

سیاست و حکومت از منظر ابن ادریس حلی

علی خالقی (*)

تاریخ دریافت: 82 / 2 / 3

تاریخ تأیید: 82 / 2 / 25

ابن ادریس حلی سیاست را به معنای مَلُک داری و تدبیر امور مردمان در جهت استصلاح دین و دنیای ایشان دانسته است و حکومت و سلطنت را که تولى این سیاست و تدبیر می‌باشد، به دو شکل سلطنت سلطان حق عادل و سلطنت سلطان جور و ظالم تصور کرده است. وی پس از ارزیابی مبنای مشروعیت و دامنه اختیارات هر کدام از آنها، تنها حاکم حق عادل (امامان معصوم) و افراد مأذون از سوی ایشان را مجاز به تدبیر سیاسی امور مردمان دانسته است.

واژه‌های کلیدی: تدبیر، حکومت عادل، جائز، اندیشه سیاسی شیعه، ابن ادریس.

مقدمه

ابوعبدالله محمد بن احمد بن ادریس (543 - 598 هـ). 1 از فقهای بزرگ قرن ششم و رئیس الشیعه بود. السرائر، المنتخب من تفسیر القرآن و النکت المستخرجة من کتاب التیان، خلاصة الاستدلال و مناسک الحج، از جمله آثار ابن ادریس به شمار می‌رود.

سیاست

ابن ادریس گرچه به تعریف سیاست و تبیین مفهوم آن نپرداخته، اما از مجموع آرای فقهی و کلامی وی می‌توان استنباط کرد که سیاست را از «ساس یسوس» به معنای تربیت گرفته و در معنای «ملک‌داری»، «استصلاح»، «تدبیر امور مردمان» و «امر و نهی»² به کار برده است. بر این اساس، وی در ذیل آیه «الم تر إلى الذین حاج إبراهیم فی ردّه أن آتاه اللّاه المُلک»³ می‌نویسد:

مُلک بر دو وجه است: یکی به کثرت مال و وسعت حال است و دیگری به تملیک امر و نهی و تدبیر امور مردمان. او لى درخور هر کسی است، ولی دیگری هرگز به گمراهان تعلق نمی‌گیرد.⁴

همان طور که پیداست ابن ادریس مَلُک‌داری به معنای دوم را به همان معنای سیاست و تدبیر مردمان⁵ و امر و نهی ایشان دانسته، از این رو در جای دیگر در ذیل اللّاهم «هالک المُلک توتی المُلک من تشاء و تنزع المُلک ممن تشاء»⁶ این معنا و مفهوم را برداشت می‌کند و معتقد است ای‌تای مَلُک به معنای «تملیک السیاسة و التدبیر»⁷ می‌باشد.

در تبیین جایگاه سیاست از منظر ابن ادریس دو نکته حائز اهمیت است:

نکته اول این‌که ابن ادریس سیاست و ملک‌داری را همچون فلاسفه اسلامی در حوزه حکمت عملی قرار داده و آن را به معنای تدبیر مَدُن دانسته است؛ نکته دیگر اینکه سیاست و مَلُک‌داری از نظر او علم و فنی خنثی نبوده و از بُعدی ارزشی برخوردار است. مَلُک‌داری و سیاست را بر دو وجه تقسیم کرده و می‌نویسد: سیاست و ملک‌داری، یک بار به

معنای «اتساع حال»، «کثرت مال» و «وسعت قدرت» است که به هر انسانی اعم از کافر و مؤمن تعلق می‌گیرد، همان طور که خداوند متعال به بنی‌اسرائیل فرمود: «جعلکم ملوکاً و آتاکم ما لم یؤت احداً من العالمین» 8 اما يك بار هم به معنای خاص یعنی «امر و نهی» و «تدبیر امور مردمان» است و يك بعد ارزشی دارد. به همین دلیل خداوند این نوع سیاست و ملکداری را هرگز به «اهل ضلال» واگذار نمی‌کند، زیرا این امر با اراده خداوند تبارک و تعالی، که استصلاح خلق است، منافات دارد. از این رو خداوند هرگز امر سیاست و تدبیر و امر و نهی بندگان را به افرادی که باعث فساد در میان خلق می‌شوند واگذار نمی‌کند. 9

بنابراین از نظر وی، سیاست و امر و نهی و تدبیر امور مردمان بعد ارزشی دارد و هر نوع ملکداری و قدرت‌مداری و هر نوع سیاست و تدبیری مطلوب نیست، بلکه سیاست و تدبیری پسندیده است که در جهت استصلاح خلق باشد 10 (چرا که اراده الهی از سیاست، استصلاح خلق است) و بتواند انسان را به اطاعت از خدای متعال که تأمین کننده مصالح دنیا و آخرت است رهنمون گردد. 11

بنابراین از نظر ابن ادریس، پیوند سیاست - به معنای تدبیر امور مردمان و استصلاح ایشان - با دین از چند جهت قابل استنباط است: یکی، هدف سیاست از نظر وی، امر و نهی مردم در جهت استصلاح امور ایشان است، از این رو خداوند متعال هرگز چنین امری را به اهل ضلال واگذار نمی‌کند: «فهذا لا یجوز أن یجعل الله لأهل الضلال، لما فیه من الاستفساد». 12 بنابراین سیاست تنها در صورت پیوند با دین و دینداران می‌تواند در جهت استصلاح خلق باشد و الاً باعث افساد آنها می‌شود. دوم، از نظر وی سیاست و تدبیر مطلوب را باید سانس معصوم و عالم اعمال کند، زیرا خداوند هرگز به اعمال سیاست جاهل بر عالم و نیز امر و نهی فاسقان و کافران بر مردمان راضی نیست 13، و این همان پیوند سیاست با دین و متدینان است.

حکومت

وقتی در جامعه انسانی، فرد یا جمعی قدرت اعمال حاکمیت را به دست می‌گیرد تا روابط بین مردم را طبق ضوابط و مقررات خاصی اداره کند و جامعه را در حالت آرامش و تعادل نگه دارد، گفته می‌شود آن فرد یا جمع در آن جامعه «حکومت» می‌کنند. بنابراین حکومت همان امر و نهی و اعمال تصرف و سلطه بر جامعه انسانی در جهت تدبیر امور ایشان و اداره زندگی جمعی آنان است. از این مفهوم در زبان سیاسی ابن ادریس با تعبیری چون ملک داری 14، سلطنت 15، ولایت 16، امامت 17، امارت 18، نظارت 19، حکومت 20 و ریاست 21 یاد شده است. برای تبیین دیدگاه وی درباره نظام حکومتی در اسلام، ضرورت، خاستگاه و انواع حکومت را بررسی می‌کنیم.

1. ضرورت حکومت

ضرورت حکومت از موضوعاتی است که همه فرقه‌ها و اندیشوران اسلامی - به جز خوارج - درباره آن اتفاق نظر دارند. به اعتقاد مسلمانان انسان موجودی مدنی الطبع بوده و فقط در اجتماع امکان زندگی می‌یابد؛ به همین جهت قانون و مجریان آن برای ایجاد نظم و ثبات در اجتماع ضروری است و عقل و نقل نیز مؤید این ضرورت هستند. ابن ادریس با تأیید دیدگاه فوق 22، معتقد است تنها به واسطه وجود سلطان است که استصلاح خلق حاصل و جلو فساد و تباهی و ظلم و تعدی گرفته می‌شود:

یزغ بالسلط ما لا یزغ بالقرآن، لأدّه یغنیه علی رفع الأشرار عن ظلم الناس، لأدّه یرید منه المنع من الظلم و الفساد،

مؤمناً کان أو فاسقاً؛²³ خداوند متعال آنچه را که به واسطه قرآن کریم برگردانده نمی‌شود، از طریق سلطان باز می‌گرداند، چرا که به واسطه او اشرار از ظلم به مردم بازداشته می‌شوند و با وجود او، چه مؤمن باشد چه فاسق، از ظلم و فساد منع می‌گردد.

ابن ادریس در اشاره به اصل ضرورت حکومت در ذیل آیه «و یوم نبعث فی کل أمة شهیداً علیهم من انفسهم»²⁴ می‌نویسد: این آیه دلالت می‌کند بر این‌که هیچ عصری خالی از وجود حجت و عدل نمی‌گردد و این را همه فرقه‌های اسلامی قبول دارند، اگرچه ما در تعیین مصداق آن عدل و حجت با آنها موافق نیستیم.²⁵ وی در حالی که تنها سلطنت سلطان عادل را مشروع و همکاری با آن و پذیرش ولایتش را مقبول می‌داند و همکاری با سلاطین جور و متغلب را در موارد غیر ضروری و تقیه‌ای جایز نمی‌شمارد، با این حال، با پذیرش واقعیت حکومت‌های جائر، همکاری با آنان و پذیرش ولایتشان را در صورتی که بتوانند به امر به معروف و نهی از منکر اقدام کنند و حقوق اموال (زکات، خمس و انفال) را به مستحقان آنها برسانند و صلّه برادران دینی را به جا آورند، جایز می‌شمارد.²⁶

2. منشأ مشروعیت حکومت

درباره خاستگاه مشروعیت حکومت اسلامی، گفت‌مان غالب در میان متفکران مسلمان به ویژه تا عصر مشروطه در ایران، این بوده که منشأ این مشروعیت الهی است؛ به این معنا که هیچ کس بدون اذن الهی و تعیین از سوی خدا و رسول و اولی الامر معصوم حق اعمال حاکمیت و ولایت و ریاست بر مردمان را ندارد. ابن ادریس حلی نیز که در قالب همین گفت‌مان سخن گفته، با تأکید بر لزوم الهی بودن منشأ حاکمیت سلطان اسلام، اذعان کرده است که این الإمام عندنا اللّٰه تعالی یختاره»²⁷ به اعتقاد ما امام و سلطان اسلام را خداوند متعال برمی‌گزیند؛ از این رو همواره «سلطان الزمان» باید «لمنصوب من قبل اللّٰه تعالی» یا «منصوب از جانب امام معصوم»²⁸ باشد. استدلال او بر دیدگاه خود، از این اعتقاد نشأت می‌گیرد که فلسفه حکومت و امامت استصلاح خلق و جلوگیری از فساد و تباهی مورشان است و این استصلاح به واسطه رهبران مأمون الباطن و معصوم فراهم می‌گردد. مسلم است که غیر از خداوند کسی از وجود چنین صفتی در بندگان آگاهی ندارد؛ بنابراین تعیین و نصب چنین رهبرانی تنها از عهده ایشان برمی‌آید.²⁹

3. انواع حکومت

براساس دیدگاه ابن ادریس درباره خاستگاه مشروعیت حکومت، می‌توان حکومت را به دو نوع تقسیم کرد: حکومت سلطان حق و عدل که حکومت و سلطنت به نصب و تعیین از سوی خدا و رسول و اذن از سوی ایشان است و حکومت سلطان جور که حکومتش بدون نصب و تعیین و اذن از سوی ایشان می‌باشد. «السلطان علی ضربین: احدهما سلطان الحق العادل و الآخر سلطان الجور الظالم المتقلب».³⁰

الف) حکومت سلطان عادل: از نظر ابن ادریس، حکومت سلطان حق عادل دارای مشروعیت اعمال قدرت، ولایت و حاکمیت بر مردمان است؛ از این رو به عنوان «رئیس الكل»، «رئیس الزمان» و «سلطان الاسلام»³¹ می‌تواند در همه امور عمومی آنان تصرف کند و زندگی آنان را در تمامی زمینه‌ها تدبیر و سیاست نماید. بر مردم نیز اطاعت و یاری ایشان لازم و ضروری است³²، چرا که سلطان عادل برای تأمین مصالح آنها نصب شده است.³³

روشن‌ترین مصداق حکومت حق و عدل از دیدگاه مسلمانان، ولایت و حکومت پیامبر اکرم‌صلی الله علیه وآله است: «النبی أولى بالمؤمنین من بأنفسهم». 34 چرا که خدای متعال وجوب اطاعت از ایشان را مقرون به اطاعت از خویش فرموده است؛ از این رو اطاعت از ایشان حتی از اطاعت انسان از نفس خود نیز اولی‌تر است. 35

همچنین خداوند متعال در آیه **انما ولیکم الله ورسوله و الذین آمنوا...** 36 ولایت و حاکمیت بر انسان‌ها را پس از ولایت و حاکمیت الهی، منحصر در ولایت و حاکمیت رسول و اولی الامر قرار داده و ولایت ایشان را در کنار ولایت خود قرار داده و ولایت غیر خدا و رسول و اولی الامر را نفی فرموده است. 37 پس از پیامبر اکرم‌صلی الله علیه وآله ولایت و تصرّف در امور مردمان براساس آیات و روایات، بر عهده «ائمہ حق» به عنوان «سلطان اسلام» است. این ادیس از جمله به آیه **انما ولیکم الله ورسوله و الذین آمنوا...** 38 استدلال کرده و می‌نویسد:

بدان که این آیه از ادله واضح دال بر امامت بلافصل امیرالمؤمنین علیه السلام پس از پیامبرصلی الله علیه وآله است؛ اما وجه دلالت آیه این است که **لا**، ثابت شد «ولی» در آیه به معنای اولویت و اخصیّت در تصرف است؛ ثانیاً مراد از «والذین آمنوا» امیرالمؤمنین علیه السلام می‌باشد و با اثبات این دو اصل امامتشان ثابت است، زیرا همه کسانی که گفته‌اند: **معنا ولی** « در آیه اولویت در تصرف است، قائلند که این نوع ولایت خاص اوست و کسانی که به اختصاص ولایت در وی قائل شده‌اند، گفته‌اند که مراد از آن اولویت، ولایت و امامت ایشان است. 39

وی در ادامه استدلال به آیه برای ولایت ائمه معصوم، معتقد است خداوند متعال ولایت غیر خدا و رسول و ائمه حق را نفی فرموده و با لفظ **لا** «ولایت و حکومت را مختص خدا و رسول و ائمه کرده 40 و مؤمنان را تنها به اطاعت از آنها فراخوانده است: **یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم**. 41 به اعتقاد او، همه اصحاب امامیه از امام باقر و امام صادق علیهما السلام نقل کرده‌اند که مراد از «اولی الامر» در آیه، «ائمه معصوم‌علیهم السلام» هستند، زیرا خداوند متعال، اطاعت از ایشان را علی الاطلاق واجب ساخته، همچنان که اطاعت از خدا و رسول را مطلقاً واجب فرموده است و ایجاب اطاعت علی الاطلاق از کسی جایز نیست مگر این‌که او معصوم و ایمن از خطا و سهو باشد. بنابراین تنها اطاعت از ائمه معصوم در این آیه واجب گردیده است. 42

نتیجه این‌که از نظر او پس از پیامبر گرامی‌صلی الله علیه وآله تنها ائمه معصوم سلطان حق و عدل شناخته می‌شوند و همچون پیامبر حق تدبیر و سیاست مردم را دارند و مردم نیز باید مانند پیامبرصلی الله علیه وآله از وی نیز اطاعت کنند.

این ادیس معتقد است در جامعه‌ای که امام معصوم‌علیه السلام حضور داشته باشد، مصداق دیگری برای سلطان حق و عدل وجود ندارد و استدلال اهل سنت را که مراد از اولی الامر را علما دانسته‌اند نادرست خوانده است، زیرا اطاعت مطلق که در آیه آمده از کسی واجب است که معصوم از خطا و سهو باشد، در حالی که امرا و علما چنین نیستند.

43

(ب) حکومت سلطان جور و متغلب: قید «متغلب» از دید ابن ادیس بیانگر عدم برخورداری سلطان از حقانیت و مشروعیت اعمال قدرت و ولایت و تصرف در امور مسلمانان است، زیرا ایشان از شرایطی چون عدالت و علم و در نتیجه نصب از سوی خدا و رسول و اذن تصرف از سوی ایشان برخوردار نیستند. 44 بنابراین در صورت به دست گرفتن قدرت، سلطان جور و متغلب خواهند بود.

نظام سیاسی عصر غیبت

آنچنان که آمد، از آرای ابن ادریس در سرائر چنین استفاده می‌شود که وی سلطان عادل و حق را تنها امام معصوم‌علیه السلام می‌داند و در عصر غیبت هیچ کدام از سلاطین را مصداق سلطان اسلام به شمار نمی‌آورد. وی در ذیل آیه یلّا ایّها الذین آمنوا اطیعوا اللّٰه و اطیعوا الرسول و اولى الامر منکم» 45 با رد قول کسانی که اولی الامر را به امرا و علما تفسیر کرده‌اند، می‌نویسد:

امام باقر و امام صادق علیهما السلام در ذیل آیه مبارکه «طیعوا اللّٰه و اطیعوا الرسول و اولى الامر منکم» فرموده‌اند: مراد از اولی الامر ائمه اهل‌بیت هستند و از این روست که خداوند متعال اطاعت از ایشان را علی الاطلاق واجب ساخته، همچنان که اطاعت از خدای متعال و پیامبر صلی الله علیه و آله را علی الاطلاق واجب نموده است و واجب ساختن اطاعت مطلق از کسی جایز نیست، مگر این‌که معصوم و ایمن از خطا و غلط باشد، و این در امرا و علما حاصل نیست، بلکه تنها در ائمه‌السلام که ادله بر عصمت و طهارت ایشان دلالت دارد حاصل است، اما قول کسانی که می‌گویند مراد از اولی الامر علما می‌باشد بعید است، چون معنای اولی الامر اطاعت از کسی است که امر در دست اوست و علما چنین امری در دست ندارند. 46

در نتیجه او در احکام فقهی‌اش نیز به دلیل فقدان مصداق سلطان معصوم در عصر غیبت، تصدی برخی از وظایف اولی الامر (سلطان معصوم) مثل قیام به جهاد ابتدایی، اقامه حدود، نماز جمعه و جمع‌آوری خمس و انفال را برای سلاطین وقت یا حاکمان دیگر جایز نمی‌شمارد.

بر این اساس، می‌توان گفت که ابن ادریس به دلیل شرایط خاص سیاسی و اجتماعی زمان، امیدی بر امکان تأسیس دولت مطلوب شیعی در زمان خود نداشته و از این رو گفتمان «تقیه» را در پیش گرفته است و به دلیل غیبت امام معصوم‌علیه السلام و فراهم نبودن شرایط حکومت نایبان عامشان، تنها راهکار شیعیان برای زیستن در قلمرو حاکمان جور وقت را اتخاذ روش تقیه در زندگی سیاسی و اجتماعی دانسته است؛ به این معنا که شیعیان می‌توانند آرا و آمال خود را برای ایمن ماندن از ظلم و جور حاکمان وقت مخفی نگه دارند. وی بر نظر خود به این روایت استدلال می‌کند که امام صادق فرمود: «لا خیر فیمن لا تقیه له و لا ایمان لمن لا تقیه له». 47 بنابراین او همکاری با سلاطین جور معاصرش را از باب تقیه مجاز می‌داند و دخول در دربارشان، دریافت جوایز از دستشان و اقامه نماز از سوی آنان را با رعایت شرایط خاصی جایز می‌شمرد و بر این امر تأکید می‌کند که پذیرش این امور از طرف آنها، مادامی که به قتل نفس محترمه نینجامد جایز است. 48

نتیجه این‌که وی در عصر غیبت، با رد مشروعیت سلاطین، تنها فقهای جامع شرایط را در اموری که به هیچ وجه از نظر او سلاطین جور حق دخالت در آن را ندارند، مجاز به تصرف و اعمال ولایت می‌داند. به اعتقاد وی تصدی مقام افتا و انفاذ احکام و قضاوت در میان مردم از جمله اموری است که تنها در شأن فقهای جامع شرایط و مأذون از سوی ائمه معصوم است.

به نظر می‌رسد برای روشن شدن دیدگاه وی درباره نظام سیاسی عصر غیبت باید دو مسأله از منظر ایشان بررسی شود: یکی، پاسخ به این سؤال که جایگاه سلاطین جور در نظام سیاسی عصر غیبت کجاست و چگونه باید با آنها تعامل کرد؟ و دیگری جایگاه فقهای شیعه در این نظام چیست و آنان چه اختیاراتی دارند؟

1. جایگاه سلطان جور در نظام سیاسی عصر غیبت

پذیرش ولایت از سوی سلاطین جور: به اعتقاد ابن ادریس، پذیرش ولایت از سوی سلاطین جور در حال اختیار و از

روی رغبت جایز نیست، مگر برای کسانی که بدانند یا ظن غالب داشته باشند که:

1. امر به معروف و نهی از منکر خواهند کرد؛
2. به تقسیم خمس و زکات و انفال بین مستحقان قادر خواهند بود؛
3. قادر به انجام صلّه بین برادران دینی خواهند بود؛
4. هیچ واجبی را ترك نکرده و در هیچ واجبی اخلال نخواهند ورزید؛
5. هیچ قبیحی را مرتکب نخواهند شد؛
6. حق را به حقدار خواهند رسانید. 49

در این صورت مستحب است که آنها متولی ولایت از سوی سلاطین جور شوند، زیرا آنان در واقع نایب از سوی حاکم معصومند، اگرچه به ظاهر حاکم متغلب، آنها را به ولایت گماشته باشد.

اما اگر کسی بدانند یا ظن قوی پیدا کند بر این که او قادر به این امور نخواهد شد، پذیرش ولایت از سوی ایشان جایز نیست؛ البته چنانچه مجبور به پذیرش ولایت از جائر گردد که عدم اجابت خوف مالی یا جانی داشته باشد، پذیرش ولایت جایز است. اما وی باید بکوشد امور فوق را به هر اندازه که می‌تواند رعایت کند و در صورتی که این امور را آشکارا نتوانست انجام دهد در خفا عمل کند، به خصوص در اموری که به تخفیف ظلم سلاطین جور از برادران دینی مربوط می‌گردد، مثل خراج و غیره؛ ولی اگر هیچ حقی از حقوق را نتواند به جای آورد باید در همه امور تقیه کند، مگر در قتل نفس محترمه که در این صورت تقیه جایز نیست. 50

قبول هدایا و جوایز سلطان جور: یکی دیگر از مسائلی که در تعامل با حاکمان جور مطرح می‌شود، پذیرش هدایا و جوایز آنان است. ابن ادریس پذیرش هدایا و جوایز سلاطین را جایز نمی‌داند مگر آن که حالت تقیه حاکم شود یا کسی مضطر به دریافت جوایز آنها گردد به شرط آن که بالعین به ظلم بودن آن علم نداشته باشد و خمس هر آنچه را که از آن حاصل می‌شود بپردازد و از باقی‌مانده آن صلّه برادران دینی خود را به جا آورد. 51

معامله با سلاطین جور: اگر انسان قادر به ترك خرید و فروش و هر نوع معامله‌ای با حاکمان جور باشد، سزاوار است که آن را ترك کند، مگر این که مجبور به این کار باشد. البته اگر کسی به غصبی یا حرام بودن شیء مورد معامله با حاکمان جور آگاه باشد، باید از معامله آن پرهیز کند؛ اما اگر آن شیء بالعین از سایر اموال سلطان جور متمایز نگردد، باز می‌توان آن را معامله کرد. همچنین می‌توان زکات یا خراجی که سلاطین از مردم دریافت می‌کنند، اگرچه مستحق آن نیستند، از آنان خریداری کرد، مگر اینکه کسی متعیناً به غصبی بودن این اموال علم داشته باشد.

52

نتیجه این که سلاطین جور در نظام سیاسی عصر غیبت تنها از باب تقیه و ضرورت پذیرفته می‌شوند و همکاری با آنها و پذیرش هدایا و نیز معامله با آنها تنها از باب ضرورت و تقیه مجاز است.

2. جایگاه فقهای جامع شرایط در نظام سیاسی عصر غیبت

از مجموع آرای فقهی ابن ادریس در سرائر استفاده می‌شود که او مانند بیشتر فقهای شیعه اصل نیابت فقهای جامع شرایط از سوی امام معصوم علیه السلام را پذیرفته و آنان را فی الجمله مجاز به سرپرستی اموری دانسته که ائمه حق در آن امور صاحب اختیارند. اما درباره دامنه اختیارات آنان، با توجه به فقدان شرایط و اسباب لازم یا دلیل خاص، یکی از اختیارات سلطان حق، نظیر جهاد ابتدایی و اقامه نماز جمعه را از حوزه اختیارات فقها خارج کرده است.

البته فقهایی مجاز تولى امور هستند که شرایط خاصی را دارا باشند؛ از جمله: علم به حق و علم به حکم؛ تمکن از تنفیذ احکام؛ اجتماع عقل و رأی؛ برخورداری از حلم و سعه صدر؛ بصیرت به وضع؛ ورع؛ زهد؛ تدین؛ قوت و صدق عزیمت در تنفیذ حکم.

از نظر وی افرادی که این شرایط در آنها کامل باشد، مأذون از سوی ائمه معصوم علیه السلام در تولى تنفیذ احکام هستند بنابراین اولاً، به دلیل داشتن این شرایط و ثانیاً، از باب امر به معروف و نهی از منکر بر آنان واجب است که چنین ولایتی اگرچه از سوی سلاطین جور به آنها واگذار گردد بر عهده بگیرند، زیرا آنان در حقیقت نایب از سوی ولی امر علیه السلام هستند و اهلیت چنین کاری را به دلیل ثبوت اذن امام عصر علیه السلام و ائمه دیگر دارا می‌باشند. پس عدم پذیرش این ولایت بر آنان جایز و حلال نیست. 53

برای تبیین دیدگاه ابن ادریس در خصوص دامنه اختیارات فقهایی جامع شرایط، به بررسی موارد ذیل می‌پردازیم.

(1) مرجعیت در فتوا: یکی از مناصب و اختیارات مورد اتفاق فقها از جمله ابن ادریس برای فقیه جامع شرایط، مرجعیت در فتوا و بیان احکام الهی است. چه این که افتا و تبیین و استنباط احکام الهی در میان مردم باید از روی علم به احکام شرعی باشد 54 و تنها کسانی می‌توانند متصدی صدور حکم و فتوا باشند که عالم به طریق استنباط احکام از طریق کتاب خدا، سنت رسول خدا صلی الله علیه وآله، ائمه معصوم علیهم السلام، اجماع و عقل باشند. 55

(2) قضاوت در میان مردم و تنفیذ احکام 56: وی در خصوص قضاوت می‌نویسد: تنفیذ احکام شرعی از وظایف اختصاصی ائمه معصوم علیهم السلام است و دیگران اهلیت این کار را ندارند. اما اگر به هر سببی تنفیذ احکام از سوی ایشان متعذر باشد، تنها شیعیان منصوب از سوی آنان، در صورت برخورداری از شرایطی چون علم به حق، تمکن از تنفیذ احکام، اجتماع عقل و رأی و حزم و تحصیل، حلم، بصیرت به وضع تواتر به فتواها و قیام به آن، ظهور عدالت و تدین و قوت و توانایی قیام به احکام، می‌توانند متولی تنفیذ احکام شرعی گردند. چنین کسانی اذن یافته‌اند تا متولی تنفیذ احکام باشند، اگرچه سلطان جور متغلب آنان را به این منصب بگمارد، زیرا در واقع نایب امام معصومند و از طرف وی اذن یافته‌اند. به نظر وی حتی اگر سلاطین جور آنها را انتخاب نکنند، باز در حقیقت تنها آنان اهلیت این کار را دارند و مأذون از سوی ائمه هستند به همین جهت است که مؤمنان در عصر غیبت در هر صورت مأمور شده‌اند تنها به فقهایی مأذون مراجعه کنند و حقوق اموال خود را به آنان تحویل دهند و در تمامی حدود و تعزیرات از حکم آنها تمکین کنند. 57

(3) اقامه حدود: ابن ادریس در این باره می‌نویسد:

اقامه حدود به غیر از سلطانی که خداوند متعال آن را منصوب کرده یا منصوبین آنان بر هیچ کسی جایز نیست و غیر از آنها به هیچ وجه هیچ کسی حق اقامه حدود را ندارد... چرا مخاطب دستور اقامه حدود، فقط ائمه معصوم علیهم السلام و حکام منصوب و مأذون از سوی آنان می‌باشند و دیگران به هیچ وجه مجاز به اقامه حدود نیستند. 58

وی در باب تنفیذ احکام معتقد است تنها فقهایی جامع شرایط در عصر غیبت با اذن ائمه معصوم، مجاز به تنفیذ احکام شرعی و اقامه حدود الهی و تعزیرات اند. پس اگر حاکمان جور آنان را به این کار بگمارند، لزوماً باید آن را بپذیرند. و چنانچه از جانب سلاطین جور نیز به این امر گماشته نشوند تنها آنها اهلیت دارند نه دیگران. از همین رو به مؤمنان و شیعیان امر شده که برای حل اختلافها و منازعات خود تنها به فقها مراجعه کنند و حقوق اموالشان را تنها به آنان بپردازند و وقتی آنها حدود الهی را در مورد ایشان اجرا کردند یا حکم تعزیراتی دربارشان صادر کردند از

آنها تمکین نمایند و از حکمشان تَمَرَّ د نکنند. 59

4) دریافت حقوق اموال: یکی دیگر از اختیاراتی که ابن ادريس در عصر غیبت برای فقهای جامع شرایط به نیابت از امام معصوم علیه السلام قائل شده، جمع‌آوری حقوق اموال (زکات، خمس و ...) و مصرفشان در موارد تعیین شده از سوی شرع است. وی مؤمنان را در عصر غیبت موظف دانسته که حقوق اموال خود را تنها به فقهای جامع شرایط مأذون تحویل دهند. 60 از این رو ایشان در باب زکات می‌گویند:

اگر امام معصوم علیه السلام خود حضور داشته باشد یا کسی که او منصوب کرده در دسترس باشد، مستحب است که شیعیان زکات خود را به وی تحویل دهند تا در میان مستضعفین بر حسب مصلحتی که تشخیص می‌دهد توزیع کند. اگر امام معصوم و منصوب وی در دسترس نبود، خود آن را در مورد مصرف، خرج کند. 61

ابن ادريس درباره خمس می‌نویسد:

اما در زمان غیبت و استتار امام از دشمنان، ایشان به شیعیان خود تصرف در حقوق متعلق به ایشان، مثل خمس و مناکح و متاجر و مساکن را اجازه داده‌اند. اما در غیر این موارد به هیچ وجه اجازه تصرف به کسی نداده‌اند. 62 او پس از نقل اقوال مختلف درباره چگونگی حکم سهم امام از خمس، بر این باور است که در عصر غیبت نظر کسانی ترجیح دارد که می‌گویند انسان تا زمانی که خود زنده است، باید سهم امام علیه السلام را در پیش خود نگه دارد تا به امل تحویل دهد و هنگام مرگ هم باید آن را به يك نفر قابل وثوق بسپارد تا وی این کار را انجام دهد و او هم به يك نفر موثق دیگر تا برسد به دست امام علیه السلام. پس اولی آن است که وصیت کند و آن را به ودیعه گذارد تا به دست امام برسد و به هیچ وجه نباید آن را دفن کند، چون این قول دلیلی ندارد. 63

بنابراین اگرچه در این بخش از مباحث خود تصریح نکرده که خمس را نیز باید به فقهای جامع شرایط تحویل داد، ولی اولاً، به صورت کلی گفته تصرف در خمس در عصر غیبت از سوی امام علیه السلام به شیعیان مجاز شمرده شده است؛ ثانیاً، در جای دیگر به آنان توصیه کرده که حقوق اموال خود را به فقهای مأذون تحویل دهند. 64

5) نظارت بر امور افراد بی‌سرپرست و محجور: یکی دیگر از اختیارات فقهای جامع شرایط در عصر غیبت، رسیدگی و نظارت بر افراد بی‌سرپرست یعنی ایتام و سفها و محجوران و مفلسین است. ابن ادريس در این مورد می‌نویسد:

بر صهناظر در امور مسلمانان و دُكَّامشان است که برای سفها، ایتام و افراد ناقص العقل سرپرست تعیین کند تا حقوق آنها را مطالبه و به نفعشان احتجاج کنند. 65

6) انفاذ و اجرای وصیت افراد بدون وصی: اگر کسی بدون وصیت و وصی از دنیا برود، بر عهده امام مسلمانان است که به عنوان ناظر بر امورش، کسی را برای نظر در مصلحت ورثه تعیین کند. چنانچه سلطان اسلام در غیبت باشد، این کار بر عهده فقهای ذوی الرأی و الصلاح است، زیرا آنان در این امور از سوی ائمه‌علیهم السلام حق ولایت دارند پس آنچه که آنها انجام دهند جایز و مُمَضی است. 66 اگر کسی وصی داشته باشد، ولی قبل از انفاذ وصیتش بمیرد یا خیانتش ظاهر شود، باز انفاذ و اجرای وصیت، بر عهده سلطان عادل و در غیبتش بر عهده فقهای عادل و ذوی الرأی و فاضل است تا آنچه را که امام و سلطان عادل عهددار بود، متولّی گردند. 67

7) اقامه نماز عیدین و استسقا: یکی دیگر از اختیارات فقهای جامع شرایط در عصر غیبت، اقامه نماز عیدین و نماز باران است. وی در این باره می‌نویسد:

لا ر در رساله «امر به معروف» خود نوشته است: فقهای شیعه نیز مانند امام عادل می‌توانند نماز عیدین و باران را

با جماعت برپا کنند، ولی نماز جمعه را نه... قول ایشان از نظر ما نیز صحیح و اظهر می‌باشد. 68.
همو در جای دیگر آورده است: «هو الأظهر». 69.

3. امور خارج از حوزه اختیارات حاکمان عصر غیبت

ابن ادريس بر این باور است برخی از امور مربوط به امام و سلطان حق عادل در عصر غیبت، از حوزه اختیارات همه حاکمان، عادل و غیر عادل، خارج است. اقامه نماز جمعه و اقدام به جهاد ابتدایی از جمله اموری است که منحصراً در حوزه اختیار سلطان معصوم علیه السلام می‌باشد و دیگران حق دخالت در اقامه آن را ندارند.

(1) عدم جواز اقامه نماز جمعه: ابن ادريس درباره اقامه نماز جمعه در عصر غیبت می‌نویسد:

اقامه نماز جمعه در عصر غیبت جایز نیست، زیرا نماز جمعه تنها با حضور امام معصوم علیه السلام و کسی که امام او را برای اقامه نماز جمعه نصب کرده، منعقد می‌گردد از این رو اگر این شرط محقق نباشد، اقامه آن جایز نیست. 70.

(2) عدم جواز اقدام به جهاد: وی در این باره می‌نویسد:

جهاد تنها با حضور امام عادل واجب می‌گردد و بدون حضور امام یا کسی که امام او را برای فرماندهی جهاد نصب کرده، اقدام به جهاد جایز نیست. 71.

بنابراین جهاد ابتدایی از نظر وی به همراه ائمه جور و بدون امام معصوم علیه السلام خطاست و فاعل آن گناکار است، مگر این‌که جهاد دفاعی باشد؛ به این صورت که مجتمع اسلامی و اصل دین اسلام و یا قومی از مسلمانان در معرض تهدید و تجاوز باشد که آن وقت جهاد دفاعی با آنها واجب می‌شود. البته در این نوع جهاد قصد مجاهدان باید دفاع از نفس خود و حوزه اسلام و مسلمانان باشد، نه جهاد به همراه سلطان جور یا جهاد برای وارد کردن طرف مقابل به اسلام از طریق جهاد. 72.

(3) عدم جواز جنگ با اهل بغی: به اعتقاد ابن ادريس، جنگ با بغاة و کسانی که علیه امام عادل خروج کرده و بیعت با ایشان را شکسته و با احکامش مخالفت ورزیده باشند نیز تنها به امر امام معصوم علیه السلام جایز می‌گردد و بدون حضور ایشان جنگ با آنها جایز نیست. 73.

پی‌نوشت‌ها

* دانش آموخته حوزه علمیه قم و عضو هیأت علمی دانشگاه شهید بهشتی.

1. سید محسن امین، اعیان الشیعه، ج 9، ص 120.
2. المنتخب من تفسیر القرآن و النکت المستخرجه من التبیان، ج 1، ص 9 و 96 و 120.
3. بقره (2) آیه 258.
4. المنتخب من تفسیر القرآن، ج 1، ص 9 و 96 و 120.
5. همان، ج 2، ص 26.
6. آل عمران (3) آیه 26.
7. المنتخب من تفسیر القرآن، ج 1، ص 9.
8. مانده (5) آیه 22.
9. منتخب التبیان، ج 1، ص 96 - 99.
10. همان.
11. همان، ج 2، ص 191 - 192.
12. همان، ج 1، ص 96 - 97.
13. «ان الله لا يجعل الجاهل أن یسوس العالم... الامام یجب أن یكون معصوماً و لا یكون فی باطنه کافراً و لا فاسقاً». (همان، ج 1، ص 120).
14. منتخب التبیان، ج 1، ص 96 - 97 و 120؛ ج 2، ص 26.

15. همان، ج 1، ص 91 - 92 و ج 2، ص 26، 250 و 325؛ سرائر، ج 2، ص 202 - 206، 217 و 325.
16. منتخب التبیان، ج 1، ص 112.
17. همان، ص 112، 234 و 238؛ سرائر، ج 2، ص 4.
18. منتخب التبیان، ج 1، ص 180 - 181.
19. سرائر، ج 2، ص 27 و 90 و ج 3، ص 191 - 192.
20. همان، ج 2، ص 34، 37، 82 و 90 و ج 3، ص 479، 540 و 542.
21. همان، ج 2، ص 16 و ج 1، ص 282.
22. منتخب التبیان، ج 2، ص 59.
23. همان، ج 1، ص 91 - 92.
24. نحل (27) آیه 89.
25. منتخب التبیان، ج 2، ص 59.
26. سرائر، ج 2، ص 202.
27. منتخب التبیان، ج 1، ص 120.
28. سرائر، ج 2، ص 24.
29. منتخب التبیان، ج 1، ص 120.
30. سرائر، ج 2، ص 202.
31. همان، ج 1، ص 215 و 282.
32. همان، ج 2، ص 24 و 202.
33. همان، ص 100.
34. احزاب (33) آیه 60.
35. منتخب التبیان، ج 2، ص 191 - 192.
36. مائده (5) آیه 55.
37. منتخب التبیان، ج 2، ص 234 - 238.
38. همان، ج 1، ص 234.
39. همان.
40. نساء (4) آیه 59.
41. منتخب التبیان، ج 1، ص 180 - 181.
42. همان.
43. همان، ص 120.
44. نساء (4) آیه 59.
45. منتخب التبیان، ج 1، ص 180 - 181.
46. سرائر، ج 3، ص 646.
47. همان، ج 2، ص 203.
48. سرائر، ج 2، ص 202 و 203.
49. سرائر، ج 2، ص 202 - 203 و 538 و ج 1، ص 26.
50. همان، ج 2، ص 203.
51. همان، ج 2، ص 203 - 204. «لا بأس ببشراء ما يأخذه السلطان الظالم من الغلات و الثمرات و الانعام على جهة الخراج و الزكاة... و ان كان الآخذ له غير مستحق لذلك». (سرائر، ج 2، ص 325).
52. همان، ج 3، ص 537، 538 و 539.
53. همان، ص 540 - 541.
54. همان، ج 1، ص 46.
55. وی میان قضاوت و تنفیذ احکام تفاوت قائل شده و می‌نویسد: «الحکم اظهار ما یفصل به بین الخصمین قولاً و القضاء ایقاع ما یوجبه الحکم فعلاً». البته در دنباله مطلب می‌نویسد: اما این فرق در نزد اهل لغت است و گرنه در عرف شریعت فرقی بین آن دو نیست.
56. سرائر، ج 3، ص 538 - 539.
57. همان، ص 24 و 25.
58. «اخوانه فی الدین مأمورن بالتحاکم الیه و التمكن من انفسهم لحدّ او تأدیب، تعین علیهم...». (سرائر، ج 3، ص 539).
59. همان، ص 539.
60. همان، ج 1، ص 458 - 459.
61. همان، ص 498.
62. همان، ص 499.
63. همان، ج 3، ص 539.
64. همان، ج 2، ص 90.
65. همان، ج 3، ص 191 - 192.
66. همان.

- .67 همان، ج 1، ص 315.
- .68 همان، ص 304.
- .69 همان، ج 2، ص 26.
- .70 همان، ج 2، ص 3 - 4.
- .71 همان، ص 4.
- .72 همان، ص 15 - 16.