته است؛ البته روشن است که در این جا از زاویه

جامعه‌شناختی به مسئله نگریسته نخواهد شد. آیه الله خوئی در ارتباط با نظام اجتماعی و سیاسی شیعه ساختاری را مورد بحث قرار داده که به اجمال بررسی می‌گردد. در این ساختار، سازمان اجتماعی - سیاسی شیعه در ارتباط با پیروان آن مورد مطالعه قرار گرفته است. این ساختار از چندین نهاد تشکیل شده که در رأس آنها نهاد رهبری قرار دارد.

نهاد رهبری

رهبری در تفکر سیاسی شیعه با توجه به زمینه و بستر ظهور آن به دو صورت قابل تصور است:

۱. فراهم بودن شرایط برای ظهور سیاسی رهبری و حاکمیت یافتن همه‌جانبه دین: در چنین شرایطی دین و رهبری آن، قدرت و مدیریت سیاسی خود را در قالب تأسیس حکومت اسلامی به‌ظهور رسانده و در عمل، اداره جامعه را در اختیار می‌گیرد، چنان‌که در صدر اسلام و پس از آن چنین زمینه‌ای برای برخی گروه‌های مذهبی فراهم گردیده و حکومت‌های اسلامی (اهل سنت) شکل گرفته‌اند.

۲. فراهم نبودن شرایط مناسب برای حاکمیت سیاسی اسلام و ظهور مقتدرانه رهبری در عرصه سیاسی: در این جا دین با انعطاف‌پذیری خاصی که دارد، استراتژی قبلی خود را تغییر داده، در سطوح پایین‌تری نقش رهبری کننده خود را حفظ می‌کند. براساس اندیشه سیاسی شیعه، نقش رهبری در اجتماع در چارچوب نظریه اجتهاد و تقلید و مرجع و پیرو که در واقع مرتبه نازل‌تری از امامت و امت است، تضمین شده است.

نظریه اجتهاد و مرجعیت، نظریه تأسیس نهاد رهبری در حوزه دین و اجتماع است. بر مبنای این نظریه، جامعه شیعی در عصر غیبت تحت سازمان

واحدی قرار می‌گیرد. مبنای تئوریک «مرجعیت»، این قاعده عقلی و عرفی است که هر فردی برای رسیدن به اطمینان لازم در جهت انجام صحیح تکالیف دینی خویش می‌باید یکی از سه راه اجتهاد، تقلید و یا احتیاط را برگزیند. آیه الله خوئی این مسئله را چنین بیان کرده است:

بر همه مکلفین که به درجه اجتهاد نرسیده‌اند، واجب است که در تمام عبادات، معاملات و سایر افعال و ترک‌های آن یا مقلد باشند و یا محتاط.^۱

وجوبی را که آیه الله خوئی در انتخاب یکی از سه راه مذکور مطرح نموده، وجوب عقلی است؛ به این معنا که عقل چنین ایجاب می‌کند که برای در امان ماندن از عقاب و مؤاخذة اخروی، لازم است که تکالیف احتمالی به طریق اطمینان‌آوری انجام یابند، زیرا دفع عقاب محتمل، واجب است.^۲

یکی از روش‌های صحیح عمل به احکام، روش «احتیاط» است، اما به رغم جواز آن، فقهای شیعه آن را به عنوان یک تکلیف الزامی بر همگان واجب نکرده‌اند، زیرا بیم آن می‌رود که به عسرو حرج و حتی اخلال در نظام منجر شود. اما «اجتهاد» و «تقلید» دو روشی هستند که همه یا اکثریت قاطع فقهای شیعه بر ضرورت، درستی و عقلانیت آن وحدت نظر دارند. براساس این دو روش اخیر، جامعه به دو گروه مجتهد و مقلد دسته‌بندی می‌شود. هر فرد می‌باید جایگاه خود را در این گروه‌بندی مشخص کرده، به تکالیف مربوط به هر کدام ملتزم گردد، چرا که در آموزه فقه این تنها معیار درستی و صحت اعمال شناخته شده است.

۱. آیه الله خوئی، منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۵ و میرزاعلی غروی، التفتیح، ج ۱، ص ۱۲ و ۱۸ - ۱۹.

۲. سید مهدی خلخالی، همان، ج ۱، ص ۸.

آیه الله خوئی اجتهاد را برای حفظ و پویایی دین و جلوگیری از اندراس و اضمحلال آن در هر عصر و زمانی واجب دانسته و آن را بالاترین مراتب حفظ دین خوانده است.^۱ اما از این که شرایط تحصیل اجتهاد برای همگان به خوبی فراهم نیست و یا در عمل با مشکل و موانع جدی مواجه می‌شود، «تقلید» یعنی عمل به فتاوی مجتهد به عنوان روش دوم پیش‌بینی شده است تا مردم به کمک آن، راه دستیابی اطمینان‌بخش به احکام را به دست آورند. او در دفاع از این ایده به دلایل ذیل استدلال کرده است:

۱. عقل؛

۲. سیره عقلا در رجوع به اهل خبره و علما اهل خبره در احکام هستند؛

۳. آیاتی، مانند آیه «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي

الدِّينِ...» و «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» و...؛

۴. روایات متواترة.^۲

براساس دلایل مذکور، تقلید و اطاعت از آرا، فتاوا و اوامر مرجع تقلید که حاکم شرع نامیده می‌شوند، لازم شناخته شده است. براساس همین ضرورت است که نهاد مرجعیت و رهبری در اندیشه دینی شیعه شکل گرفته است. مرجعیت در فقه شیعه پدیده‌ای صرفاً معنوی و مذهبی نیست، بلکه اجتماعی و سیاسی نیز می‌باشد؛ به این معنا که نظم مذهبی و اجتماعی - سیاسی در جامعه شیعه بر مبنای روابط مقلد و مجتهد تعریف می‌گردد. آیه الله خوئی قلمرو قدرت و اختیارات مرجع و حاکم شرع را تا حدودی محدود دانسته، اما رهبری او را در مهم‌ترین مسائل اجتماعی و سیاسی که مصالح جمعی آنها را

۱. همان، ص ۲۷.

۲. همان، ص ۱۰ - ۱۴.

ایجاب کند، ثابت و نافذ تلقی کرده است. او می‌گوید: اموری که تحقق آنها در جامعه ضروری هستند و شارع مقدس راضی به ترک و اهمال آن نمی‌باشد، فقیه جامع‌الشرایط اختیار تصرف و ولایت در آنها را دارد.^۱

آیه‌الله خوئی مهم‌ترین مناصب مرجع تقلید را منصب افتا و قضاوت ذکر کرده است.^۲ اما همه اختیارات مجتهد و فقیه جامع‌الشرایط در این دو مورد [افتا و قضاوت] محدود نمی‌شود، بلکه مرجع تقلید می‌تواند امر اجرای احکام و حدود را در دست گیرد^۳، تعزیرات را جاری نماید^۴، فرماندهی سپاه اسلام در صحنه‌های جهاد و دفاع را برعهده داشته باشد^۵، مدیریت بیت‌المال را در دست گیرد و ... این مطالب در فصل مربوط به ولایت فقیه به تفصیل بررسی خواهد شد.

نهاد قضا

دومین نهاد فعال در سیستم داخلی جامعه شیعه، نهاد قضا می‌باشد. چنان‌که اشاره شد منصب قضا یکی از مهم‌ترین مناصب فقیه است و این، بدین معناست که فقیه و حاکم جامع‌الشرایط مسئولیت تأسیس نهاد قضایی را برای حل مخاصمات برعهده دارد. آیه‌الله خوئی ضرورت تشکیل دستگاه قضا را با دلایل زیر مبرهن ساخته است:

۱. توقف حفظ نظام مادی و معنوی بر امر قضاوت؟

۱. میرزا علی غروی، التفتیح، ج ۱، ص ۴۲۴ - ۴۲۵.

۲. محمدعلی توحیدی، مصباح الفقاهه، ج ۵، ص ۳۴.

۳. آیه‌الله خوئی، مبانی تكملة المنهاج، ج ۱، ص ۲۲۵ - ۲۲۶.

۴. همان، ص ۳۳۷.

۵. آیه‌الله خوئی، منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۳۶۶.

۶. آیه‌الله خوئی، مبانی تكملة المنهاج، ج ۱، ص ۴.

۲. تأمین امنیت و حفظ مصلحت عمومی: «ان اقامة الحدود انما شرعت للمصلحة العامة و دفعاً للعناد و انتشار الفجور والطغیان بین الناس و هذا ینافی اختصاصه بزمان دون زمان»^۱؛

۳. اطلاق ادلة اجرای احکام که همه زمان‌ها را دربر می‌گیرد، مانند آیه «الزانیة والزانی فأجلدوا کل واحد منهما مائة جلدة» و «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» و ...^۲؛

۴. حرمت مراجعه به محاکم قضایی حکومت‌های ظالم.^۳

نهاد قضا در شیعه تحت زعامت حاکم شرع که همانا مجتهد جامع‌الشرایط می‌باشد (در عصر غیبت)، فعالیت می‌کند و قضاتی که متصدی امر قضاوت‌اند، مجتهد نیز هستند. آیه‌الله خوئی قاضی را به دو نوع قاضی منصوب و قاضی تحکیم تقسیم می‌کند. او می‌گوید: در قاضی منصوب، «اجتهاد» شرط است، اما در قاضی تحکیم شرط نیست.^۴ از دیدگاه ایشان، اجتهاد معتبر در قاضی، اجتهاد متعارف است، اما اگر قاضی نسبت به همه یا اکثر احکام شرع مجتهد نبوده و تنها در برخی احکام دارای قدرت اجتهاد و استنباط باشد، برای تصدی مقام قضا صلاحیت ندارد. او می‌گوید:

صحيح این است که قضاوت آدم متجزی نافذ نیست و جایز نیست که او متصدی امور حسبیه گردد، برای این‌که موضوع در لسان ادله‌ای که این احکام را ثابت می‌کند، عنوان عالم، فقیه، عارف و مانند آن است که براجتهاد متعارف صدق می‌کند، نه بر کسی که یک یا دو حکم را استنباط

۱. همان، ص ۲۲۴ - ۲۲۵.

۲. همان.

۳. میرزا علی غروی، التفتیح، ج ۱، ص ۳۵۹.

۴. آیه‌الله خوئی، همان، ج ۱، ص ۶.

کند. بنابراین، قضاوت متجزی تا زمانی که مقدار معتابه از احکام را استنباط نکرده و عناوین به کار رفته در روایات بر او صدق نکند، نافذ نخواهد بود.^۱

آیه الله خوئی با همه توجهی که نسبت به دستگاه قضایی معطوف داشته، هرگز در صدد بیان شرایطی که این دستگاه را از لحاظ عملی با دشواری جدی روبه رو سازد، بر نیامده است؛ لذا علی رغم آن که «اعلمیت» را در مرجعیت معتبر دانسته، در «قضاوت» چنین شرطی را لازم ندانسته است، زیرا او معتقد است که چنین شرطی پشتوانه روایی متقن ندارد.^۲

نهاد مالی

از دیگر نهادهای کلیدی اجتماعی - اقتصادی که در عصر غیبت فعال بوده و بخشی از سیستم داخلی جامعه شیعه به شمار می رود، نهاد مالی است که در کتاب های فقهی «بیت المال» نامیده شده است. بیت المال به عنوان منبع تأمین کننده هزینه های خدمات عمومی و رفاهی و نشر و توسعه معارف اسلامی نقش بسیار اساسی در حفظ استقلال و اداره جامعه شیعه به عهده دارد. در بررسی این نهاد مالی اسلامی سه محور اصلی مانند منابع بیت المال، مصارف بیت المال و مدیریت بیت المال به تفصیل مورد بحث قرار گرفته اند.

الف) منابع بیت المال

منابع اصلی بیت المال را براساس آنچه در آیات و روایات ذکر گردیده،

چیزهایی تشکیل می دهند که به عنوان حقوق مالی شرعی در متون دینی نام برده شده اند. آیه الله خوئی مهم ترین آنها را در چهار چیز دانسته، می گوید: «حقوق شرعی ثابت در اموال مردم یا در ذمه آنان چهار چیز است: خمس؛ زکات؛ خراج و مقاسمه».^۱ این چهار چیز مهم ترین مالیاتی هستند که بر اموال مردم وضع شده اند. در این جا منابع دیگری نیز وجود دارد که متعلق آن یا طبیعت است؛ مانند انفال، یا جمعیت غیرمسلمان است؛ مانند جزیه و یا اموال بدون مالک است؛ مانند ارث بدون وارث و موقوفات عامه. ایشان احکام یکایک اینها را عالمانه بررسی کرده است، چنان که درباره جزیه می گوید:

ظاهر این است که در مشروعیت گرفتن جزیه از اهل کتاب، بین زمان حضور و غیبت تفاوتی وجود ندارد، زیرا که دلیل حکم، مطلق می باشد و دلیل دیگری که آنرا مقید کند، وجود ندارد. در زمان حاضر اختیار وضع جزیه بر اهل کتاب از نظر کمی و کیفی در دست حاکم شرع است و او هر طوری که مصالح عمومی امت اسلامی ایجاب نماید، عمل خواهد کرد.^۲ آیه الله خوئی به دلیل این که جهاد را مشروط به اذن امام معصوم ندانسته و در عصر غیبت نیز آنرا مشروع تلقی کرده، معتقد است که در عصر غیبت تمام احکام و حقوق مربوط به جهاد کاملاً قابل اجرا می باشد.^۳ یکی از مسائل جهاد، تصاحب غنایم و وضع جزیه است که به بیت المال تعلق می گیرد.

ب) مصارف بیت المال

در فقه شیعه برای محل هزینه کردن بیت المال محدودیت قطعی تعیین

۱. محمدعلی توحیدی، مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۵۳۲.

۲. آیه الله خوئی، منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۳۹۲.

۳. همان، ص ۳۶۶.

۱. میرزا علی غروی، همان، ج ۱، ص ۳۶.

۲. همان، ص ۴۲۷.

نشده است؛ اگرچه فقها از مواردی نام برده‌اند، این موارد بیشتر به‌عنوان مثال و بیان برخی مصادیق مورد توجه قرار گرفته نه به‌عنوان تعیین کلیه موارد مصرف بیت‌المال، زیرا بیت‌المال به‌عنوان بودجه دولت و امت اسلامی منبع تأمین‌کننده همه هزینه‌های مصلحت‌آمیز مردم به‌شمار می‌آید. آیه‌الله خوئی این مسئله را چنین شرح می‌دهد:

به‌نظر من، حاصل گفتار صاحب عروه این است که کلام بیشتر اصحاب به وضوح این‌را بیان می‌کند که ارتزاق از بیت‌المال برای همه کسانی که اعمال واجب مانند قضاوت، فتوا دادن و تجهیز میت و یا مستحب مانند اذان گفتن و غیره را که اجرة در برابر آن حرام شده است انجام دهند، جایز می‌باشد، برای این‌که بیت‌المال برای مصالح مسلمین تأسیس گردیده و این‌گونه امور از جمله مصالح مسلمین هستند، چون‌که نفع آنها به مسلمانان بر می‌گردد؛ بنابراین هر فردی اگر کاری را که به مصالح مسلمین مربوط می‌شود انجام دهد، مانند موارد یاد شده و غیر آنها، برای ولی امر جایز است از بیت‌المال به‌مقدار رفع نیاز به او حقوق پرداخت کند.^۱

در عبارت مذکور، موارد هزینه بیت‌المال تا قلمرو کارهای واجب و مستحبی که براساس تکلیف شرعی می‌توانست مجانی انجام شوند، توسعه داده شده است. ایشان درباره مصرف سهم امام که رکن اصلی بیت‌المال را تشکیل می‌دهد، چند نظریه را نقل و نقد کرده، در پایان می‌گوید:

نظریه دوم این است که سهم امام در جای مصرف شود که رضایت امام (ع) در آن به‌طور قطعی و یا اطمینانی احراز شده است، به‌گونه‌ای که مصرف در آن جهت مورد پسند او قرار گیرد، مانند مصالح عمومی و اموری که

۱. محمدعلی توحیدی، همان، ج ۱، ص ۴۸۲.

استحکام پایه‌های دین و ستون‌های شرع مبین و گسترش احکام و توسعه قلمرو اسلام به آن بستگی دارد که از بارزترین مصادیق آن در عصر حاضر، اداره شئون حوزه‌های علمیه و هزینه‌های طلاب علوم دینی است و نظریه صحیح همین نظریه دوم است.^۱

در این فراز از کلام آیه‌الله خوئی محل مصرف سهم امام بر یک قاعده و اصل کلی مبتنی شده که عبارت از مصالح عمومی مردم و امور مهمه دین می‌باشد. او در مورد مصرف «خراج» نیز همین اصل را در نظر داشته، می‌گوید:

ولی امر، خراج اراضی را در مصالح عمومی مسلمین، مانند حفظ مرزهای وطن اسلامی و ساختن پل‌ها و امثال آن مصرف می‌کند.^۲

با توجه به عبارت‌های مذکور روشن می‌شود که محل هزینه بیت‌المال کلیه امور و شئونی است که به مصالح دین و جامعه اسلامی مربوط می‌گردد.

ج) مدیریت بیت‌المال

در اندیشه دینی شیعه مدیریت بیت‌المال در عصر غیبت به فقیه جامع‌الشرایط واگذار شده است. به اعتقاد آیه‌الله خوئی قدر متیقن در تصدی امور عامه مانند بیت‌المال، قضاوت و امثال آن، فقیه و مجتهد جامع‌الشرایط است. او می‌گوید:

نصف خمس که متعلق به امام علیه السلام است، در زمان غیبت به نایب آن‌که فقیه امین عارف به مصارف باشد، تعلق می‌گیرد.^۳

۱. مرتضی بروجردی، مستند عروه، کتاب الخمس، ص ۳۲۵ - ۳۲۷.

۲. آیه‌الله خوئی، منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۳۸۲.

۳. همان، ص ۳۴۸.

او در بیان فلسفه این امر می‌گوید:

حتی اگر خود مکلفین نیز موارد مصرف را به خوبی تشخیص دهند، باز هم لازم است به خاطر رعایت مصالح عمومی و پاسداری از منصب زعامت دینی سهم امام علیه السلام به حاکم شرع سپرده شود.^۱

درباره خراج نیز می‌گوید:

وضع خراج تعیین مقدار و چگونگی مصرف آن در دست ولی امر است.^۲

بنابراین اداره امور مالی که به نحوی به بیت‌المال و بودجه عمومی جامعه اسلامی تعلق دارد، به فقیه جامع‌الشرایط و اگذار شده و او براساس مقررات شرع و تشخیص مصالح عمومی آن را به مصرف می‌رساند.

۲. رویکرد برون‌سیستمی

در رویکرد برون‌سیستمی مباحث نظری مرتبط با شیوه‌ها و سازوکار تعامل جامعه شیعه با واحدهای سیاسی غیرشیعی و ستم‌گر مورد مطالعه قرار می‌گیرند. سؤال اصلی این است که این رابطه در فقه به‌ویژه در اندیشه سیاسی آیه‌الله خوئی چگونه ترسیم شده است؟ در پاسخ می‌توان چنین گفت که نوعی روابط خاص در شیوه تعامل با حکومت‌های ظالم تعریف شده که از باب تسامح می‌توان از آن به «مشارکت محدود» تعبیر کرد. ایده «مشارکت محدود» از تلفیق دو مبنای فکری و سیاسی دیگر به نام «ظلم‌زدایی» و «مصلحت‌گرایی» انتزاع می‌شود. براساس این دو پایه فکری، دو نوع رابطه و

راهکار ویژه در اندیشه سیاسی شیعه تعریف شده که آیه‌الله خوئی نیز آن را بسط داده است.

راهکار ظلم‌زدایی

اصولاً در اندیشه اسلامی به‌طور عموم و اندیشه شیعی به‌طور خاص، ستم‌زدایی و قطع همکاری با رژیم‌های ستم‌گر، یکی از اصول خدشه‌ناپذیر آن شناخته می‌شود. فقدان مشروعیت رژیم‌های مزبور اصولاً ایجاب می‌کند که جامعه دینی و شهروندان دین‌مدار بر مبنای رهنمودهای دین، همکاری با حکومت‌های غیرمشروع را قطع و در صورت امکان برای تغییر آنها تلاش کنند. این سیاست در عرصه عمل به اشکال زیر نمود پیدا می‌کند:

الف) حرمت همکاری با ظالم

چنان‌که بیان شد قطع روابط با دولت‌های ظالم یکی از اصول تغییرناپذیر در اندیشه سیاسی اسلام به‌شمار می‌آید. از نظر شیعه، تمام حکومت‌هایی که از ناحیه معصوم و یا نایبان خاص و عام او شکل نگرفته و بر مبنای قوانین شریعت رفتار نکنند، ظالم و ستم‌گر نامیده می‌شوند. به اعتقاد آیه‌الله خوئی همکاری با چنین حکومت‌هایی از نظر همه مسلمانان بلکه همه عقلای جهان جایز نیست.^۱

ب) حرمت ولایت از طرف جابر

یکی از شیوه‌های ظلم‌ستیزی که در فقه سیاسی شیعه مورد توجه واقع

۱. محمدعلی توحیدی، مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۴۲۶.

۱. مرتضی بروجردی، همان، ص ۳۲۷.

۲. آیه‌الله خوئی، همان، ج ۱، ص ۳۸۱ - ۳۸۲.

شده، عدم مشارکت در دستگاه حکومت‌های ستم‌گر است. از نظر آیه‌الله خوئی این امر چنان روشن است که همه فقها درباره آن وحدت نظر یافته‌اند: «ظاهراً درباره حرام بودن ولایت از طرف جایز، اختلافی میان اصحاب نیست.»^۱ ایشان این حرمت را حرمت نفسی دانسته که به خود عمل قبول مسئولیت اجرایی در دولت جایز برمی‌گردد، نه به سیاست‌ها و برنامه‌های نادرستی که احياناً فرمان‌دار ممکن است پس از قبول مسئولیت آنها را به کار بندد. بنابراین، فرمان‌دار و یا هر مسئول اجرایی دیگر اگر بعد از قبول ولایت، مرتکب اعمال خلاف شرع مانند قتل نفس محترمه، تعدی به اموال و آبروی مردم و مثل آن گردد گناه مضاعف مرتکب شده است و دو نوع عقاب خواهد داشت: یکی به خاطر اصل قبول ولایت حرام و دوم به خاطر ارتکاب معصیت دیگر.^۲

ج) عدم مراجعه به قاضیان جور

یکی از نیازهای هر جامعه بشری، تأسیس مرجع قضایی صالح و کارآمد برای حل دعاوی و رفع مخاصمات براساس قانون است. اهمیت بالای نهاد قضایی در اسلام سبب گردیده تا شرایط ویژه‌ای در فقه برای متصدیان امر قضاوت در نظر گرفته شود. اعتبار و مشروعیت دستگاه قضایی بستگی تام و کامل به تحقق این شرایط دارد. هرگاه نهاد قضایی یک جامعه اسلامی فاقد شرایطی مانند عدالت قاضی، علم و تخصص فقهی و منصوب یا مأذون بودن قضات از ناحیه مرجع صلاحیت‌دار باشد، آن دستگاه صلاحیت داورى در

۱. همان، ص ۴۳۶ و آیه‌الله خوئی، منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۱۱.

۲. محمدعلی توحیدی، همان، ص ۴۳۷.

امور افراد را ندارد و مردم ملزم به دوری از آن خواهند بود. آیه‌الله خوئی این نوع دستگاه قضایی و آثار حقوقی آن را در سه مورد بررسی کرده است:

۱. عدم ارجاع دعاوی به قاضی جور: آیه‌الله خوئی می‌گوید:

تردید وجود ندارد که رجوع به حاکمان جور و قضات عامه حرام است، اگرچه مورد مراجعه حق باشد، زیرا روایات فراوانی وجود دارند که از چنین کاری نهی کرده و حتی در برخی از آنها از هم‌نشینی با قاضیان جور نیز منع شده است.^۱

ایشان در منع رجوع به قاضی جور چنین استدلال می‌کند:

رجوع به قاضی جور از بارزترین مصادیق اتکا (رکون) به ظلمه است که در شرع حرام قرار داده شده و بلکه تشریح به‌شمار آمده است، چراکه این امر تأیید عملی به حکم کسی است که فاقد اهلیت قضاوت بوده و به ناحق متصدی آن شده است.^۲

۲. شهادت ندادن نزد قاضی جور: همان‌طور که رجوع به مراجع قضایی ستم‌گر و اقامه دعوی در آن جایز نمی‌باشد، شهادت و گواهی دادن نیز در آن جایز نخواهد بود، زیرا گواهی نزد قاضی جور تأیید عمل منکر و رضایت به عمل قاضی غیرقانونی است و گاهی این شهادت، همکاری و معاونت در ظلم به‌شمار می‌آید که از این جهت نیز حرام خواهد بود.^۳

۳. عدم ترتیب آثار حقوقی بر رأی دادگاه جور: با توجه به این‌که رأی قاضی ظالم و فاقد اهلیت، مشروعیت ندارد آثار حقوقی قانونی نیز بر آن بار نمی‌شود، به‌همین دلیل آیه‌الله خوئی همانند سایر فقها گفته است: مالی که به

۱. سید مهدی خلخالی، دروس فی فقه الشیعه، ج ۱، ص ۲۰۱ - ۲۰۲.

۲. میرزا علی غروی، التفتیح، ج ۱، ص ۳۵۹.

۳. سید مهدی خلخالی، همان، ج ۱، ص ۲۰۳.

حکم قاضی جور گرفته می شود حرام است، اگرچه دریافت کننده آن ذی حق هم باشد.^۱

(د) عدم پرداخت مالیات شرعی به دولت جایز

مالیات شرعی مانند خمس، زکات و صدقات تنها به مراجع قانونی و مشروع که حاکم شرع و یا دولت اسلامی باشد، پرداخت می شود و پرداخت آنها به حاکمان ستمگر جایز نیست، مگر آن که اجبار و اکراه در میان باشد.

راهکار مصلحت‌گرایی

در فقه سیاسی شیعه با توجه به شرایط مختلف اجتماعی و سیاسی، دو نوع نگاه متفاوت به مسائل سیاسی وجود دارد: یکی، بر مبنای قواعد و احکام اولیه که بر اساس بایدها و نبایدها بحث می کند و هدف آن، ترسیم نظام سیاسی مطلوب در جامعه عادلانه دینی است و دوم بر مبنای قواعد و احکام ثانویه که هدف آن سازگاری با شرایط نامطلوب به منظور پیش‌گیری از آسیب‌ها و تأمین حداقل مصالح و منافع برای مردم است. مطالبی که در صفحات قبل مطرح شد، برخاسته از احکام اولیه بود، اما گاهی شرایط و واقعیت‌های زمان و مکان مصالح دیگری را ایجاب می کند که فقه با توجه به خصلت انعطاف‌پذیری و پویایی خود، نوعی جدید از روابط و تعامل با حوادث را تعریف می کند که «مصلحت‌گرایی» نامیده می شود.

قاعده یا راهکار مصلحت‌گرایی، شیوه رفتاری ویژه‌ای را متناسب با

شرایط زمان تجویز می کند. بر اساس این راهکار، شیعه در عصر غیبت در تعامل نسبتاً سازنده‌ای با حکومت‌های موجود قرار می گیرد. آنچه در پی می آید، مواردی از این تعامل سازنده را به تصویر می کشد.

الف) قبول ولایت در شرایط خاص

قبول ولایت در دستگاه ظلمه بر اساس احکام اولیه فقهی جایز نیست، اما این حکم تحت شرایط خاصی تغییر می یابد و به جواز تبدیل می گردد. آیه الله خوئی دو مورد را از عنوان حرمت استثنا کرده، می گوید:

از ولایت حرام دو مورد استثنا شده‌اند: اول آن که ولایت به منظور قیام برای حفظ مصالح مردم پذیرفته شده باشد [و] دوم آن که از روی اکراه و ناچاری عهده‌دار آن گردیده و به اعمال آن ملتزم شده باشد.^۱

آیه الله خوئی مهم‌ترین دلیل بر جواز تصدی ولایت در موارد مذکور را روایات ذکر کرده است. به اعتقاد او دلایل دیگر مانند تقدم حفظ مصالح مردم بر مفسده حرمت ولایت یا «اجماع» یا آیه قرآن کریم درباره حضرت یوسف علیه السلام که خواهان منصب و مسئولیت در حکومت مصر شد، همه فاقد دلالت و استحکام لازم می باشند. ایشان انواع ولایت جایز را با توجه به زمینه‌ها، مصالح و اهدافی که برای آن تصور می شود، به چهار نوع مباح، مکروه، مستحب و واجب تقسیم کرده است؛ مثلاً درباره ولایت واجب می گوید:

اما ولایت واجب همان طوری که مصنف (صاحب عروه) ذکر کرده، آن است که انجام امر به معروف و نهی از منکر که هر دو واجب‌اند، بر آن

متوقف باشد، زیرا چیزی که واجب بدون آن انجام نمی پذیرد در صورت عملی بودن، واجب است.^۱

گاهی پذیرش منصب دولتی نه به خاطر تأمین مصالح مردم، بلکه به خاطر در تنگنا قرار گرفتن شخص از سوی حکومت تجویز می گردد و این، زمانی است که فرد در فرض خودداری از قبول ولایت، مورد تهدید قرار گیرد، به طوری که ضرر جانی یا مالی متوجه این فرد و یا یکی از افراد خانواده او مانند پدر، برادر، فرزندان و یا کسانی که برای این فرد مهم هستند، گردد.^۲

آیه الله خوئی در مسئله اکراه چند نکته مهم دیگر را نیز مطرح کرده است: اول این که اکراه اگر به انجام فعل حرام منجر گردد، ارتکاب آن در غیر قتل نفس از باب تقیه جایز است، اما ایجاد ضرر بر دیگران مگر در موارد خاص (حفظ نفس) جایز نیست؛ دوم این که اکراه اگر با احتمال ایجاد ضرر بر مؤمنین همراه باشد، قبول ولایت برای دفع ضرر از مؤمنین جایز است. در این جا حتی اگر ترک ولایت سبب ضرر بر خود شخص هم نگردد بلکه تنها متوجه مؤمنین شود، لازم است که انسان با پذیرش مقام ولایت، ضرر را از مؤمنین دور کند و سوم این که عنوان اکراه زمانی صدق می کند که امکان رهایی از آن برای فرد فراهم نباشد یا آن که رهایی از آن سبب عسرو حرج و ضرر بیشتر گردد.^۳

ب) انجام خدمات غیراداری

فعالیت در حکومت جایز از لحاظ فقهی و حقوقی عناوین مختلفی پیدا

می کند: برخی تحت عنوان معاونت در ظلم قرار می گیرد که این، حرام است و برخی دیگر از نوع تعاون در ظلم و یا کمک در جهت ظلم تلقی نمی شود، بلکه صرفاً ارائه خدمات است، مانند ساختمان سازی و آشپزی که چنین خدماتی اگر در عرف به عنوان اعوان ظلمه شناخته نشود، جایز می باشد.^۱

ج) رجوع به مراجع قضایی در شرایط خاص

حکم اولیه در اسلام، عدم جواز رجوع به محاکم قضایی دولت جایز است، اما زمانی که محاکم عدل برپا نباشد و راه دیگری نیز برای احقاق حق تصور نشود، در آن صورت مراجعه به مراجع قضایی حکومت ظالم جایز گردیده و آثار حقوقی کامل بر احکام صادره از آن ناحیه بار خواهد شد. آیه الله خوئی در این باره می گوید:

زمانی که نجات حق که حق بودن آن به طور واقعی یا با دلایل معتبر معلوم است، متوقف به رجوع به محاکم قضایی غیر اهل مانند قاضیان جور و غیر آنها باشد، بدان جهت که طرف مقابل راضی به مراجعه به جای دیگر نیست، یا آن که حاکم شرعی وجود ندارد، یا به دلیل ثابت نشدن حق در نزد حاکم شرعی و مانند آن، ظاهراً در این صورتها رجوع به قاضی غیر اهل، جایز می باشد و مالی که براساس حکم قاضی گرفته می شود، حلال است. دلیل آن، حکومت و برتری قاعده نفی ضرر بر روایات ناهیه می باشد.^۲

ایشان در جای دیگر نیز همین مسئله را به بحث گرفته و گفته است: زمانی که راه دیگری برای استیفای حق یا دفع ظلم به جز مراجعه و

۱. محمدعلی توحیدی، همان، ج ۱، ص ۴۴۱.

۲. آیه الله خوئی، همان.

۳. محمدعلی توحیدی، همان، ج ۱، ص ۴۴۸ - ۴۵۱.

۱. همان، ص ۴۲۸.

۲. سید مهدی خلخالی، دروس فی فقه الشیعه، ج ۱، ص ۲۰۶ - ۲۰۷.

پناه بردن به دستگاه‌های حکومت وجود نداشته باشد، چنین کاری جایز خواهد بود.^۱

(د) پرداخت مالیات شرعی

از نظر آیه الله خوئی شیعیان در دوران غیبت در صورت مطالبه حکومت می‌توانند مالیات شرعی مانند زکات و خراج را به حکومت بپردازند. روشن است که چنین کاری در صورت برخورداری از قدرت در جهت دفع ظلم جایز نمی‌باشد، اما در فرض عدم قدرت، منعی برای آن تصور نمی‌شود. ایشان از لحاظ قاعده اولیه، مشروعیت پرداخت زکات به دولت را زیر سؤال برده و آن را موجب برائت ذمه ندانسته است، به این دلیل که پرداخت وجوه به حاکم جائز و ظالم، پرداخت در غیر مورد تعیین شده شرعی آن است، اما در عین حال با توجه به روایاتی که دریافت مال از حکومت را جایز و حلال قرار داده‌اند، از باب قاعده ملازمه می‌توان حلیت پرداخت مال به حکومت را نیز از آن استفاده کرد، از این رو ایشان گفته است: «اموالی که جایز از مردم می‌ستانند، احتساب آن به عنوان صدقات و مقاسمه جایز است.»^۲ هم چنین عُشریه‌هایی* که حکومت از مردم جمع می‌کند، می‌توان آنها را به عنوان زکات محسوب کرد.

نکته مهمی که ایشان در توجیه این امر ذکر کرده، این است که تصرف جایز در زمان غیبت به مثابه تصرف سلطان عادل است.^۳ به نظر می‌رسد که

۱. آیه الله خوئی، صراط النجاة، ج ۲، ص ۴۲۳.

۲. محمدعلی توحیدی، مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۵۳۳ و آیه الله خوئی، منهاج الصالحین، ج ۲، ص ۱۲.

* مالیات ده یک که در کتب فقهی ذکر گردیده است.

۳. محمدعلی توحیدی، همان.

این، بالاترین تعبیر درباره مشروعیت بخشیدن به اقدامات دولت در امور مالی باشد. ظاهراً این نگاه خوش‌بینانه و مثبت به دولت تنها در عرصه تعاملات اقتصادی انجام گرفته است.

ه) اخذ جوایز و حقوق

مسئله جواز و اباحه معاملات اقتصادی با حکومت‌های ظالم، این امکان را فراهم نموده است که دریافت جوایز و حقوق از حکومت نیز جایز باشد. ایشان می‌گویند:

جوایز ظالم حلال است، اگرچه اجمالاً بدانند که مال او آمیخته با حرام است. هم چنین هر مالی که در دست ظالم باشد گرفتن، تملک و تصرف در آن به اذن او جایز است، مگر آن‌که علم به غصبی بودن آن داشته باشد.^۱

ایشان براساس نقل مصباح‌الفقاهه جوایز و اموال جایز را به چهار قسم تقسیم نموده است که دو قسم آن جایز است و دو قسم دیگر جایز نمی‌باشد. دو قسم جایز عبارت‌اند از: نخست، آن‌که دریافت‌کننده مال درباره وجود مال حرام در بین اموال ظالم شک و تردید داشته باشد و دوم، جایی که دریافت‌کننده مال درباره وجود مال حرام در بین اموال ظالم، علم اجمالی داشته باشد. اما دو قسم غیرجایز، آن است که اولاً انسان علم تفصیلی به حرام بودن خود جایزه داشته باشد ثانیاً علم اجمالی به حرام بودن آن داشته باشد.^۲

۱. آیه الله خوئی، همان.

۲. محمدعلی توحیدی، مصباح الفقاهه، ج ۱، ص ۴۹۲ - ۴۹۵.

و خرید اموال از جایز
 خرید اموال و دارایی‌هایی که تحت تصرف حکومت جایز قرار دارند و به نام خراج، مقاسمه و زکات جمع‌آوری می‌شوند، جایز است. آیه‌الله خوئی می‌گوید:

از روایات گذشته چنین استفاده می‌شود که خرید اموال صدقه، خراج و مقاسمه از جایز بدون قید و شرط جایز است، چه این که اموال خریدیده شده به قدر کفاف و استحقاق باشد یا بیشتر از آن، اما گرفتن رایگان برای کسی که مستحق نباشد، جایز نیست.^۱

پس روشن شد که موارد شش‌گانه مذکور در واقع نمونه‌ای از تعامل مصلحت‌آمیز جامعه سیاسی شیعه با رژیم‌های سیاسی موجود را بازگو می‌نمایند. از دیدگاه آیه‌الله خوئی فقه شیعه با رویکرد درون‌سیستمی و برون‌سیستمی، مکانیسم حفظ حیات جمعی را به صورت سازمان یافته ارائه داده و مسیر رشد شیعه را در سخت‌ترین شرایط به صورت معقول هموار کرده است.

آیه‌الله خوئی همانند اکثر فقهای شیعه علی‌رغم حفظ نگاه انتقادی خویش به نظام‌های سیاسی روز هرگز خشونت و توسل به جنگ را برای تغییر رژیم‌های غیر مشروع توجیه نکرده است. او با استفاده از قواعد علم اصول و فقه شیوه‌های تعامل سازنده با دولت‌های غیردینی و یا دینی غیر مشروع را در شرایط مختلف تبیین نموده است.

فصل پنجم:

حکومت و ولایت فقیه

مسئله حکومت و ولایت، بنیادی‌ترین مسئله در اندیشه سیاسی به‌شمار می‌آید. مسائل دیگر اندیشه سیاسی به‌نحوی به همین مسئله ارتباط پیدا می‌کند، حتی ماهیت یک اندیشه از نظر سیاسی و غیرسیاسی بودن نیز عمدتاً با شاخص حکومت یا قدرت مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. در رهیافت فقهی طرح مسئله حکومت یا ولایت در فقه بسیار مهم تلقی می‌شود، زیرا عدم طرح آن در مباحث فقهی یک فقیه و عالم دینی و یا پرداختن به آن از زاویه غیرسیاسی، در واقع به مفهوم فقدان اندیشه سیاسی برای آن فقیه می‌باشد. احتمالاً برخی ابهام‌هایی که در مورد اندیشه سیاسی آیه‌الله خوئی به وجود آمده نیز ناشی از عدم شفافیت بحث حکومت در آثار اوست. اما براساس یافته‌های این تحقیق می‌توان برای ایشان اندیشه سیاسی تعریف کرد. اگرچه وی در برخی محورها بررسی‌های عمیق و گسترده‌ای آن‌طور که شیوه ایشان در دیگر مسائل فقهی بوده، صورت نداده است، اما این امر نمی‌تواند کلیت اندیشه سیاسی او را با چالش روبه‌رو سازد.

۱. تعریف حکومت و ولایت

مفاهیم «حکومت» و «ولایت» در ادبیات اسلامی معمولاً مرادف یکدیگر شناخته شده است، به ویژه فقها و اندیشمندان اسلامی معاصر، کمتر بین مفهوم حکومت اسلامی و ولایت فقیه تمایز قائل شده‌اند. آیه الله خوئی تعریف خاصی از حکومت ارائه نداده و احتمالاً نیازی به ارائه تعریف کلاسیک ندیده است، زیرا او حکومت را به همان معنایی به کار برده که برای همگان شناخته شده است، چنان که در بحث از نهادهای حکومت و بررسی «حکومت عثمانی»، مفهوم حکومت را به همان سازمان سیاسی که در جهان مرسوم است، به کار برده است.^۱ هم چنین وی در جاهایی که از «بانک حکومتی»^۲، «دوایر و ادارات حکومتی»^۳ و «حکومت اسلامی»^۴ نام برده است، منظورش حکومت در اصطلاح رسمی است که عبارت از تشکیلات سیاسی و اداری که اداره کشور را در دست دارد، می باشد.

در ادبیات فقهی - سیاسی ایشان، مفاهیم «حکومت»، «دولت» و «نظام» معمولاً به معنای واحد به کار رفته‌اند، چنان که در بررسی مسائل بانکی که بانک را به سه قسم خصوصی (اهلی)، دولتی (حکومتی) و تعاونی یا اشتراکی تقسیم کرده، بانک حکومتی را به معنای بانکی که «رأس المال» آن از دولت باشد^۵، دانسته است. در کتاب استفتاءات المسائل الشرعیه نیز بعد از ذکر

۱. میرزا علی غروی، التفتیح، ج ۱، ص ۴۲۲.

۲. آیه الله خوئی، منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۴۲۷ و ۴۲۹ و صراط النجاة، ج ۱، ص ۴۱۳.

۳. همو، المسائل الشرعیه، ج ۲، ص ۵۴.

۴. مرکز اسناد انقلاب اسلامی، اسناد انقلاب اسلامی، ج ۱، ص ۳۰.

۵. آیه الله خوئی، منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۴۲۷.

مفهوم «دولت»، مفهوم «حکومت» را در داخل پرانتز آورده که این امر، یگانگی و ترادف دو مفهوم مذکور را در نزد ایشان نشان می دهد.^۱ وی در اشاره به مباحث تاریخی نیز از حکومت خلفا و اموی ها گاهی به دولت و گاهی به حکومت تعبیر کرده است.

آیه الله خوئی مفهوم «نظام» را نیز گاهی به معنای حکومت و دولت به کار برده و گفته است: «لا ینبغی مخالفة النظام»^۲ و گاهی در یک معنای وسیع تر از حکومت به کار برده و آن عبارت است از: مجموع سیستم اجتماعی، سیاسی و اقتصادی که نظم، امنیت و حیات جامعه بر آن متوقف می باشد؛ مثلاً وقتی از فلسفه دستگاه قضایی سخن می گوید مهم ترین دلیل آن را حفظ نظام مادی و معنوی ذکر می کند.^۳ روشن است که در این جا دولت یا حکومت هدف نیست، بلکه مجموع سیستم زندگی اجتماعی مراد است که دولت تنها بخشی از آن را تشکیل می دهد.

اما مفهوم «ولایت» برخلاف مفهوم «حکومت» در آثار ایشان به خوبی تعریف شده است؛ او در تعریف این مفهوم می گوید:

انّ الولاية عبارة عن التسلط والتکمن من التصرف فی ماله او مال غیره؛^۴

ولایت عبارت از تسلط و قدرت یافتن بر تصرف در مال خود یا دیگران است.

آیه الله خوئی در جای دیگر از ولایت به «سلطنت مفوضه» تعبیر کرده که

۱. همو، المسائل الشرعیه، ج ۱، ص ۵۸.

۲. همو، صراط النجاه، ج ۱، ص ۴۴۴.

۳. همو، مبانی تکملة المنهاج، ج ۱، ص ۶.

۴. محمدتقی خوئی، شرح العروة الوثقی، کتاب النکاح، ج ۳۳، ص ۲۵۱.

دقیقاً همین معنا را می‌رساند. اما این تعریف، تعریف عام است که ولایت غیرسیاسی را نیز در بر می‌گیرد. ولایت به مفهوم سیاسی آن همان چیزی است که ایشان از آن به «خلافت» و «ولایة الأمر» تعبیر کرده که معنای مرادف با حکومت را می‌رساند. آیه الله خوئی ولایت سیاسی را دو نوع تفسیر می‌کند: یکی، به معنای سلطه همه جانبه و حق طلبانه که مربوط به رهبران معصوم می‌شود و دوم، سلطه محدود و تصرف طلبانه و یا به تعبیر ایشان «جواز تصرف» که مربوط به رهبران معمولی است.^۱

۲. انواع حکومت

حکومت در اندیشه سیاسی آیه الله خوئی به انواع مختلفی دسته بندی شده است. این دسته بندی مبتنی بر رویکردهای مختلفی است که ایشان نسبت به حکومت نشان داده است. در این جا می‌توان به طور مشخص از سه رویکرد در اندیشه سیاسی ایشان سخن گفت:

رویکرد مشروعیتی

در این رویکرد، مسئله حکومت از منظر مشروعیت و عدم مشروعیت مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد. براساس این رویکرد، حکومت به دو نوع مشروع و غیرمشروع (حق و باطل) یا عادل و ظالم (جایر) تقسیم شده است. آیه الله خوئی این تقسیم بندی را در اکثر مباحث فقهی مورد توجه قرار داده و آنرا مبنای مباحث خود در مورد حکومت قرار داده است. او می‌گوید:

والذی یهمنا امره انه لم یستشکل احد من الاصحاب فی ان السلطان الجایر غاصب للخلافة وقائم فی صف المعاندة لله؛^۱ چیزی که برای ما اهمیت دارد این است که هیچ یک از اصحاب خرده نگرفته بر این که سلطان جایر غاصب خلافت است و او در صف دشمنی با خداوند قرار دارد.

این عبارت به طور صریح از دو نوع حکومت بحث به عمل آورده: یکی جایر که غاصب و نامشروع است دوم خلافت که مشروع است. و در عبارتی دیگر می‌گوید:

ان الائمة وهم ولاة الشرعیون قد اذنوا لشیعتهم فی شراء الصدقة والخراج والمقاسمة من الجایر؛^۲ ائمه که حاکمان مشروع هستند، به شیعیان خود اجازه داده اند که صدقه، خراج و مقاسمه را از حکومت جایر بخرند.

این عبارت اشاره به دو نوع حکومت دارد: یکی، حکومت مشروع و قانونی که ریاست آن در دست امامان است و دوم، حکومت جایر و غیرمشروع که تحت اداره سایر افراد قرار دارد. ایشان در آثار فقهی خود این دو نوع حکومت را تحت عنوان «ولایت فقیه»، «اعانة الظالم و حرمتها» و «الولایة من قبل الجایر و حرمتها» مورد بحث قرار داده است. معیار در تمایز این دو نوع نظام، «عدالت» به اضافه «نصب» یا «اذن» می‌باشد. آیه الله خوئی عدالت را چنین تعریف کرده است:

مراد از عدالت مطلق در نظر شرع، پایداری عملی در مسیر شریعت است،

۱. همان، ج ۱، ص ۵۳۳.

۲. همان، ص ۵۳۴.

۱. برای آگاهی بیشتر، ر. ک: محمدعلی توحیدی، مصباح الفقاهه، ج ۵، مبحث «ولایت فقیه».

به طوری که رونده این مسیر، در افعال و ترک‌های خود از آن تخطی نکنند، فرمان‌بردار خداوند باشد در چیزی که او را به انجام یا ترک آن وادار می‌کند، و نقطه مقابل عدالت، «فسق» است که به معنای خارج شدن از اطاعت الهی می‌باشد؛ بنابراین عدالت از دیدگاه شرع از صفات فعل محسوب می‌شود، نه از صفات نفس.^۱

از دیدگاه آیه الله خوئی عامل مشروعیت‌ساز یا حتی عدالت‌ساز در عرصه سیاست تنها رفتار شریعت‌گرایانه نیست، بلکه عامل «نصب» یا «اذن» نیز در آن دخالت دارد، چنان‌که در مسئله قضا می‌گوید:

ولایت بر قضا از مناصب ویژه پیامبر و جانشینان آن حضرت است و برای غیر آنان، تصدی امر قضا جایز نیست. بلی، تصدی منصب قضا با اذن عام یا خاص ائمه جایز می‌باشد.^۲

از دیدگاه آیه الله خوئی قاعده و اصل اولیه، عدم جواز امر ولایت و حکومت برای افراد غیرمأذون است.^۳ وی در این‌جا به روایتی از امام صادق علیه السلام استدلال کرده که فرموده است: «حکومت تنها از آن امام عالم به قضاوت و عادل در میان مسلمین است، مانند نبی یا وصی نبی.»^۴ براساس این روایت، حکومت عادل و مشروع به حکومت پیامبر و امام محدود می‌شود، اما آیه الله خوئی می‌خواهد دایره مشروعیت را مقداری توسعه دهد، از این‌رو ولایت فقیه و مؤمن عادل را نیز در زمره ولایت مشروع قرار داده و برای

۱. سید مهدی خلخالی، دروس فی فقه الشیعه، ج ۱، ص ۱۳۵ و آیه الله خوئی، منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۹.

۲. سید مهدی خلخالی، همان، ج ۱، ص ۱۹۶.

۳. همان، ص ۱۹۷.

۴. همان.

مؤمن عادل همان جایگاهی را در «ولایت» بیان داشته که برای فقیه بیان نموده است.^۱ هم‌چنین ایشان در مصاحبه‌ای که در زمان شاه انجام داده بود، گفته بود: «ما با اشخاص دشمنی نداریم و همان‌طوری که قبلاً بیان کردیم با افراد معینی طرف نیستیم و با حکومت اسلامی معارضه‌ای نداریم، بلکه ما با آن حکومت‌ها و دولت‌هایی معارضه داریم که قوانین جاریه آنها با احکام اسلام مابین باشد.»^۲ عمل‌کرد ایشان در تأیید جمهوری اسلامی در سال ۱۳۵۸ تأییدی بر همین توسعه حوزه مشروعیت نسبت به دولت غیرمعضوم می‌باشد.^۳

رویکرد سرزمینی

در این رویکرد، حکومت به اعتبار قلمرو تحت حاکمیت آن مورد مطالعه قرار می‌گیرد. از دیدگاه آیه الله خوئی حکومت از لحاظ گستره قلمرو و حاکمیت به دو نوع عامه و غیرعامه تقسیم می‌شود که هرکدام از این دو نوع ریاست، مشمول قوانین خاصی است. او می‌گوید:

سلطانی که مدعی خلافت عامه است، مالیات و صدقاتی را که از مردم جمع‌آوری می‌کند خرید و دریافت آنها از او جایز است، اما چنین معامله‌ای با سلطان مدعی خلافت غیرعامه جایز نیست.^۴

آیه الله خوئی در کتاب مکاسب ضمن تأیید دیدگاه صاحب عروه که گفته است: «ظاهر روایات و عبارات اصحاب بیان‌گر این است که جواز معاملات

۱. محمدعلی توحیدی، مصباح الفقاهه، ج ۵، ص ۵۳ - ۵۷.

۲. غلام‌رضا اسلامی، غروب خورشید فقاقت، ص ۱۱۹.

۳. همان، ص ۱۱۹.

۴. آیه الله خوئی، همان، ج ۲، ص ۱۰ - ۱۱.

مالی، مخصوص سلطان مدعی ریاست عامه و کارمندان اوست و این، شامل کسی که علیه حکومت (سلطان) وقت قیام کرده و بر ناحیه و شهر خاصی تسلط یافته، نمی‌شود» می‌گوید: دلیل اختصاص حکم مزبور این است که روایات وارده در این مورد به صورت قضایای حقیقیه وارد نشده، بلکه به صورت قضایایی خارجییه وارد شده‌اند که تنها سلاطین موجود بالفعل را دربر می‌گیرد و روایات مزبور اطلاق ندارد تا سلطنت‌های کوچک و غیر عامه را نیز شامل شود، بلکه در چنین مواردی لازم است که به قدر متیقن اکتفا شود که عبارت از سلطنت‌های عامه موجود در خارج هستند.^۱

از تعبیر به کار رفته در این فراز از نوشتار آیه الله خوئی دو نوع ریاست و سلطنت برداشت می‌شود: یکی، ریاست عامه که تمام بلاد اسلامی را تحت قلمرو خود دارد، مانند خلافت‌های گذشته اسلامی: «اعنی السلاطین الذین بیرون انفسهم اولیاء الامور المسلمین بحیث لا یمكن التخلّص عن مکرهم و یدعون علیهم الولاية العامة فی الظاهر... کجمله من الخلفاء السابقین» و دوم، حکومت‌های کوچک که از ریاست عامه تجزیه شده و بر بخش خاصی از سرزمین اسلامی سلطه یافته است.

رویکرد اختیاراتی

براساس این رویکرد، حکومت از لحاظ اختیاراتی که قانون برای آن تعریف کرده است، به دو نوع مطلقه و غیرمطلقه تقسیم می‌شود. این تقسیم یکی از معروف‌ترین تقسیم‌بندی‌هایی است که در چند دهه اخیر مورد توجه فقهای شیعه قرار گرفته و نقطه اصلی اصطکاک اندیشه طرفداران ولایت

۱. محمدعلی توحیدی، همان، ج ۱، ص ۵۴۳.

مطلقه فقیه با مخالفان آن به شمار می‌رود. از دیدگاه آیه الله خوئی حکومت از این نگاه به «مطلقه» و «جزئی» تقسیم می‌شود. ایشان می‌گوید: ولایت مطلقه از شئون حاکمان معصوم و ولایت جزئی از شئون فقها و مؤمنان عادل می‌باشد و ولایت مطلقه عبارت است از سلطه حاکم بر همه امور حتی اموال و انفس مردم، در حالی که ولایت جزئی تنها سلطه و جواز تصرف در امور حسبه را تجویز می‌کند.^۱

۱. همان، ج ۵، ص ۳۴ - ۵۳ و میرزا علی غروی، التفتیح، ج ۱، ص ۴۲۳. در بحث‌هایی که آیه الله خوئی از ولایت فقیه انجام داده، ولایت مطلقه را به معنای ولایت بر جان و مال، هر دو، گرفته و لذا آن را مخصوص پیامبر و امام دانسته است؛ مثلاً درباره شئون ولایت پیامبر و امام می‌گوید: و قد عرفت ان الکلام فی ولاية النبی ﷺ و اوصیائه ﷺ من جهات ثلاث: من حیث وجوب طاعته فی الاحکام الشرعیة و تبلیغها، و من حیث وجوب طاعته فی اوامره الشخصية، و من حیث کونه ولیاً فی انفس الناس و اموالهم. (مصباح الفقاهه، ج ۵، ص ۴۱) والظاهر انه لم یخالف أحد فی أنه لا یجب اطاعة الفقیه الا فیما یرجع الی تبلیغ الاحکام بالنسبة الی مقلده، و لكل الناس لو کان اعلم و قلنا بوجوب تقلید الاعلم، و اما فی غیر ذلك بأن یكون مستقلاً فی التصرف فی اموال الناس و کانت له الولاية علی الناس، بأن بیع دار زید أو زوج بنت أحد علی أحد، أو غیر ذلك من التصرفات المالیة والنفسیة، فلم یشیت له من قبل الشارع المقدس مثل ذلك.

نعم نسب الی بعض معاصري صاحب الجواهر انه کان یقول بالولاية العامة للفقیه، و کونه مستقلاً فی التصرف فی اموال الناس و انفسهم، و اجتمع معه فی مجلس و قال صاحب الجواهر: زوجتک طالق، فقال المعاصر: ان کنت متیقناً باجتهادک لا جتنبت من زوجتی.

ایشان در بحث اثبات هلال (اول ماه) ضمن این‌که این امر را از موارد اختیارات ولایت مطلقه ذکر نموده که فقیه اختیار آن را ندارد، به مسئله ولایت بر نفس نیز اشاره کرده و آورده است: فلا تجب مراجعة الفقیه الا فیما تجب فیہ مراجعة الامام، و مورده منحصر فی احد امرین: اما الشبهات الحکمیه، او باب الدعاوی والمرافعات. و موضوع الهلال خارج عنهما معاً ولا دلالة فیہ علی حجیة قول الفقیه المطلقه و ولا یته العامه فی کل شیء بحیث لو امر احداً ببيع داره مثلاً وجب اتباعه. (المستند فی شرح العروة الوثقی، کتاب الصوم، ج ۲۲، ص ۸۴).

در این عبارت، «موضوع هلال» و «امر به بیع دار» که همان ولایت بر نفس می‌باشد، از مصادیق ولایت مطلقه محسوب شده است.

هم‌چنین ایشان در بحث اجتهاد و تقلید می‌گوید:

او در این باره می‌گوید: اگر قرار باشد از ریاست فقها به ولایت تعبیر کنیم، پس آنرا ولایت جزئیه می‌نامیم که تنها در مورد خاصی که امور حسبیه باشد، ثابت است.^۱ در این باره در قسمت ولایت فقیه و اختیارات آن بحث خواهد شد. حال این سؤال مطرح است که با توجه به دسته‌بندی‌هایی که آیه الله خوئی از حکومت ارائه داده است، حکومت ایده‌آل و مطلوب او چه نوع حکومتی می‌باشد؟

۳. حکومت مطلوب

آیه الله خوئی در بحث از انواع حکومت، مطلوب‌ترین نوع حکومت را حکومتی می‌داند که دارای چند ویژگی باشد. از نظر او چنین حکومتی از لحاظ تاریخی به حکومت پیامبر و امام محدود می‌شود، اما از لحاظ فکری و اعتقادی می‌توان حکومت ولایت فقیه را نیز در ردیف آنها قرار داد، زیرا حکومت فقیه بدیل حکومت پیامبر و امام می‌باشد. او در اثبات ولایت فقها از طریق نص، تأملات جدی ابراز داشته، به طوری که حتی سبب نوعی برداشت غیرسیاسی از سوی برخی‌ها نسبت به اندیشه او گردیده است، اما از طرف دیگر به کمک دلایل عقلی و مانند آن، این ولایت را در امور عمومی و لازم‌الاجرا که از آن به «امور حسبی» تعبیر کرده، ثابت دانسته و از این لحاظ

→ و بما یتناه يظهر ان مورد الحاجة الى اذن الفقيه في تلك الامور الحسينية ما اذا كان الاصل الجارى فيها اصالة الاشتغال، و ذلك كما في التصرف في الاموال والآنفس والأعراض، اذا الاصل عدم نفوذ تصرف احد في حق غيره. (علی غروی، التنقیح، کتاب التقلید، ص ۳۶۰).
آیه الله خوئی در جمع‌بندی دیگری از بحث خود می‌گوید:
فتحصل من جمیع ما ذکرناه انه ليس للفقيه ولاية على اموال الناس وانفسهم على الوجه الاول بمعنى استقلاله في التصرف فيهما. (مصباح الفقاهه، ج ۵، ص ۴۶).

۱. میرزا علی غروی، همان، ج ۱، ص ۴۲۳.

مقام سیاسی فقها را تا سطح مقام سلطان و حاکم ارتقا داده است. به هر حال مهم‌ترین ویژگی‌هایی که آیه الله خوئی برای حکومت مطلوب در نظام دینی برمی‌شمارند، عبارت‌اند از: نصب یا اذن؛ عدالت؛ عام بودن و مطلق بودن.

نصب یا اذن

اولین ویژگی حکومت مطلوب، منصوب و یا مأذون بودن فرمان‌روای آن از طرف خداوند، پیامبر و یا امام است. حکومتی که فاقد این خصوصیت باشد، نه تنها مطلوب نیست که اساساً فاقد مشروعیت می‌باشد. او می‌گوید:

ان حرمة الحكومة لغير من ثبت في حقه الاذن هي مقتضى
الاصل؛^۱

مقتضای قاعده و قانون این است که حکومت غیرمأذون، حکومت نامشروع و حرام است.

عدالت

ویژگی دوم حکومت مطلوب، این است که عمل‌کرد آن مبتنی بر «عدالت» باشد. این ویژگی از شرایطی که آیه الله خوئی برای حاکم و ولی‌امر ذکر می‌کند و هم‌چنین تحریمی که برای حکومت ظالم و جایز وضع کرده، به خوبی روشن می‌شود. او در موارد متعددی این بحث را مطرح کرده است، چنان‌که در بحث از شرایط ولایت فقیه، ولایت مؤمن عادل، حاکم شرع (حاکم جامع‌الشرایط)، قاضی و مرجع تقلید به این مسئله پرداخته است. ایشان در همه این موارد، عدالت را شرط اساسی مقامات و مسئولان بلندپایه دولت ذکر نموده است.

۱. سید مهدی خلخالی، دروس فی فقه الشیعه، ج ۱، ص ۱۹۷.

عام بودن

ویژگی سوم حکومت مطلوب، عام بودن و فراگیر بودن حکومت است، به این معنا که بر همه سرزمین‌های اسلامی حاکمیت داشته باشد، بنابراین حکومت‌های مستقل محلی که از حکومت بزرگ اسلامی انشعاب گردیده، مشروعیت نخواهد داشت، اگرچه ریاست چنین حکومتی در دست افراد شیعه باشد، زیرا از دیدگاه ایشان امامت و رهبری تجزیه پذیر نیست. او می‌گوید: امام در هر زمانی فقط یک نفر است و او امام همه مسلمانان است.^۱ ایشان بحث وحدت رهبری را در مبحث ولایت فقیه به خوبی مطرح کرده، می‌گوید: ولایت لازمه فقیه بودن نیست، بلکه فقیه بودن لازمه ولایت است، بنابراین در فرض تعدد فقها، تعارض در ولایت پیش نخواهد آمد، چرا که هر فقهی که در عمل زودتر بر تصدی امور اقدام کند، ولایت از آن او بوده و بر دیگران حرام است با او مزاحمت کنند.^۲

مطلق بودن

از ویژگی‌های مهم دیگر حکومت مطلوب، مطلق بودن ولایت و گستردگی سلطه قانونی حاکم است. آیه الله خوئی این ویژگی را ظاهراً مخصوص رهبران محصوم دانسته است. از نظر او، ولایت مطلقه عبارت از سلطه و حق تصرف پیدا کردن در همه مسائل حتی در قلمرو زندگی خصوصی افراد مانند ازدواج و طلاق^۳ و نصب سرپرست برای اداره

۱. مرتضی بروجردی، مستند عروة الوثقی، کتاب الصوم، ج ۲، ص ۸۳

۲. محمدعلی توحیدی، همان، ج ۵، ص ۶۶

۳. همان، ص ۳۹

خانواده‌های بی‌سرپرست و واحدهای اقتصادی و مالی، اثبات ماه رمضان و شوال و ... است.^۱

۴. ولایت فقیه

احتمالاً مهم‌ترین بحث در اندیشه سیاسی آیه الله خوئی بحث ولایت فقیه است. او بررسی‌های وسیع و چندجانبه‌ای از ولایت فقیه و جایگاه حاکم شرع در عصر غیبت به عمل آورده که سبب برداشت دوگانه از نظریه او در امر حکومت و ولایت فقیه شده است: برداشت اول، این که ایشان فاقد نظریه حکومت و ولایت سیاسی فقها می‌باشد، زیرا دایره اختیارات فقیه را در امور حسبه محدود دانسته که این‌گونه امور، جواز تصرف در امور اجتماعی و مدیریت سیاسی را ایجاد نمی‌کند^۲؛ برداشت دیگر، این که دیدگاه ایشان نسبت به حکومت و ولایت سیاسی فقها در عصر غیبت کاملاً مثبت است، اما در اثبات ولایت فقیه روش متفاوتی را در پیش گرفته که این، نمی‌تواند به معنای انکار نظریه حکومت و ولایت فقیه تلقی شود.^۳ جهت ارزیابی بهتر نظریه ولایت فقیه در اندیشه آیه الله خوئی لازم است آن را در سه محور بررسی و تحلیل کنیم:

۱. مبانی استدلال و مشروعیت ولایت فقیه؛^۲ ماهیت تصدی فقیه و
۳. قلمرو اختیارات فقیه.

مبانی استدلال و مشروعیت ولایت فقیه

بی‌تردید، بحث از مبانی مشروعیت و اثبات ولایت فقیه مهم‌ترین بحث

۱. میرزا علی غروی، التقیح، ج ۱، ص ۴۲۵ - ۴۲۶.

۲. محسن کدیور، نظریه‌های دولت در فقه شیعه، ص ۳۳ - ۳۹.

۳. هادی معرفت، جامعه مدنی، ص ۲۱۱ - ۲۲۳.

در موضوع ولایت فقیه می‌باشد. سؤال اصلی در این جا این است که آیا مبنای اثبات و مشروعیت ولایت فقیه، دلایل نقلی خواهد بود یا نه؟^۱ طرفداران ولایت فقیه در این مورد معمولاً به دلایل نقلی مانند روایات «العلماء ورثة الانبياء» و «اللهم ارحم خلفائی...»، مقبوله عمر بن حنظله، حدیث «و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة حدیثنا فانهم حجتی علیکم» و مانند آن استدلال کرده‌اند. اینان سعی نموده‌اند به کمک این روایات، منصب ولایت را برای فقها اثبات کنند. اما آیه الله خوئی معتقد است که روایات مذکور فاقد دلالت شفاف بر مسئله ولایت و حکومت هستند. او با بررسی‌های علمی و ادبی، تمام دلایل روایی و نقلی را به نقد کشیده و آنها را با مسئله ولایت مرتبط ندانسته است. از نظر او، روایت «العلماء ورثة الانبياء» علاوه بر این که به دارایی‌های قابل انتقال مربوط می‌شود و هیچ ارتباطی با حقوق ندارد، اساساً ناظر به مسئله دنیاگریزی و بی‌اعتنایی به مادیات است، نه ناظر به مسئله ولایت.^۱ هم‌چنین مفهوم «خلافت» در روایت «اللهم ارحم خلفائی» به معنای جانشینی در نقل روایت است، نه جانشینی در ولایت و حاکمیت.^۲ جمله «فائی قد جعلته علیکم حاکماً» در روایت مقبوله نیز با موضوع حکومت ارتباطی ندارد، زیرا مراد از «حاکم» سلطان و والی نیست، بلکه قاضی است. تعلیل «حجتی علیکم» نیز نمی‌تواند مسئله ولایت را برای فقها ثابت کند، زیرا «حجت» در این جا به معنای رأی و نظر و یا تبلیغ است که به مقام فتوا و تبلیغ مربوط می‌شود، نه سیاست و حکومت.^۳ ایشان هم‌چنین روایت «رجوع در حوادث واقعه به علما» را

۱. محمدعلی توحیدی، مصباح الفقاهه، ج ۵، ص ۴۲.

۲. همان، ص ۴۴.

۳. همان، ص ۴۵ - ۴۷.

به معنای رجوع در احکام فقهی حوادث تفسیر کرده که بازهم ارتباطی با حکومت و سیاست ندارد. بدین ترتیب، ایشان در جمع‌بندی نهایی از بررسی دلایل ولایت فقیه می‌گوید:

ما در بحث ولایت فقیه کتاب مکاسب بیان کردیم که روایاتی که به وسیله آنها بر ولایت فقیه استدلال می‌شود، فاقد اعتبار سندی و دلالت‌اند.^۱

و نیز می‌گوید:

بنابراین، هیچ‌گونه دلالتی در روایات بر مسئله ولایت فقیه وجود ندارد، چه این که ولایت را به معنای استقلال در تصرف بگیریم یا به معنای اعتبار نظر فقیه در تصرف.^۲

ایشان با توجه به بررسی‌های خود نمی‌تواند مبنای اثبات و اعتبار ولایت فقیه را دلایل نقلی بداند، از این رو در جست‌وجوی مبنای دیگری برآمده که او آن را «اصل عملی» نامیده، می‌گوید: «بلی، فقیه در برخی موارد دارای ولایت است اما نه به مقتضای دلیل لفظی، بلکه به مقتضای اصل عملی».^۳ «اصل عملی» دلیلی نسبتاً عقلی به شمار می‌رود، چنان که یکی از صاحب‌نظران برجسته فقه سیاسی درباره مبنای آیه الله خوئی می‌گوید:

عمده نظر ایشان (خوئی) به دلیل اثباتی مسئله است که از راه عقل و قدر متیقن، جواز تصدی و تصرف فقیه در امور یاد شده ثابت گردیده.^۴

اصل عملی مبین این است که چون شارع به ترک و اهمال اموری که

۱. میرزا علی غروی، همان، ج ۱، ص ۴۱۹.

۲. محمدعلی توحیدی، همان، ج ۵، ص ۴۹.

۳. همان، ص ۵۲.

۴. محمدهادی معرفت، همان، ص ۲۱۵.

بایستی حتماً انجام بگیرد راضی نیست، بنابراین از باب واجب کفایی واجب است که همه در انجام آن اقدام کنند، اما قدر متیقن در انجام و تصدی این امور، فقیه است، پس او مسئولیت تصدی و تصرف در امور موردنظر را از سوی شارع به عهده خواهد داشت.

ماهیت تصدی فقیه

یکی از مسائل قابل طرح در مسئله ولایت فقیه که آیه الله خوئی نیز به آن پرداخته است، بررسی ماهیت ریاست و تصرف و سلطه فقیه است. سؤال این است که آیا ریاست و سلطه فقیه از نوع ولایت است یا از نوع جواز تصرف؟ اندیشمند مورد بحث ما عنوان «ولایت» را نسبت به فقیه کمتر مورد استفاده قرار داده و یا آن را در معنای کاملاً متفاوت از آنچه در شأن پیامبر و امام بیان کرده، به کار برده است. او در ذکر منصب قضا و افتا برای فقیه و یا برخی امور کم اهمیت تر دیگری که فقیه نسبت به آنها ریاست دارد، از عنوان «ولایت» استفاده کرده و در کل، ترجیح داده است ماهیت تصرف و تصدی فقیه بر امور را از نوع ولایت قلمداد نکند. او می گوید:

فقیه در امور حسبی ولایت دارد اما نه به معنای ادعا شده، بلکه به معنای نفوذ تصرفاتش یا تصرفات وکیلش و نیز منزل شدن وکیل فقیه با فوت فقیه و این، از باب اخذ به قدر متیقن است... قدر متیقن از کسانی که مالک حقیقی (خداوند) راضی به تصرفاتشان است. فقها جامع الشرایط می باشند، بنابراین آنچه برای فقیه ثابت می باشد جواز تصرف است، نه ولایت.^۱

۱. میرزا علی غروی، التبیح، ج ۱، ص ۴۲۴.

ایشان در جای دیگر نیز همین امر را تکرار کرده و گفته است: ریاست فقیه در امور حسبه به معنای اثبات ولایت برای او نیست، بلکه این به معنای نفوذ تصرفات او بنفسه یا به وسیله وکیلش است و قدر متیقن در این جا همین جواز یا نفوذ تصرف است، نه اثبات ولایت.^۱ با توجه به عبارات مذکور روشن می شود که ماهیت تصرف و تصدی فقیه بر امور از نوع ولایت نیست، بلکه از نوع جواز تصرف می باشد. تفاوت این دو عنوان در آن است که اولاً: «ولایت» از دیدگاه فقهی حق محسوب می شود، در حالی که «جواز تصرف» حق تلقی نمی گردد، اگر تصدی فقیه از قبیل حق باشد او از قدرت و اعمال نفوذ بیشتری برخوردار بوده و برای پیش برد امور و دستورات خود می تواند از نیروی زور و اجبار بهره گیرد، اما اگر ریاست او از قبیل جواز تصرف و تکلیف باشد چنین قدرت و اختیاری برای او ثابت نمی گردد^۲ و ثانیاً: بنابر نظریه ولایت و انتصاب، افرادی که از طرف فقیه به عنوان سرپرست بر وقف یا صغیر منصوب می شوند از طرف فقیه دارای منصب رسمی بوده و با مرگ فقیه، از مقام شان عزل نمی گردند، اما اگر ماهیت ریاست فقیه از نوع جواز در تصرف باشد منصوبان او حکم وکالت را دارند که به محض مرگ فقیه، از وکالت عزل می شوند.^۳

قلمرو اختیارات فقیه

در بررسی مسئله حوزه اختیارات فقیه لازم است مبانی حقوقی آن از دیدگاه آیه الله خوئی مورد توجه قرار گیرد. ایشان این موضوع را با دو مبنای

۱. همان، ص ۳۵۹ - ۳۶۰.

۲. محمدعلی توحیدی، مصباح الفقاهه، ج ۵، ص ۴۶.

۳. میرزا علی غروی، همان، ج ۱، ص ۴۲۳ - ۴۲۴.

حقوقی بررسی کرده است: یکی، مبنای روایی و دوم، مبنای اصول و قواعد عملی و عقلی.

براساس مبنای اول، آیه الله خوئی معتقد است که دایره اختیارات فقیه بسیار محدود بوده و هرگز نمی تواند مانند پیامبر و امام اختیارات وسیع و مطلق داشته باشد، بلکه دایره اختیارات او به دو مورد محدود خواهد شد. او می گوید:

اخباری که به وسیله آنها بر اثبات ولایت مطلقه استدلال شده، از نظر سند و دلالت ناتمام اند... بلی، از روایات معتبر، دو مورد ولایت برای فقیه استفاده می شود: فتوا و قضا. اما ولایت او در سایر موارد از طریق روایات معتبر ثابت نشده است.^۱

و در جای دیگر می گوید:

ولایت برای فقیه در زمان غیبت با دلیل نقلی ثابت نشده است، ولایت مخصوص پیامبر و ائمه است. تنها چیزی که از روایات استفاده می شود، دو مسئله است: نفوذ قضاوت فقیه و حجیت فتوای او. بنابراین، او نمی تواند در مال قصر یا غیر آن از شئون ولایت تصرف کند مگر در امور حسبی.^۲

از عبارات مذکور چنین برداشت می شود که دایره اختیارات فقیه در روایات بسیار محدود تعریف شده و به همین دلیل آیه الله خوئی نظریه عدم اثبات ولایت فقیه را بر نظریه اثبات ولایت فقیه ترجیح داده است. اما براساس مبنا قرار گرفتن اصول عملی و عقلی که زیربنای اندیشه او را در ولایت فقیه تشکیل می دهد، اختیارات فقیه می تواند بسیار گسترده تر از این

فرض شود. این گستردگی تابع گستره مفهوم «امور حسبی»، «مصلحت» و «حفظ نظام» است. امور حسبی «عبارت اند از: اموری که شارع مقدس فروگذاری آنها را اجازه نمی دهد و به گونه واجب کفایی بر هر کسی که توانایی انجام آن را دارد، لازم است آنها را برعهده گیرد.»^۱ آیه الله مهدی خلخالی در تقریرات بر درس استادش آیه الله خوئی درباره «حسبه» می نویسد:

مورد حسبه هر معروفی است که اراده شرع بر تحقق آن در خارج و عرصه عمل معلوم گردیده، بدون آن که مسئول معینی برای انجام آن در نظر گرفته شده باشد.^۲

آیه الله خوئی تعریف فوق را پذیرفته و امور حسبی را اموری دانسته که نمی توان آنها را ترک کرد، بلکه لازم است آنها را جامه عمل پوشاند: «لا یحتمل أن یهملها لأنّها لا بد من ان تقع فی الخارج.»^۳ ایشان ریاست فقیه را در همه امور حسبی محرز دانسته است، بدین ترتیب قلمرو اختیارات فقیه می تواند بسیار توسعه یابد. آیه الله خوئی به طور آشکار امر حکومت را داخل در امور حسبی ذکر نکرده، چنان که بسیاری امور حسبی دیگر را آشکارا نام نبرده است، اما نهادهای حکومتی و بخشی از نیروها و تشکیلات حکومتی مانند ارتش، قضا و امور انتظامی و امنیتی را جزئی از امور حسبی برشمرده و از این رو، ریاست فقیه در آن موارد را از باب قدر متیقن لازم دانسته است.^۴ به نظر می رسد توجه به نوع اختیارات فقیه در عصر غیبت که در اندیشه آیه الله خوئی به طور شفاف مطرح شده است، تکلیف و سرنوشت حکومت و

۱. محمدهادی معرفت، همان، ص ۲۱۲، پاورقی.

۲. سید مهدی خلخالی، دروس فی فقه الشیعه، ج ۱، ص ۲۲۰، پاورقی.

۳. میرزا علی غروی، التنقیح، ج ۱، ص ۴۲۳.

۴. آیه الله خوئی، منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۳۶۶ و مبانئ تکملة المنهاج، ج ۱، ص ۶.

۱. میرزا علی غروی، همان، ج ۱، ص ۴۱۹ - ۴۲۰.

۲. همان، ص ۴۲۴.

سیاست را نیز به نحوی روشن خواهد کرد. ایشان با استفاده از عام بودن مفهوم «حسبه» تصدی فقیه را بر امور نظامی و لشکری (فرماندهی کل قوا) اثبات می‌کند^۱ و سپس می‌گوید: جهاد با کفار با تمام وسایل ممکنه جنگی موجود در هر عصر جایز است.^۲ اکنون با توجه به این که تجهیز سپاه اسلام که بتواند برتری خود را بر سپاه کفر حفظ کند، نیازمند بهره گرفتن از تسلیحات مدرن زمینی، هوایی و دریایی می‌باشد، پس روشن می‌شود که چنین امری در فقدان حکومت تحقق پیدا نمی‌کند. آیه الله خوئی زمانی این رهبری نیروی نظامی را به فقها مربوط دانسته که از شرایط دفاعی جهان معاصر کاملاً آگاه بوده است. هم چنین او در امور قضا و اجرای حدود که بخش حقوقی، امنیتی و اجرایی دولت را تشکیل می‌دهند، انجام آن را از باب حسبه و حفظ نظام صرفاً به فقیه مربوط دانسته است. ایشان بی تردید مسئله اجرای حدود، تعزیرات، صدور حکم و ایجاد زندان برای مجرمان را از شئون فقیه برشمرده است.^۳ هم چنین به این امر اشاره کرده که برای اجرای حدود و اداره امور انتظامی اسلام، به نیروهای دایمی و حقوق‌بگیری نیاز است که باید از بیت‌المال تأمین گردد.^۴ بنابراین، روشن می‌شود که آیه الله خوئی بسیاری نهادها و ارکان اصلی حکومت را داخل در شئون اختیارات فقیه و از قلمرو اختصاصی منصب او شمرده است.

مخالفت آیه الله خوئی با نظریه «ولایت مطلقه فقیه» ریشه در تفکر عدم جواز فعالیت سیاسی برای فقها ندارد و گرنه او هرگز جمهوری اسلامی ایران

۱. همو، منهاج‌الصالحین، ص ۳۶۶.

۲. همان، ص ۳۷۱.

۳. آیه الله خوئی، مبانی تکملة المنهاج، ج ۱، ص ۲۴ و ۲۲۵ - ۲۲۶.

۴. همان، ص ۳۵۳.

تحت رهبری حضرت امام خمینی را به رسمیت نمی‌شناخت، بلکه مخالفت او ناشی از تعریفی است که او برای «ولایت مطلقه» ارائه داده و آن عبارت است از: سلطنت فقیه بر جمیع امور و شئون مردم حتی اموال و انفس آنان.^۱ ایشان ولایت به این گستردگی را مخصوص ائمه دانسته، اما ریاست فقیه در امور عمومی جامعه را کاملاً مورد تأیید قرار داده است. برخی از مهم ترین وظایفی را که ایشان برای فقیه ثابت دانسته، به شرح ذیل است:

۱. تصدی امور انتظامی (اجرای حدود، احکام و تعزیرات)؛

۲. تصدی امر قضا؛

۳. مسئولیت امور افتا و صدور رأی شرعی (مرجعیت)؛

۴. مسئولیت بیت‌المال؛

۵. مسئولیت جمع‌آوری زکات و خمس و شیوه مصرف آن؛

۶. سرپرستی ایتام، اطفال، مجانین و محذورین؛

۷. تصدی امور ازدواج افراد بی سرپرست؛

۸. رهبری جهاد و دفاع به منظور گسترش اسلام در سرزمین‌های کفر؛

۹. امضای قرارداد صلح و متارکه جنگ؛

۱۰. وضع و دریافت جزیه از اهل کتاب؛

۱۱. مدیریت زمین‌های خراجیه؛

۱۲. نظارت بر اموال دولتی و نهادها و مؤسسات مربوط به آن؛

۱۳. نظارت بر معاملات بانکی (بانک‌های دولتی)؛

۱۴. ریاست اوقاف؛

۱۵. آموزش و پرورش (تبلیغ و تربیت).

۱. آیه الله خوئی، مصباح الفقاهه، ج ۵، ص ۳۴ و ۴۱.

موارد فوق احتمالاً تمامی وظایف و یا اختیارات فقیه را به طور کامل توضیح نخواهد داد، بلکه فقیه می‌تواند علاوه بر اینها در سرنوشت مؤمنان به طور عام نفوذ داشته باشد، چنان‌که در شرایط بحرانی وظیفه دارد برای ایجاد نظم و اداره جامعه وارد عمل شود^۱ و یا برای همکاری با سایر مسلمین در امور اقتصادی و سیاسی به بسیج مردم دست زند، چنان‌که آیه الله خوئی در قیام ۱۹۹۱ مردم عراق این نقش را عملاً به عهده گرفت.

بنابراین، روشن می‌شود که آیه الله خوئی نظریه ولایت فقیه را به گونه نسبتاً پیچیده و چند بُعدی مطرح کرده است. محققان در بررسی دیدگاه او در این مورد نباید تنها از زاویه خاصی به موضوع بنگرند، بلکه لازم است تمام مؤلفه‌های مطرح شده در این مسئله را مورد توجه قرار دهند. از تجزیه و تحلیل نوشتار، گفتار و آثار آیه الله خوئی در این مورد چنین استفاده می‌شود که او نقش سیاسی و اجتماعی فقیه را در مسائل سیاسی و اجتماعی بسیار برجسته در نظر گرفته است، اما این نقش در عرصه عمل نتوانسته زمینه‌های اجرایی پیدا کند. شاید او اگر در جامعه‌ای غیر از عراق که تحت دیکتاتوری صدام قرار داشت به سر می‌برد یا در دوران پس از سقوط صدام می‌بود تصویر کاملاً متفاوتی از نقش فقها ارائه می‌داد و خود او نیز نقش‌های تازه‌ای در سیاست ایفا می‌کرد.

آیه الله خوئی و جمهوری اسلامی ایران

از لحاظ نظری هرگز نمی‌توان دیدگاه آیه الله خوئی را نسبت به رهبری

۱. این مسئله از لزوم دخالت فقیه در امر قضاوت مؤمنان و عهده‌داری فرماندهی نظامی آنان - چنان‌که در گذشته توضیح داده شد - روشن می‌گردد.

حضرت امام خمینی و اقدام او برای تأسیس حکومت اسلامی در ایران منفی دانست. وی اثبات ولایت سیاسی را برای فقیه از متون روایی، دشوار و بلکه غیرممکن می‌داند، اما با وجود آن تلاش فقها در اداره شئون عمومی مسلمین را از باب حربه کاملاً شرعی تلقی می‌کند. احتمالاً به همین دلیل او از نهضت امام خمینی در ایران حمایت به عمل آورد و در اوج مبارزات انقلابی مردم ایران بر حمایت مجدد خود از علما تأکید ورزید و مردم ایران را به پیروی و اطاعت از فقها فرا خواند.^۱ هم‌سویی و پشتیبانی او از نهضت امام خمینی برای مقامات جمهوری اسلامی نیز روشن بود. در پیامی که آیه الله خامنه‌ای به مناسبت درگذشت آیه الله خوئی داد، به این امر کاملاً اشاره شده و در آن آمده است:

این بزرگوار یکی از نخستین کسانی بود که پس از شروع نهضت اسلامی به رهبری امام خمینی - رضوان الله تعالی علیه - حوزه علمیه نجف را به اهمیت حوادث ایران متوجه ساخت و سعی و کوششی ارجمند در همراهی با حرکت عظیم روحانیت و مردم در ایران مبذول کرد.^۲

البته شرایط خاص سیاسی حاکم بر عراق اجازه نداد تا آیه الله خوئی نسبت به حکومت اسلامی ایران به گونه‌ای روشن‌تر اظهار نظر نماید، اما اقدامات محدود و پراکنده او نشان می‌دهد که از رهبری سیاسی فقیه در عصر غیبت که در ایران جامه عمل پوشید، کاملاً حمایت می‌کند، زیرا او در اعلامیه نهم فروردین ۱۳۵۸ خود به طور رسمی از ملت ایران خواست که در همه‌پرسی

۱. مرکز اسناد انقلاب اسلامی، اسناد انقلاب اسلامی، ج ۱، ص ۵۹۱.

۲. روزنامه جمهوری اسلامی، دوشنبه ۱۹ مرداد ۱۳۷۱، ش ۳۸۱۷.

نظام جمهوری اسلامی شرکت کرده، به نظام جمهوری اسلامی رأی بدهند. در این اعلامیه آمده است:

تشکر و سپاس بی حد خداوند متعال را که ملت مسلمان و غیور ایران در اثر مجاهدات و فداکاری‌های خود توانسته‌اند آزادانه و بدون هیچ تحمیلی رأی خود را اظهار دارند و در این زمینه رأی این جانب این است که همگی نسبت به تشکیل حکومت جدید جمهوری اسلامی رأی بدهند.^۱

این پیام و درخواست، از مشروعیت ولایت سیاسی فقیه و عدالت حکومت او حکایت دارد.

اقدام مهم دیگر آیه الله خوئی در ارتباط با جمهوری اسلامی ایران، حمایت از رزمندگان ایرانی در دوران جنگ تحمیلی بود. وکلای آیه الله خوئی به حسب دستور ایشان، وجوه و حقوق شرعی را به رزمندگان مسلمان ایران می‌فرستادند تا در دفاع و جهاد اسلامی‌شان بیش از پیش تقویت شوند.^۲ صرف وجوه شرعی در مسیر اهداف «جمهوری اسلامی» بیان‌گر دیدگاه مثبت ایشان نسبت به دولت دینی تحت زعامت فقها در عصر غیبت است و این، مهم‌ترین سند درباره مشروعیت نظام ولایت فقیه در اندیشه وی به‌شمار می‌رود، زیرا صرف وجوه شرعی تنها در مخارج حکومت عادل و در تقویت سلطان عادل مجاز تلقی شده است و این، نشان‌دهنده این است که دولت تحت رهبری فقیه در ایران از نوع دولت شرعی عادل و کاملاً مشروع می‌باشد.

نتیجه‌گیری

به‌رغم برداشت‌های متفاوتی که نسبت به اندیشه سیاسی آیه الله خوئی ابراز شده است، یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که آیه الله خوئی واجد اندیشه سیاسی درخور توجهی می‌باشد. ایشان با اهتمام ورزیدن به حفظ نظام اجتماعی، مدیریت اجتماعی، طرح مسئله ولایت فقیه - ولو با نگاه متفاوت از دیگران - مسئله قضا و حدود و بسیاری موضوعات سیاسی دیگر توانسته است اندیشه سیاسی خود را تا حدودی پرورش دهد. اما این اندیشه با توجه به واقعیت‌های تاریخ معاصر و شرایط سیاسی موجود، مجال رشد لازم را نیافته است.

آیه الله خوئی از نظر روش‌شناسی و مکتب اجتهادی، پیرو یا پیشگام سبکی است که می‌توان آن‌را «نقل‌گرایی اصولی» نامید. ویژگی این روش می‌تواند چنین باشد که بر وجود و دلالت‌های لفظی در نصوص و روایات بیشترین توجه را معطوف داشته و فراتر از آن، به‌ندرت به نظریه‌پردازی پرداخته می‌شود. این مکتب یا روش در برابر مکتب یا روش «عقل‌گرایی اصولی» مطرح می‌شود که در استنباطات فقهی بر یافته‌ها و انتزاعات عقلی توجه بیشتر و جدی‌تری معطوف می‌دارد. این روش علمی آیه الله خوئی در تعیین ساختار فکری او نسبت به سیاست در عصر غیبت تأثیر زیادی گذاشته

۱. روزنامه اطلاعات، پنجشنبه نهم فروردین ۱۳۵۸، ش ۱۵۸۱۷.

۲. غلام‌رضا اسلامی، غروب خورشید فتاها، ص ۱۳۷ - ۱۳۸.

است، زیرا او با این روش در اجتهاد، تمامی دلایل لفظی مربوط به حکومت و سیاست در عصر پس از حضور را آسیب پذیر جلوه داده و استحکام آنها را زیر سؤال برده است.

همچنین آیه الله خوئی در تأملات فقهی اهتمام ویژه‌ای به برخی قواعد نشان داده که او را به نتایج کاملاً متفاوت از بسیاری فقها رسانده است.

یکی از این قواعد قاعده «الناس مسلطون علی اموالهم و انفسهم»^۱ است. آیه الله خوئی این قاعده را یکی از مبانی اندیشه سیاسی خود و معیار در ارزیابی ادله نقلی ولایت فقیه قرار داده است. براساس این قاعده فقهی، هیچ فردی بر فرد دیگر سلطه و حاکمیت نمی‌یابد، مگر مواردی که دلایل نقلی آن را استثنا کرده باشد. دلایل نقلی از دیدگاه ایشان، فاقد استحکام و دلالت شفاف در این مورد است، پس نقش سیاسی فقیه حداقل از منظر روایات به شدت کاهش خواهد یافت.

مبنای دیگری که اندیشه سیاسی آیه الله خوئی را تحت تأثیر قرار داده، تصدی غیرولایی انسان غیر معصوم بر انسان‌های دیگر است. او عنوان «ولایت» را که ایجاد «حق» می‌کند، نسبت به حاکمان عصر غیبت به کار نمی‌برد و ریاست حاکمان را از نوع «جواز تصرف» می‌داند. نتیجه این تفسیر، عدم مسئولیت‌پذیری فعال فقیه در عرصه سیاسی است. بر مبنای تفسیر ریاست غیرولایی، فقیه و یا هر سیاست‌مدار دیگر دینی، کمتر وظیفه رسمی برای تغییر شرایط سیاسی را پیدا می‌کند، بلکه او در انتظار تحول خودبه‌خودی شرایط خواهد نشست تا هرگاه زمینه کاملاً مساعد گردد و یا خلأ قدرت به وجود آید، آن‌گاه بتواند نقش خود را در آن ایفا کند، به همین

۱. محمدعلی توحیدی، مصباح الفقاهه، ج ۵، ص ۳۴ - ۵۳.

دلیل محمدعلی توحیدی تبریزی وقتی که در اثبات ولایت برای فقیه اظهار تردید می‌کند، می‌گوید: «از این جا نتیجه گرفته می‌شود که فقیه نمی‌تواند مردم را به ادای زکات و خمس و سایر حقوق واجب بر آنان مجبور نماید»^۱ هم‌چنین در پاسخ به این پرسش که با توجه به مسئولیت فقیه در عصر غیبت نسبت به اجرای حدود و تعزیرات آیا بر مجتهد واجب است که برای فراهم شدن اجرای این مسئولیت تلاش نماید، می‌گوید: «لایجب علیه ذلك»^۲.

با توجه به این ساختار فکری و اصول علمی، اندیشه سیاسی آیه الله خوئی از حالت پیش‌آهنگی و تحول‌سازی بازمانده و ماهیت انفعالی یافته است و شاید همین عامل او را در عمل به سوی انزوای سیاسی کشاند و مانع از ارائه طرحی نظام‌مند و پویا در اندیشه سیاسی او گردید. تمرکز اندیشه آیه الله خوئی بر عناصر دینی و اجتماعی و تعریف جایگاه کمتر سیاسی از رهبری دینی و حاکم شرع در عصر غیبت و خودداری از ارائه مکانیسم مدیریت اجتماعی فقیه در زمینه تصدی امور قضایی و انتظامی از جمله عواملی هستند که ابعاد غیرسیاسی اندیشه او را سنگین‌تر نموده‌اند.

در عین حال آیه الله خوئی در برخی مقاطع از مبارزات سیاسی علما در ایران و عراق حمایت کرده و خود نیز گام‌هایی در این مسیر برداشته است. طرح او در این موارد به‌ویژه در قیام اسلامی سال ۱۴۱۱ ه. ق مردم عراق، فاقد پویایی سیاسی و عاری از راهکاری منسجم بوده است، اما به نظر می‌رسد عدم اقدام سازمان‌یافته ایشان در امر تشکیل حکومت یا به دست گرفتن رهبری یک قیام مردمی، نمی‌تواند اصل وجود اندیشه سیاسی اش را کاملاً زیر

۱. همان، ص ۴۶.

۲. آیه الله خوئی و شیخ جواد تبریزی، صراط النجاة، ج ۱، ص ۴۲۰.

سؤال ببرد. تنها می‌توان گفت که اندیشه سیاسی او اندیشه «جواز تصرفی» است که متفاوت از اندیشه «ولایتی» بوده و طبعاً محدودیت‌های خاص خود را خواهد داشت.

ضمایم

آنچه تحت عنوان ضمایم گردآوری شده است، قسمت‌هایی از متون آثار آیه‌الله خوئی را تشکیل می‌دهد که با قلم خود او تحریر گردیده و یا به صورت درس ارائه شده و سپس به شکل تقریرات دروس خارج فقه او به چاپ رسیده‌اند. محتوای این قسمت به دو بخش دسته‌بندی شده است: بخش اول، متون عربی‌گزینش شده از آثار فقهی آیه‌الله خوئی و بخش دوم، اعلامیه‌ها و پیام‌های سیاسی آیه‌الله خوئی که در واقع سیره و رفتار سیاسی او را بیان می‌کند. آنچه در این جا فراهم شده، تمام گفتار سیاسی آیه‌الله خوئی را تشکیل نمی‌دهد، بلکه تنها قسمتی از آنها می‌باشد. در گزینش متن دو عامل مورد توجه قرار گرفته‌اند: یکی، اهمیت موضوع و دوم، حجم موضوع. در این بخش، مطالبی که تصور می‌شدند در درجه دوم اهمیت از لحاظ اندیشه سیاسی قرار دارند و یا حجم کمتر و بسیار اندکی داشته و به صورت پراکنده مطرح شده‌اند، آورده نشده است. شاید اگر تمام عبارات مرتبط با مباحث سیاسی آیه‌الله خوئی را با آن شیوه خاص بحث فقهی که در مقطع «دروس خارج» رایج است در این جا می‌آوردیم، حجم بزرگی را تشکیل می‌داد که در این صورت با هدف اختصارنویسی این اثر هم‌خوانی نداشت.

بخش اول: متون عربی گزینش شده از آثار فقهی آیه الله خوئی

١. الولاية المطلقة للفقیه^١

و تفصیل الکلام فی ذلك: أن ما يمكن الاستدلال به على الولاية المطلقة للفقیه الجامع للشرائط فی عصر الغيبة أمور:

«الأول»: الروایات کالتوقيع المروى عن کمال الدین و تمام النعمة، والشیخ فی کتاب الغيبة والطبرسی فی الاحتجاج: و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها إلى رواة حدیثنا فانهم حجتی علیکم و أنا حجة الله...^٢ نظراً إلى أن المراد برواة حدیثنا هو الفقهاء، دون من ينقل الحدیث فحسب. و قوله عليه السلام مجاری الامور والاحکام بید العلماء بالله الامناء على حلاله و حرامه...^٣ و قوله عليه السلام الفقهاء امناء الرسل...^٤ و قوله عليه السلام اللهم ارحم خلفائی - ثلاثاً - قيل یا رسول الله و من خلفائك؟ قال: الذین یأتون بعدي یروون حدیثی و سنتی^٥ و غیرها من الروایات.

و قد ذکرنا فی الکلام على ولاية الفقیه من کتاب المكاسب أن الاخبار المستدل بها على الولاية المطلقة قاصرة السند أو الدلالة و تفصیل ذلك موکول إلى محله. نعم يستفاد من الاخبار المعتمدة أن للفقیه ولاية فی موردین و هما الفتوى والقضاء. و أما ولايته فی سائر الموارد فلم يدلنا علیها رواية تامة الدلالة والسند.

١. میرزا علی غروی، التفتیح الاجتهاد والتعلید، ج ١، ص ٤١٩ - ٤٢٥.

٢. المرویتان فی ب ١١ من ابواب صفات القاضی من الوسائل.

٣. رواه عن تحف العقول فی الوافی المجد الثاني ص ٣٠ م ٩ والمستدرک ج ٣ ب ١١ من ابواب صفات القاضی.

٤. رواه عن الراوندی فی نوادره فی المستدرک ج ٣، ب ١١ من ابواب صفات القاضی.

٥. المرویتان فی ب ١١ من ابواب صفات القاضی من الوسائل.

«الثاني»: أن الولاية المطلقة للفقهاء فی عصر الغيبة إنما يستفاد من عموم التنزیل و إطلاقه، حیث لا کلام من أحد فی أن الشارع قد جعل الفقیه الجامع للشرائط قاضياً و حاکماً و قد نطقت به مقبولة عمر بن حنظلة: حیث ورد فیها قوله عليه السلام: فانی قد جعلته علیکم حاکماً...^١. و صحیحة أبي خدیجة: ففیها فانی قد جعلته علیکم قاضياً...^٢ فان مقتضى الاطلاق فیهما أن یترتب الآثار المرغوبة من القضاة والاحکام باجمعها على الرواة والفقهاء و من تلك الآثار تصدیهم لنصب التقیم والولی على القصر والمتولی على الاوقاف التي لا متولی لها والاحکم بالهلال و غیرها.

و ذلك لانه لا شبهة ولا کلام فی أن القضاة المنصوبین من قبل العامة والخلفاء كانوا یتصدون لتلك الوظائف والمناصب كما لا یخفی على من لاحظ احوالهم و سیر سیرهم و سلوکهم، و یکشف عن ذلك کشفاً قطعياً صحیحة محمد بن اسماعیل بن بزیر قال: مات رجل من اصحابنا، و لم یوص فرفع أمره إلى قاضی الکوفة فصیر عبدالحمید التقیم بماله، و كان الرجل خلف ورتة صغاراً و متاعاً و جوارى، فباع عبدالحمید المتاع. فلما أراد بیع الجوارى ضعف قلبه عن بیعهن، إذ لم یکن المیت صیر إليه وصيته، و كان قیامه فیها بامر القاضی، لانهن فروج قال: فذکرت ذلك لابی جعفر عليه السلام و قلت له: یموت الرجل من أصحابنا ولا یوصی إلى أحد و یخلف جوارى فیتقیم القاضی رجلاً منا فیبیعهن أو قال: یقوم بذلك رجل منا فیضع قلبه لانهن فروج فما ترى فی ذلك؟ قال: فقال: إذا كان التقیم به مثلك (أو) مثل عبدالحمید فلا بأس^٣.

١. المروية فی ب ١١ من ابواب صفات القاضی من الوسائل.

٢. المروية فی ب ١ و ١١ من ابواب صفات القاضی من الوسائل.

٣. المروية فی ب ١٦ من ابواب عقد البیع و شروطه من الوسائل.

لانها صریحه في أن القضاة كانوا يتصدون لنصب القییم و نحوه من المناصب فاذا دلت الروایة على أن المجتهد الجامع للشرائط قد جعل قاضياً في الشریعة المقدسة دلنا باطلاقها على أن الآثار الثابتة للقضاة والحكام باجمعها مترتبة على الفقیه کیف فان ذلك مقتضى جعل المجتهد قاضياً في مقابل قضاتهم و حکامهم.

لان الغرض من نصبه كذلك ليس إلا عدم مراجعتهم الى قضاة الجور، و رفع احتیاجاتهم عن قضاتهم، فلو لم تجعل له الولاية المطلقة و لم يكن متمكناً من اعطاء تلك المناصب لم يكن جعل القضاة له موجباً لرفع احتیاجاتهم، و مع احتیاجهم واضطرارهم الى الرجوع في تلك الامور الى قضاة الجور لا معنى لنهيمهم عن ذلك و على الجملة ان الولاية من شئون القضاء، و مع الالتزام بأن المجتهد مخوّل للقضاء لا بد من الالتزام بثبوت الولاية المطلقة له و بجواز أن يتصدى لما يرجع اليها في عصر الغيبة.

والجواب عن ذلك: أن القضاء بمعنى إنهاء الخصومة، و من هناسمي القاضي قاضياً لانه - بحكمه - ينهى الخصومة و يتم أمرها و يفصله. و أما كونه متمكناً من نصب القییم والمتولى و غيرهما أعني ثبوت الولاية له فهو امر خارج عن مفهوم القضاء كلية. فقد دلنا الصحيحة على أن الشارع نصب الفقیه قاضياً أي جعله بحيث ينفذ حكمه في المرافعات و به يتحقق الفصل في الخصومات و يتم أمر المرافعات، ولا دلالة لها بوجه على أن له الولاية على نصب القییم والحكم بثبوت الهلال و نحوه.

لما تقدم من أن القاضي إنما ينصب قاضياً لأن يترافع عنده المترافعان و ينظر هو الى شكواهما و يفصل الخصومة بحكمه و أما ان له اعطاء تلك المناصب فهو امر يحتاج الى دليل آخر ولا دليل عليه. فدعوى أن الولاية من

شئون القضاء عرفاً ممنوعة بتاتاً. بل الصحيح أنهما أمران و يتعلق الجعل بكل منهما مستقلاً.

و أما تصدي قضاة العامة لكل من القضاء و ما يرجع الى الولاية فهو ايضاً من هذا القبيل بمعنى انهما منصبان مستقلان والخليفة ربما كان يعطى منصب القضاء لأحد و يعطى منصب الولاية لاشخاص آخرين، و ربما كان من باب الاتفاق يعطى ذلك المنصب ايضاً للقاضي فيصير القاضي بذلك ذا منصبين مجعولين بجعلين لا ان أحدهما من شئون الآخر، بحيث يغنى جعل أحدهما عن جعل الآخر، و في عصر الحكومة العثمانية - التي هي قریبة العهد من عصرنا - ايضاً كان الامر كما ذكر، ولم يكن الولاية فيه من شئون القضاء لثلا تحتاج الى الجعل بعد جعل القضاء.

و أما عدم ارتفاع الحاجة عن اصحابهم عليهم السلام فيما اذا كان الفقیه قاضياً فحسب و لم يكن له الولاية على بقية الجهات ففيه: أن هذه المناقشة انما تتم فيما اذا لم يتمكن الفقیه المنصوب قاضياً شرعاً من التصرف في تلك الجهات ابداً. و أما لو جاز له ان يتصدى لها - لا من باب الولاية - بل من باب الحسبة على ما سيتضح - قریباً - ان شاء الله فلا تبقى لاصحابهم آية حاجة في الترافع أو الرجوع الى قضاة الجور و معه يصح النهي عن رجوعهم الى القضاة.

«الثالث»: أن الامور الراجعة إلى الولاية مما لا مناص من أن تتحقق في الخارج - مثلاً - إذا مات أحد و لم ينصب قیماً على صغاره و لم يوص إلى وصي ليقوم بامورهم واحتیاج إلى بيع مال من أمواله أو تزويج صغيرة من ولده، لان في تركه مفسد كثيرة، أو أن مالاً من أموال الغائب وقع مورد التصرف، فان بيع ماله أو تزويج الصغيرة أمر لا بد من وقوعه في الخارج و من المتصدى لتلك الامور؟

فان الائمة عليهم السلام منعوا عن الرجوع إلى القضاة. و ايقاف تلك الامور أو

تأخيرها غير ممكن لاستلزامه تفويت مال الصغار او الغائب أو انتهاك عرضهم. و معه لا مناص من أن ترجع الأمور إلى الفقيه الجامع للشرائط، لأنه القدر المتيقن ممن يحتمل أن يكون له الولاية في تلك الأمور، لعدم احتمال أن يرخص الشارع فيها لغير الفقيه كما لا يحتمل ان يهملها لأنها لا بد من أن تقع في الخارج فمع التمكن من الفقيه لا يحتمل الرجوع فيها إلى الغير. نعم إذا لم يمكن الرجوع إليه في مورد تثبت الولاية لعدول المؤمنين، والمتحصل أن الفقيه له الولاية المطلقة في عصر الغيبة، لأنه القدر المتيقن كما عرفت.

والجواب عن ذلك: أن الأمور المذكورة وإن كانت حتمية التحقق في الخارج و هي المعبر عنها بالأمور الحسبية، لأنها بمعنى الأمور القريبة التي لا مناص من تحققها خارجاً، كما أن الفقيه هو القدر المتيقن كما مر إلا أنه لا يستكشف بذلك أن الفقيه له الولاية المطلقة في عصر الغيبة، كالولاية الثابتة للنبي ﷺ والائمة . حتى يتمكن من التصرف في غير مورد الضرورة و عدم مساس الحاجة إلى وقوعها أو ينصب قيماً أو متولياً من دون أن ينعزل عن القيمومة أو التولية بموت الفقيه، أو يحكم بثبوت الهلال أو غير ذلك من التصرفات المترتبة على الولاية المطلقة. بل إنما يستكشف بذلك نفوذ التصرفات المذكورة الصادرة عن الفقيه بنفسه أو بوكيله كما هو مفاد قوله  في الصحيحة المتقدمة: إذا كان القيم مئلك (أو) مثل عبد الحميد فلا بأس.

فان تلك الأمور لا يمكن للشارع اهمالها كما لا يحتمل أن يرخص فيها لغير الفقيه دون الفقيه فيستنتج بذلك أن الفقيه هو القدر المتيقن في تلك التصرفات و أما الولاية فلا. أو لو عبرنا بالولاية فهي ولاية جزئية تثبت في مورد خاص اعني الأمور الحسبية التي لا بد من تحققها في الخارج و معناها نفوذ تصرفاته فيها بنفسه أو بوكيله.

و من هنا يظهر أن الفقيه ليس له الحكم بثبوت الهلال ولا نصب القيم أو المتولى من دون انزالهما بموته، لأن هذا كله من شئون الولاية المطلقة و قد عرفت عدم ثبوتها بدليل، و انما الثابت أن له التصرف في الأمور التي لا بد من تحققها في الخارج بنفسه أو بوكيله و معه إذا نصب متولياً على الوقف أو قيماً على الصغير فمرجه إلى التصرف فيهما بالوكالة ولا كلام في أن الوكيل ينعزل بموت موكله و هو الفقيه في محل الكلام.

فذلكة الكلام

أن الولاية لم تثبت للفقيه في عصر الغيبة بدليل و انما هي مختصة بالنبي والائمة ، بل الثابت حسبما تستفاد من الروايات أمران: نفوذ قضائه و حجية فتواه، و ليس له التصرف في مال القصر أو غيره مما هو من شئون الولاية إلا في الأمر الحسبي فان الفقيه له الولاية في ذلك لا بالمعنى المدعى. بل بمعنى نفوذ تصرفاته بنفسه أو بوكيله و انزال وكيله بموته و ذلك من باب الاخذ بالقدر المتيقن لعدم جواز التصرف في مال احد إلا باذنه، كما أن الاصل عدم نفوذ بيعه لمال القصر أو الغيب أو تزويجه في حق الصغير أو الصغيرة، إلا أنه لما كان من الأمور الحسبية ولم يكن بد من وقوعها في الخارج كشف ذلك كشفاً قطعياً عن رضى المالك الحقيقي و هو الله - جلت عظمته - و أنه جعل ذلك التصرف نافذاً حقيقة. والقدر المتيقن ممن رضى بتصرفاته المالك الحقيقي هو الفقيه الجامع للشرائط فالثابت للفقيه جواز التصرف دون الولاية.

و بما بيناه يظهر أن مورد الحاجة إلى إذن الفقيه في تلك الأمور الحسبية ما إذا كان الاصل الجاري فيها اصالة الاشتغال و ذلك كما في التصرف في الأموال والانفس والاعراض، إذا الاصل عدم نفوذ تصرف أحد في حق غيره

و من جملة الموارد التي تجري فيها أصالة الاشتغال و يتوقف التصرف فيها على اذن الفقيه هو التصرف في سهم الامام - ع - لأنه مال الغير ولا يسوغ التصرف فيه إلا باذنه.

فاذا علمنا برضاه بالتصرف فيه، و عدم وجوب دفنه أو القائه في البحر او توديعه عند الأمين ليودعه عند امين آخر و هكذا إلى أن يصل إلى الامام عليه السلام عند ظهوره و ذلك لأنه ملازم - عادي - لتفويته ولا يرضى عليه السلام به يقيناً وقع الكلام في أن المتصرف في سهمه عليه السلام بصرفه في موارد العلم برضاه هل هو الفقيه الجامع للشرائط أو غيره، و مقتضى القاعدة عدم جواز التصرف فيه إلا باذنه، والمتيقن ممن نعلم برضاه عليه السلام و اذنه له في التصرف فيه هو الفقيه الجامع للشرائط، لعدم احتمال اذن الشارع لغير الفقيه دون الفقيه.

و أما إذا كان الاصل الجارى في تلك الامور أصالة البراءة، كما في الصلاة على الميت الذي لا ولي له ولو بالنصب من قبل الامام عليه السلام فان الصلاة على الميت المسلم من الواجبات الكفائية على كل مكلف، و مع الشك في اشتراطها باذن الفقيه نتمسك بالبراءة، لانها تقتضي عدم اشتراطها بشيء، و مع جريان اصالة البرائة لا نحتاج إلى الاستيذان من الفقيه.

و على الجملة الولاية بعد ما لم تثبت بدليل وجب الرجوع في كل تصرف الى الاصل الجارى في ذلك التصرف و هو يختلف باختلاف الموارد، والاحتياج إلى إذن الفقيه انما هو في موارد تجرى فيها اصالة الاشتغال.

آية الله خوئی بحث ولايت فقيه را در كتاب مكاسب كه در جلد پنجم مصباح الفقاهه به چاپ رسیده نیز مطرح کرده است. او در اين جا به طور مفصل و جامع به بررسی ادله ولايت فقيه پرداخته است كه متن كلام او به شرح زیر می باشد:

الكلام في ولاية الفقيه^١ قوله عليه السلام (من جملة اولياء التصرف في مال من لا يستقل بالتصرف)، أقول و قبل الخوض في المسألة لا يخفي ان الافتاء من مناصب الفقيه، بل يجب له الافتاء مع الرجوع اليه و اجتماع شرائط الافتاء فيه كما يجب له القضاء بل هو من شئون الافتاء و هذ مما لا شبهة فيه، و انما الكلام في التكلم في مقامين على ما تكلم فيهما المصنف.

و بعبارة أخرى ان للفقيه ثلاثة مناصب، أحدها الافتاء فيما يحتاج اليه الناس في عملهم و مورده المسائل الفرعية والموضوعات الاستنباطية و هذا ما لا شبهة في وجوبه على الفقيه اذ للمكلف اما يجب ان يكون مجتهداً أو مقلداً أو عاملاً بالاحتياط، فاذا رجع المقلد الى الفقيه يجب عليه الافتاء نعم بناء على عدم وجوب التقليد لا يجب الافتاء و تفصيل الكلام موكول الى باب الأجتهد والتقليد.

الثاني: الحكومة والقضاة فلا شبهة في ثبوت هذا المنصب له أيضاً بلا خلاف كما بين في بحث القضاة.

الثالث: ولاية التصرف في الأموال والأنفس و يقع الكلام هنا في جهتين: الاولى: استقلال الولي بالتصرف في مال المولى عليه او في نفسه مع قطع النظر عن كون غيره ايضاً مستقلاً في التصرف في ذلك و عدمه و توقف تصرفات ذلك الغير على اذن الولي و عدمه.

الثانية: في عدم استقلال الغير في التصرف في اموال المولى عليه و انفسهم و إنما هو متوقف على اذن الولي من الحاكم أو غيره سواء كان الموقوف عليه

١. محمدعلى توحيدى، مصباح الفقاهه، ج ٥، ص ٣٢ - ٤٩.

أيضاً مستقلاً في التصرف أو لم يكن، والمرجع في ذلك الى كون نظره شرطاً في تصرفات الغير و إن لم يكن هو أيضاً في نفسه مستقلاً في التصرف في أمواله و نفسه و بين الجهتين عموم من وجه ثم لا بأس بصرف عنان الكلام الي ولاية النبي و أوصيائه تبعاً للعلامة الأنصاري عليه السلام و يقع الكلام فيه في جهتين كما تقدم.

أما الكلام في الجهة الاولى و كونهم مستقلين في التصرف فالكلام فيها من جهات أربعة:

الاولى: في ولايتهم التكوينية.
الثانية: في ولايتهم التشريعية.
الثالثة: في نفوذ أوامرهم في الأحكام الشرعية الرجعة إلى التبليغ و وجوب تبعيتهم.

الرابعة: في وجوب إطاعة أوامر الشخصية.
أما الجهة الاولى فالظاهر أنه لا شبهة في ولايتهم على المخلوق باجمعهم كما يظهر من الأخبار لكونهم واسطة في الأيجاد و بهم الوجود، و هم السبب في الخلق، اذ لولاهم لما خلق الناس كلهم و إنما خلقوا لأجلهم و بهم وجودهم و هم الواسطة في إفاضة، بل لهم الولاية التكوينية لما دون الخالق، فهذه الولاية نحو ولاية الله تعالى على الخلق و هذه الجهة من الولاية خارجة عن حدود بحثنا و موكولة إلى محله.

و أما الجهة الثالثة اعني وجوب إطاعتهم في الأحكام الرجعة إلى التبليغ فهي قضية قياسية قياستها معها اذ بعد العلم بأن الأحكام الإلهية لا تصل إلى كل أحد بلا واسطة و إن النبي صادق إنما نبيء عن الله تعالى فلا مناص من وجوب إطاعته و حرمة معصيته و جوباً شرعياً مولوياً فهذه الجهة أيضاً غنية عن البيان، أما الجهة الرابعة فالظاهر أيضاً عدم الخلاف في وجوب إطاعة

أوامرهم الشخصية التي ترجع إلى جهات شخصهم كوجوب إطاعة الولد للوالد مضافاً إلى الإجماع و إن لم يكن تعديداً لأستناده إلى الأخبار والآيات التي تدل عليه، أما الآية فقوله تعالى ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾.

اذ الظاهر منها كون كل منهم بعنوانه واجب الأطاعة و مفترض الطاعة و كون إطاعة كل منهم إطاعة لله لإمره تعالى على ذلك لا من جهة كون إطاعتهم متفرعة على إطاعة الله ليكون الأمر للأرشاد و يخرج عن المولوية.

والأستشكال هنا من جهة الآية و غيرها من الأدلة ناظرة إلى وجوب الأطاعة في الجهات الرجعة إلى الإمامة دون شخصهم و شئونهم.

و فيه إن الأدلة مطلقة من هذه الجهة فالتقييد بلا وجه نعم جهة الإمامة من الجهات التعليلية لا من الجهات التقييدية و ان كونهم إماماً و نبياً اوجبت وجوب إطاعتهم في جميع الجهات.

و بالجملة لا شبهة في دلالة الأدلة على ذلك و عدم تقيدهم بجهة الإمامة هذا ولا بأس بالاستدلال بقوله تعالى أيضاً ﴿إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ اذ حكمهم عليهم السلام ولو بما يرجع إلى شخصهم من الجهات من جملة القضا خصوصاً بضميمة قوله تعالى ﴿أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾.

و اما الروايات فوق حد الإحصاء كما ورد في وجوب إطاعتهم و في عدة موارد من زيارة الجامعة ذكر ذلك و قد إستدل عليه بدليل العقل بدعوى إنهم من جملة المنعمين و شكر المنعم واجب فإطاعتهم واجبة لكونها من جملة الشكر الواجب.

أقول: لا شبهة في كونهم منعماً لكونهم واسطة في الأيجاد والأفاضة بل من أقوى المنعمين و إن شكرهم واجب و إن أنعامهم من جملة أنعام الله و إن كان ضعيفة بالنسبة إلى ﴿النعمة الله تعالى﴾ أنعامهم ولكن هذا الوجوب ليس

وجوباً شرعياً، بل وجوب عقليّ بمعنى أن العقل يدرك حسن ذلك وقيح تركه و أما أن تركه أي شيء يستتبع أهو يستتبع العقاب فلا، بل غايته أن يستتبع منع النعمة و أخذها من المنعمين بصيغة المفعول.

و قد قلنا في وجوب معرفة الله أن وجوب المعرفة شرعاً لا يستفاد من الدليل اذ ليس للعقل الآ الأدرار و إن تعظيمه لأنعامه حسن ولكن لا يدلّ على كونه معاتباً اذا لم يشكر بل على حرمان النعمة فقط و ما يوجب العقاب و يستتبعه إنما هو ترك الوجوب الشرعي و مخالفته.

و بالجملة لا يستفاد من الدليل وجوب المعرفة فكيف بوجوب إطاعة الائمة في أوامرهم الشخصية.

و إنما قلنا بوجوب المعرفة لأجل الضرر المحتمل والعقاب المحتمل و ليس هنا ذلك لقبح العقاب بلا بيان ولا يجري ذلك في وجوب المعرفة لعدم إمكان البيان قبل المعرفة و احتمال إنه يعاقب بلا بيان ضعيفة و بالجملة العمدة في المقام هي الآيات والأخبار و ربما يقرّر الدليل العقلي بوجه آخر غير مستقل و يتم بضمّ مقدمة أخرى إليه و حاصله إن الأبوة والبنوة تقتضى وجوب الطاعة على الابن في الجملة والإمامة تقتضى ذلك بالاولوية على الرعية لكون الحق هنا أعظم بمراتب و هذا نظير أن يقال إن الشيء الفلاني مقدمة للشيء الفلاني فمجرد ذلك لا يكفي في الوجوب و يتم ذلك بضم مقدمة أخرى من أن المقدمة واجبة.

و فيه أنه على تقدير تمامية ذلك كما لا يبعد أن يكون كذلك بل ورد في الرواية أن الرسول ﷺ سئل عن شخصي تحبني أكثر من أهلك أو تحب أهلك أكثر مني، فقال أحبك أكثر من أبي إلى أن قال تحبني أكثر من الله فقال إنما أحبك لله فاستحسنه الرسول ﷺ إلا أن إطاعة الأب ليست بواجبة في جميع الأمور فلا يثبت بذلك الآ وجوب الإطاعة في الجملة، بل يمكن منع ذلك

أيضاً لإحتمال الخصوصية هنا لأجل قرب الخصوصية و من هنا لو اوجب أحد إسلام شخص فلا يلزم من ذلك كونه واجب الإطاعة على المسلم مع إنه اوجب حياته الأبدية ولأب اوجب الحياة الجسدية فقط ليس الآ.

و بالجملة لا يدل هذا أيضاً على كونهم ﷺ واجب الإطاعة في أوامرهم الشخصية فالعمدة هي ما عرفته من الآيات والروايات كما لا يخفى فراجع إلى مظانها، بل عقد لذلك باباً في الوافي و فيها أنه ﷺ قال أن الناس عبيد لنا بمعنى أنهم عبيد في الطاعة لا كعبيد آخر لبيع أو يشتري فراجع، و فيها أن الائمة مفترض الطاعة و ظاهر الفرض الوجوب المولوي لا الوجوب الإرشادي.

الجهة الثانية في ولايتهم التشريعية بمعنى كونهم ولياً في التصرف على أموال الناس و أنفسهم مستقلاً، فالظاهر أيضاً لاختلاف في ولايتهم على هذا النحو و كونهم أولى بالتصرف في أموال الناس و رقابهم بتطبيق زوجتهم و بيع أموالهم و غير ذلك من التصرفات و يدلّ على ذلك قوله تعالى ﴿التَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ فإن الظاهر من الاولوية الاولوية في التصرف و كونهم ولياً لهم في ذلك لا بمعنى آخر، و قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾ و معنى الاولى بالتصرف ليس هو جواز تصرفهم بغير الأسباب المعدة لذلك و مباشرتهم على غير النسق الذي يباشر المالك على هذا النسق، بل معناه كونهم أولى في التصرف بالأسباب المعينة و مباشرتهم بالأسباب التي يباشر بها الملاك بأن يطلق الإمام زوجة شخص ثم يزوجه بعقد النكاح اما لنفسه أو لغيره أو يتصرف في دار الغير ببيعها لشخص آخر، أو تصرفه فيها بنفسه، بل هذا ثابت بالروايات المتواترة و في خطبة حجة الوداع من كنت مولاه فهذا علي مولاه ألت اولى بالمؤمنين من أنفسهم قالوا بلى، بل في صحيح الترمذي و روى عنه الجامع الصغير و فسره الذي للسيوطي في

فضائل علی علیه السلام أنه علیه السلام كان في بعض الحروب أخذوا أسارى و كانت فيهنّ جارية حسناء فاخص بها علي عليه السلام فوق جماعة في الوسوسة و اذا رجعوا إلى النبي صلى الله عليه وآله قبل أن ينزع الأول لأمة حربه مشى إلى النبي صلى الله عليه وآله و كان رسمهم على المشى إليه صلى الله عليه وآله قبل الذهاب إلى بيوتهم اذا رجعوا عن الحرب فشكى عن علي عليه السلام إن الجارية كانت فينا للمسلمين فاخص بها علي عليه السلام فسكت النبي صلى الله عليه وآله ثم جاء الثالث فغضب النبي صلى الله عليه وآله و قال ماذا تريدون من علي، فإنه ولي بعدي أي بعدية رتيبة فإني أولى بالناس من أنفسهم يدل علي ولاية علي عليه السلام لجميع الناس نفساً و مالاً و من هنا قال في جامع الصغير إن هذا أفضل منقبة لعلي عليه السلام.

و بالجملة لا شبهة في ولايتهم و إستقلالهم في التصرف على أموال الناس و أنفسهم و توهم كون السيرة على خلاف ذلك و إن الائمة لم يأخذوا مال الناس بغير المعاملات المتعارفة بينهم فلا يجوز ذلك للسيرة فاسدو ذلك من جهة إن غير الامير المؤمنين عليه السلام لم يكن متمكنا من العمل بقوانين الامامة بل كانوا تحت أستار التقية، بل الامير أيضاً في كثير من الموارد و كان في غير موارد التقية لم يفعل ذلك لاجل المصلحة و عدم الاحتياج إلى مال الناس و الآ فلا يكشف عدم الفعل على عدم الولاية كما لا يخفي، هذا كله ما يرجع إلى المقام الأول أعني الولاية بمعنى الإستقلال في التصرف.

و أما الجهة الثانية أعني الولاية بمعنى توقّف تصرف الغير على إذن الإمام عليه السلام فنقول تارة دلّ الدليل على توقّف جواز التصرف للغير على إذن الإمام عليه السلام و عدم جوازه بدون كباب الحدود و نحوها.

و أخرى يكون هنا إطلاق يدلّ على إشتراطه باذنه كالقصاص و التقاص و قتل النفس للحد و إجراء الحدود و التعزيرات إلى غير ذلك من التصرفات فإن إطلاق أدلة تلك الأمور يدلّ على حرمة إيذاء الغير و عدم جواز التصرف في

مال الغير و نفسه و هكذا و هكذا فنتيجة ذلك هو الإشتراط باذن الإمام عليه السلام و عدم جواز التصرف في أمثال ذلك إلا باذنه.

و ثالثة: يقتضى الأطلاق عدم الإشتراط كما إذا شككنا في إشتراط صلاة الميت باذن الإمام عليه السلام فان مقتضى الإطلاق هو وجوبها لكل أحد كفاية بلا إشتراط باذنه عليه السلام و ينفي الإشتراط بالإطلاق ولو مع التمكن منه ولا يدلّ على الإشتراط قوله السلطان أحق بذلك، فإنه فيما كان السلطان حاضرا وراء أن يصلي فليس لإحد أن يمنع من ذلك حتى الوارث لكونه أحق بذلك فلا دلالة فيه إن إقامة صلاة الميت مشروطة باذن الإمام حتى مع التمكن من ذلك.

و بالجملة لو كان هنا دليل دلّ بصراحته على الإشتراط أو دلّ باطلاقه على ذلك أو على عدمه فيكون متبعاً و الاجل ذلك فالتزم المصنف عليه السلام باجراء إصالة عدم الإشتراط و كون ذلك مخالفاً للأصل و أنه يقتضى عدم الإشتراط. والذي ينبغي أن يقال إن كان هنا يمكن الوصول إلى الإمام عليه السلام و سؤال حكم القضية عنه عليه السلام أو عن نائبه الخاص لكون ذلك مما يسئل عنه لكونه من الأحكام الشرعية فيها و الآ فيكون الأصل بحسب الموارد مختلفا فإنه ان كان هنا تكليف مجمل مردد بين أن يكون واجبا منجزا أو واجبا مشروطا باذن الإمام عليه السلام فمقتضى الأصل هنا عدم الوجوب لأنه لا يعلم وجوبه فيدفع بالبرائة.

و إن كان الوجوب منجزا ولكن نشك في إعتبار اذنه عليه السلام في صحته كصلاة الميت مثلا للعلم بوجوده على كل أحد ولكن نشك في صحته بدون اذن الإمام عليه السلام أو نائبه الخاص، فالاصل عدم الإشتراط فيكون واجبا مطلقاً.

و بالجملة ليس مفاد الأصل العملي في جميع الموارد على نسق واحد، بل نتيجته في بعض الموارد هو الإشتراط و في بعض الموارد عدم الإشتراط كما لا يخفي، فما ذكر المصنف من كونه على نسق واحد ليس على واقعه.

قوله إنما المهم التعرض لحكم ولاية الفقيه بأحد الوجهين المتقدمين أقوله والغرض الأقصى إنما هو بيان ولاية الفقيه بأحد الوجهين المتقدمين وقد عرفت أن الكلام في ولاية النبي ﷺ و أوصيائه من جهات ثلاث من حيث وجوب طاعته في الأحكام الشرعية و تبليغها و من حيث وجوب طاعته في أوامره الشخصية و من حيث كونه ولياً في أنفس الناس و أموالهم، والظاهر إنه لم يخالف أحد في إنه لا يجب إطاعة الفقيه إلا فيما يرجع إلى تبليغ الأحكام بالنسبة إلى مقلده، ولكل الناس لو كان أعلم وقلنا بوجوب تقليد الأعمى و أما في غير ذلك بأن يكون مستقلاً في التصرف في أموال الناس و كانت له الولاية على الناس بأن يبيع دار زيد أو زوج بنت أحد على أحد أو غير ذلك من التصرفات المالية و النفسية فلم يثبت له من قبل الشارع المقدس مثل ذلك نعم نسب إلى بعض معاصري صاحب الجواهر إنه كان يقول بالولاية العامة للفقيه و كونه مستقلاً في التصرف في أموال الناس و أنفسهم واجتمع معه في مجلس و قال صاحب الجواهر زوجتك طالق، فقال المعاصر إن كنت متيقناً باجتهدك لأجتنبت من زوجتي و كيف كان فلا دليل لنا يدل على ثبوت الولاية المستقلة و الإستقلال في التصرف للفقيه إلا ما توهم من بعض الروايات منها ما دل على أن العلماء ورثة الأنبياء و أن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً، ولكن ورثوا أحاديث من أحاديثهم فمن أخذ بشيء منها أخذ بحظ وافر بدعوى إن الولاية على أموال الناس و أنفسهم من جملة تركة الأنبياء للعلماء فكما لهم ذلك للعلماء أيضاً ذلك.

و فيه أولاً إن الوراثة إنما تكون في أمور قابلة للإنتقال فما لا يقبل الإنتقال لا تقبل الوراثة كالشجاعة و السخاوة و العدالة و غيرها من الأوصاف الغريزية و النفسية.

و ثانياً: لم نحرز كون الولاية من قبيل ما تقبل التورث على ان الولاية

العامة على القول بثبوتها للفقيه إنما هي مجعولة له من قبل الائمة لا منتقلة إليهم بالتورث فلا يمكن إثباتها للفقهاء بمثل هذه الروايات.

و ثالثاً: إن الولاية خارجة عن حدودها تخصصاً و ذلك من جهة انها ناظرة إلى ان شأن الأنبياء ليس أن يجمعوا دراهما ولا ديناراً أو ليس همهم و حرصهم إلى ذلك و جمع الأموال بل حرصهم أن يتركوا الأحاديث و صرحوا بذلك و إن المتروك أي شيء في بعض الروايات و قال لكن ورثوا الأحاديث و من أخذ منها فانما اخذ بحظ وافر و ليست هي ناظرة إلى أن الأنبياء لم يتركوا شيئاً أصلاً من الدار و الثياب، بل لا ينافي بترك درهم و درهمين إذ ليس ذلك من قبيل الحرص بجمع المال و إلا فالائمة كانوا يملكون الدار و الثياب و يورثوها للورث.

و بالجملة ليست هذه الروايات ناظرة إلى جهة تورث الولاية، بل هي خارجة عنها تخصصاً و إنما هي ناظرة إلى تورث أحاديث و الأخبار و من هنا ظهر ما في الاستدلال بقوله ﷺ و العلماء أمناء الله في حلاله و حرامه فإن الأمانة و الاستيداع منهم لا يقتضى كونهم ولياً من قبلهم في التصرف في أموال الناس و أنفسهم.

بل يمكن أن يراد من تلك الأخبار كون المراد من العلماء هم الائمة و الأوصياء ﷺ لكونهم هم العلماء بالمعنى الحقيقي، فمع دلالة تلك الأخبار على كون العلماء ورثة الأنبياء عن التصرف في أموال الناس و أنفسهم فلا دلالة فيها لكونها ثابتة للفقيه أيضاً، فنعم الدليل الحاكم بقوله ﷺ نحن العلماء و شيعتنا المتعلمون، اذن فيمكن دعوى إن كلاً ورد في الروايات من ذكر العلماء فالمراد منهم الائمة ﷺ إلا اذا كانت قرينة على الخلاف كما في الرواية التي سئل الفرق فيها بين علماء هذه الائمة و علماء اليهود و غيرها مما قامت القرينة على المراد بأن العلماء هم الشيعة و الفقهاء، و أظهر من جميع

من ارادة الائمة من العلماء قوله عليه السلام مجاري الأمور في يد العلماء بالله فإن العلماء بالله ليس غير الائمة عليه السلام بل غيرهم العلماء بالحلال والحرام من الطرق الظاهرية و مع قبول شمول العلماء بالله للفقهاء أيضاً فلا دلالة فيها على المدعى، اذ المراد من ذلك كون جريان الأمر به لا يكون إلا في يد الفقيه بحيث لولاه تقف الأمر فهو لا تكون إلا في توقف الأمر بدونها الحلال والحرام نعم قد يكون للفقهاء التصرف في أموال الناس كاليتيم والمجنون و نحوهما وهذا غير ما نحن فيه.

و أما الروايات الدالة على أن علماء أممي كانبيا بني إسرائيل، و في الفقه الرضوي بمنزلة أنبياء بني إسرائيل فهي ناظر إلى وجوب تبعية الفقهاء في التبليغ والتنزيل من هذه الجهة بعد القطع بأنه لم يرد التنزيل من جميع الجهات، بل في الجهات الظاهرة فهي هذه كما في زيد كالأسد اذ هو في شجاعته لا في جميع الجهات حتى في أكله الميتة مثلاً والنكته في ذلك و أضحة اذ أنبياء بني إسرائيل لم يكن كلهم نبياً لجميع الناس و رسولا عاما بل كان بعضهم نبي بلده و بعضهم نبي محلته و بعضهم نبي مملكة نظيرهم في ذلك العلماء و أنه يجب لكل قوم أن يتبع عالمه كما كان الواجب لبني إسرائيل أن يتبعوا نبيهم في التبليغ و يمكن أن يكون التنزيل في الشرافة والشواب والأجر و أنهم مثلهم و هذا أمر واضح لو لا حظت التعليم والتعلمات العرفية لجزمت بذلك مثلاً فتلميذ المدرسة الثانية لعلو المدرسة أعلم من معلم المدرسة الابتدائية و هكذا فالفقهاء و إن كانوا فقهاء و تلامذة المدرسة المحمدية مثل معلم الأمة السابقة من الأنبياء لعلو هذه المدرسة، بل بعضهم أفضل من بعض هؤلاء الأنبياء و بالجملة والتنزيل في هذه الرواية من هذه الجهة وهذا هو الظاهر.

و أما قوله عليه السلام اللهم إرحم خلفائي، قيل و من خلفائك يا رسول الله؟ قال:

الذين يأتون بعدي، فان الظاهر من ذلك خليفتهم في نقل الرواية والحديث كما قال عليه السلام و يروون حديثي و سنتي لا ان المراد من الخلافة، الخلافة في التصرف في أموال الناس و أنفسهم فهي أيضاً خارجة عن المقام.

والحاصل: ليست في شيء من هذه الروايات دلالة على كون الفقيه مستقلاً في التصرف في أموال الناس و إن كان له ذلك في بعض الموارد، كالطفل و نحوه، و ولكنه إنما ثبت له بادلته أخرى كما لا يخفي فافهم، و إنه ليسوا ممن يجب إطاعتهم في أوامرهم الشخصية.

و أما ما ذكره المصنف من قوله عليه السلام في النهج البلاغة أولى الناس بالانبياء أعلمهم بما جائوا إن أولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه، اذ الظاهر من ذلك شموله بالولاية و إستقلالهم في التصرف في أموال الناس و أنفسهم.

فالظاهر كونها أجنبية عن المقام اذ الاولوية لا تقتضى الولاية و ثبوت ما للمتبع باجمعه للتابع.

و كذلك لا دلالة في قوله عجل الله تعالى فرجه هم حجتي عليكم و انا حجة الله، اذ الظاهر من الحجية هي الحجية في الأحكام، و أما الولاية في التصرف فلا معنى للحجية في ذلك، فلا ملازمة بين الحجية والولاية بوجه.

و أما المقبولة قال فسألت ابا عبدالله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا تنازعا في دين أو ميراث، فتحاكما إلى السلطان أو إلى القاضي أيحل ذلك إلى أن قال قد جعلته عليكم حاكما و في ذيله ينظر من كان منكم قد روي حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فيرضوا به حكماً فاني قد جعلته عليكم حاكماً، الخ.

و قد إستدل بها شيخنا الأستاذ على المدعي و كون الفقيه ولياً في الأمور العامة بدعوى إن الظاهر من الحكومة هي الولاية العامة، فان الحاكم هو الذي يحكم بين الناس بالسيف والسوط و ليس ذلك شأن القاضي و قد كان ذلك

متعارف في الزمان السابق و إن كان قد اتفق الإتحاد في بعض الأزمنة بل الظاهر من صدرها هو كون القاضي مقابلاً للسلطان و قد قرر الإمام عليه السلام ذلك. و فيه إن ما كان متعارفاً في الأزمنة السابقة، بل فيما يقرب إلى زماننا هو تغاير الوالي والقاضي و إن القاضي من كان يصدر منه الحكم والوالي هو المجري لذلك الحكم، و أما القاضي والحاكم فهما متحدان و من هنا قال عليه السلام في بعض الروايات جعلته عليكم قاضياً، و يدل على اتحادهما بما في ذيل الرواية من قوله عليه السلام فاني قد جعلته حاكماً، إذ لو كان القاضي غير الحاكم لم يقل إنني قد جعلته حاكماً، مع كون المذكور في صدر الرواية لفظ القاضي، والعجب منه عليه السلام حيث أيد مدعاه بكون القاضي مقابلاً للسلطان في صدر الرواية مع إنه ليس كذلك، إذ المذكور في الصدر إنه تحاكماً إلى السلطان أو القاضي و من البديهي أن السلطان غير القاضي والحاكم و إن المرافعات قد ترفع إلى القاضي و قد ترفع إلى السلطان، و لاجل ذلك ذكر في صدر الرواية السلطان والقاضي.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه إنه ليس للفقهاء ولاية على أموال الناس و أنفسهم على الوجه الأول، بمعنى إستقلاله في التصرف فيهما، و من هنا إتضح إنه ليس له إجبار الناس على جباية الخمس و الزكاة و سائر الحقوق الواجبة كما هو واضح.

و أما ولايته على الوجه الثاني بمعنى إعتبار نظره في جواز التصرفات فيما كان منوطاً باذن الإمام عليه السلام و إن تصرفات الغير بدون إذنه غير جائز.

و قد إستدل المصنف على ذلك و ولايته على هذا الوجه بالروايات المتقدمة و قد عرفت جوابها و ما أريد منها.

واستدل عليه أيضاً بالتوقيع المروي في إكمال الدين و إحتجاج الطبرسي الوارد في جواب مسائل إسحاق بن يعقوب التي ذكر إنني سألت

العمري أن يوصل لي إلى الصاحب (عج) كتاباً يذكر فيه تلك المسائل التي قد أشكلت عليّ فورد الجواب بخطه عليه آلاف التحية والسلام في أجوبتها و فيها: و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم و انا حجة الله، و هذه الرواية و إن كان مسبوقةً و ملحوقاً بجملات لم تذكر، ولكن ظاهرها عدم ارتباطها بسابقها ولا حقها بوجه و كيف استدل المصنف بذلك على ولاية الفقيه على الوجه الثاني بقرائن فيها تدل على ذلك و بعد إرادة خصوص المسائل الشرعية فيها إن الرواية دالة على إرجاع نفس الحادثة إليه عليه السلام ليباشر أمرها مباشرة أو استنابة لا الرجوع في حكمها إليه.

و فيه إنه لو كان المراد بالرواية هو ذلك لقال عليه السلام فارجعوها إلى رواة حديثنا و لم يقل فارجعوا فيها و من الظاهر ان الظاهر من الموجود في الرواية أعني هو الثاني، ليس الآ الرجوع إليهم في الحكم، فان المناسب للرجوع إليه في الشيء ليس الآ الرجوع إليه في حكمه بل هذا هو المناسب للرجوع إلى الرواة فانهم لا يدرون الآ حكم الواقعة و أما إعتبار إذنهم في التصرف فلا.

و منها التعليل بكونهم حجتي عليكم و انا حجة الله، فانه إنما يناسب الأمور التي يكون المرجع فيها هو الرأي والنظر فكان هذا منصب ولاية الإمام من قبل نفسه لا إنه واجب من قبل الله سبحانه على الفقيه بعد غيبة الإمام عليه السلام و الآ كان المناسب أن يقول إنهم حجج الله عليكم كما وصفهم في مقام آخر بأنهم امناء الله على الحلال والحرام.

و بالجملة لو كان المراد من ذلك هو ما يكون راجعاً إلى الحكم لقال عليه السلام إنهم حجج الله لكون الحكم له ولكن لم يكن كذلك، بل النصب في جهة ترجع إلى نفس الإمام فهي الولاية.

و فيه ما عرفت سابقاً من أن الحجية تناسب تبليغ الأحكام الشرعية كما في قوله تعالى ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ و أما الولاية فلا ملازمة بينها و بين

الحجیة و عدم نسبة حجبتهم إلى الله من جهة ان الائمة واسطة في ذلك لعدم وصول الحكم من الله إلى العباد بلا واسطة و إن ما يفعلون إنما يفعلونه بحکم الله تعالى فيكون ما يكون حجّة من قبلهم حجّة من قبل الله فلا يكون في هذه أيضاً قرينية على المدعي.

و منها إن وجوب الرجوع في المسائل الشرعية إلى العلماء الذي هو من بديهيات الاسلام من السلف إلى الخلف مما لم يكن يخفي على أحد فضلاً على مثل إسحاق بن يعقوب حتى يكتبه في عداد مسائل أشكلت عليه بخلاف وجوب الرجوع في المصالح العامة إلى رأي أحد و نظره، فانه يحتمل أن يكون الإمام قد وكله في غيبته إلى شخص أو أشخاص من ثقافته في ذلك الزمان والحاصل ان لفظ الحوادث ليس مختصاً بما اشتبه حكمه ولا بالمنازعات.

و فيه إن الظاهر من الحوادث هي الفروع المتجددة التي أرجع الإمام فيها إلى رواة كما يقتضى ذلك الإرجاع إلى الرواة فإنّ بعض الفروع قد تكون متجددة و مستحدثة صرفة فهي من المهام المسائل التي لا بدّ و أن يسأل من الإمام فقد سئل الراوي عن ذلك و مثل هذه الفروع ليس من شؤونها جهة نقص من كل شيء، ولذا سئل اسحاق بن يعقوب و إن كان من أجال العلماء بواسطة محمد بن عثمان العمري الذي هو من السفراء الإمام عن الحوادث التي هي متجددة، فأجاب بارجاعه إلى السفراء والعلماء.

و بالجملة إن الحوادث المتجددة والفروع المستحدثة مما يشكل الأمر فيها، فلا بداهة في لزوم السؤال عنها عن الإمام عليه السلام ليكون السؤال عنه لغوا كما هو واضح، فافهم.

و بعبارة أخرى إنه ليس كل مسألة فرعية تقضى البداهة لزوم الرجوع فيها إلى الإمام في زمانه و إلى الفقهاء في زمان الغيبة، بل منها الفروع

المستحدثة التي يشك في أن المرجح فيها من هو، فلذا يسأل الراوي عن حكم ذلك في زمان غيبة الكبرى، اذ في زمان غيبة الصغرى يسئل عن نفس الإمام بواسطة السفراء و أما في زمان غيبة الكبرى فلا، ولذا أرجع الإمام في ذلك الزمان إلى الفقهاء بالنيابة العامة و إنهم و إن لم تصل إليهم في رواية ولكن يصلون إلى حكمها ولو من الأصول و ذلك ككثير من الفروع المتجددة في زماننا منها مسألة اللقاح بواسطة التلقيح و إن الولد بمن يلحق و ممن يرث و قد استدل على ذلك بأن السلطان ولي ما لا ولي له، و فيه إن هذا لم يثبت من طرقنا كونه رواية أو قاعدة مسلمة كبعض القواعد الفقهية، و أما من طرق العامة فعلى تقدير ثبوته فلم ينجبر ضعفها بعمل المشهور و على تقدير الانجبار فلا دلالة فيه على المقصود اذ المراد بذلك إن السلطان أولى بالتصرف من غيره، و إنه ولي من لا ولي له في التصرف في ماله و نفسه و هذا غير مربوط بولاية الفقيه، بوجه اذن فلا دلالة في شيء من الروايات على ولاية الفقيه بوجه من الوجهين من معنى الولاية.

و ربما يستدل على ثبوت الولاية للفقيه بوجهين بتقريب آخرين الأول إن الولاية في الأمور العامة بحسب الكبرى ثابتة عند العامة بالسيرة القطعية و إن إشتبهوا في صغرى ذلك و تطبيقها على غير صغرياتهما إلا أن ذلك لا يضّر بقطعية الكبرى الثابتة بالسيرة.

و أما الصغرى فهي ثابتة بالعلم الوجداني اذ بعد ثبوت الكبرى، فالامر يدور بين تصدي غير الفقيه على التصرف في الأمور العامة و بين تصدي الفقيه بذلك فيكون مقدماً على غيره.

و بالجملة تثبت الكبرى بالسيرة القطعية والصغرى بالعلم الوجداني. و فيه إن إشتباههم في الصغرى و إن كان مسلماً ولكن نحتمل أن يكون ذلك في الكبرى أيضاً كسائر مبتدعاتهم في الدين فلم تقم سيرة قطعية متصلة

إلى زمان النبي ﷺ على ذلك، بل يكفي مجرد الشك في ذلك فإنه لا بد من دليل قطعي يدل على جواز التصرف في أموال الناس و اعراضهم و أنفسهم. و التقريب الثاني ما عن بعض المعاصرين أن يقال إن ما هو مسلم عند العامة من القول بالولاية العامة مذكور بحسب الكبرى في التوقيع الشريف فان المذكور فيه أنه تحاكما إلى السلطان او القاضي فهو بصراحته يدل على ذلك فنحكم بثبوت تلك الكبرى للفقهاء الجامع للشرائط في زمان الغيبة، اذ لانتحتمل أن يكون غيره ولياً في ذلك في عرضه، بل لو كان فهو ولي لذلك. و فيه إنه لا يمكن المساعدة إلى ما ذهب إليه هذا المعاصر فإنه و إن ذكر السلطان والقاضي في الرواية و ذكر الإمام عليه السلام بان من عرف حلالنا و حرامنا إني جعلته قاضياً في رواية ابي خديجة و جعلته حاكماً في المقبولة، ولكني الذي ارجع الإمام إليه ليس إلا في المرافعة والمنازعة كما قال في الصدر تنازعا في دين أو ميراث إلى السلطان أو القاضي و أما أزيد من ذلك فلا إذن فالمسلم من الرواية هو ثبوت الولاية له في المنازعات والمرافعات و منصب القضاة و ثبت له منصب التقليد و كونه مرجعاً في الأحكام بالادلة الخارجية و أما في غير هذين الموردين فلا.

هذا كله بحسب الروايات.

و أمّا بحسب الأصل: فقد تقدم سابقاً إن بعض الأمور لا يجوز لغير الفقيه أن يتصدى إليه و يتصرف فيه إلا باذنه و لعل من هذا القبيل باب الحدود و التعزيرات اذ لا يجوز لأحد أن يظلم أحد إلا فيما ثبت جوازه بدليل فلاشبهة في كون الحدود من أعظم مصاديق الظلم لولا تجوز الشارع، نعم لو كان في باب الحدود و التعزيرات و كذلك في باب الأموال و أمثال ذلك مما فيه حق للغير إطلاق ما دل على جواز أمثال ذلك من كل أحد فنتمسك به فنحكم بجواز تصدي غير الفقيه أيضاً بذلك ولكن ليس الأمر كذلك.

نعم يمكن دعوى الإطلاق في مثل الزنا لقوله تعالى ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ ولكنه قيد بالروايات. و بالجملة في أمثال الموارد لا يجوز لغير الإمام و نائبه أن يتصدى بالتصرف إلا باذنه اذ قد ثبت بالادلة القاطعة عدم جواز التصرف في أموال الناس و أنفسهم و أعراضهم بلا إذن و رضاية من المالك للتصرف. و اذا شككنا في إعتبار اذن الإمام عليه السلام أو الفقيه في صحة شيء لا في وجوبه كصلاة الميت اذ هو واجب لكل مكلف فلا نشك أن يكون إذن الفقيه من شرائط الوجوب فندفع ذلك بالإطلاق إن كان هنا إطلاق و باصالة البرائة لو لم يكن في البين إطلاق فتثبت نتيجة الإطلاق.

و إن كان وجوب شيء كصلاة الجمعة مثلاً مشروطاً باذن الفقيه كما ذهب بعض إلى ذلك و إن صلاة الجمعة لا تكون واجبة عينية إلا باذن الفقيه و شككنا في ذلك فمع عدم الدليل ندفع وجوب ذلك بالأصل، بل لا يجب الاستيذان أيضاً لأن تحصيل شرط الواجب ليس من الواجبات و إنما الواجب هو إتيان الواجب بعد تحقق موضوعه و شرائطه باجمعه.

و إن كان الشك في جواز التصرف بدون إذن الفقيه من غير أن يكون هنا احتمال الوجوب كالتصرف في الأوقاف العامة فلا يجوز التصرف فيه ولا يشرع إلا باذن الفقيه إذ من المسلم الضروري أنه لا يجوز التصرف في مال الغير بدون إذنه ففي مثل الأوقاف دار الأمر بين جواز التصرف مطلقاً و بدون إذن أحد في ذلك.

و بين جوازه باذن الفقيه فلا شبهة أن المتيقن هو صورة الإذن من الفقيه فيكفي في عدم جواز غير هذه الصورة مجرد الشك في الجواز اذ المورد مورد التصرف في الأموال و من هذا القبيل إشتراط إذن الفقيه في صرف مال الإمام عليه السلام في موارد اذ من الضروري بطلان احتمال دفن ذلك مع وجود المستحقين

والموارد المحتاجة إليه خصوصاً في مثل القراطيس وكذلك القائه في البحر فان ذلك ليس الاً مثل الإحراق والإتلاف وكذلك الإيضاء إلى أن يصل - الإمام عليه السلام فانه بعد تبدل يد أو يدين يكون تالفاً مثل الإلقاء في البحر إذن فنقطع برضاء الإمام عليه السلام في صرفه في مصالح الدين فاهمها في تحصيل العلوم. و عليه فيدور الأمر بين أن يتصرف في ذلك المال كل أحد بدون رضاية الفقيه و بين أن يتصرف باذن الفقيه فالمتيقن هو جواز التصرف باذن الفقيه اذن فالنتيجة ثبوت ولاية الفقيه على مال الإمام عليه السلام على الوجه الثاني، أي بمعنى إشراف التصرف باذنه.

وإن اجتمع الامران بأن كان وجوب شيء و جواز التصرف فيه مشروطاً باذن الفقيه كالامور الحسبية من التصرف في أموال القاصرين والمجانين و مجهول المالك و أموال الصغار و غير ذلك فهنا أيضاً بالنسبة إلى الوجوب نجري الأصول البرائية، بل ليس تحصيل الإذن أيضاً من الواجبات لعدم وجوب تحصيل شرط الوجوب و بالنسبة إلى جواز التصرف نحكم بعدم جوازه بدون اذن الفقيه لأن المقدار المتيقن هو التصرف باذن الفقيه كما عرفت في مثل الأوقاف.

فتحصل إنه ليس للفقيه ولاية بكلا الوجهين على أموال الناس و أنفسهم فليس له أن يزوج بنتاً صغيرة لابن صغير أو كبير ولا تزويج ابن صغير ولا يجوز له بيع داره و هكذا و هكذا إلا أن يكون الصغير بدون ذلك في معرض التلف فيدخل تحت الأمور الحسبية.

نعم، له الولاية في بعض الموارد لكن لا بدليل لفظي، بل بمقتضى الأصل العملي كما عرفت.

ثم إن ثمره ثبوت الولاية بالأصل أو بالدليل هو إنه اذا كان شيء واجباً و شك في كون صحته مشروطاً باذن الفقيه فبناء على ثبوت ولايته بالدليل لا

يجوز لغيره أن يمثل بدون اذنه لعموم الدليل عليه لكونه مثلاً من الحوادث الواقعة فلا بد فيه و أن يرجع إلى الفقيه أو يتصدى به باذنه و ذلك كصلاة الميت اذا شك في إعتبار اذن الفقيه فيه.

وإن كان ثابتاً بمقتضى الأصل فلا بد أن ينفي احتمال إعتبار اذنه باصل البرائة.

و أما في الأمور الآخر التي نشك في أصل وجوبها بدون اذن الفقيه أو في مشروعيتها أو في كليهما كما تقدم فلا يفرق الحال فيها بين ما كان ولاية الفقيه ثابتة بدليل أو بأصل، بل في كلا الفرعين لا يجوز التصرف في الأوقاف و سهم الإمام عليه السلام و أموال الصغار حسبة إلا باذن الفقيه سواء كان ولاية الفقيه ثابتة بالأصل أو بالدليل.

٢. في ولاية عدول المؤمنين

قوله: (مسألة: في ولاية العدول المؤمنين).

أقول: اذا قلنا بولاية الفقيه و أمكنت الإجازة منه في الموارد التي لا يجوز لغيره التصرف فيها إلا باذنه أو لم يكن الاستيذان منه لعدم الوصول إليه و إن كان موجوداً فحال غير الفقيه هنا حال الفقيه مع الإمام في صورتي الاستيذان و عدمه أما في فرض إمكان تحصيل الإذن منه فلا كلام فيه فلا بد من تحصيله منه و أما في فرض عدم إمكان الوصول إليه فيقع الكلام هنا في جهتين:

الاولى: في جواز ولاية غير الفقيه من العدل و غيره أو إختصاصها بالعدل الإمامي و بيان وظيفته في نفسه.

الثاني: في بيان وظيفته من عامل مع هذا الولي فهل يكون مالكا لما اشتراه أم لا؟

أما الكلام في الجهة الاولى: فمقتضى الأصل بالنسبة إلى الأمور التي

واجبة مطلقة ولكن يشك في إعتبار اذن الفقيه في صحته كصلاة الميت، فلا إشكال في صحته من أحد ولو من الفساق من المؤمنين ولا يجب تحصيل الاذن من عدول المؤمنين ولو في فرض التمكن من التحصيل. و أما في الأمور التي يشك في أصل وجوبها الآ باذن الفقيه كالتكاليف التي نحتمل أن يكون أصل وجوبها مشروطاً به أو مطلقاً فتجري فيها البرائة فيحكم بعدم الوجوب.

و أما فيما كان الشك في أصل المشروعية فلا يجوز لأحد أن يتصرف في ذلك لا وضعاً ولا تكليفاً الآ باذن عدول المؤمنين، مثلاً لو مات أحد و ترك أموالاً و اولاد صغاراً فأحتاج إلى بيع تلك الأموال من أثمار و نحوها، مما تتلف ليوومه أو في يومين فجاوز هذا التصرف بالوضع مع إمكان الفقيه يحتاج إلى إذنه فبدونه يتصرف فيه عدول المؤمنين أو غيرهم باذن منهم، و أما بدون إذنه فلا يجوز و كذلك التصرف التكليفي كحفظ دراهمه و أمواله المحتاجة إلى الحفظ من دون إحتياج إلى التصرف الوضعي أو كان محتاجاً بكلا التصرفين، بأن يبيع و يحفظ لثمنه ففي جميع ذلك لا يجوز لغير العدول أن يتصد بذلك بدون اذن منهم.

والوجه في ذلك هو ما تقدم في ولاية الفقيه من أنه ثبت بالادلة القاطعة عدم جواز التصرف في مال الغير الآ باذنه مع إحتياج ذلك المال إلى التصرف فدار الأمر بين الأعم والأخص بأن يتصرف فيه كل شخص أعم من الفاسق والعاقل أو خصوص العادل و غيره باذنه فالمتيقن هو الثاني فيكفي مجرد الشك في عدم جواز تصرف غيره وضعاً و تكليفاً لإطباق الأدلة على عدم جواز فالخارج منها قطعاً هي صورة الاذن من العدول أو تصديهم بنفسهم على التصرف و من هذا القبيل الأوقاف العامة و سهم الإمام عليه السلام من الخمس على التقريب الذي تقدم.

و قد مثل المصنف بما كان أصل مشروعيته مشكوكاً ببعض مراتب النهي عن المنكر كما إذا وصل إلى حد الجرح فإنه لا يجوز ذلك بمقتضى الأصل، لكونه ظلماً و إيلاًماً فهو غير جائز بالأدلة الخاصة فلا اطلاق لأدلة النهي عن المنكر حتى يتمسك بها لإثبات مشروعية ذلك إلا إذا كان منجر إلى حد يخاف من اضمحلال الإسلام فهو كلام آخر، و التمسك في ذلك بأن كل معروف صدقة و اضع الفساد إذ الكبرى و إن كانت مسلمة و إنما الكلام في الصغرى و إثبات أن هذه المرتبة من النهي عن المنكر من المعروف الصدقة و ليس كذلك.

و هكذا الكلام إذا كان الشك في أصل المطلوبية والمشروعية الآ باذن الفقيه أو بالاطلاق فبالنسبة إلى المطلوبية تجري البرائة و بالنسبة إلى المشروعية تجري إصالة عدم المشروعية.

و بالجملة فحال غير الفقيه من عدول المؤمنين مع تعذر الوصول إليه حال الفقيه مع تعذر الوصول إلى الإمام عليه السلام بلا زيادة و تقيصة، كما أن هذه النسبة محفوظة بالنسبة إلى ما دون العدول مع تعذرهم بحفظ الإحتياط بأخذ المتيقن من كل مرتبة، فافهم.

و حاصل الكلام: إذا قلنا بثبوت الولاية للفقيه و أمكن الوصول إليه فلا بد من الاذن منه.

و إن تعذر الوصول إليه و كان موجوداً في بلاد لا يمكن الإستيذان منه ولو بالمكاتبة فحينئذٍ فهل يجوز لكل أحد أن يتصرف فيما تصرف فيه الفقيه، ولو كان عاماً فاسقاً أو تصل التوبة إلى عدول المؤمنين الظاهر إنه لا يجوز لإحد أن يتصرف فيما تصرف فيه الفقيه بعد تعذر الوصول إليه الآ باذن من عدول المؤمنين لا وضعاً ولا تكليفاً إذ قد يكون الإحتياج إلى التصرف الوضعي كما إذا مات أحد و ترك ثماراً له فإنه لو لم يبيع لكان فاسداً فحفظاً

لمال الصغير لا بدّ من بيعها.

وأخرى يكون الإحتياج إلى التصرف التكليفي كحفظ دراهم الغير و أخرى إلى كلا الأمرين.

ثم قد يكون شيء مفروض المطلوبية للشارع غير مضاف إلى أحد و اعتبار نظارة الفقيه فيه ساقط له بفرض التعذر و كونه شرطاً مطلقاً له لا شرطاً إختيارياً مخالف لفرض العلم بكونه مطلوب الوجود مع تعذر الشرط فيكون اذن الفقيه ساقطاً بلا شبهة اذ نشك في إعتبره مطلقاً أو في حال الإختيار فتمسك باطلاق الواجب فندفع اعتبار الشرط و هذا كصلاة الميت، بل في مثل ذلك لا يجب الإستيذان من عدول المؤمنين ولو مع التمكن فيصديه كل من تصدى به ولو كان فاسقاً إمامياً.

و أخرى يكون الأمر مردداً بين أن يكون واجباً باذن الفقيه أو واجباً مطلقاً، ففي هنا نجري البراءة عن أصل الوجوب.

و قد يكون الشك في أصل مشروعية شيء بدون اذن الفقيه كبعض مراتب النهي عن المنكر على مثله في المتن فان هنا إطلاق لادّلة النهي عن المنكر يكون متبعاً و يدفع به إحتمال دخالة اذن الفقيه فيه و إن لم يكن فيه إطلاق فمقتضى الأصل عدم الجواز لكونه تصرفاً في نفس الغير و ظلماً و إبلاماً له فهو لا يجوز.

و إن كان الإحتياج إلى التصرف مما لا بدّ منه مع كون الشك في أصل مشروعية التصرف بدون إذن الفقيه كالتصرف في الأوقاف العامة و سهم الإمام عليه السلام على النحو الذي تقدم و تعذر الوصول إلى الفقيه، فحينئذ يدور الأمر بين التصرف المطلق و بين التصرف مع الاذن من العدول المؤمنين فحيث أن التصرف مالي فلا يجوز بغير إذن أهله فالمتيقن من ذلك هو التصرف باذن العدول و إن كان الشك في أصل المشروعية مع إحتمال كونه واجباً تكليفاً

باذن الفقيه أو مطلقاً كالتصرف في أموال الصغار حسبة فبالنسبة إلى الوجوب تجري البراءة و بالنسبة إلى أصل التصرف الوضعي يستأذن من العدول لكونه هو المتيقن و هكذا في التصرف التكليفي كحفظ ماله مثلاً.

و بالجملة مكان عدول المؤمنين مع تعذر الوصول إليه مكان الفقيه مع تعذر الوصول إلى الإمام عليه السلام بمقتضى الأصل و مفاد يختلف كما عرفت بحسب الموارد.

هذا كله ما تقتضيه الإصل ولكن قد ادعى ثبوت الولاية لعدول المؤمنين مع تعذر الوصول إلى الفقيه بمقتضى الروايات فلا بدّ من قراءة الروايات حتى يلاحظ دلالتها على ذلك.

منها صحيحة محمد بن إسماعيل رجل مات من أصحابنا بغير وصية، فرجع أمره إلى قاضي الكوفة فصير عبدالحميد القيم بماله، و كان رجل خلف و رثة صغاراً و متاعاً و جوارى فباع عبدالحميد القيم بماله، فلمّا اراد بيع الجوارى ضعف قلبه عن بيعهنّ اذ لم يكن الميت صير إليه وصية و كان قيامه بهذا بأمر القاضي لانهنّ فروج، قال فذكرت ذلك لأبي جعفر عليه السلام و قلت له يموت الرجل من أصحابنا ولا يوصي إلى أحد و يخلف الجوارى فيقيم القاضي رجلاً منّا لبيعهنّ، أو قال يقوم بذلك رجل فضعف قلبه لانهنّ فروج فماترى في ذلك، قال: اذا كان القيم مثلك و مثل عبدالحميد فلا بأس بالخير.

و محل الكلام هنا جهة المماثلة و إنها في أي شيء فجعل المصنف مورد الإحتمال فيها أربعة أما المماثلة في التشيع أو في الوثاقة في ملاحظة مصلحة اليتيم و إن يكن شيعياً أو في الفقاهة بأن يكون من نواب الإمام عليه السلام عموماً في القضاء بين المسلمين أو العدالة.

و أبعد المصنف الإحتمال الثالث و تبعه شيخنا الأستاذ بدعوى إنه لو كان

المراد بها المماثلة في الفقهة لكان مفهوم الشرط انه لو لم يكن القيم فقيها فيه الباس و هذا ينافي كون التصرف في مال اليتيم والقيام بأمر من الأمور التي لا تسقط بتعذر اذن الفقيه فيدور الأمر بين الإحتمالين والآخريين والنسبة بين الوثاقة والعدالة و إن كان عموماً من وجه إلا إنه لا شبهة إن العدل أيضاً لا بد من أن يتصرف فيما هو مصلحة اليتيم، فالعدالة في هذا الباب هي الأخص من الوثاقة و في الدوران بين الخاص والعام الخاص هو المتيقن و اذن فلا بد و أن يكون المتصدي عادلاً والمماثلة تحمل على هذا.

و يرد عليه إن الاطلاق يكون متبعاً اذا شك في تعين المراد، فيكون بمقتضى ظهور الكلام متعیناً و أما اذا كان المراد معلوماً بالعلم الخارجي فكان الشك في كيفية المراد فلا يمكن إثبات ذلك باصالة عدم التقييد، كما في المقام.

و بعبارة أخرى قد حققنا في المفاهيم و في غيرها إن إطلاق المفهوم كسائر الاطلاقات من الحجج الشرعية و متبع بالنسبة إلى تعين المراد من المتكلم فالعلم بعدم إرادة الاطلاق من الخارج لا يضرّ بالاطلاق ولا يوجب عدم وجوده ففي المقام و إن كان ثبوت الولاية لغير الفقيه عند تعذر الوصول إليه مسلماً ولكنه بالعلم الخارجي فهو لا يضرّ بثبوت المفهوم على الإطلاق و إنه اذا لم يكن فقيه لا يجوز القيام بامر الصغير كما هو واضح ...

۳. ولیّ فقیه و اجرای حدود و مجازات مجرمان

بعد از بررسی مسئله اصل ولایت فقیه، مهم‌ترین بحث دیگر مربوط به حوزه اختیارات فقیه است. در بحث اثبات ولایت فقیه صرفاً به بخشی از اختیارات فقیه پرداخته شد. بخش دیگر اختیارات فقیه در ضمن ابواب دیگر

فقه به بحث گرفته شده است. آیه الله خوئی در دو جای دیگر از وظایف و اختیارات حکومتی فقیه بحث نموده است: یکی، در کتاب حدود و دومی، در کتاب جهاد (مباحث مربوط به شأن قضاوت فقیه در کتاب قضاء آمده، اما از آن جا که در بحث اثبات ولایت به آن پرداخته شده، از آوردن متن عبارات کتاب قضا خودداری می‌کنیم).

ایشان در کتاب حدود، مسئله مهم اجرای حدود و مجازات مجرمان را که در واقع به حوزه انتظامی و امنیتی دولت ارتباط پیدا می‌کند، مطرح نموده و آن را از وظایف فقیه در عصر غیبت دانسته است. متن عبارات آیه الله خوئی در کتاب مبانی تکملة المنهاج چنین است:

(مسألة ۱۷۷): يجوز للحاكم الجامع للشرائط إقامة الحدود على الأظهر.^۱

۱. هذا هو المعروف والمشهور بين الأصحاب، بل لم ينقل فيه خلاف إلا ما حكي عن ظاهر ابني زهرة و إدریس من اختصاص ذلك بالإمام أو بمن نصبه لذلك.^۲ و هو لم يثبت، و يظهر من المحقق في الشرائع والعلامة في بعض كتبه التوقف.^۳

و يدلّ على ما ذكرناه أمران:

الأول: أن إقامة الحدود إنما شرّعت للمصلحة العامة و دفعاً للفساد و انتشار الفجور والطغيان بين الناس، و هذا ينافي اختصاصه بزمان دون زمان، و ليس لحضور الإمام عليه السلام دخل في ذلك قطعاً، فالحكمة المقتضية لتشريع الحدود تقضي بإقامتها في زمان الغيبة كما تقضي بها زمان الحضور.

الثاني: أن أدلة الحدود - كتاباً و سنّة - مطلقة و غير مقيدة بزمان دون

۱. ابوالقاسم خوئی، مبانی تکملة المنهاج، ج ۱، ص ۲۷۳ - ۲۷۵.

۲. الغنية ۲: ۴۳۷، السرائر ۳: ۴۳۲.

۳. الشرائع ۴: ۷۵، منتهی المطلب ۲: ۹۹۴ (حجری).

زمان، كقوله سبحانه: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾^١، وقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^٢. وهذه الأدلة تدلّ على أنه لا بدّ من إقامة الحدود، ولكنها لا تدلّ على أنّ المتصدّي لإقامتها من هو، و من الضروري أنّ ذلك لم يشترح لكلّ فرد من أفراد المسلمين، فإنّه يوجب اختلال النظام، و أن لا يثبت حجر على حجر، بل يستفاد من عدّة روايات أنّه لا يجوز إقامة الحدّ لكلّ أحد:

منها: صحيحة داود بن فرقد، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إنّ أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله قالوا لسعد بن عباد: أرأيت لو وجدت على بطن امرأتك رجلاً ما كنت صانعاً به؟ قال: كنت أضربه بالسيف، قال: فخرج رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: ماذا يا سعد؟ فقال سعد: قالوا: لو وجدت على بطن امرأتك رجلاً ما كنت صانعاً به؟ فقلت: أضربه بالسيف، فقال: يا سعد، فكيف بالأربعة الشهود؟ فقال: يا رسول الله بعد رأي عيني و علم الله أن قد فعل؟ قال: اي والله بعد رأي عينك و علم الله أن قد فعل، إنّ الله قد جعل لكلّ شيء حداً، و جعل لمن تعدّى ذلك الحدّ حداً»^٣.

فإذن لا بدّ من الأخذ بالمقدار المتيقّن، والمتيقّن هو من إليه الأمر، و هو الحاكم الشرعي.

و تؤيد ذلك عدّة روايات:

منها: رواية إسحاق بن يعقوب، قال: سألت محمّد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل أشكلت عليّ، فورد التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزمان عليه السلام: «أمّا ما سألت عنه أرشدك الله و تبتك - إلى أن قال: - و أمّا

١. نور (٢٤) آيه ٢.

٢. مائدة (٥) آيه ٣٨.

٣. الرسائل ٢٨: ١٤ / أبواب مقدمات الحدود ب ٢ ح ١.

الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجّتي عليكم و أنا حجّة الله»^١.

و منها: رواية حفص بن غياث، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام من يقيم الحدود: السلطان أو القاضي؟ «فقال: إقامة الحدود إلى من إليه الحكم»^٢.

فإنّها - بضميمة ما دلّ على أنّ من إليه الحكم في زمان الغيبة هم الفقهاء - تدلّ على أنّ إقامة الحدود إليهم و وظيفتهم.

وأما الاستدلال على عدم الجواز بما في دعائم الإسلام والأشعثيات عن الصادق عليه السلام عن آبائه عن علي عليه السلام: «لا يصلح الحكم ولا الحدود ولا الجمعة إلّا بإمام»^٣.

ففيه: أنّ ما في دعائم الإسلام - لإرساله - لم يثبت. و أمّا الأشعثيات - المعبر عنها بالجعفرات أيضاً - فهي أيضاً لم تثبت.

بيان ذلك: أنّ كتاب محمّد بن محمّد الأشعث - الذي وثّقه النجاشي و قال: له كتاب الحجّ ذكر فيه ما روته العامّة عن جعفر بن محمّد عليه السلام في الحجّ^٤ - و إن كان معتبراً إلّا أنّه لم يصل إلينا ولم يذكره الشيخ في الفهرست، و هو لا ينطبق على ما هو موجود عندنا جزماً، فإنّ الكتاب الموجود بأيدينا مشتمل على أكثر أبواب الفقه، و ذلك الكتاب في الحجّ خاصّة و في خصوص ماروته العامّة عن جعفر بن محمّد عليه السلام.

و أمّا ما ذكره النجاشي والشيخ في ترجمة إسماعيل بن موسى بن

١. الرسائل ٢٧: ١٤٠ / أبواب صفات القاضي ب ١١ ح ٩.

٢. الرسائل ٢٨: ٤٩ / أبواب مقدمات الحدود ب ٢٨ ح ١.

٣. المستدرک ١٧: ٤٠٢ / كتاب القضاء ب ٢٣ ح ٢، دعائم الإسلام ١: ١٨٢، الأشعثيات: ٤٣.

٤. رجال النجاشي: ٣٧٩ / ١٠٣١.

جعفر عليه السلام من أن له كتباً يرويها عن أبيه عن آبائه، منها: كتاب الطهارة، إلى آخر ما ذكره.^١

فهو وإن كان معتبراً أيضاً، فإنّ طريقهما إلى تلك الكتب هو الحسين بن عبيدالله عن سهل بن أحمد بن سهل عن محمد بن محمد الأشعث عن موسى بن جعفر... فالنتيجة ان الكتاب الموجود بايدينا لا يمكن الاعتماد عليه بوجه.

٤. ولي فقيه و مقام فرماندهی جنگ در عصر غیبت

آیه الله خوئی در باب جهاد از کتاب منهاج الصالحین جلد اول به جایگاه فقیه در فرماندهی جنگ در زمان غیبت پرداخته که عبارات او به شرح ذیل است:

(مسألة ٢) إنّ الجهاد مع الكفّار من أحد أركان الدين الإسلامي وقد تقوى الإسلام وانتشر أمره في العالم بالجهاد مع الدعوة إلى التوحيد في ظلّ راية النبي الأكرم عليه السلام، و من هنا قد اهتم القرآن الكريم به في ضمن نصوصه التشريعية، حيث قد ورد في الآيات الكثيرة وجوب القتال والجهاد على المسلمين مع الكفّار المشركين حتى يسلموا أو يُقتلوا، و مع أهل الكتاب حتى يسلموا أو يعطوا الجزية عن يدٍ و هم صاغرون، و من الطبيعي أنّ تخصيص هذا الحكم بزمان موقت و هو زمان الحضور لا ينسجم مع اهتمام القرآن و أمره به من دون توقيت في ضمن نصوصه الكثيرة، ثم إنّ الكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: هل يعتبر إذن الإمام عليه السلام أو نائبه الخاص في مشروعية أصل الجهاد في الشريعة المقدّسة؟ فيه و جهان:

١. رجال النجاشي: ٢٦ / ٤٨، الفهرست: ٣١ / ١٠.

المشهور بين الأصحاب هو الوجه الأول. و قد استدلّ عليه بوجهين. الوجه الأول: دعوى الإجماع على ذلك.

و فيه: إنّ الإجماع لم يثبت، إذ لم يتعرّض جماعة من الأصحاب للمسألة، ولذا استشكل السبزواري في الكفاية في الحكم بقوله:

و يشترط في وجوب الجهاد وجود الإمام عليه السلام أو من نصبه على المشهور بين الأصحاب، و لعلّ مستنده أخبار لم تبلغ درجة الصحّة مع معارضتها بعموم الآيات، ففي الحكم به إشكال.^١

ثم على تقدير ثبوته فهو لا يكون كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام، لاحتمال أن يكون مدرکه الروايات الآتية فلا يكون تعديلاً.

نعم، الجهاد في عصر الحضور يعتبر فيه إذن ولي الأمر، النبي الأكرم عليه السلام أو الإمام عليه السلام بعده.

الوجه الثاني: الروايات التي استدلّ بها على اعتبار إذن الإمام عليه السلام في مشروعية الجهاد، والعمدة منها روايتان:

الأولى: رواية سويد القلاء، عن بشير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قلت له: إنّي رأيت في المنام أنّي قلت لك أنّ القتال مع غير الإمام المفترض طاعته حرام مثل الميتة والدم و لحم الخنزير، فقلت لي: نعم هو كذلك. فقال أبو عبدالله عليه السلام: «هو كذلك». ^٢

و فيه: إنّ هذه الرواية مضافاً إلى إمكان المناقشة في سندها على أساس أنّه لا يمكن لنا إثبات أنّ المراد من بشير الواقع في سندها هو بشير الدهان، و رواية سويد القلاء عن بشير الدهان في مورد لا تدلّ على أنّ المراد من بشير

١. كفاية الأحكام: ٧٤.

٢. الوسائل ج ١١ باب ١٢ من ابواب جهاد العدو، الحديث ١.

هنا هو بشير الدهان، مع أن المسمى (بشير) متعدّد في هذه الطبقة ولا يكون منحصرًا (بشير) الدهان.

نعم، روى في الكافي هذه الرواية مرسلًا عن بشير الدهان^١ وهي لا تكون حجة من جهة الإرسال وقابلة للمناقشة دلالةً، فإنّ الظاهر منها بمناسبة الحكم والموضوع هو حرمة القتال بأمر غير الإمام المفترض طاعته وامتابعته فيه، ولا تدلّ على حرمة القتال على المسلمين مع الكفار إذا رأى المسلمون من ذوي الآراء والخيرة فيه مصلحة عامّة للإسلام وإعلاء كلمة التوحيد بدون إذن الإمام عليه السلام كزماننا هذا.

الثانية: رواية عبدالله بن مغيرة، قال محمد بن عبدالله للرضا عليه السلام وأنا أسمع: حدّثني أبي، عن أهل بيته، عن آبائه أنّه قال له بعضهم: إنّ في بلادنا موضع رباط يقال له قزوين، وعدوًا يقال له الديلم، فهل من جهاد؟ أو هل من رباط؟ فقال: عليكم بهذا البيت فحجوه. فأعاد عليه الحديث، فقال: عليكم بهذا البيت فحجوه، أما يرضى أحدكم أن يكون في بيته و ينفق على عياله من طولته ينتظر أمرنا، فإن أدركه كان كمن شهد مع رسول الله صلى الله عليه وآله بدرًا، وإن مات منتظرًا لأمرنا كان كمن كان مع قائمنا صلوات الله عليه، الحديث.^٢

ولكن الظاهر أنّها في مقام بيان الحكم الموقّت لا الحكم الدائم بمعنى أنّه لم يكن في الجهاد أو الرباط صلاح في ذلك الوقت الخاص، ويشهد على ذلك ذكر الرباط تلو الجهاد مع أنّه لا شبهة في عدم توقّفه على إذن الإمام عليه السلام وثبوته في زمان الغيبة، ومّا يؤكّد ذلك أنّه يجوز أخذ الجزية في زمن الغيبة من أهل الكتاب إذا قبلوا ذلك، مع أن أخذ الجزية إمّا هو في مقابل ترك

القتال معهم، فلو لم يكن القتال معهم في هذا العصر مشروعًا لم يجز أخذ الجزية منهم أيضًا.

وقد تحصّل من ذلك أنّ الظاهر عدم سقوط وجوب الجهاد في عصر الغيبة وثبوته في كافّة الأعصار لدى توفّر شرائطه، وهو في زمن الغيبة منوط بتشخيص المسلمين من ذوي الخبرة في الموضوع أنّ في الجهاد معهم مصلحة للإسلام على أساس أنّ لديهم قوّة كافية من حيث العدد والعدّة لدحرهم بشكل لا يحتمل عادة أن يخسروا في المعركة، فإذا توفّرت هذه الشرائط عندهم وجب عليهم الجهاد والمقاتلة معهم.

وأما ما ورد في عدّة من الروايات من حرمة الخروج بالسيف على الحكّام وخلفاء الجور قبل قيام قائمنا صلوات الله عليه فهو أجنبي عن مسألتنا هذه وهي الجهاد مع الكفار رأسًا، ولا يرتبط بها نهائيًا.

المقام الثاني: أنّا لو قلنا بمشروعيّة أصل الجهاد في عصر الغيبة فهل يعتبر فيها إذن الفقيه الجامع للشرائط أولًا؟ يظهر من صاحب الجواهر رحمته الله اعتباره بدعوى عموم ولايته بمثل ذلك في زمن الغيبة.

وهذا الكلام غير بعيد بالتقريب الآتي، وهو أنّ على الفقيه أن يشاور في هذا الأمر المهم أهل الخبرة والبصيرة من المسلمين حتى يطمئن بأنّ لدى المسلمين من العدّة والعدد ما يكفي للغلبة على الكفار الحربيين، وبما أنّ عملية هذا الأمر المهم في الخارج بحاجة إلى قائد وأمر يرى المسلمين نفوذ أمره عليهم، فلا محالة يتعيّن ذلك في الفقيه الجامع للشرائط، فإنّه يتصدّى لتنفيذ هذا الأمر المهم من باب الحسبة على أساس أنّ تصدّي غيره لذلك يوجب الهرج والمرج و يؤدّي إلى عدم تنفيذه بشكل مطلوب وكامل.^١

١. الوسائل ج ١١ باب ١٢ من ابواب جهاد العدو، ذيل الحديث ١.

٢. الوسائل ج ١١ باب ١٢ من ابواب جهاد العدو، حديث ٥.

١. آية الله خوئی، منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٦٣ - ٣٦٦.

۵. شیوه تعامل سیاسی با دولت‌های موجود در دوران غیبت
 آیه الله خوئی بحثی گسترده از شیوه تعامل مؤمنان با نظام‌های سیاسی
 (ظاهراً اسلامی) در عصر غیبت به عمل آورده که بسیار طولانی است. مبنای
 اولیه ایشان عدم جواز همکاری با دولت‌های جایز است، اما مواردی را از این
 عدم همکاری استثنا نموده که در حد خود می‌تواند بسیار مهم و سازنده باشد.
 این مباحث در کتاب مکاسب مطرح شده و محمدعلی توحیدی، یکی از
 شاگردان ایشان، آن را در جلد اول مصباح الفقاهه به نوشتار در آورده است.
 این مباحث تحت عناوین زیر ارائه گردیده‌اند:

۱. حرام بودن پذیرش ولایت در دولت جایز؛
۲. موارد استثنا شده از حرمت پذیرش ولایت؛
۳. انواع ولایت در حکومت جایز؛
۴. پذیرش ولایت در حکومت جایز از روی اکراه؛
۵. حکم ضرر رساندن به مردم از روی اکراه؛
۶. جواز پذیرش ولایت از طرف جایز به منظور دفع ضرر از دیگری؛
۷. حکم معتبر بودن عدم امکان رهایی در اکراه؛
۸. جواز ولایت در حکومت جایز در صورت وجود ضرر مالی، رخصت
 است نه عزیمت.
 متن عبارات کتاب مصباح الفقاهه بدین شرح آمده است:

حرمة الولاية من قبل الجائر

قوله: (السادسة والعشرون: الولاية من قبل الجائر، و هي صيرورته والياً
 على قوم منصوباً من قبله محرمة). أقول: الظاهر أنه لاخلاف بين الأصحاب

في حرمة الولاية من قبل الجائر في الجملة.
 و تدل عليها الأخبار المستفيضة، بل المتواترة^۱ و قد تقدم بعضها في
 البحث عن حرمة معونة الظالمين، كقوله عليه السلام: (من سود اسمه في ديوان ولد
 سابع «مقلوب عباس» حشره الله يوم القيامة خنزيراً). و غير ذلك من
 الروايات.

و يدل على الحرمة أيضاً ما في رواية تحف العقول من قوله عليه السلام: (إن في
 ولاية الوالي الجائر دروس^۲ الحق كله و إحياء الباطل كله و إظهار الظلم
 والجور والفساد و إبطال الكتب و قتل الأنبياء و هدم المساجد و تبديل
 سنة الله و شرايعه فلذلك حرم العمل معهم و معونتهم و الكسب معهم إلا بجهة
 الضرورة نظير الضرورة الى الدم والميتة). و هذه الرواية و إن كانت ضعيفة
 السند، كما تقدم الكلام عليها في أول الكتاب، إلا أن تلك التعليلات المذكورة
 فيها تعليلات صحيحة، فلا بأس بالتمسك بها.

ثم إن ظاهر جملة من الروايات كون الولاية من قبل الجائر بنفسها
 محرمة، و هي أخذ المنصب منه، و تسويد الاسم في ديوانه و إن لم ينضم اليها
 القيام بمعصية عملية اخرى من الظلم و قتل النفوس المحترمة، و إصابة أموال
 الناس و أعراضهم، و غيرها من شؤون الولاية المحرمة، فأی من الولاية
 الجور ارتكب شيئاً من تلك العناوين المحرمة يعاقب بعقابين: أحدهما من
 جهة الولاية المحرمة. و ثانيهما: من جهة ما ارتكبه من المعاصي الخارجية.
 و عليه فالنسبة بين عنوان الولاية من قبل الجائر و بين تحقق هذه

۱. راجع ج ۱ کا باب ۳۰ عمل السلطان من المعيشة ص ۳۵۷. و ج ۲ التهذيب ص ۱۰۰. و ج ۱۰ الوافي
 ص ۲۵. و ج ۲ وسائل باب ۷۴ تحريم الولاية من قبل الجائر مما يكتسب به ص ۵۴۹. و ج ۲
 المستدرک ص ۴۳۸.

۲. في نسخة تحف العقول، ص ۸۰: (دوس الحق): أي وطنه برجله.

الأعمال المحرمة هي العموم من وجه، فقد يكون أحد والياً من قبل الجائر، ولكنه لا يعمل شيئاً من الأعمال المحرمة وإن كانت الولاية من الجائر لا تنفك عن المعصية غالباً، وقد يرتكب غير الوالي شيئاً من هذه المظالم الراجعة الى شؤون الولاية تزلفاً اليهم، و طلباً للمنزلة عندهم، وقد يجتمعان بأن يتصدى الوالي نفسه لأخذ الأموال وقتل النفوس، و ارتكاب المظالم.

ما استثنى من حرمة الولاية منها أخذها للقيام بمصالح العباد قوله: (ثم إنه يسوغ الولاية المذكورة أمران: أحدهما القيام بمصالح العباد بلا خلاف الخ). أقول: قد استثنى من الولاية المحرمة أمران، الأول: أن يتولاها للقيام بمصالح العباد. الثاني: أن يتولاها مكرهاً على قبولها والعمل بأعمالها.

أما الأمر الأول فقد استدل المصنف عليه بوجوه:
الأول: (أن الولاية إن كانت محرمة لذاتها كان ارتكابها لأجل المصالح و دفع المفساد التي هي أهم من مفسدة انسلاك الشخص في أعوان الظلمة بحسب الظاهر و ان كانت لاستلزامها الظلم على الغير فالمفروض عدم تحققه هنا).

و فيه إن كان المراد من المصالح حفظ النفوس والأعراض و نحوهما فالمدعى أعم من ذلك و إن كان المراد منها أن القيام بامور المسلمين، والاقدام على قضاء حوائجهم، و بذل الجهد في كشف كرباتهم من الامور المستحبة، والجهات المرغوب بها في نظر الشارع المقدس فلا شبهة أن مجرد ذلك لا يقاوم الجهة المحرمة، فان المفروض أن الولاية من قبل الجائر حرام في نفسها، و كيف ترتفع حرمتها لعروض بعض العناوين المستحبة عليها.

على أنه ﷺ قد اعترف آنفاً بأن الولاية عن الجائر لا تنفك عن المعصية، و

عليه فلا يجوز الإقدام على المعصية لرعاية الامور المستحبة. و قد اعترف أيضاً في البحث عن جواز الغناء في قراءة القرآن بأن أدلة الأحكام الإلزامية لا تزامم بأدلة الأحكام الترخيضية، و قد أوضحنا المراد في المبحث المذكور.

الثاني: الاجماع. و فيه أنه و إن كان موجوداً في المقام، ولكنه ليس بتعبدى.

الثالث: و هو العمدة الأخبار المتظاهرة الظاهرة في جواز الولاية من الجائر للوصول الى قضاء حوائج المؤمنين. و بعضها و إن كان ضعيف السند، ولكن في المعبر منها غنى و كفاية، و بهذه الأخبار تقيد المطلقات الظاهرة في حرمة الولاية من قبل الجائر على وجه الاطلاق.

لا يقال: إن الولاية عن الجائر محرمة لذاتها كالظلم و نحوه، فلا تقبل التخصيص بوجه ولا ترفع اليد عنها إلا في موارد الضرورة.

فانه يقال: إن غاية ما يستفاد من الأدلة هي كون الولاية بنفسها محرمة، و أما الحرمة الذاتية فلم يدل عليها دليل من العقل أو النقل، و إن ذهب اليه العلامة الطباطبائي في محكي الجواهر.

و قد يستدل على جواز الولاية عن الجائر في الجملة بقوله تعالى^٢ حاكياً عن يوسف ﷺ ﴿أَجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾.

١. عن الفقيه عن علي بن يقطين قال: قال لي أبو الحسن ﷺ: إن الله مع السلطان أولياء يدفع بهم عن أوليائه. صححة.

و في خير آخر: اولئك عتقاء الله من النار. و غير ذلك من الروايات الكثيرة.

راجع ج ١٠ الوافي باب ٢٧ من المعيشة ص ٢٨. و ج ٢ التهذيب ص ١٠٠ و ١٠١. و ج ٢ ثل باب ٧٥ جواز الولاية من قبل الجائر لفتح المؤمنين ص ٥٥٠. و باب ٧٤ تحريم الولاية من قبل الجائر إلا ما استثنى ص ٥٤٩ مما يكتسب به. و ج ١ كا باب ٣١ من المعيشة ص ٣٥٨. و ج ٢ المستدرك ص ٤٣٨.

٢. يوسف (١٢) آيه ٥٥.

و فيه أولاً: أنه لم يظهر لنا وجه الاستدلال بهذه الآیة على المطلوب.
و ثانياً: أن يوسف عليه السلام كان مستحقاً للسلطنة، وإنما طلب منه حقه،
فلا يكون والياً من قبل الجائر.

أقسام الولاية من قبل الجائر
إذا جازت الولاية عن الجائر فهل تتصف بالكرهية والرجحان أم هي
مباحة؟ فنقول: قد عرفت: أنه لا إشكال في جواز الولاية عن الجائر إذا كان
الغرض منه الوصول الى قضاء حوائج المؤمنين، فشانها ح شأن الكذب
للإصلاح على ما تقدم الكلام عليه، وإنما الكلام في اتصافها بالرجحان تارة،
و بالمرجوحية اخرى.

الذي ظهر لنا من الاخبار: أن الولاية الجائزة قد تكون مباحة، وقد تكون
مكروهة وقد تكون مستحبة، وقد تكون واجبة.
أما المباح فهو ما يظهر من بعض الروايات^١ المسوغة للولاية عن الجائر
في بعض الاحوال، كما ذكره المصنف.

و أما المكروه فيستفاد من رواية أبي نصر^٢ الدالة على أن الوالي عن
الجائر الذي يدفع الله به عن المؤمنين أقل خطأ منهم يوم القيامة. فان الظاهر

١. في ج ٢ التهذيب ص ١٠٣. و ج ١٠ الوافي ص ٢٧. و ج ٢ ثل باب ٧٧ جواز قبول الولاية من الجائر
مع الضرورة ص ٥٥١: عن الحلبي قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل مسلم و هو في ديوان هؤلاء و هو
يحب آل محمد عليهم السلام و يخرج مع هؤلاء فيقتل تحت رايتهم؟ قال: يبعث الله على نيته. صحيحة. و في غير
واحد من الروايات ما يدل على إباحة الولاية عن الجائر مع الموساة والاحسان الى الاخوان.

٢. في ج ١ كما ص ٣٥٩. و ج ٢ التهذيب ص ١١٢. و ج ١٠ الوافي ص ٢٨. و ج ٢ ثل باب ٧٣ تحريم
صحة الظالمين مما يكتب به ص ٥٤٩: عن أبي نصر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: ما من جبار
إلا و معه مؤمن يدفع الله به عن المؤمنين و هو أقلهم خطأ في الآخرة. يعني أقل المؤمنين خطأ لصحبة
الجبار. مجهولة بمهران بن محمد ابن أبي نصر. و في نسخة الوافي «عن مهران بن محمد عن أبي بصير» و
هو من سهوا القلم.

منها أن الولاية الجائزة عن الجائر مكروهة مطلقاً.
و أما المستحب فتدل عليه جملة من الروايات، إذ الظاهر من رواية محمد
بن اسماعيل^١ و غيرها أن الولاية الجائزة عن الجائر مستحبة على وجه
الاطلاق، فيقع التنافي بينها و بين ما تقدم من دليل الكراهة.

و جمعهما المصنف عليه السلام بحمل رواية أبي نصر على (من تولى لهم لنظام
معاشه قاصداً للاحسان في خلال ذلك الى المؤمنين و دفع الضرر عنهم) و
حمل ما هو ظاهر في الاستحباب على (من لم يقصد بدخوله إلا الاحسان
الى المؤمنين). إلا أنه لم يذكر وجهه.

و التحقيق أن رواية أبي نصر ظاهرة في مرجوحية الولاية الجائزة مطلقاً،
سواء كانت لنظام المعاش مع قصد الاحسان الى المؤمنين، أم كانت لخصوص
إصلاح شوؤنهم، و رواية محمد بن اسماعيل ظاهرة في محبوبية الولاية عن
الجائر إذا كانت لأجل إدخال السرور على المؤمنين من الشيعة، و يدل على
ذلك من الرواية قوله عليه السلام: (فهنيئاً لهم ما على أحدكم أن لو شاء لنال هذا كله،
قال: قلت: بماذا جعلني الله فداك؟ قال: تكون معهم فتسرنا بإدخال السرور
على المؤمنين من شيعتنا فكن معهم يا محمد).

و عليه فتقيد هذه الرواية رواية أبي نصر و ح فتختص الكراهة بما إذا
قصد بالولاية عن الجائر حفظ معاشه، و كان قصد الاحسان الى الشيعة ضمناً

١. في ج ١٥ البحار كتاب العشرة ص ٢١٣ جش حكى بعض أصحابنا عن ابن الوليد قال: و في رواية محمد
بن اسماعيل بن بزيع قال أبو الحسن الرضا عليه السلام: إن الله تعالى بأبواب الظالمين من نور الله أخذ له البرهان و
مكن له في البلاد ليدفع بهم عن أوليائه و يصلح الله به امور المسلمين اليهم يلجأ المؤمن من الضرر و
اليهم يفرغ ذو الحاجة من شيعتنا و بهم يؤمن الله روعة المؤمن في دار الظلمة اولئك المؤمنون حقاً
اولئك امناء الله في أرضه اولئك نور الله في رعيتهم يوم القيامة و يزهر نورهم لأهل السماوات كما
تزهو الكواكب الدرية لأهل الارض اولئك من نورهم يوم القيامة فنفى عنهم القيامة خلقوا والله للجنة
و خلقت الجنة لهم الحديث. مرسل.

فی خلال ذلك، و إذاً فتنقلب النسبة، و تصبح رواية أبي نصر مقيدة لما هو ظاهر فی رجحان الولاية الجائزة، سواء كانت لحفظ المعاش، أم لدفع الضرر عن المؤمنین من الشيعة، كروایتی المفضل و هشام ابن سالم^١ و تكون النتيجة أن الولاية من قبل الجائر إن كانت لحفظ المعاش مع قصد الاحسان الى المؤمنین فهي مكروهة، و إن كانت للاحسان اليهم فقط فهي مستحبة هذا.

ولكن رواية أبي نصر لضعف سندها قاصرة عن إثبات الكراهة، إلا على القول بشمول قاعدة التسامح لأدلة الكراهة. و أما روايتا المفضل و هشام فانهما و إن كانتا ضعيفتي السند إلا أنهما لا تقصران عن إثبات الاستحباب على وجه الاطلاق، بناء على قاعدة التسامح فی أدلة السنن المعروفة.

و قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه ما فی كلام المحقق الايرواني حيث حمل الروايات الدالة على أن فی أبواب السلاطين والجائرين من يدفع الله بهم عن المؤمنین على غير الولاية (من وجوه البلد و أعيانه الذين يختلفون اليه لأجل قضاء حوائج الناس).

و أعجب من ذلك دعواه أن العمال فی الغالب لا يستطيعون التخطي عما نصبوا لأجله و فوض اليهم من شؤون الولاية!!

و وجه العجب أنه لا شبهة فی تمكنهم من الشفاعات و اقتدارهم على المسامحة فی المجازات و إطلاعهم على طريق الإغماض عن الخطيئات، و لا سيما من كان من ذوي المناصب العالية و أما الواجب من الولاية فهو على

١. فی ج ٢ المستدرک باب ٣٩ جواز الولاية من قبل الجائر مما يكتسب به ص ٤٣٩ عن هشام بن سالم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: إن الله مع ولاة الجور أولياء يدفع بهم عن أوليائه أولئك هم المؤمنون حقاً. مرسل.

و عن المفضل قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ما من سلطان إلا و معه من يدفع الله به عن المؤمنین أولئك أوفر حظاً فی الآخرة. مرسل. و غير ذلك من الاحاديث.

ما ذكره المصنف ما يتوقف عليه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الواجبان، فان ما لا يتم الواجب إلا به واجب مع القدرة. ثم استظهر من كلمات جماعة عدم الوجوب فی هذه الصورة أيضاً، بل فی الجواهر إنه لم يحك عن أحد التعبير بالوجوب إلا عن الحلبي فی سرائره.

والذي يهمننا فی المقام هو بيان مدرك الحكم بالوجوب، والكلام يقع فيه تارة من حيث القواعد، و اخرى من حيث الروايات: أما الناحية الاولى ففي الجواهر يمكن أن يقال ولو بمعونة كلام الأصحاب بناء على حرمة الولاية فی نفسها: (إنه تعارض ما دل على الامر بالمعروف و ما دل على حرمة الولاية من الجائر ولو من وجه، فيجمع بينهما بالتخيير المقتضي للجواز رفعاً لتسديد المنع من الترك مما دل على الوجوب والمنع من الفعل مما دل على الحرمة).

و فيه أن ملاك التعارض بين الدليلين هو ورود النفي والاثبات على مورد واحد بحيث يقتضي كل منهما نفي الآخر عن موضوعه. و مثاله أن يرد دليلان على موضوع واحد، فيحكم أحدهما بوجوبه والآخر بحرمة، و حيث إنه لا يعقل اجتماع الحكمين المتضادين فی محل واحد، فيقع بينهما التعارض، و يرجع الى قواعده. و من المقطوع به أن الملاك المذكور ليس بموجود فی المقام.

والوجه فيه أن موضوع الوجوب هو الامر بالمعروف أو النهي عن المنكر، و موضوع الحرمة هو الولاية من قبل الجائر، و كل من الموضوعين لامساس له بالآخر بحسب طبعه الأولي، فلا شيء من أفراد أحد الموضوعين فرداً للآخر.

نعم المقام من قبيل توقف الواجب على مقدمة محرمة، و عليه فيقع التراحم بين الحرمة المتعلقة بالمقدمة و بين الوجوب المتعلق بذی المقدمة، نظير الدخول الى الأرض المغصوبة لانتفاذ الغريق، أو إنجاء الحريق، و يرجع الى قواعد باب التراحم المقررة فی محله، و على هذا فقد تكون ناحية

الوجوب أهم فيؤخذ بها، و قد تكون ناحية الحرمة أهم فيؤخذ بها، و قد تكون إحدى الناحيتين بخصوصها محتمل الأهمية فيتعين الأخذ بها كذلك، و قد يتساويان في الملاك، فيتخير المكلف في اختيار أي منهما شاء، هذا ما تقتضيه القاعدة، إلا أن كشف أهمية الملاك والعلم بوصوله الى حد الإلزام في غاية الصعوبة.

و أما الكلام في الناحية الثانية فقد دلت الآيات المتظافرة والروايات المتواترة من الفريقين على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، و كك دلت الروايات المستفيضة، بل المتواترة على أنه لا بأس بالولاية من قبل الجائر اذا كانت لاصلاح امور المؤمنين من الشيعة و قد تقدم بعضها، و بها قيدنا مادل على حرمة الولاية عن الجائر مطلقا، و من الواضح أن الأمور الجائزة اذا وقعت مقدمة للواجب كانت واجبة شرعا، كما هو معروف بين الاصوليين، أو عقلا كما هو المختار، و عليه فلا مانع من اتصاف الولاية بالجائزة بالوجوب المقدمي اذا توقف عليها الواجب، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

على أنه اذا جازت الولاية عن الجائر لاصلاح امور المؤمنين جازت ايضا للامر بالمعروف والنهي عن المنكر، إما بالفحوى، او لأن ذلك من جملة اصلاح امورهم، و قد اشار المحقق الايرواني الى هذا. و قد اتضح ان المقام من صغريات باب التزاحم دون التعارض، كما يظهر من صاحب الجواهر بعد كلامه المتقدم.

ثم إن الظاهر من بعض الروايات ان الدخول في الولاية غير جائز ابتداءً، إلا أن الاحسان الى المؤمنين يكون كفارة له. و مما يدل على ذلك قوله ﷺ في

مرسلة الصدوق^١ عن الصادق ﷺ قال: (كفارة عمل السلطان قضاء حوائج الاخوان). و قوله ﷺ في رواية زياد بن أبي سلمة^٢: (فان وليت شيئا من اعمالهم فأحسن الى إخوانك تكون واحدة بواحدة).

ولكن هذا الرأي على إطلاقه ممنوع، فان الظاهر من هاتين الروايتين و من غيرهما من الاخبار هو اختصاص ذلك بما اذا كان الدخول في الولاية حراما ابتداءً ثم أصبح جائزاً بعد ذلك، ثم تبديل قصده الى إصلاح امور المؤمنين والاحسان الى إخوانه في الدين، كيف و قد عرفت إطباق الروايات على استحباب الولاية عن الجائر لقضاء حوائج المؤمنين و إصلاح شؤونهم. على أن الروايتين ضعيفتا السند.

ولا يخفى ان كلمات الاصحاب هنا في غاية الاختلاف، حيث ذهب بعضهم الى الوجوب و بعضهم الى الاستحباب، و بعضهم الى مطلق الجواز. و قد جمع المصنف ﷺ بين شتات آرائهم بأن من عبر بالجواز مع التمكن من الامر بالمعروف إنما اراد به الجواز بالمعنى الاعم، فلا ينافي الوجوب، و من عبر بالاستحباب إنما اراد به الاستحباب التعييني، و هو لا ينافي الوجوب الكفائي، نظير قولهم: يستحب تولي القضاء لمن يثق بنفسه مع انه واجب كفائي او كان مرادهم ما اذا لم يكن هنا معروف متروك او منكر مفعول لتجب الولاية مقدمة للامر بالمعروف او النهي عن المنكر. و على الجملة لا شبهة في وجوب الولاية عن الجائر اذا توقف عليها الامر بالمعروف او النهي عن المنكر الواجبين.

١. راجع ج ٢ ثل باب ٧٥ جواز الولاية من قبل الجائر مما يكتب به ص ٥٥٠.

٢. ضعيفة بزياد بن أبي سلمة، و صالح بن أبي حماد، و مجهولة بالحسين بن الحسن الهاشمي راجع المصدر المزبور من ثل. و ج ١ كآباب ٣١ من المعيشة ص ٣٥٨. و ج ٢ التهذيب ص ١٠١. و ج ١٠ الوافي باب ٢٧ من المعيشة ص ٢٧.

قبول الولاية من قبل الجائر مكرها

و أما الأمر الثاني و هو قبول الولاية من قبل الجائر مكرها فلا خلاف فيه، ولا شبهة في أن هذه المسألة من المسائل المهمة التي يبتلي بها أكثر الناس، و يتفرع عنها فروع كثيرة و هي من صغريات جواز مخالفة التكليف بالإكراه أو الاضطرار بحيث يشق على المكره أو المضطر ان يتحمل الضرر المتوقع به، سواء كان مالياً أم عرضياً أم نفسياً أم اعتبارياً و سواء تعلق بنفسه أم بعشيرته الأقربين.

و هذه الكبرى مما لا خلاف فيها بين الفريقين نصاً و فتوى. و يدل على صدقها في الجملة قوله تعالى: (إلا أن تتقوا منهم تقاة). و قوله تعالى: (إلا من أكره و قلبه مطمئن بالإيمان). و قد تقدم الكلام عليهما في البحث عن جواز الكذب لدفع الضرورة.

أما الصغرى فتدل عليها جملة من الروايات الخاصة^١ الواردة في قبول الولاية عن الجائر مكرها.

حكم الاضرار بالناس مع الاكراه

قوله: (و ينبغي التنبيه على امور: الأول). أقول: قد عرفت انه لا شبهة في أن الاكراه يسوغ الدخول في الولاية من قبل الجائر، و كذلك لا شبهة في جواز العمل للمكره بما يأمره الجائر من المحرمات ما عدا هراقة الدم، فان التيقية إنما شرعت لتحقق بها الدماء فاذا بلغت الدم فلا تيقية فيه، وإنما

الاشكال في انه هل يجوز الإضرار بالناس اذا اكره على الإضرار بهم، كتهب اموالهم، و هتك أعراضهم، و إيقاع النقص في شؤونهم و عظامم امورهم، سواء كان الضرر الذي توعد به المكره أقل من الضرر الذي يوجهه الى الغير أم أكثر، او لا بد من الإقدام على أقل الضررين و ترجيحه على الآخر.

ذكر المصنف عليه السلام انه قد يقال بالأول استناداً الى أدلة الاكراه، و لأن الضرورات تبيح المحظورات. و قد يقال بالثاني، إذ الاستفادة من أدلة الاكراه ان تشريع ذلك إنما هو لدفع الضرر، و واضح انه لا يجوز لأحد ان يدفع الضرر عن نفسه بالإضرار بغيره حتى فيما اذا كان ضرر الغير أقل فضلاً عما اذا كان اعظم.

والوجه في ذلك ان حديث رفع الإكراه والاضطرار مسوق للامتنان على الأمة، و من المعلوم ان دفع الضرر عن نفسه بالإضرار بغيره على خلاف الامتنان، فلا يكون مشمولاً للحديث، ثم إنه عليه السلام اختار الوجه الاول، و استدل عليه بوجوه سنذكرها.

و تحقيق المقام يقع في ثلاث نواحي، الناحية الاولى: ان يتوجه الضرر ابتداءً الى أحد من غير ان يكون لفعل الآخر مدخل فيه، كتوجه السيل الى داره او بستانه، و كتوجه الظلمة او السراق الى نهب امواله او هتك أعراضه، ولا شبهة في ان هذا القسم من الضرر لا يجوز دفعه بالإضرار بغيره تمسكاً بأدلة نفي الاكراه والضرر والحرَج، بدهاء انها مسوقة للامتنان على جنس الأمة، و بديهى ان دفع الضرر المتوجه الى احد بالإضرار بغيره خلاف الامتنان على الأمة، فلا يكون مشمولاً للدلالة المذكورة.

على انه لو جاز لأحد ان يدفع الضرر عن نفسه ولو بالاضرار بالغير لجاز للآخر ذلك ايضاً، لشمول الأدلة لهما معاً، فيقع التعارض في مضمونها، و ح فالتمسك بها لدفع الضرر عن احد الطرفين بالاضرار بالآخر ترجيح

١. راجع ج ١ كتابات ٣٠ عمل السلطان من المعيشة ص ٣٥٧. و ج ٢ التهذيب ص ١١٣. و ج ١٠ الوافي ص ٢٦. و ج ٢ نل باب ٧٧ جواز قبول الولاية من الجائر مع الخوف مما يكتسب به ص ٥٥١.

بلامرجح، و عليه فلا بد من رفع اليد عن إطلاقها في مورد الاجتماع، و يرجع فيه الى ادلة حرمة التصرف في اموال الناس و اعراضهم و شؤونهم.

نعم اذا كان الضرر المتوجه الى الشخص مما يجب دفعه على كل احد، كقتل النفس المحترمة و ما يشبهه، و امكن دفعه بالإضرار بالغير كان المقام حينئذ من صغريات باب التزاحم فيرجع الى قواعده.

الناحية الثانية: أن يتوجه الضرر ابتداء الى الغير على عكس الصورة السابقة، و قد ظهر حكم ذلك من الناحية الاولى كما هو واضح.

الناحية الثالثة: أن يتوجه الضرر الى الغير ابتداء، و الى المكروه على تقدير مخالفته لما أمر به الجائر، و كان الضرر الذي توعدده المكروه (بالكسر) أمراً مباحاً في نفسه، كما اذا أكرهه الظالم على نهب مال غيره و جلبه اليه، و إلا فيحمل أموال نفسه اليه، و في هذه الصورة لا بد للمكروه من تحمل الضرر بترك النهب، و من الواضح أن دفع المكروه أمواله للجائر مباح في نفسه حتى في غير حال الاكراه، و نهب أموال الناس و جلبه الى الجائر حرام في نفسه، و لا يجوز رفع اليد عن المباح بالإقدام على الحرام.

و قد استدلل المصنف عليه السلام على عدم وجوب تحمل الضرر بوجوه، الأول: أن دليل نفي الاكراه يعم جميع المحرمات حتى الإضرار بالغير ما لم يجر الى إراقة الدم. الثاني: أن تحمل الضرر حرج عظيم، و هو مرفوع في الشريعة المقدسة. و جواب الوجهين يتضح مما قدمناه في الجهة الاولى.

الثالث: الأخبار الدالة على أن التقية إنما جعلت لتحقق بها الدماء، فاذا

١. عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال: إنما جعلت التقية ليحقق بها الدم فاذا بلغ الدم فليس تقية صحيحة.

و عن الثمالي قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: إنما جعلت التقية ليحقق بها الدم فاذا بلغت التقية الدم فلا تقية.

بلغت الدم فلا تقية، فان ظاهرها جواز التقية في غير الدماء بلغت ما بلغت. و فيه أن الظاهر من هذه الأخبار أن التقية إنما شرعت لحفظ بعض الجهات المهمة، كالنفوس و ما أشبهها، فاذا أدت الى اتلاف ما شرعت لأجله فلا تقية، لأن ما يلزم من وجوده عدمه فهو محال، و ليس مفاد الروايات المذكورة هو جواز التقية في غير تلف النفس لكي يترتب عليه جواز إضرار الغير لدفع الضرر عن نفسه.

والغرض من تشريع التقية قد يكون حفظ النفس، و قد يكون حفظ العرض، و قد يكون حفظ المال و نحوه، و ح فلا يشرع بها هتك الأعراس، و نهب الاموال، لانتهاه آماها بالوصول الى هذه المراتب. و بعبارة اخرى المستفاد من الروايات المذكورة أن الغرض من التقية هو حفظ الدماء و إن توقف ذلك على ارتكاب بعض المعاصي مالم يصل الى مرتبة قتل النفس.

على أنه لو جازت التقية بنهب مال الغير و جلبه الى الظالم لدفع الضرر عن نفسه لجاز للآخر ذلك أيضاً، لشمول أدلة التقية لهما معاً، فيقع التعارض في مضمونها، و ح فلا يجوز الاستناد اليها في دفع الضرر عن أحد الطرفين بايقاع النقص بالطرف الآخر، لانه ترجيح بلا مرجح، و عليه فنرفع اليد عن إطلاقها في مورد الاجتماع، و يرجع فيه الى عموم حرمة التصرف في مال الغير و شؤونه.

الرابع ما ذكره من الفرق بين الاكراه والاضطرار، حيث التزم بحرمة دفع

→ موثقة لابن فضال.

راجع ج ٣ الروافي باب التقية ص ١٢٤. و كابهامش مرآة العقول ص ١٩٧ و ج ٢ ثل باب ٣١ عدم جواز التقية في الدم من الأمر بالمعروف ص ٥٠٥. و ج ١٥ البحار كتاب العشرة ص ٢٢٥ و ص ٢٣٥. و في ج ٢ المستدرک ص ٣٧٨: عن الصدوق في الهداية مرسلًا و التقية في كل شيء حتى يبلغ الدم فاذا بلغ الدم فلا تقية.

الضرر عن نفسه بالإضرار بغيره في مورد الاضرار دون الاكراه، و حاصل كلامه: أن الضرر في موارد الاضرار قد توجه ابتداءً الى الشخص نفسه، كما اذا توجه السبيل الى داره فلا يجوز له دفعه بالإضرار بغيره، لأن دفع الضرر عن النفس بالإضرار بالغير قبيح، ولا يصح التمسك بعموم رفع ما اضطروا اليه، فان حديث الرفع قد ورد في مورد الامتنان، ولا شبهة أن صرف الضرر عن نفسه الى غيره مناف له، فيختص الحديث بغير الإضرار بالغير من المحرمات.

و أما في موارد الاكراه فان الضرر قد توجه الى الغير ابتداءً بحسب إلزام الظالم وإكراهه و من المعلوم أن مباشرة المكره (بالتفتح) لإيقاع الضرر بالغير ليست مباشرة استقلالية ليرتب عليها الضمان، كما يترتب على بقية الافعال التوليدية، بل هي مباشرة تبعية، و فاعلها بمنزلة الآلة، فلا ينسب اليه الضرر، نعم لو تحمل الضرر و لم يضر بالغير فقد صرف الضرر عن الغير الى نفسه عرفاً. ولكن الشارع لم يوجب هذا.

ولكن ما أفاده المصنف غير تام صغرى و كبرى، أما عدم صحة الصغرى فلأن الضرر في كلا الموردین إنما توجه الى الشخص نفسه ابتداءً، فان الاكراه لا يسلب الاختيار عن المكره ليكون بمنزلة الآلة المحضة، بل الفعل يصدر منه بارادته و اختياره، و يكون فعله كالجاء الاخير من العلة التامة لنهب مال الغير مثلاً حتى أنه لو لم يأخذه و لم يجلبه الى الظالم لكان المال مصنوعاً، و ان توجه الضرر الى نفسه فمباشرة للإضرار بالغير لدفع الضرر المتوقع به عن نفسه مباشرة اختيارية. فتترتب عليها الاحكام الوضعية والتكليفية.

و بعبارة اخرى أن مرجع الاكراه الى تخيير المكره بين نهب مال الغير و بين تحمل الضرر في نفسه على فرض المخالفة، و حيث كان الاول حراماً

و ضعاً و تكليفاً فتعين عليه الثاني: نعم لو كان الضرر متوجهاً الى الغير ابتداءً، و لم يكن له مساس بالواسطة أصلاً فلا يجب عليه دفعه عن الغير بإضرار نفسه، و من هنا ظهر الجواب عما ذكره المصنف اخيراً من أن الفارق بين المقامين هو أدلة الحرج.

و أما عدم صحة الكبرى فلأنه لا وجه للمنع عن وجوب دفع الضرر عن الغير بايقاعه بنفسه بل قد يجب ذلك فيما اذا أو عده الظالم بأمر مباح فى نفسه و كان ما أكرهه عليه من إضرار الغير حراماً، فانه ح يجب دفع الضرر عن غيره بالإضرار بنفسه كما عرفته آنفاً، لأنه بعد سقوط أدلة نفي الضرر و الاكراه و الحرج فأدلة حرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه محكمة.

الخامس: ما أفاده المصنف أيضاً من أن أدلة نفي الحرج كافية في الفرق بين المقامين، فان الضرر اذا توجه الى المكلف ابتداءً، و لم يرخص الشارع في دفعه عن نفسه بتوجيهه إلى غيره فان هذا الحكم لا يكون حرجياً، أما اذا توجه الضرر الى الغير ابتداءً فان إلزام الشارع بتحمل الضرر لدفعه عن الغير حرجي قطعاً، فيرتفع بأدلة نفي الحرج.

و فيه أنه ظهر جوابه مما ذكرناه من المناقشة فى الصغرى، و وجه الظهور هو عدم الفارق بين توجه الضرر الى الغير ابتداءً و عدمه.

الناحية الرابعة: أن يتوجه الضرر ابتداءً الى الغير، و الى المكره على تقدير مخالفته حكم الظالم، كما اذا أكرهه على أن يلجىء شخصاً آخر الى فعل محرم كالزنا، و إلا أجبره على ارتكابه بنفسه، و حينئذ فلا موضع لأدلة نفي الاكراه و الاضرار و الحرج و الضرر بداهة أن الاضرار بأحد الطرفين مما لا بد منه جزماً، فدفعه عن أحدهما بالآخر ترجيح بلا مرجح، و إذن فتقع المزاخمة، و يرجع الى قواعد باب التزام.

الناحية الخامسة: أن يتوجه الضرر الى أحد شخصين ابتداءً، و الى المكره

على فرض مخالفته الظالم، ولكن فيما اذا كان الضرر المتوقع به أعظم مما يترتب على غيره كما اذا أكرهه على أن يأخذ له ألف دينار إما من زيد، وإما من عمرو، وإلا أجبره على إراقة دم محترم مثلاً، وفي هذه الصورة يجب على المكروه أن يدفع الضرر عن نفسه بالاضرار بأحد الشخصين، فان حفظ النفس المحترمة واجب على كل احد، و يدور الا الامر بين الاضرار بأحد الشخصين، و يرجع فى ذلك الى قواعد باب التزاحم.

جواز قبول الولاية من الجائر لدفع الضرر عن الغير

قوله: (الثاني: أن الاكراه يتحقق بالتوعد بالضرر). أقول: الكراهة فى اللغة هي ضد الحب، والاكراه هو حمل الرجل على ما يكرهه، وهذا المعنى يتحقق بحمل الشخص على كل ما يكرهه بحيث يترتب على تركه ضرر عليه، او على عشيرته، او على الأجانب من المؤمنين، و اذا انتفى التوعد بما يكرهه انتفى الاكراه، و عليه فلا نعرف وجهاً صحيحاً لما ذكره المصنف من تخصيص الاكراه ببعض ما ذكرناه.

قال: (إن الاكراه يتحقق بالتوعد بالضرر على ترك المكروه عليه ضرراً متعلقاً بنفسه او ماله او عرضه، او بأهله ممن يكون ضرراً راجعاً الى تضرره و تألمه، و أما اذا لم يترتب على ترك المكروه عليه إلا الضرر على بعض المؤمنين ممن يعد أجنبياً من المكروه بالفتح فالظاهر أنه لا يعد ذلك إكراها عرفاً، إذ لا خوف له يحمله على فعل ما امر به).

نعم يختلف موضوع الكراهة باختلاف الأشخاص والحالات، فان بعض الأشخاص يكره مخالفة أي حكم من الاحكام الالهية فى جميع الحالات، و بعضهم يكره ذلك فى الجهر دون الخفاء؛ و بعضهم يكره مخالفة التكاليف المحرمة دون الواجبات، و بعضهم بالعكس، و بعضهم لا يكره شيئاً من

مخالفة التكاليف حتى قتل النفوس فضلاً عن غيره.

ثم إن الفارق بين الامرين أن الضرر المتوقع به متوجه الى المكروه (بالفتح) فى الاول و الى غيره من الاجانب فى الثانى الذى أنكر المصنف عليه السلام تحقق مفهوم الاكراه فيه.

و تحقيق الكلام هنا فى جهات ثلاث، كلها مشتركة فى عدم ترتب الضرر على المكروه لو ترك ما اكره عليه، ولاية كانت أم غيرها.

الجهة الاولى: ان يخشى من توجه الضرر الى بعض المؤمنين، و يتوقف دفعه على قبول الولاية من الجائرين، والدخول فى اعمالهم، والحشر فى زمرةهم للتقية فقط، من دون ان يكون هناك إكراه على قبول الولاية، ولا ضرر يتوجه عليه لو لم يقبلها، و من دون ان يتوقف دفع الضرر عن المؤمنين على ارتكاب أمر محرم.

والظاهر أنه لا شبهة فى جواز الولاية عن الجائر حينئذ تقية، فان التقية شرعت لحفظ المؤمنين عن المهالك والمضرات، بل تعد التقية فى موارد من جملة العبادات التي يترتب عليها الثواب، ولا ريب أن تلك الغاية حاصلة فى المقام، و مما يدل على جواز الولاية هنا لأجل التقية الروايات الكثيرة^١ الآمرة بالتقية صوناً لنفوس المؤمنين و أعراضهم و أموالهم عن التلف، بل ورد فى عدة من الروايات^٢ جواز التقية بالتبرى عن الأئمة عليهم السلام لساناً اذا كان القلب مطمئناً بالايمان، و مما يدل على ذلك أيضاً تجويز الأئمة عليهم السلام فى جملة من الأحاديث^٣ لعلي بن يقطين و غيره أن تقبلوا الولاية عن الجائر تقية لاصلاح امور المؤمنين و دفع الضرر عنهم.

١. قد تقدمت الاشارة الى مصادرها فى ص ٤٤٥.

٢. راجع ج ٢، ثل بابا ٢٩، جواز التقية فى اظهار كلمة الكفر من الأمر بالمعروف ص ٥٠٤.

٣. قد تقدمت الاشارة اليها و الى مصادرها فى، ص ٤٣٨.

و یضاف الی ذلك كله أن ظاهر غير واحدة من الروایات مشروعیة التقیة المطلق التوادد والتحبب و إن لم یترتب علیها دفع الضرر عن نفسه أو عن غیره، فیدل بطریق الأولیة علی جواز الولاية عن الجائر تقیة لدفع الضرر عن المؤمنین.

قوله: (لكن لا یخفی أنه لا یباح بهذا النحو من التقیة الإضرار بالغير). أقول: الوجه فیہ هو ما تقدم آنفاً من كون الأدلة الواردة فی نفي الاكراه و شبهه واردة فی مقام الامتنان علی الامة بعمومها، فلا یصح التمسك بها لدفع الضرر عن أحد بتوجیه الضرر الی غیره، لأن ذلك علی خلاف الامتنان فی حق ذلك الغير، و لیس الوجه فیہ هو ما ذكره المصنف من عدم تحقق الاكراه اذا لم يتوجه الضرر علی المکره، فقد عرفت أن مفهوم الاكراه أوسع من ذلك.

الجهة الثانية: أن يكون قبول الولاية من الجائر عاصماً عن توجه الضرر الی المؤمنین، و سبباً لنجاح المکروبین منهم من دون أن یلحق المکره ضرر لولم یقبلها. و مثاله ما لو أکره الجائر علی قبول الولاية من قبله، و أوعده علی ترکها بإضرار المؤمنین و هتكهم و التنکیل بهم و ما أشبه ذلك، ولا شبهة هنا أيضاً فی جواز الولاية عن الجائر لدفع الضرر عن المؤمنین.

و تدل علی ذلك الروایات المتقدمة الدالة علی جواز الولاية عن الجائر لاصلاح امور المؤمنین، بل دلالتها علی الجواز هنا أولى من وجهین، الاول: وجود الاكراه. والثاني: القطع بتوجه الضرر علی المومنین مع رد الولاية.

الجهة الثالثة: أن یکره الظالم أحداً علی ارتکاب شيء من المحرمات الالهیة، سواء كانت هي الولاية أم غیرها من غیر أن یترتب علیہ فی ترکها ضرر أصلاً. و لكن الظالم أوعده علی ترك ذلك العمل باجبار غیره

علی معصیة من حرمت الله، و مرجع ذلك فی الحقيقة الی دوران الأمر بین إقدام المکره (بالفتح) علی معصیة لا یتضرر بترکها، و بین إقدام شخص آخر علیها.

و مثاله ما اذا أکرهه الجائر علی شرب الخمر، وإلا أکرهه غیره علیہ، والظاهر أنه لا ریب فی حرمة ارتکاب المعصیة فی هذه الصورة فانه لا مجوز للإقدام علیها من الأدلة العقلیة والنقلیة، إلا أن یترتب علی ارتکاب المعصیة حفظ ما هو أهم منها، كصیانة النفس عن التلف و ما أشبه ذلك، و ح یكون المقام من صغریات بابا التزام، فتجری فیہ قواعد.

قوله: (و کیف كان فهنا عنوانان: الاكراه و دفع الضرر المخوف الخ). أقول: توضیح كلامه: أن الشارع المقدس قد جعل الاكراه موضوعاً لرفع كل محرم عدا إتلاف النفوس المحترمة كما تقدم، بخلاف دفع الضرر المخوف علی نفسه أو علی غیره من المؤمنین، فانه من صغریات باب التزام، ولكنك قد عرفت أن دلیل الاكراه لا یسوغ دفع الضرر عن النفس بالاضرار بغيره، و علیہ فکلا العنوانین من صغریات باب التزام، و علی كل حال فتجاوز الولاية عن الجائر فی كلا المقامین لدفع الضرر عن نفسه و عن سائر المؤمنین.

و أما إحراز ملاکات الأحكام و كشف أهمیة بعضها من بعض فیحتاج الی الاطلاع علی أبواب الفقه، والاحاطة بفروعه و أدلته، و قد تعرض الفقهاء رضوان الله علیهم لعدة من فروع المزاحمة فی الموارد المناسبة، ولا یناسب المقام ذكره.

حكم اعتبار العجز عن التفصی فی الاكراه

قوله: (الثالث: أنه قد ذكر بعض مشائخنا المعاصرين الخ). أقول: حاصل كلامه أن بعض المعاصرين استظهر من كلمات الأصحاب فی اعتبار العجز

عن التخلص أن لهم في ذلك أقوالاً ثلاثة، ثالثها التفصيل بين الاكراه على الولاية فلا يعتبر فيه العجز عن التخلص و بين غيرها من المحرمات، فيعتبر فيه ذلك. و لعل منشأ الخلاف ما ذكره في لك في شرح قول المحقق: (إذا أكرهه الجائر على الولاية جاز له الدخول، والعمل بما يأمره مع عدم القدرة على التفصي).

و حاصل ما ذكره في لك: أنه يمكن أن يكون غرض المحقق هو تعدد الشرط والمشروط بأن تكون الولاية عن الجائر بنفسها مشروطة بالاكراه فقط و يكون العمل بما يأمره الجائر بانفراده مشروطاً بعدم قدرة المأمور على التفصي.

و يرد عليه أنه لا وجه لاشتراط الولاية مطلقاً بالاكراه، فان جواز قبولها لا يتوقف على الاكراه اذا انفردت عن العمل بما يأمره الجائر، و لذا قد تكون مباحة، و قد تكون مستحبة، و قد تكون مكروهة، و قد تكون واجبة، و أما العمل بما يأمر به الجائر فقد صرح الأصحاب في كتبهم أنه مشروط بالاكره خاصة؛ ولا يشترط فيه الاجراء اليه بحيث لا يقدر على خلافه.

و يمكن أن يكون المشروط في كلام المحقق أمراً وحدانياً مركباً من أمرين (الولاية والعمل بما يأمره الجائر) و يكون مشروطاً بشرطين: (الاكراه و عدم القدرة على التفصي) و يرد عليه أنه يكفي الاكراه بانفراده في امتثال أمر الجائر مع خوف الضرر حتى في فرض التمكن من التخلص، فلا وجه للشرط الثاني.

و قد تجلّى من ذلك أن مرجع ما ذكره في لك الى ثلاثة محتملات، الأول: أن الولاية عن الجائر غير مشروطة بالاكراه، وإنما المشروط به هو العمل بما يأمره الجائر. الثاني: أن المجموع المركب من الأمرين مشروط بالاكراه فقط دون العجز عن التخلص بحيث لا يقدر على خلافه.

الثالث: التفصيل بين الولاية و بين العمل بما يأمره الجائر فيقيد الأول بالاكراه والثاني بالإلجاء اليه، والعجز عن التخلص، و كأن المتوهم جعل كل محتمل قولاً برأسه.

أقول: يرد على هذا المتوهم أولاً: أن مجرد الاحتمال لا يستلزم وجود القائل به.

و ثانياً: أنا لا نعرف وجهاً صحيحاً للقول بالتفصيل. فان الظاهر من كلمات الفقهاء رضوان الله عليهم في باب الاكراه أنه لا خلاف بينهم في اعتبار العجز عن التفصي في ترتب أحكام الاكراه، أما اذا أمكن التفصي فلا ترتب تلك الأحكام، إلا اذا كان التفصي حرجياً و لم يفرقوا في ذلك بين الولاية المحرمة، و بين العمل بما يأمره الجائر من الأعمال المحرمة المترتبة على الولاية، و بين بقية المحرمات، فان أدلة المحرمات محكمة، ولا نحتمل أن يجوز أحد شرب الخمر بمجرد الاكراه حتى مع القدرة على التخلص، و كذلك لا خلاف بين الفقهاء ايضاً في أنه لا يعتبر في باب الاكراه العجز عن التفصي اذا كان في التفصي ضرر كثير على المكروه، كما انهم لم يشترطوا في ترتب الأحكام أن يلجأ الى المكروه عليه بحيث لا يقدر على خلافه كما صرح به في المسالك، فان مرجع ذلك الى العجز العقلي، و لم يعتبره أحد في الاكراه جزءاً.

نعم قد تترتب على المعصية التي اكره عليها مصلحة هي أهم منها، ولا يعتبر في هذه الصورة العجز عن التفصي. و مثاله ما اذا اكره الجائر احداً على معصية، و كان المجبور متمكناً من التخلص منها بخروجه عن المكان الذي يعصي الله فيه، إلا ان ارتكابه لتلك المعصية مع الظالم يتيح له الدخول في أمر يترتب عليه حفظ الاسلام، او النفس المحترمة؛ او ما اشبه ذلك.

ان جواز الولاية عن الجائر مع الضرر المالي رخصة لا عزيمة
 قوله: (الرابع: ان قبول الولاية مع الضرر المالي الذي لا يضر بالحال رخصة
 لا عزيمة)
 اقول: اذا أُجبر الجائر احداً على الولاية من قبله، او على عمل محرم، و
 كان المجبور متمكناً من التخلص ولو بتحمل الضرر المالي و إن بلغ ما بلغ
 جاز له ذلك. فان أدلة نفي الاكراه إنما هي مسوقة لرفع الإلزام فقط عن مورد
 الاكراه، و ليست ناظرة الى بيان حكم المورد.
 و عليه فلا بد من تعيين حكمه من الرجوع الى القواعد الاخر، فقد يكون
 المكروه عليه من قبيل قتل النفس و ما يشبهه، فيحرم الإقدام عليه، و قد يكون
 من قبيل الضرر المالي على نفسه فيجوز تحمله، لأن الناس مسيطون على
 اموالهم^۱. و من هنا يعلم ان تقييد الضرر المالي بعدم إضراره بالحال كما في
 المتن لا يخلوا عن مسامحة.
 و بعبارة اخرى: ان ادلة الاكراه لا تشمل المقام، و عليه فان كان المورد
 كقتل النفوس و نحوه مما اهتم الشارع بحفظه فيحرم الاقدام عليه، بل يجب
 دفعه، و إن كان من قبيل الضرر المالي فيجوز التحمل به لدليل السلطنة.
 لا يقال: إن بذل المال للجائر دفعاً للولاية المحرمة إعانة على الاثم.
 فانه يقال: لا وجه له صغرى و كبرى، اما الاولى فلأن ذلك من قبيل مسير
 الحاج و الزوار و تجارة التجار مع إعطاء المكوس و الكمارك و الضرائب،
 ولا يصدق على شيء منها عنوان الاعانة على الاثم، و اما الثانية فقد تقدم في
 البحث عن بيع العنب ممن يجعله خمراً أنه لا دليل على حرمة الاعانة على الاثم.

۱. راجع، ج ۱ البحار، ص ۱۵۴.

بخش دوم: اعلامیه‌ها، نامه‌ها و پیام‌های سیاسی آیه الله خوئی

بخش دوم مشتمل بر تعدادی از اعلامیه‌ها، نامه‌ها، تلگراف‌ها و فتاوی‌ای
 سیاسی آیه الله خوئی است که از حدود سال ۱۳۴۲ شمسی که اولین جرقه‌های
 انقلاب اسلامی به رهبری امام خمینی در ایران زده شد، به تدریج صادر گردیده‌اند.
 قسمت عمده‌ای از این اعلامیه‌ها مربوط به تحولات شانزده ساله شکل‌گیری
 انقلاب اسلامی (۱۳۴۲ - ۱۳۵۸) می‌باشد. دو مورد به تحولات جهان عرب و دو
 مورد دیگر نیز به تحولات سیاسی - نظامی سال ۱۹۹۱ عراق مربوط می‌شوند. این
 اعلامیه‌ها و نامه‌ها در روشن شدن زوایای اندیشه و سیره سیاسی آیه الله خوئی
 کمک شایانی خواهند نمود. برخی آنها حاوی مطالب سیاسی - فقهی عمیقی‌اند
 که مضامین آنها در آثار کلاسیک ایشان به خوبی منعکس نگردیده است.

تاریخ: مهر / ۱۳۴۱

متن تلگرام آیه الله العظمی خوئی به شاه درباره تصویب نامه انجمن‌های ایالتی و

ولایتی

تهران

اعلی حضرت همایون شاهنشاهی

تلگراف اعلی حضرت حاکی از پشتیبانی از شعائر و قوانین مقدسه اسلام و
 اصل و موجب خوش‌وقتی گردید. صدور بعضی از قوانین که تقلید بیگانگان
 در آنها آشکار و مخالف قوانین اسلام و قانون اساسی می‌باشد از نظر اکثریت
 قریب به اتفاق ملت ایران فاقد ارزش است؛ تحولاتی که در بعضی از ممالک
 واقع شده هم‌چنان که اعلی حضرت اشاره فرموده‌اید قابل انکار نیست.

ولی نظر اعلی حضرت را به نتایج آن تحولات نسبت به افراد معطوف

می‌داریم. اطلاع وسیع اعلیٰ حضرت مقتضی است که از ملاحظه تاریخ اسلام نتیجه بگیرند که در پرتو دین مقدس اسلام با شرایط زمان و مکان هرگونه اصلاحی را می‌توان انجام داد، زیرا که دین اسلام از عدالت پشتیبانی و با فساد مبارزه می‌نماید^۱ و براساس همین قوانین حکومت بزرگ اسلامی به وجود آمده و از ملاحظه تاریخ جهان استنتاج شده که عظمت و ترقی مملکت به اخلاق فاضله و عدالت اجتماعی بستگی دارد و در تاریخ حاضر هم دیده می‌شود بعضی از کشورهایی که مقتدر بوده‌اند با انحراف و پیروی از مفاسد راه سقوط را پیموده و از انجام هر عملی عاجز می‌باشند. امید است شخص اول مملکت از مقدسات اسلامی که از یک کشور مسلمان ودیعه دارند، نهایت درجه نگه‌داری را نموده و آرامش قلوب مسلمانان را تأمین نمایند.^۲

ابوالقاسم الموسوی الخوئی

تاریخ: ۱۳۴۲/۱/۷

متن تلگرام آیه‌الله العظمی خوئی به شاه درباره فاجعه مدرسه فیضیه و اهانت به علمای اسلام^۳
تهران

اعلیٰ حضرت محمدرضا شاه پهلوی

از قرون متمادی، دشمنان اسلام از نظر اضمحلال دین و برده ساختن مسلمانان در صدد تفریق دو قوه روحی و مادی آنها برآمده و به فضل الهی در اثر تنبیه اولیای امور و علمای اعلام به مقصد خود نائل نگشته‌اند.

۱. اصل: می‌نمایند.

۲. اسناد انقلاب اسلامی، ج ۱، ص ۳۰ - ۳۱.

۳. همان، ص ۸۰.

در حال حاضر زمینه را قابل دیده به فعالیت پرداختند که ضربت مهلک خود را بر پیکر کشور اسلامی وارد سازند. بسیار جای تأثر و تأسف است که سقوط و انحطاط مملکت اسلامی و یگانه مرکز تشیع به جایی برسد که زمام‌داران آن آلت و وسیله انجام مقاصد شوم آنها گردند.

ما چندی قبل مفاسد تصویب‌نامه شوم و جعل قوانینی برخلاف مقررات اسلام را تذکر داده و اعلام خطر نمودیم؛ با این حال شاه با کمال جدیت از آن قوانین دفاع کرده و در اثر آن روزنامه‌های مزدور و خائن بهانه به دست آورده، نسبت به مقام روحانیت هتاکی نموده بلکه مقدسات اسلام را خرافات و ارتجاع سیاه و قوانین پوسیده نامیدند. البته حکم چنین اشخاص در شرع مظهر معین و مبین است. ما جداً از شخص شاه خواستاریم که اسباب اغتشاش مملکت و ناراحتی عموم مسلمان جهان را مرتفع سازند. علمای اعلام و عموم طبقات مسلمانان با اتکال به حول و قوه الهی از مقدسات دین تا آخرین نفس دفاع خواهند نمود ﴿عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ﴾.

ابوالقاسم الموسوی الخوئی

غرة ذیقعدہ ۱۳۲۲

تاریخ: ۱۳۴۲/۲/۱۸

متن پاسخ آیه‌الله العظمی خوئی به نامه جمعی از علمای ایران درباره فاجعه مدرسه فیضیه^۱

بسم الله الرحمن الرحيم

آقایان محترم علمای اعلام - دامت برکاتهم - مکتوب آن جنابان واصل و

۱. همان، ص ۱۰۱.

از مضمونش که شارح اوضاع اسفانگیز ایران بود اطلاع حاصل گردید. حملات ناجوان‌مردانه دولت بر حریم مقدس اسلام و مبارزه با روحانیت به وسیله تبلیغات و سرنیزه و تجاوز افرادی که فاقد اصول انسانیت و وجدان می‌باشند، بر طلاب علوم دینیه و کتب مقدسه و هتک از علمای اعلام در مرکز و سایر بلاد ایران به خصوص در شهرستان‌های قم و تبریز و مشهد و انجام یک سلسله اعمال وحشیانه که در جهان کنونی نظیر آن کمتر دیده می‌شود. تمام این اعمال موجب تأسف شدید و نگرانی است.

بسی جای تأسف است که زمام‌داران یک کشور مسلمان و حکم‌رانان مملکتی که قانون اساسی آن بر پایه‌های اسلام و روحانیت نهاده شده است تا این اندازه پایبند مقررات قانون نشده و در راه تأمین مصالح شخصی خود هرگونه التزامات را نسبت به وفاداری به اسلام زیرپا بگذارند. این جنایات و اعمال وحشیانه در صورتی که به‌طور مستقیم از یک قدرت خارجی نسبت به ملت مسلمان سر می‌زد این اندازه جای تأسف نبود، ولی وقوع آن توسط افرادی که خود را ایرانی و مسلمان معرفی می‌نمایند فوق‌العاده عجیب به نظر می‌رسد. وقاحت و بی‌شرمی دولت به جایی رسیده است که عمال آن در حین ارتکاب قتل و غارت در شهرستان قم ملت را به تکرار آن اعمال و بدتر از آن تهدید می‌نمایند.

این افراد که سوابقشان تاریک است در فکر کسب افتخار افتاده و بایستی به آنان «فاتح مدرسه فیضیه قم» و «فاتح مدرسه طالبیه تبریز» و «فاتح دانشگاه تهران» لقب داد. این اعمال نمونه بارز آن است که یک فرد در حال پشت‌سر گذاشتن معنویات تا چه اندازه ممکن است سقوط نماید، تا چه اندازه مایه تعجب و موجب خنده و گریه است که دولت خود را علاقه‌مند

به اسلام و داعیه عدالت اجتماعی و خواهان اصلاح و دل‌سوز ملت معرفی نموده، سپس کار را به جایی برساند که در هیچ کس قدرت دفاع از حقوق شخصی یا نوعی و حمایت از مقدسات اسلام وجود نداشته باشد.

در اثر فشار روزنامه‌های کشور در نشر فحشا و منکر و نشان‌دادن راه‌های بی‌عفتی آزاد، ولی قدرت آنرا نداشته باشند که از یک مرجع تقلید اعلامیه‌ای نشر نموده و صدای روحانیت را به گوش مردم برسانند. عجب‌تر آن‌که این جانب چندین تلگراف به علمای مرکز و علمای شهرستان‌ها و چندین نامه به علمای آذربایجان ارسال داشته‌ام و از قرار معلوم دولت هیچ یک آنها را به مقصد نرسانیده است. شاید این عمل مخالف قانون بین‌المللی نباشد.

آیا اختناق و سلب آزادی از ملت بیش از این متصور است و آیا برنامه چنین دولتی را برنامه مترقی می‌توان نام نهاد؟ ملت ایران می‌داند اشخاصی که خود سراپا فساد و در عالم شهوت‌رانی و وطن‌فروشی قدم می‌زنند، به هیچ‌وجه صلاحیت آنرا ندارند که موضوع اصلاحات را بهانه قرار داده و وسائل تازه‌ای برای بیچاره ساختن آنها فراهم نمایند.

کسانی که خود معنی صلاح را ندانسته‌اند چگونه ممکن است متصدی اصلاح باشند. تجاوز دولت به حقوق مردم و اقدام بر آدم‌کشی بدون مجوز شرعی و قانون، موجب آن شده است که در خارج کشور افتضاح زمام‌داران از حد تجاوز نماید و این افراد مایه ننگ عموم ایران گردند.

حادثه اسفانگیز قم و تبریز قلوب مسلمانان جهان را جریحه‌دار ساخت. دولت بدین وسیله صفحه دیگری بر کتاب جنایات خود اضافه کرد. در شهرستان نجف‌اشرف و کربلای معلی و کاظمین و بغداد و غیرها مجالس فاتحه اقامه شد. برادران مسلمان ما برای ارواح مقتولین طلب مغفرت و

در مصائب مجروحین شرکت جستند تا استنکار خود را برابر این جنایات ابراز و تنفر خود را از جنایتکاران اظهار نمایند.

چه عوامل خطرناکی کشور ایران را تهدید می‌نماید؟ دشمنان اسلام با چه وسائلی برای وارد ساختن ضربت مهلك به فعالیت پرداخته‌اند؟ جواب آن را ما می‌دانیم، ملت ایران نیز می‌داند و بهتر از هر کس زمام‌داران می‌دانند، آیا بایستی در برابر این ضربات تسلیم شد؟ من می‌دانم که شهادت و رشد فکری ملت ایران مانع از آن است که در برابر این حملات سرتسلیم فرود آورند. قدرت روحی این ملت به قدری زیاد است که صلاحیت دفع هرگونه حمله‌ای دارد.

آیا ممکن است یک کشور مسلمان مقدرات خود را به دست چند تن از دشمنان دین و مملکت بسپارد؟ آیا ممکن است علاوه بر جهات معلوم یک کشور کوچک که براساس دشمنی با اسلام به وجود آمده است، کشور بزرگ ما را منطقه نفوذ خود قرار دهد؟ آیا ممکن است عده‌ای با تلبس به لباس انحراف با عقیده به مبدأ و معاد بازی کنند؟ آیا صلاح است که یکی از عمال آن کشور که سابقاً فرزند یک کلیمی دوره گرد بوده است، هم‌اکنون در ردیف رجال مملکت بلکه بزرگ‌ترین رجال آن درآید و یکی از بزرگ‌ترین وسائل تبلیغات و صدها مرافق حیاتی ملت را به دست گرفته و میلیون‌ها ثروت کشور را به خارج تحویل دهد؟

بایستی از دولت پرسید در کدام یک از ممالک مترقی وسائل تبلیغ در اختیار فردی قرار گرفته است که خود را فرزند آن مملکت ندانسته و علیه مصالح کشور اقدام می‌نماید! ما عموم علاقه‌مندان به اسلام را با تحفظ

۱. اصل: بر علیه.

بر امنیت و عدم ایجاد آشوب و تشنج به ادامه مبارزه علیه دشمنان دین و قرآن دعوت می‌کنیم و بر علمای اعلام لازم است که مسلمانان را به وظایف دینی آشنا سازند «اذا ظهرت البدع فعلى العالم أن يظهر علمه والا فعليه لعنة الله».

عده بسیاری در تاریخ ملاحظه می‌شوند که درخت مقدس اسلام را با خون خود آبیاری نموده و ریشه آن را مستحکم ساخته و از سقوط آن جلوگیری نموده‌اند. هم‌اکنون شاخه‌های این درخت به خشکی تمایل نموده و اصل آن نیازمند به آبیاری جدیدی است. من نیز خون خود را در این راه اهدا می‌کنم و بزرگ‌ترین افتخار من آن است که این هدیه برای سلامتی دین مقدس اسلام و برای محفوظ ماندن قرآن مجید از انواع تعدیات و برای نابود شدن جنایتکاران وسیله‌ای قرار گیرد. نهایت خوش‌وقتی آن‌جاست که این هدیه در پیشگاه حضرت - بقية الله ارواحنا له الفداء - مورد قبول واقع گردد. زنده بودن و تماشای عجایب و ملاحظه تسلط دشمنان دیرینه اسلام بر مقدرات مسلمانان در حکم مرگ و تلخ‌تر از مرگ است.

بدا به حال ما اگر در مقابل خطر ساکت بنشینیم و ودایع گران‌بهای پیمان را به رایگان به دست دشمنان بسپاریم. وای بر ملت ایران اگر خدای نخواستہ افرادی از دشمن اختیارات او را به دست گیرد. تاریک روزی که قدرت حمایت از دین و کشور از افراد ملت به کلی سلب گردد.

هم‌اکنون بار سنگینی به دوش ملت مسلمان و روحانیت آن نهاده شده است. روحانیت در مبارزه خود پایدار و شانه خود را از این بار سنگین خالی نخواهد نمود. این مبارزه در صورتی دارای اثر مثبت خواهد بود که ملت مسلمان نیز بیش از پیش آن را تأیید نماید و قدم‌های خود را به جای اقدام روحانین بگذارد. اگر ملت مسلمان ایران با وسائل مبارزه کاملاً آشنا نیست

ممکن است از دیگر ملل مسلمان این درس را فراگیرد و روش آنها را برای ادامه حیات و به دست آوردن استقلال سرمشق خود قرار دهد. آقایان علمای اعلام، ما در این مدت موفق شده ایم صدای مظلوم و ستم دیده ایران را به خارج برسانیم. به تدریج کشورهای اسلامی و کشورهای خارجی از حقیقت اوضاع در ایران مطلع می شوند و زمام داران وقیح کنونی به زودی با عکس العمل آنها مواجه خواهند شد. اگر این دسته از اعمال خود دست برندارند مسلمانان جهان به وسیله مدارک زنده، حقیقت آنها را در خارج کشور روشن خواهند ساخت و اگر تعدیات آنها ادامه یابد تاریخچه چهل ساله آنها که از جنایت و خیانت مملو است منتشر خواهد شد. علاوه بر آن که مراجع تقلید رأی خود را درباره آنان صادر خواهند نمود. اگرچه وسیله تبلیغاتی دولت بیشتر و عمال او در خارج سخاوتمندانه با مردم رفتار می نمایند، ولی صدای اسلام و بانگ قرآن رساتر و مؤثرتر است. قدرتی که حافظ قرآن مجید است از مدافعین قرآن نیز حمایت خواهد کرد.

در خاتمه امیدوارم نتایج اقدامات ما به زودی آشکار و در اثر تأییدات الهیه و زنده شدن حس برادری و دفاع از قرآن در برابر خطر مشترک در کشورهای اسلامی ملت ایران از چنگال ظلم و تعدی رهایی یافته و دست خائنین از تعدی به حریم مقدس اسلام و تجاوز به نفوس و اموال مسلمانان کوتاه گردد ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ * إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ * وَإِنَّ جُنَدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ﴾ والسلام علیکم ورحمة الله و برکاته.

ابوالقاسم الموسوی الخوئی

۱۴ / ذی الحجة الحرام / ۱۳۸۲ هجری

نجف اشرف

تاریخ: ۱۳۴۲/۳/۱۷

متن فارسی اعلامیه آیه الله العظمی خوئی درباره فاجعه ۱۵ خرداد^۱

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله سبحانه و تعالی:

﴿وَلَا تَزْكُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾.

کمک و همراهی با ظالمین و ستم گران در شریعت مقدسه اسلامی از اعظم محرمات است و در حرمت آن بین علمای اعلام خلافتی نیست.

نظر به این که دولت فعلی ایران برای پیشرفت مقاصد شوم خود که مخالف مقررات دین اسلام است، از هرگونه تعدی و ظلم، از زدن و کشتن و زندان بردن آقایان علمای اعلام و طلاب علوم دینی و سایر طبقات مؤمنین مضایقه ندارد، بر هر فردی از افراد مسلمان در هر لباس و هر مقامی که باشند واجب است که از همکاری با این دولت خائن خودداری نمایند و بر تمام مسلمانان لازم است استغاثه حضرت سیدالشهداء حسین بن علی علیه السلام را در نظر گرفته و از دین مقدس اسلام دفاع نمایند.

ابوالقاسم الموسوی الخوئی

۱۴ / محرم الحرام / ۱۳۸۳ هجری

نجف اشرف

تاریخ: ۱۳۴۲/۶/۶

متن پاسخ آیه الله العظمی خوئی درباره تحریم انتخابات دوره بیست و یکم
مجلس شورای ملی^۱

بسمه تعالی شأنه

در صورت مفروضه شرکت در انتخابات یکی از افراد ظاهره کمکی است
که تحریم شده است و با وضع فعلی چنانچه مجلس تشکیل شود از نظر شرع
و قانون اساسی نیز از درجه اعتبار ساقط خواهد بود - والله العالم^۲

ابوالقاسم الموسوی الخوئی

۸ / ربيع الثانی / ۱۳۸۳

تاریخ: ۱۳۴۲/۸/۱۲

متن اعلامیه آیه الله العظمی خوئی در پاسخ به نامه جمعی از علما درباره اعمال
ضد اسلامی رژیم شاه^۳
روحانیان عالی قدر:

۱. متن پرسش چنین می باشد:

بسمه تعالی شأنه

حضور مبارک حضرت آیه الله العظمی آقای حاج سید ابوالقاسم خوئی ادام الله ظلّه علی رؤس المسلمین
به عرض مبارک عالی می رساند، مستدعی است با عطف توجه به حکم مورخ ۱۴ محرم الحرام ۸۳ آن
حضرت مبنی بر حرمت هرگونه کمک به حکومت فعلی ایران نظر مبارک خود را درباره انتخابات
مجلس شورای ملی ایران با اختناق و استبداد زائد الوصف موجود اعلام فرمائید تا ملت مسلمان ایران
تکلیف شرعی خود را در این موضوع بدانند.

جماعتی از مؤمنین

۲. همان، ص ۱۸۱.

۳. همان، ص ۲۰۴ - ۲۰۸.

رنجها و ناراحتی هایی را که ملت مجاهد ایران در وضع حاضر طبق اظهار
شما تحمل می کنند برای من سخت ناگوار است.

حقاً در جهان امروز ما دیگر به هیچ وجه این گونه جرائم زشتی که شاه
ایران و دستگاه حاکمه آن برای جنگ با دین و رجال دینی و ملت شریف
ایران مرتکب می شود، قابل تحمل نیست.

دیگر دشمنی آنها با مقدسات اسلامی و کوششی که برای نابود کردن
روحانیت با ستم گری و حيله بازی به کار می برند، جز ایجاد وحشت و
اضطراب عمومی ثمره ای ندارد. تنها مردم را به این سؤال می اندازد که آیا
مسیر این ملت و پیشوایان روحانی آن به دست این یاغیان ستم گر به کجا
منتهی می شود.

هیچ گونه گواهی بر خیانت این گروه آشکارتر از طرد آن عده از قوانین
مملکتی که با مصالحشان سازگار نیست و خیانت نسبت به مبادی دین مقدس
اسلام در دست نمی باشد. اینان وفاداری نسبت به اسلام را تعهد کرده اند تا
بتوانند بر یک ملت مسلمانی که قوانین آن بر شالوده مبادی جاویدان اسلامی
بنا شده است حکومت کنند.

گذشته هیئت حاکمه با ننگ و عار مشخص می شود. چنانکه امتیاز این
حکومت در وضع حاضر فزونی و رسوایی هایی است که یک نمونه آن را در
کوباندن مراکز دینی و علمی و افتخاری که از این عمل شجاعت مآبانه خود به
خرج می دهند، مشاهده می کنیم.

حقاً که باید ملت ایران مدال افتخار فاتحین را بر سینه این جنایتکاران
نصب کند که موفق شدند تا این اندازه مراکز علمی را به خون و آتش کشند.
این همه گستاخی ها و تجاوزاتی که هیئت حاکمه نسبت به طلاب بی گناه و
مبارز ما روا داشت نمونه آشکاری از انحطاط وضع در ایران و سلب آزادی و

الغای کلیه قیود اخلاقی و انسانی است. خیلی مضحک و در عین حال جای تأسف است که این گروه طاغی به شدت دم از عدالت و اصلاح بزنند و برای دین و میهن اظهار دل‌سوزی کنند، ولی در همان وقت زیر سایه حکومت سیاهشان احدی جرأت اظهار عقیده و جانب‌داری از حقوق و مصالح عمومی نداشته باشد. باز در همان وقتی که روزنامه‌های مزدور با کمال آزادی نیرنگ‌ها و دسائس دستگاه را به عنوان قدم‌های اصلاحی می‌پروراند، رجال دینی نتوانند از روی افکار و آرای خود برای خیر و صلاح مردم پرده بردارند. بدتر از این وضع رفتاری است که حکومت جبار نسبت به تلگراف‌ها و نامه‌های مردم به علمای خود مرتکب می‌شود. کنترل و مصادره امانت‌های مردم را کوچک‌ترین منافاتی با مبادی آزادی و حقوق بشری در دنیا به حساب نمی‌آورد.

آیا از این بیشتر هم ممکن است آرا و افکار و آزادی‌های ملتی را در فشار و مضیقه قرار داد؟ آیا چنین حکومت سیاهی دیگر می‌تواند در فکر آسایش و رفاه ملت و تأمین نیازمندی‌های مردم باشد؟

مردم ایران به هیچ‌کس اجازه نمی‌دهد زیر پرده شعارهای ملی و اصلاحی به کوباندن ملت بپردازد. آیا ممکن است این دستگاه معنی اصلاح را بفهمد تا بتواند حقیقتاً به آن عمل کند؟

تجاوزات مکرر دستگاه حاکمه بدون هیچ‌گونه مجوز قانونی مشت آنان را در دشمنی با ملت در دنیا باز می‌کند و تدریجاً حکومت سیاه آنها بزرگ‌ترین لکه ننگ را برای ملت ایران به بار می‌آورد.

کشتارهای وحشیانه‌ای که در قم و تبریز به عمل آمد قلوب مردم جهان را در تمام اقطار عالم جریحه‌دار کرد و بدین وسیله یک صفحه ننگین دیگری بر پرونده جرائم بی‌حساب خود افزودند.

در عراق مجالس سوگواری که به همین مناسبت برپا شد برادران عراقی آنها سخت بر آنها گریستند و خونریزی‌های وحشیانه مردم بی‌گناه را سخت محکوم کردند و خواستار تعقیب قاتلان و مجازات شدید محرکان و فرماندهان آنها شدند.

ما نیز می‌دانیم که شجاعت ملت ایران و سلامت ادراکش به همین زودی او را از تسلیم در برابر این ستم‌گران حفظ خواهد کرد و موفق خواهد شد با نیروهای روحی سرشاری که در اختیار دارد کلیه مخاطراتی را که دشمنان برای او پیش‌بینی کرده‌اند خنثی و بی‌اثر سازد.

آیا سزاوار است ملت ایران سرنوشت کشور و دین خود را به دست چند نفر از دشمنانش بسپارد و آیا شایسته است که در قلب کشور برای بیگانه پایگاه درست کنند و پس از آن که دوست کوچکی بر شالوده دشمنی با مسلمانان به وجود آوردند منطقه نفوذ بزرگ‌تری به دست آنها داد؟ آیا شایسته است که چند نفر از افراد منحرف با مقدسات این ملت بازی کنند؟ آیا بجاست که یک نفر مزدور یهودی به اعلى درجه مقام ثروت برسد و قدرتش به بزرگ‌ترین دستگاه تبلیغاتی کشور و اکثر شرکت‌ها که برای مصالح دولت اسرائیل کار می‌کند بسط یابد؟

این وظیفه ماست که از هیئت حاکمه ایران بپرسیم آیا در تمام کشورهای جهان کشوری را پیدا خواهید کرد که دستگاه تبلیغاتی‌اش در اختیار یک یهودی متوطن که خود را از فرزندان ملت نمی‌داند باشد تا هر چه می‌خواهد برخلاف مصالح و مقدسات کشور انجام دهد؟

ما ملت ایران را که ایمان به مقدسات خود دارند دعوت می‌کنیم با دشمنان دین و وطن به طرق مقتضی بدون اخلال و اغتشاش که دشمنانش از آن استفاده کنند، بجنگند و بر عهده علمای عالی‌قدر است که مسلمانان را در

وظیفه مقدسی که در پیش دارند رهبری کنند که «اذا ظهرت البدع فعلى العالم ان يظهر علمه و الا فعليه لعنة الله». رجال مجاهد ما پیوسته درخت اسلام را با خون‌های پاک خود آبیاری کرده‌اند و نشاط آن را باز یافتند. هم‌اکنون باز از تشنگی و پژمردگی احساس شکایت می‌کند.

من افتخار می‌کنم که خون ناچیز خود را به عنوان قربانی در راه حفظ دین و قرآن و نابودی ستم‌کاران تقدیم کنم، زیرا زندگی با فشار ستم‌گران و دشمنان اسلام برای من چیزی جز مرگ یا بدتر از مرگ نیست.

امروز در این جهاد مقدس بار سنگینی به عهده مردم ایران و در طلیعه این شخصیت‌های مذهبی نهاده شده است که امید است در عمل و ادای آن کوتاهی نکنند. برای ملت ایران تنها وقتی پیروزی میسر است که اطراف علمای عالی‌قدر خود را رها نکنند و در زیر پرچم آنها و به رهبری آنها مجتمع شوند. شایسته است ملت مسلمان ایران درس فداکاری و مواجهه با دشمن را از ملت‌های مسلمان عربی - که در مبارزه بر آنها سبقت گرفته و با آرمان‌های استقلال‌طلبی خود و زندگی آزاد و با شخصیت خود رسیده‌اند - بیاموزند.

آقایان علمای اعلام:

ما پیوسته در راه اعلائی کلمه ملت مسلمان ایران و بلند کردن بانگ مظلومیت و استغاثه آنان در برابر افکار عمومی جهانیان کوشش کرده و می‌کنیم. به زودی جهان اسلام و عرب بلکه تمام دنیا به حقیقت رنج‌های ملت مجاهد ایران واقف خواهد شد و به زودی دنیا به عنوان عکس‌العمل تجاوزات و فشارها و گستاخی‌های هیئت حاکمه آنان را محکوم خواهد کرد. با این حال اگر هیئت حاکمه از سیاست شوم خود باز نگردند حقیقت امرشان به زودی بر ملت ایران روشن خواهد شد و با ادامه جرائم و تعدیات سابق خود صفحات تاریخ گذشته آنها را که پر از ننگ و عار و آلودگی چهل

ساله است در برابر جهانیان منتشر می‌سازیم و در آن وقت است که علما آخرین سخن خود را در حقشان خواهند گفت.

به زودی ثمره رنج‌های ما را در راه نجات ملت ایران از زنجیرهای ظلم و طغیان به خواست خدا و با ایمان و درایت مسلمانان نسبت به خطری که هستی آنان را تهدید می‌کند، مشاهده خواهید فرمود.

به زودی مجاهدات پیوسته ما به قطع ریشه مفسدی در ایران و قطعید حکومتی که به مقدسات الهی دست‌درازی کند و به زور بر اموال و نفوس مسلمانان اعمال قدرت نماید منتهی خواهد شد.

ابوالقاسم خوئی

ج ۱۶ / ۱۳۸۳/۲

نجف اشرف

تاریخ ۱۳۴۴/۲/۹

متن تلگرام آیه‌الله العظمی خوئی به امیرعباس هویدا - نخست‌وزیر - در اعتراض به محاکمه جمعی از روحانیان و کسبه^۱

در ابتدای تصدی شما به مقام نخست‌وزیری در موضوع رفع تشنج و خاتمه دادن به وضع چند ساله اخیر که دولت‌های دور از عقل و منطق آن را به وجود آوردند و در اثر آن ملت مسلمان ایران به جرم دفاع از حیثیت و مقدسات خود با سرنیزه و زندان و شکنجه و قتل و تبعید روبه‌رو^۲ شد، تلگرافاً تذکر دادیم؛ متأسفانه شما نیز همان راه را پیمودید و از نصایح و

۱. همان، ص ۲۸۵.

۲. اصل: روبر.

ارشادات مقام روحانیت پند نگرفتید ﴿زَبَّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا﴾^۱ فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا بار دیگر عواقب سیئه جبروت و طغیان را گوش زد می نمایم. وقوع بعضی حوادث موجب بهانه گیری و سوءاستفاده شده و دولت در فکر تصفیه حساب با عده‌ای از افراد متدین و غیور و مدافع از مقدسات یک ملت افتاده است. ما نیز طبق وعده الهی ﴿كَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾^۲ یقین داریم در نتیجه، پیروزی با مؤمنین است و قوای ظلم و طغیان نابود خواهد گشت. جای تأسف است جمعی از روحانیین و مبلغین و کسبه شریف و متدین مورد زجر و شکنجه قرار گرفته و افراد بی‌گناه به محاکم محول کردند و بالاخره برای تمام طبقات نگرانی فوق‌العاده به وجود آید. البته هر چه زودتر زندانی‌ها را آزاد و پریشانی ملت را جبران نمایید.

ابوالقاسم الموسوی الخوئی

۲۶ / ذیحجه الحرام / ۱۳۸۴

تاریخ: ۱۳۵۱/۳/۱۹

متن نامه آیه الله العظمی خوئی به احمد حسن البکر رئیس جمهور عراق درباره ملی شدن نفت عراق^۱

بسم الله الرحمن الرحيم

حضرة المهيب الرئيس احمد حسن البكر - و فقه الله

ان الدفاع عن مواطن المسلمين و ثروات ارضهم و في مقدمتها حماية نفطهم من اهم الواجبات الشرعية و اخطرها. و ان الوقوف عند هذا الحق

بصلابة و ايمان مع الاعضاء من افضل ضروب الرعاية لمصالح المسلمين و امانهم.

نسأله تعالى ان يبارك جهدكم في حمايه نفظ هذا البلد الاسلامي من جميع الطامعين، كما اسأله ان يحقق مصالح الامة الاسلاميه و رفاهها و كرامتها و ان يوحد كلمة المسلمين على الحق و يؤيدهم بالنصر المؤزر و باخذ بايديهم الى ما فيه خيرهم و صلاحهم والله الهادي الى سواء السبيل.

ابوالقاسم الموسوی الخوئی

۲۶ / ربيع الثاني / ۱۳۹۲ هجری

النجف الاشرف

تاریخ: ۱۳۵۲/۷/۱۷

متن اعلامیه آیه الله العظمی خوئی درباره جنگ^۱ رمضان اعراب با اشغالگران فلسطین^۲

بسم الله الرحمن الرحيم

الى عامة اخواننا المسلمين وفقهم الله تعالى

لقد قامت القوى الكافرة بغزو قسم كبير من الأراضى الاسلامية و فى ضمنها المسجد الأقصى الشريف و قد كابد المسلمون ما كابدوه طول السنوات الماضية و قد صمموا فى هذا الشهر المبارك و هو شهر الله العظيم، مستمدين العون من الله تعالى على الدفاع عن اراضيهم و قد قال الله سبحانه «واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا». فالواجب الدينى يحتم علينا ان

۱. جنگ چهارم اعراب و اسرائیل، اکتبر ۱۹۷۳.

۲. اسناد انقلاب اسلامی، ج ۱، ص ۳۶۱.

نوحه الكلمة و تقوم بنصرة المدافعين عن الأراضى الإسلامية بما يلزم من العون والساعدة و نحن نبتهل الى الله سبحانه ان يكفل جهودهم بالنجاح و ينصرهم على اعداتهم. «ان تنصروا الله ينصركم و يثبت اقدامكم».

ابوالقاسم الموسوى الخوئى

فى ۱۱ / رمضان المبارك / سنة ۱۳۹۳

النجف الاشرف

تاریخ: ۱۳۵۷/۹/۱۰

متن اعلامیه فارسی آیه الله العظمی خوئی درباره حوادث ایران و جنایات رژیم شاه^۱

بسم الله الرحمن الرحيم

حضرات مراجع و علمای اعلام ادام الله برکاتهم، ملت غیور و مسلمانان ایران - ادام الله تأییداتهم

حوادث اخیر موجب تأثر عمیق این جانب گردید. با تألمات شدید روحی در سنین اواخر عمر ناظر صحنه های اسفانگیز آن هستیم. ما در گرفتاری ها، مصائب، حوادث دلخراش و مبارزه ملت بر علیه استبداد برای به دست آوردن حقوق و برطرف ساختن ظلم خود را شریک می دانیم. سوء سیاست دولت های سابق، پیروی از مرام استبداد، اهمال اراده ملی، اسقاط شخصیت روحانیت، زیرپا نهادن مقدسات دینی و مقررات مذهبی، پیروی از رفتارهای ضدانسانی و ضداخلاقی و ضداسلامی، عدم التزام به قانون اساسی و هیچ گونه قانون دیگر، تمام این اعمال نتایج را به وجود آورده است که آثار شوم و

اسفانگیز آن تمام کشور را فرا گرفته است.

ما در گذشته عواقب وخیم این نوع سیاست را به زمام داران گوشزد نموده ایم. مراجع و علما نیز در این باره نهایت جدیت را اعمال، ولی متأسفانه از قبل، زمام داران کمترین توجهی به آن نکرده اند.

دولت های ضدملی برخلاف اصول شرعی و اخلاقی و برخلاف صریح قانون اساسی دشمنان دین و ملت را فرقه ضاله بهایی و یهود و دیگر عمال بیگانگان کسانی را که به هیچ وجه رابطه دینی میان آنان و ملت ایران یافت نمی شد، در مراکز حساس دولتی گماردند. موضوع فساد و ریشه دوانیدن آن در تمام مراحل اداری به قدری وسیع و واضح بود که زمام داران خود را مجبور به اعتراف به آن دیدند. این مفسد غالباً ناشی از روش مستبدانه زمام داران بوده که در طول این مدت به سبب عدم توجه به اصلاح وضع و رسیدگی به افکار عمومی ملت مسلمان ایران به حوادث تأسف آور اخیر منجر شد. این جانب در این مدت مکرراً به زمام داران لزوم اصلاح وضع و رسیدگی به حال مردم و خاتمه دادن به فساد اداری و اجتماعی و آموزشی و غیره را گوشزد نموده، ولی متأسفانه نتیجه ای نگرفتیم. اینک که اوضاع کشور به صورت تأسف آور فعلی درآمده است، از ملت شریف و غیور مسلمان خواستاریم که نه تنها وضع فعلی را در نظر گرفته، بلکه آینده ای دور یا نزدیک را نیز مورد رسیدگی قرار دهند. از ملت می خواهیم با شجاعت قدم برداشته، ولی با حفظ کامل موازین شرع و در تمام مراحل از علمای اعلام و قاطبه مراجع معظم تقلید تبعیت و پیروی کنند و در خلال مبارزه با ظلم و فساد مجالی برای مغرضین و سوء استفاده کنندگان باز نکنند. از دولت می خواهیم که از تجارب تلخ گذشته و حال استفاده کرده و در مقابل خواسته های مشروع و عادلانه علمای اعلام و مراجع تقلید و ملت غیور و مسلمان ایران

تسلیم باشند. از علمای اعلام و مراجع تقلید - دامت برکاتهم - خواستاریم که در این ظروف حساس، دولت و مردم را به وظایف شرعیه خودشان آشنا نموده و نصیحت کرده و همگی را به احترام جان و مال مسلمین دعوت نمایند. خداوند همه را موفق به صلاح و اصلاح نموده و رفع نگرانی و موجبات آن را از تمام مسلمین و کشور آنان بفرماید.

ابوالقاسم الموسوی الخوئی

سلخ ذیحجه الحرام / ۱۳۹۸^۱

متن فتوای حضرت آیه الله العظمی خوئی - دام ظلّه - به مناسبت انتفاضه و قیام مردم عراق^۲

بسم الله الرحمن الرحيم

فرزندان مؤمن و عزیزم:

سلام علیکم و رحمة الله و برکاته

سپاس خدای را عزوجل به خاطر الطاف و نعمت هایش و درود و سلام بر افضل انبیایش محمد و خاندان اطهر او.

و بعد: شکی نیست که حفظ اسلام و رعایت مقدسات آن وظیفه هر فرد مسلمان است و من از خدای متعال می خواهم که شما را در جهت صلاح و منفعت امت اسلامی توفیق نماید. شما را سفارش می کنم که با رعایت و مدنظر قرار دادن دقیق احکام شرعی در تمامی اعمال و کردارتان نمونه شایسته ای برای ارزش های والای اسلامی باشید، خداوند تعالی تمامی اعمالتان

۱. آخرین روز ماه ذیحجه الحرام (۱۳۹۸/۱۲/۳۰).

۲. غلامرضا اسلامی، غروب خورشید فقاقت، ص ۱۴۳ - ۱۴۴.

را نصب العین شما قرار دهد. حفظ و نگه داری از ممتلكات و دارایی های مردم و اموال و ناموس آنها و نیز تمامی مؤسسات عمومی بر شما واجب است، زیرا که آنها از آن مردم بوده و محرومیت آنها محرومیت حقوق همگان است.

همچنین از شما می خواهم که همه اجساد و پیکرهای کشته شدگان را از خیابان ها برداشته و طبق موازین شرعی به خاک بسپارند و از مثله کردن احدی خودداری کنید، زیرا این عمل جزو اخلاق اسلامی ما نیست. هم چنین از تصمیم گیری فردی و عاجلانه و نابخردانه و بدون بررسی و مطالعه قبلی که به نحوی با احکام شرعی و منافع عمومی تنافی و تضاد دارد، خودداری شود. خداوند شما را حفظ و رعایت کند و آنچه مورد خشنودی و رضای اوست توفیق دهد.

انه سمیع مجیب

والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته

۱۸/شعبان/۱۴۱۱

الخوئی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمین و به نستعین. و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین ... و بعد: این روزها کشور مرحله حساسی را طی می کند که نیازمند حفظ نظام و ایجاد امنیت و استوار و نظارت بر کارهای عمومی و امور دینی و اجتماعی در جهت جلوگیری از خروج منافع عمومی از اداره صحیح که

موجب نابودی و تباهی می‌گردد. به همین خاطر مصلحت عمومی جامعه اقتضا می‌کند که یک هیئت بلند پایه جهت نظارت بر اداره تمامی شئون جامعه تعیین گردد، به طوری که رأی آن رأی ما باشد و آنچه از فضلا و علمایی که در ذیل اسمشان ذکر شده و از نظر توانایی و حسن تدبیر مورد اعتماد ما هستند، انتخاب نمودیم، لازم است فرزندان مؤمن ما از آنها اطاعت و پیروی کرده و اوامر و دستوراتشان و راهنمایی‌ها و مساعدت‌هایشان در انجام این امر مهم توجه نمایند. از خداوند عزوجل مسئلت داریم شما را برای ادای خدمت عمومی توفیق عطا فرماید، خدمتی که خدای متعال و پیامبرش را خشنود گرداند.

والسلام علیکم ورحمة الله و بركاته

۲. سید محمدرضا موسوی خلیلی

۱. سید محی‌الدین غریقی

۴. سید عزالدین بحر العلوم

۳. سید جعفر بحر العلوم

۶. سید محمد سبزواری

۵. سید محمدرضا خراسانی

۸. سید محمدتقی خوئی

۷. شیخ محمدرضا شیبب‌ساعدی

تبصره: تصمیم گرفته شد که آقای سید محمد صالح عبدالرسول خراسان به هیئت فوق‌الذکر اضافه شود.

در ۲۱ شعبان / ۱۴۱۱ هـ

کتاب‌نامه

۱. اسلامی، غلام‌رضا، غروب خورشید ققاهت، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۳.
۲. بجنوردی، محمدحسین، القواعد الفقهیه، ج ۱، قم: نشر الهادی، ۱۳۷۷ ش.
۳. بروجردی، مرتضی، مستند عروة الوثقی، کتاب الصوم، ج ۲، قم: مطبعه علمیه، بی‌تا.
۴. توحیدی، محمدعلی، مصباح الفقاهه، ج ۱ و ۵، قم: انتشارات انصاریان، چاپ چهارم، ۱۴۱۷ هـ. ق.
۵. جرجس، جرجس، معجم المصطلحات الفقهیه والقانونیه، بیروت، الشركة العالمیه للکتاب، ۱۹۹۶.
۶. الجمیلی، ع، نگاهی به تاریخ سیاسی عراق، ترجمه محمدحسین زوار کعبه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰.
۷. الخوئی، ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، الطبع الخامس، قم: المطبعة العلمیه، ۱۹۷۴ م.
۸. _____، المسائل الشرعیه، ج ۲، چاپ چهارم، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۲۱ هـ. ق.
۹. خلخالی، سید مهدی، دروس فی فقه الشیعیه، ج ۱ و ۳، نجف: مطبعة الآداب، ۱۳۷۸ هـ. ق.

۱۰. خوئی، محمدتقی، *المبانی فی شرح العروة الوثقی*، ج ۳۳، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، بی تا.
۱۱. الرهیمی، عبدالحلیم، *تاریخ حرکت اسلامی در عراق*، ترجمه محمد نبی ابراهیمی، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
۱۲. سجادی، سیدجعفر، *فرهنگ معارف اسلامی*، ج ۳، تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران، ۱۳۶۲ ش.
۱۳. شورای نویسندگان، *تاریخ سیاسی عراق*، مؤسسه انتشارات نهضت جهانی اسلام، بی تا.
۱۴. صدرایی، علی، *سیمای خوی*، قم: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۱۵. العلوی، حسن، *شیعه و حکومت در عراق*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
۱۶. غروی، میرزا علی، *التقیح*، ج ۱، نجف: مطبعة الآداب، بی تا.
۱۷. فولادزاده، عبدالامیر، *ایدئولوژی حزب سوسیالیست بعث عراق*، قم: دفتر تبلیغات جنبش رانده شدگان عراقی، ۱۳۶۹.
۱۸. _____، *جنايات رژیم بعث عراق*، قم: کانون نشر اندیشه های اسلامی، ۱۳۶۹.
۱۹. کدیور، محسن، *نظریه های دولت در فقه شیعه*، تهران: نشر نی، ۱۳۷۶ ش.
۲۰. ماهنامه مسجد، ش ۵، شهریور - مهر ۱۳۷۱.
۲۱. ماهنامه مکتب اسلام، سال ۳۲، ش ۶، مهر ۱۳۷۱.
۲۲. مرکز اسناد انقلاب اسلامی، *اسناد انقلاب اسلامی*، ج ۱، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۹.
۲۳. معرفت، هادی، *جامعه مدنی*، قم: موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، ۱۳۷۸ ش.

۲۴. میرزا جواد تبریزی، *صراط النجاة*، ج ۱ و ۲، ایران (قم): دفتر نشر برگزیده، ۱۴۱۶ ه. ق.
۲۵. _____، *مبانی تکملة المنهاج*، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۱۲ ه. ق.
۲۶. _____، *معجم رجال الحديث*، ج ۱، چاپ چهارم، قم: مرکز نشر آثار شیعه، ۱۳۶۹.
۲۷. _____، *منهاج الصالحین*، ج ۱ و ۲، چاپ بیست و هشتم، قم: انتشارات مهر، ۱۴۱۰ ه. ق.
۲۸. واعظ، محمدسرور، *مصباح الاصول*، قم: مکتبه الداوری، ۱۴۲۲ ه. ق.

آیه‌الله ابوالقاسم خوئی (۱۳۱۷ - ۱۴۱۳ ه.ق) یکی از برجسته‌ترین فقهای تاریخ معاصر بود که با نگاه عمیق و ژرف خویش به متون دینی عرصه‌های جدیدی در اندیشه سیاسی دینی گشود. تفسیر او از «حسبه» و رویکرد نو به مفاهیم فقهی - سیاسی مانند «مصلحت»، «ضرورت» و «عرف»، راهکار تازه‌ای برای عملیاتی کردن فقه در عرصه سیاست و اجتماع ارائه داد. اثر حاضر اندیشه سیاسی ابن فقیه بزرگ را در پنج فصل بررسی می‌کند: زندگی و زمانه، مبانی معرفتی، اصول و قواعد فقه سیاسی، زندگی سیاسی در عصر غیبت و حکومت فقیه.

مؤسسه بوستان کتاب

شماره کتاب: ۱۶۲۷ / مسلسل انتشار: ۲۵۵۲

ISBN 964-548-905-9



9 789645 489050