

## قاعده فقهی «کل اماره امانه»

دریافت: ۹۵/۱۰/۸ تأیید: ۹۶/۳/۲۷ اردوان ارزنگ\* و مرتضی مطهری فرد\*\*

### چکیده

در راستای ضابطه‌مندشدن زندگی مسلمانان بر اساس آموزه‌های دینی، قاعده‌نگاری از اقدامات متداول عالمان مسلمان بوده و هست. قاعده فقهی «کل اماره امانه» که در این نوشتار تدوین و تأسیس شده است، به نوعی تلاش برای رسیدن به گفتمان فقهی - سیاسی در امر حکومت‌داری در اسلام است. این امر، با ضرورت نظام‌سازی در فقه حکومتی به انجام رسیده است که مخصوصاً پس از تشکیل حکومت اسلامی به رهبری امام خمینی ۱۱ بیش از پیش مهم جلوه می‌کند. روش تحقیق در این مقاله تحلیلی - توصیفی و با رجوع به آیات امانت در قرآن کریم و بررسی آرای مفسران در دلالت و انطباق آن بر موضوعات و مسائل حکومت است؛ به طوری که به صورت رفت و برگشت‌های متعدد به تفاسیر و در نهایت با جمع بین نظرات آنان، دلالت نهایی به عنوان مدرک قاعده فرض شده و سپس با مسائل فقه‌الامانات تطبیق داده می‌شود. شرایط و ویژگی‌های حاکم و مردم، میزان مسؤلیت و ضمان در برابر حکومت که امانتی الهی است، شرایط دفاع از آن و ... از نتایج این جستار است.

### واژگان کلیدی

قاعده فقهی، امانت، امارت، حکومت، ولایت

\* دانشیار دانشگاه آیة‌الله حائری ؛ میبید: arzhang1345@gmail.com

\*\* کارشناس ارشد فقه سیاسی و دانشجوی دکتری فقه و حقوق جزای دانشگاه آیة‌الله حائری ؛ میبید:

motaharifardmorteza@gmail.com

## مقدمه

با وجود مسائل فقهی و موضوعات فراوانی که در عرصه حیات بشر یافت می‌شود، همواره و بیشتر مکلفان خواستار قواعد کلی هستند؛ زیرا قاعده فقهی، پس از تأسیس و اعتبار، واجد چنان ویژگی‌هایی می‌شود که هم می‌تواند مورد استفاده مکلفان و هم مجتهدان واقع شود و این موجب می‌شود در جامعه اسلامی، حیات انسانی رنگ و بوی فقهی بگیرد و آموزه‌های دینی در عرصه عمل وسعت بیشتری پیدا نماید؛ زیرا مکلفان و ذی‌حقوقان به حقوق و تکالیف خویش آشنا تر شده و در صدد عمل به آن برمی‌آیند. از عرصه‌های مهم حیات بشری، حکومت و نحوه تعامل حکام با مردم و نیز شناخت مسؤولیت‌ها، اختیارات و شرایط در این زمینه است. این‌که مردم و حکام از مطالبات خداوند در عرصه حکومت و نیز تعامل خودشان با یکدیگر؛ آن هم به گونه‌ای قاعده‌مند پیروی نمایند، امری مطلوب و پرثمر است. تحقق این مهم مرهون تأسیس قواعد کلی برای شؤون مختلف این موضوع است که احکام کلی بر جزئی منطبق باشد و تنظیم‌کننده حدود و ثغور آن واقع شود. این نوشتار، در صدد است امانت‌پنداشتن حکومت و ولایت از سوی خداوند، قاعده‌ای فقهی تحت عنوان «کل اماره امانه» تأسیس نماید؛ به گونه‌ای که احکام امانت در آن جاری شود و البته فرع بر آن تعیین مودع و مستودع است و این‌که شرایط، تعاملات، مسؤولیت‌ها و حقوق طرفین تنقیح شود. ضرورت و بایسته نوشتار حاضر این است که ابعاد مختلف فقه حکومتی شیعه و ورود بیش از پیش آن به عرصه علم و دانش و حیات بشر مورد توجه قرار گیرد. این تحقیق مبتنی بر منابع کتابخانه‌ای و با روش تحلیلی - توصیفی انجام شده است. بر اساس روش بزرگان، عرصه قاعده‌نگاری، پس از ارائه مدارک قاعده، به مفهوم‌شناسی و ذکر مصادیق قاعده، ثمرات فقهی قاعده و شرایط انطباق آن بر موضوعات جزئی پرداخته می‌شود.

## مدارک و مستندات قاعده

### ۱. آیات و روایات تفسیری

در باب امانت، آیاتی در قرآن وجود دارد که برخی از آیات در این تحقیق با قاعده

مورد بحث، تطابق و سازگاری بیشتری دارد:

«إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا» (نساء(۴): ۵۸)؛ خداوند به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبانش بدهید! و هنگامی که میان مردم داوری می‌کنید، به عدالت داوری کنید! خداوند، اندرزهای خوبی به شما می‌دهد! خداوند، شنوا و بیناست. بسیاری از مفسران می‌گویند منظور آیه، مطلق و عموم امانات است (طیب، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۱۱۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۱۶؛ سبزواری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۹۲). گویا معنای گسترده‌ای را مد نظر دارند که اعم از مادی و معنوی است، حتی بدون توجه به این‌که امانت‌گذار، مسلمان باشد یا نباشد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۲۸۱). این امانت در مورد رسول خدا، حفظ قرآن و عترت ایشان (طیب، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۱۱۰) و در نسبت با خداوند این است که مردم امانت او را ادا کنند (حفظ اسلام) و به اوامر و نواهی او گردن نهاده و در مورد مردم نیز به گونه‌ای باشند که مردم آنها را امین خود (در عرض و ناموس، اقوال و اموال، و افعال و ...) شمرند. با توجه به این‌که خطاب آیه ظاهر در عموم و اطلاق است و شامل تمامی افراد مکلفین (امانت‌گذار و امین) می‌شود، می‌توان گفت منظور از «اهلها» انتخاب امینی متناسب با امانت است (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۸۷). همچنین قسمت دوم آیه در سفارش به عدل، بیشتر متوجه امرا و حکام<sup>۱</sup> برای اقامه قسط است (سبزواری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۹۲؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۱۱۰). روایات بسیاری - قریب به بیست مورد - در کتب روایی معتبر از جمله «الکافی» (للكلینی) و «التهدیب» (للطوسی) و «تفسیر عیاشی» و «الغیبة» (للنعمانی) و «المناقب» (لابن شهر آشوب)<sup>۲</sup> آمده است که این آیه در مورد ودایع امامت وارد شده و این‌که هر امامی، موظف است که زمان رحلت و انقضای مدت این ودایع را به امام بعدی بسپارد<sup>۳</sup> و او را به عنوان وصی نصب نموده و تعیین نماید. از برخی اخبار استفاده می‌شود که مراد از امانت، احکام الهی است؛ مثل نماز، روزه و سایر واجبات که ودایع الهی بوده و به دست بندگان سپرده شده که نباید آن را ضایع کنند، بلکه موظف به ادای آن هستند و از پاره‌ای روایات بر می‌آید که مراد، اطاعت از امام است. البته این گونه روایات در صدد بیان اتم مصادیق است و با یکدیگر تعارض نداشته و با عموم آیه

منافات ندارد. بنابراین، ظاهر جمله اول آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ» و جوب است؛ چون ظاهر امر، و جوب است. مناسبت حکم و موضوع و حکم عقل، شاهد آن است. افزون بر آن حتی ادعای فراتر از ظهور شده است؛ یعنی امر را نه ظاهر، بلکه نص در وجوب می‌دانند (حسینی استرآبادی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۳۸؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۱۱۰؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۸۸). مبتنی بر نظر مفسران که آن را شامل مطلق امانات، امامت، ودایع الهی و احکام الهی (واجبات و محرمات) و ... می‌دانند، می‌توان حکومت و امارت را که شأنی از امامت و از ودایع الهی است و در آن اهتمام به واجبات و محرمات است، از مصادیق امانت تلقی کرده، احکام امانت در آن را ساری و جاری دانست.

«إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا»

(احزاب (۳۳): ۷۲-۷۳)؛ ما بر آسمانها و زمین و کوه‌های عالم (و قوای عالی و دانی ممکنات) عرض امانت کردیم و همه از تحمل آن امتناع ورزیده و اندیشه کردند و انسان (ناتوان) آن را بپذیرفت، انسان هم (در مقام آزمایش و ادای امانت) بسیار ستمکار و نادان بود. (این عرض امانت) برای این بود که خدا مرد و زن منافق و مرد و زن مشرک همه را به قهر و عذاب گرفتار کند و از مرد و زن مؤمن (به رحمت) در گذرد و خدا بسیار آمرزنده و مهربان است.

اکثر مفسران شیعه در ذیل این آیه به گونه‌ای به مصادیق امانت اشاره نموده‌اند که می‌تواند این آیه را مدرکی برای قاعده فقهی مورد نظر قرار دهد. برخی آن را شریعت الهی، امانت مردم، طاعت خداوند در فرائض دانسته‌اند که انسان به شأن این امانت و استحقاق خیانت در این امانت، جهول دانسته شده است (سبزواری، ۱۴۱۹ق، ص ۴۳۳). (لام) در کلمه «لِيُعَذِّبَ» لام عاقبت یا غایت است؛ یعنی عاقبت عرضه این امانت، چنان می‌شود که خدای سبحان، مردان و زنان منافق و مشرک را به سبب آن خیانتی که در این امانت کرده یا می‌کنند، عذاب و عقاب کرده و خواهد کرد (نجفی خمینی، ۱۳۹۸ق، ج ۱۶، ص ۱۵۰)؛ یعنی خیانت در این امانت، بسیار بزرگتر از تصور است و تبعات خیانت در این امانت،

همانند خیانت‌های دیگر نیست. برخی از مفسران به استناد اخبار وارده<sup>۴</sup> از معصومین : امانت را همان ولایت دانسته و ولایت را به عبارتی امامت و امارت و امر و نهی تفسیر نموده و برآنند که عمومیت واژه انسان در ابتدای آیه در تنافی با امارت نیست که برای اندکی از انسان‌ها میسر است؛ چراکه آیه عموم انسان‌ها را به همه تکالیف‌شان متوجه می‌کند<sup>۵</sup> و به اندازه وسعشان این آیه بر تکالیف‌شان منطبق می‌شود و در بزرگترین تکلیف، خلافت الهی به اهلش می‌رسد و مراد از عرضه به زمین و آسمان در این آیه این است که استعداد این امانت در هرکسی در اهل زمین و آسمان نیست.<sup>۶</sup> بر اساس این آیه و آیه پیش، امانت حکومت را دو دسته به دست می‌گیرند یا اهل آن و یا افرادی با ویژگی ظلوماً جهولاً. از تعبیر «لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ...» بر می‌آید که این امانت مذکور چیزی است که نفاق و شرک و ایمان، هر سه، بر حمل آن امانت مترتب می‌شود و در نتیجه حاملان آن امانت به سه دسته تقسیم می‌شوند؛ چراکه کیفیت حمل آنان مختلف است. از اینجا می‌توان فهمید که ناگزیر، امانت مذکور امری مربوط به دین حق است که دارنده آن متصف به ایمان و فاقد آن متصف به شرک و آن کس که ادعای آن را می‌کند، ولی در واقع فاقد آن است، متصف به نفاق می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۵۲۴). به نظر می‌رسد امانت در این آیه صرفاً توحید نیست؛ زیرا به تصریح قرآن، تمام زمین و آسمان و کوه‌ها، توحید را پذیرفته‌اند. همچنین این امانت پذیرش دین حق نیست؛ چون در طول تاریخ - چه نیک و چه بد - بسیاری از انسان‌ها اصلاً دین را نشناختند یا نپذیرفتند. افزون بر این، اتصاف به کمالات دین هم مراد آیه از امانت نیست؛ چراکه این امانتداری در باطن می‌تواند، نوعی نفاق را در خود داشته باشد. همچنین بسیار قابل تأمل است که ظلوم و جهول بودن انسان، هرچند که به وجهی عیب و ملاک ملامت و عتاب و خرده‌گیری است، اما دقیقاً همین ظلم و جهل انسان، مصحح حمل امانت و ولایت الهی است. به دیگر سخن، خداوند شرط امانتداری را در نداشتن این دو صفت (ظلم و جهل) می‌داند؛ یعنی داشتن ضد این دو صفت، شرط امانتداری است. در واقع شرط امانتداری عدالت (در مقابل ظلم) و علم (در برابر جهل) است (همان، ص ۵۲۶-۵۲۴). این آیه به استناد روایات مفسر آن و قرائن

دیگر، حکومت و امارت را (که شأنی از امامت و ولایت است)، امانت معرفی نموده که شرط امانتداری در آن علم و عدالت است «وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ» (معارج (۷۰): ۳۲؛ مومنون (۲۳): ۸)؛ و آنها که امانت‌ها و عهد خود را رعایت می‌کنند.

با توجه به مفاهیم فوق‌الذکر از امانت، از ذیل این آیه نیز می‌توان دریافت که «امانت» معنای وسیعی دارد که نه تنها امانت‌های مادی مردم را از هر نوع در بر می‌گیرد، بلکه امانت‌های الهی و پیامبران و پیشوایان معصوم 7، همه را شامل می‌شود. هر یک از نعمت‌های الهی، امانتی از امانات او هستند. مسؤولیت‌های اجتماعی و مخصوصاً مقام حکومت از مهم‌ترین امانات است و در روایت معروف از امام باقر و امام صادق 8 در تفسیر آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» صریحاً آمده است که «ولایت و حکومت را به اهلش واگذارید» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۵، ص ۳۸-۳۷). در آیه پیش - ۷۲ سوره احزاب - نیز مسأله تکلیف و مسؤولیت به عنوان یک امانت بزرگ الهی معرفی شده است: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» و از همه مهم‌تر دین و آیین خدا و قرآن، امانت بزرگ خداوند است که باید در حفظ آن کوشید. «عهد» نیز مفهوم وسیعی دارد که هم شامل عهد بین مردم می‌شود و هم عهدها و پیمان‌های الهی را دربرمی‌گیرد؛ زیرا «عهد»، هرگونه التزام و تعهدی است که انسان نسبت به دیگری می‌دهد و از سوی دیگر، بر این است که هرکس به خدا و پیامبر او ایمان می‌آورد، با این ایمان تعهدات وسیعی را پذیرفته است (همان، ص ۳۸).

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (انفال (۸): ۲۷)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! به خدا و پیامبر خیانت نکنید! (نیز) در امانات خود خیانت روا مدارید، در حالی که می‌دانید (این کار)، گناه بزرگی است.

آیه شریفه در مورد این است که خیانت به خدا و پیامبر آن است که اسرار نظامی مسلمانان را در اختیار دیگران بگذارند و یا دشمنان را در مبارزه خود تقویت کنند و یا به طور کلی واجبات و محرمات و برنامه‌های الهی را پشت سر بیندازند. بعضی از مفسرین از «ابن عباس» نقل کرده‌اند که هر کس چیزی از برنامه‌های اسلامی را ترک کند، یک نوع خیانت نسبت به خدا و پیامبر مرتکب شده است. سپس می‌فرماید: «وَ

تَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ؛ در امانات خود نیز خیانت نکنید. «خیانت» در اصل به معنای خودداری از پرداخت حقی است که انسان پرداختن آن را تعهد کرده و آن ضد «امانت» است. گرچه امانت معمولاً به امانت‌های مالی گفته می‌شود، ولی در منطق قرآن، مفهوم وسیعی دارد که تمام شؤون زندگی اجتماعی و سیاسی و اخلاقی را در بر می‌گیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۳۶). بعضی گفته‌اند امانت خدا آیین اوست و امانت پیامبر سنت اوست و امانت مؤمنان اموال و اسرار آنها می‌باشد، ولی امانت در آیه فوق همه را شامل می‌شود. به هر حال، خیانت در امانت از منفورترین اعمال و از زشت‌ترین گناهان است. کسی که در امانت خیانت می‌کند، در حقیقت منافق است؛ چنان که در حدیثی از پیامبر ۹ نقل شده است: «نشانه منافق سه چیز است: هنگام سخن دروغ می‌گوید، وعده می‌دهد، اما تخلف می‌کند و در امانتی که نزد او بگذارند، خیانت می‌نماید. چنین کسی منافق است؛ هر چند روزه بگیرد و نماز بگذارد و خود را مسلمان بداند» (پاینده، ۱۳۸۲، ص ۱۵۶). بخش پایانی آیه ناظر به این است که ممکن است انسان از روی اشتباه و بی‌اطلاعی چیزی را که خیانت است، مرتکب شود، ولی هرگز آگاهانه اقدام به چنین کاری نمی‌کند: «وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۳۷). با توجه به مطالب فوق در باب حفظ اسرار نظامی، پایبندی به برنامه‌های الهی و اطلاق واژه امانت، استفاده می‌شود که مصادیق روشنی از امانتداری نسبت به خرده‌نظام‌های نظام کلان حکومت که در مدارک مذکور بیان شد، وجود دارد که خود می‌تواند مدرک مهمی برای این قاعده باشد.

## ۲. سیره عقلا

در میان عقلای عالم، امین‌بودن حکومت در نسبت اموال، جان، ناموس، منافع و ... از مردم، اصل و فرضی پذیرفته‌شده است. شاید در عمل، حکومت‌های پدیدآمده در دنیا امانتدار خوبی برای مردم نبوده‌اند، اما تفکر امانتداری بودن حکومت، مورد عنایت و مطلوب تمام حاکمان و انسان‌ها است. در واقع این یک اصل پذیرفته‌شده در نظام حکومت ملت است که با عناوین مختلف در مکاتب مختلف جهان طرفدارانی دارد. برای نمونه نظریه قرارداد اجتماعی، یکی از بارزترین نمونه‌های اعتقاد بشر به

امانت‌پنداشتن قدرت است که حکومت از طرف مردم حقوقی را (به عاریت یا امانت) دریافت می‌کند تا قوت عمومی برای اداره جامعه به وجود آید (طاهری، ۱۳۸۶، ص ۷۶). در واقع هنگامی که مردم حق حاکمیت را به حکومت تفویض می‌کنند، چیزی جز این نیست که مردم حق حاکمیت خود را به عنوان امانت به آنان سپرده‌اند و این لازمه وظیفه‌مندی حکومت در برابر مردم و عدم خیانت در تدبیر امور آنهاست. به دیگر سخن، این عهد مجازاً نوعی امانتگذاری قدرت است که در صورت تخطی دولت از این وظیفه و نادیده گرفتن مصالح مردم، آنها حق اعتراض و تغییر حکومت را دارند (عالم، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۸۳). همچنین شعار دموکراسی و یا حزب‌گرایی در قالب و عنوان جامعه مدنی، همگی ابزارهای هستند تا حکومت را از انحراف از مفاد عهد و امانتی که هنگام اخذ قدرت پذیرفته‌اند - و در دست آنها برای تأمین اهداف ملت قرار گرفته است - بازدارد و بهترین راه وصول به اهداف را کشف و ارائه کند (جعفری، ۱۴۱۹ق، ص ۲۱۳). مرحوم «نائینی» در امانت‌پنداشتن حکومت و ولایت گفته است:

و علی کلّ حال، رجوع حقیقت سلطنت اسلامیّه، بلکه در جمیع شرایع و ادیان، به باب امانت و ولایت احد مشترکین در حقوق مشترکه نوعیه، بدون هیچ مزیت برای شخص متصدی و محدودیت آن [از تبدل] به مستبدانه تحکم و دل‌بخواهانه قهر و ارتکاب‌نداشتن، از اظهر ضروریات دین اسلام و بلکه تمام شرایع و ادیان است و هم استناد تمام تجاوزات و دل‌بخواهانه حکمرانی‌ها، قدیماً و حدیثاً، به تغلب و طغیان فراعنه و طواغیت امم از واضحات است (نائینی، ۱۴۲۴ق، ص ۷۲).

در همه نظام‌های سیاسی؛ اعم از این که روح دینی داشته باشند و یا غیر آن، بالاتفاق به این حقیقت معترف هستند؛ یعنی عقلای عالم در این زمینه تسالم دارند و از آنجا که این سیره عقلا از سوی شارع منع و ردع نشده می‌تواند یکی از مستندات قاعده باشد.

### دلالت فقهی قاعده

به طور کلی دلالت فقهی قاعده در چند محور قابل طرح است که مبنای تناظر



حکومت و امارت با امانت در بخش‌های مختلف است: ۱. اطلاق و عموم واژه «امانت» در آیات، همچنین روایات تفسیری که امامت را از مصادیق امانت برشمرده و این‌که حکومت و امارت شأنی از امامت است، اثبات می‌کند که حکومت امانت است. ۲. ادله وارده در فقه‌الامانات در مواردی از عمومات است که می‌تواند مبنای تناظر احکام حکومت به مثابه امانت در بخش‌های مختلف باشد. ۳. در مواردی که مبنای احکام امانات از عمومات نیست، از باب قیاس اولویت می‌توان گفت حکومت امانتی به مراتب وسیع‌تر و مهم‌تر از اموال است. ۴. در مواردی نیز احکام امانات با دلایل خاصی که در مورد حکومت وجود دارد، تخصیص یا تقیید می‌یابد. با این مبانی، احکام حکومت به مثابه امانت، در زمینه‌های مختلف شرح می‌گردد:

#### ۱. مراد از امانت و رابطه آن با غضب و خیانت

امانت از بن ریشه امن است و برای امن، چندین معنا تصور می‌شود که بارزترین آنها دو معناست: یکی در برابر خیانت و دیگری به معنای تصدیق و ایمان است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۲۱). امانت مترادف ودیعه است که مجازاً در مورد اعیان نیز به کار می‌رود و جمع آن امانات است که مراد از آن اموری است که خداوند بر بندگان واجب کرده است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۱۵۰؛ مهیار، بی‌تا، ص ۴). البته در متون فقهی، بر اساس روایات و با لحاظ قرینه‌های حالی و مقالی، پاره‌ای از اندیشمندان، امانت را دارای دو معنا دانسته‌اند: یکی در مقابل غضب<sup>۷</sup> و دیگری در مقابل خیانت<sup>۸</sup>. به نظر می‌رسد که با توجه به غاصب‌نبودن امین، معنای دوم بهتر باشد که در این معنا امین فردی است که به قول و خبر او اعتماد وجود دارد. در واقع غضب مربوط به مقام ثبوت و خیانت مربوط به مقام اثبات است (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۵۰). البته برخی معتقدند در هر دو عنوان غضب یا حق، تصدی امر ولایت و بالتبع آن امانتداری بر نوع به وجود می‌آید (نائینی، ۱۴۲۴، ص ۷۰-۶۹). البته می‌توان گفت به نظر می‌رسد تناسب موضوع قاعده که حکومت است و در آن غضب حکومت نیز به عنوان نوعی نقض امانت قابل تصور است، هردو معنا پذیرفتنی باشد که البته در این صورت،

احکام امانت جاری نمی‌شود؛ چراکه اساساً غاصب، امین شمرده نمی‌شود. بنابراین، ثمره پذیرش معنای امانت در مقابل غصب، صرفاً این است که در آنجا احکام مواجهه با طاعت جاری می‌شود، اما در امانت، در مفهوم مقابل خیانت مستودع قابل تصور است؛ زیرا در ابتدا وی امین تلقی شده و امین ماندن وی یا خیانت او محل بحث است. به عبارت دیگر، غصب حکومت حدوداً در مقابل امانت است و خیانت در حکومت، بقائاً در مقابل امانت است. بر این اساس، با توجه به معنای دوم می‌توان احکام فقهی امانت یا ودیعه را در مقوله حکومت جاری نمود. البته بحث مفصلی لازم است تا تعیین شود که مودع و مستودع و خود ودیعه به چه نحوی در این قاعده جای دارند.

## ۲. مودع و مستودع در قاعده

بر اساس آموزه‌های اسلامی، حکومت و ولایت بی‌شک متعلق به خداوند است (امام خمینی، بی‌تا، ص ۴۴). حکومت و ولایت از سوی خداوند به شایستگان بر این امر تفویض می‌شود و در واقع این افراد به نیابت از او اختیار حکومت و ولایت را به دست می‌گیرند. پس با فرض این که حکومت امانت است، مودع در این باب خداوند و مستودع هم حاکم است، اما نکته‌ای که باید روشن شود، این است که مردم در این امانت مودع هستند یا مستودع و یا هر دو؟ با بررسی احکام فقهی در باب امانت، چنین به دست می‌آید که تکالیف و اختیاراتی که از باب ودیعه وجود دارد، مودع یا مستودع بودن مردم را مشخص می‌کند. بر اساس آنچه از مدارک قاعده گذشت، مردم وظیفه دارند در برابر حکومت که امانتی الهی محسوب می‌شود، امانتدار باشند و این وظیفه این‌گونه بیان شده است که این امانت را به اهلش بسپارند، پس معلوم می‌شود به نوعی مودع محسوب می‌شوند. این که آن را به اهلش بسپارند، تکلیفی است که در صورت تعدی و یا تفریط، ضامن و حتی گناهکار خواهند بود. مسئولیت مردم در برابر خداوند در اینجا نشان‌دهنده مستودع بودن آنها در برابر خداست. از طرفی مردم با توجه به تکالیف الهی حق دارند در صحت و پاسداشت این امانت از حکام سؤال کنند و در صورت تفریط، آنها را معزول نمایند که این امر نشان‌دهنده مودع بودن آنها نیز هست. در

واقع مودع یا مستودع بودن مردم در این موضوع نسبی است؛ یعنی گویی خداوند امانت را به مردم سپرده و آنها را ملزم نموده تا آن را به اهلش بسپارند. افزون بر آن، مودع بودن مردم در طول مودع بودن خداوند است. به دیگر سخن، نظر و رأی مردم در حکومت اسلامی (که مصداق امانت است)، مستند به خداوند است (جعفری، ۱۴۱۹ق، ص ۲۱۲).

حکام یا متصدیان امور نیز که البته مراد از آن در این نگاره، همه مناصب و مسؤولیت‌های حکومتی - و نه فقط شخص حاکم متصدی امر - است، بی‌شک مستودع هستند؛ زیرا هم در برابر خداوند و هم در برابر مردم مسؤول و ملزم به پاس‌خگویی هستند؛ یعنی بر اساس این قاعده، هر مقدار و هر سطحی از اختیارات حکومتی که کارگزاران حکومت اسلامی دارا باشند، به همان میزان مشمول این قاعده خواهند شد. ولایت و حکومت در همه سطوح، امانتی است که مستودع باید بر اساس عناصر متناسب با آن امین باشد (نائینی، ۱۴۲۴ق، ص ۴۵). همچنین حکومت و حکام در هر سطح بر اساس نص آیات باید در صورت عدم اهلیت، آن را به اهلش بسپارند و گرنه امانت الهی را کوچک شمرده و آن را تلف نموده‌اند. در احکام و دیعه نیز به این حقیقت اشاره شده است که مستودع در صورت خوف بر تلف امانت، به هر دلیلی؛ اعم از ضعف خود یا شرایط نامطلوب واجب است آن را به مودع برگرداند و یا به شخصی که توانا تر است، واگذار نماید (سیستانی، بی تا، ج ۲، ص ۲۱۸).

### ۳. مصادیق و نوع امانت در قاعده

چنانچه گذشت، مصادیق امانت بسیار گسترده است. «علامه طباطبایی» ذیل آیه ۵۸ سوره نساء می‌گوید:

تشریح وقتی مطلق شد، به موضوعات احکام فرعی فقهی مقید نمی‌شود؛ مثلاً آنگاه که قرآن کریم به طور مطلق می‌فرماید رد امانت، واجب است و یا به طور مطلق می‌فرماید حکم به عدل واجب است، از این دو مطلق، هر موضوعی که مربوط به فقه باشد، حکم مناسب خود را می‌گیرد و هر موضوعی که مربوط به اصول معارف باشد، آن نیز حکم خود را می‌گیرد و

همچنین هر فن دیگری از معارف دینی، حکم مناسب خود را می‌گیرد  
(طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۶۰۳).

بر این اساس، موضوع امانت در این قاعده حکومت و ولایت قرار داده می‌شود و باید مصادیق این موضوع عام، مشخص شود تا با جریان قاعده در آن ثمره عملی فقهی داشته باشد.

در اینجا پرسش این است که حکومت امانت شرعی است یا ودیعه مستند به مالک؟ برای پاسخ باید تعریف این دو را در فقه با شاخص‌های این امانت مقایسه نمود. امانت مستند به مالک؛ یعنی مودع و مستودعی که هر دو شرایط امانت‌دادن را دارند، امانت بدهند و بگیرند و مورد امانت نزد مستودع تحت عنوان عقدی امانت گردد (خامنه‌ای، ۱۳۹۳). در مقابل آن در امانت شرعی، مودع وجود ندارد، اما به دلیل شرعی، کسی که مورد امانت در دست اوست، شرعاً امین است (خامنه‌ای، ۱۳۹۳؛ گلپایگانی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۵) که معمولاً سه حالت دارد؛ یا مورد امانت به طور قهری در اختیار مستودع قرار می‌گیرد، یا بدون اطلاع مالک در اختیار مستودع قرار می‌گیرد، یا آنکه شارع اذن آن را داده است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۶۵۳). البته مرحوم «گلپایگانی» تصدی امور حسبه را مستند به امانت شرعی می‌داند؛ چراکه آن را امور بلا تکلیف تلقی می‌کند (گلپایگانی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۵). لکن با عنایت به مبانی، حکومت از سنخ امانت مالکی است؛ زیرا به صورت قهری یا بدون اطلاع مالک به دست حکام نیفتاده است و این که شارع اذن آن را داده است، دلیل بر این نیست که آن امانت مالکی محسوب نشود؛ چون در امانت شرعی، امانتی مراد است که اذن شارع بدون وجود هیچ مودع دیگری باشد. حال این که در اینجا مردم نقشی بسیار پررنگ دارند و بین حاکم و مردم و همچنین خداوند، نوعی رابطه طرفینی وجود دارد. البته در اداره امور حکومت ممکن است مواردی از سنخ امانت شرعی باشد، اما منظور ما فعلاً اصل نظام و حکومت است که امانت مالکی محسوب می‌شود که احکام خاص خود را دارد. البته شاید گفته شود که امانت‌گذاری یا توسط شارع است و یا مالک و مردم نه مالک هستند و نه شارع و لذا مردم در اینجا نقشی ندارند. در پاسخ می‌توان گفت برای مردم، در حکومت مالکیت ذاتی قابل تصور

نیست، بلکه صرف این‌که مردم در قبال این امانت وظایفی دارند و حاکم نسبت به آنان حقوقی دارد، بیانگر نوعی از مالکیت اعتباری و یا حق سلطه است که مجازاً عنوان مالکیت بر آن نهاده شده است. در هر صورت، انطباق عنوان مودع بر مردم در طول خداوند و همچنین امانت مالکی بر حکومت، روشن‌تر از دیگر اقسام است.

بر اساس مدارک و مستندات قاعده، امانتداری در اینجا صرفاً به معنای نگهداری مطلوب نیست، بلکه با گونه‌ای از اقدام و عمل فعال همراه است. به عبارت دیگر، حکومت امانتی است که لازمه نگهداری مطلوب آن انجام برخی افعال و ترک پاره‌ای دیگر است. در واقع مراد از حکومت و ولایت؛ یعنی مدیریت بر امور، اجرای احکام، مدیریت اموال عمومی و گاه خصوصی، سرپرستی صغار و مجانین، دفاع از مرزها و نفوس و آبروی مردم تحت ولایت،<sup>۹</sup> حراست از کیان اسلام و... است. در واقع حکومت با ولایت بر این امور و اعمال، مدیریت صحیح در این ابواب به وظیفه مستودع‌بودن خود عمل خواهد کرد. ثمره قاعده این خواهد بود که در مواردی که حکومت در اهتمام به این امور ضعفی نشان داده و یا مسؤولیتی متوجه آن باشد و یا وظیفه‌ای از سوی مردم موجود باشد که به آن اهتمام نورزند و در نتیجه این موارد اتلافی در اموال یا ضرری در جامعه پدید آید، ضامن آن مشخص خواهد بود. همچنین در بسیاری از موارد مشارکت حکومت و مردم، تکلیف، دایره شمول و حکم آن نیز مشخص خواهد شد که اندیشمندان اسلامی بر اساس آموزه‌های اسلام، با عناوین حقوق متقابل حاکم و مردم از آن یاد کرده‌اند.

تمامی آنچه برای بزرگ‌داشتن حکومت اسلامی و تقویت آن از سوی مردم لازم است؛ اعم از اقدامات سلبی یا ایجابی به استناد اطلاق عنوان مستودع امانت الهی، بر آنان لازم و بایسته است. به طور کلی، مجهز شدن برای امانتداری و حفاظت از امانت خداوند (حکومت) وظیفه‌ای همگانی و دارای الزام است (امام خمینی، بی‌تا(ب)، ص ۱۴۸). این الزام شامل مطالبه و نصیحت و مراقبت بر حکام نیز می‌شود که در واقع مودع این امانت الهی هستند. این عناوین، ذیل امانت اعمالی هستند که بارزترین مصادیق امروزی آن در سطح کلان تظاهرات، حاکی از مقبولیت نظام و اعلام پایبندی به ارکان و اساسنامه حکومت، شرکت در

انتخابات و انسجام‌بخشی به امانت الهی، همراهی حکام در سختی‌های اداره جامعه از جمله در تحریم‌های اقتصادی دشمنان، رصد و تحلیل و نقد عالمانه و دلسوزانه نسبت به حکام و برنامه‌های آنان و ... است. در سطح خرد نیز همین که هر فرد تحت لوای حکومت اسلامی به تقوای فردی و اجتماعی و وظیفه‌شناسی در حیطه مسؤولیت‌های خانواده، اجتماع و جهان به سهم خود همت گمارد، در برابر خداوند امین محسوب می‌شود.

#### ۴. دایره شمول قاعده

با اشاره به آثار و ویژگی‌های ودیعه یا امانت، می‌توان دایره شمول قاعده را در مورد امانت حکومت تعیین نمود:

#### ۴-۱. گونه‌شناسی امانت

ودیعه عبارتست از نایب‌گرفتن برای نگهداری امانت؛ به این صورت که نیابت مقصود اصلی باشد. از این رو، اموری مانند وکالت از این دایره خارج هستند؛ چراکه مقصود اصلی آن نیابت نیست، بلکه نیابت لازمه آن است (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۲۲۹). بر این اساس، مردم در اینجا به عنوان مودع، حکومت را به حکام می‌سپارند که البته واسطه در امانت هستند؛ یعنی صرفاً امانت الهی را به امین (حاکم ذیصلاح) می‌سپارند؛ زیرا مودع اصلی خداوند است. همچنین با این تعریف، حکومت مصداق عاریه هم نیست و اگر حکام با انگیزه اولی بهره‌مندی از مورد امانت، - امارت و حکومت - آن را به دست گیرند، دیگر مصداق امین نخواهند بود (نائینی، ۱۴۲۴ق، ص ۶۹؛ امام خمینی، بی‌تا، ص ۱۴۶). البته عاریه در فقه معمولاً در نیابت از امور مالی کاربرد دارد. حکومت نیز مدیریت در امور مالی و اقتصادی، منافع، اموال و دارایی‌ها و ... می‌باشد (امام خمینی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۹۸۸).

#### ۴-۲. شرایط مودع و مستودع

در مورد شرایط امین نیز باید گفت هر چند در کتب فقهی در باب امانت یا ودیعه بحثی مبسوط از شرایط امین ذکر نشده و معمولاً به خود امانتداری پرداخته شده است، اما شروطی مانند عدالت، علم به امانت و امانتداری و ... لازمه آن است که ذیل آیه ۷۲ سوره احزاب به کرسی نشست؛ هر چند همه سطوح حکومت، امین تلقی می‌شوند، اما

آنچه مهم است، تفصیل بین امین به مثابه رئیس کل حکومت و امین به مثابه حکام سطوح میانی حکومت است. به هر صورت، در باب ودیعه در فقه، به نظر می‌رسد عدالتِ امین موضوعیت ندارد، بلکه رفتار عادلانه در مورد امانت موضوعیت دارد. برای نمونه «امام خمینی 1» پذیرفتن امانت را بر کسی که عاجز از حفظ آن است، جایز نمی‌داند، مگر وقتی که مودع (مردم) ناتوان‌تر از مستودع باشد و یا از او تواناتر بر حفظ این امانت یافت نشود (همان، بی تا (الف)، ج 1، ص 596). البته می‌توان گفت لازمه امانتداری مطلوب و حفظ امانت در باب حکومت، به نوعی به اصل عصمت در فقه امامیه برمی‌گردد و این به دلالت التزامی محدودشدن حاکم به عنوان امین به عدم تعدی و تفریط را ایجاب می‌کند (امام خمینی، بی تا (ب)، ص 140؛ نائینی، 1424ق، ص 45). این در حالی است که از طرف دیگر، آیات و روایات بسیاری که عقل نیز مؤید آن است، وجود دارد که ولایت و حکومت باید در دست عادل و عالم و همچنین مأذون از معصوم باشد که البته از طریق دیگر ثابت می‌شود، نه از طریق مفاد این قاعده. در واقع عادل، عالم و مأذون بودن رئیس حکومت، مفروغ عنه گرفته شده و در سایر سطوح مدیریت یا به تعبیری، امارت، امانتداری منوط به رفتار عادلانه فرض شده است. در واقع ره‌آورد تفصیل بین حاکم اسلامی و حکام میانی به لحاظ شرایط امین‌بون، این است که رئیس حکومت نسبت به انتصاب افراد در کرسی‌های امارت در حکومت اسلامی مسؤول خواهد بود و باید اهلیت آنها را در نظر بگیرد؛ یعنی در مسأله حکومت، رئیس یا رؤسای بالادستی حکومت برای انتساب اشخاص در کرسی‌های میانی و پایین امارت، به نوعی مودع هستند و از طرفی در برابر خداوند و مردم مستودع و چون خداوند برای واگذاری ولایت ظاهری خویش به حکام، شرایطی را ذکر کرده است، به همین جهت، می‌توان ادعا کرد، احراز شرایط کارگزاران حکومت، جزئی از امانتداری حاکم اسلامی تلقی می‌شود. برای مثال، اگر حاکم، شخصی را عامداً و عالماً به این که وی صلاحیت تصدی امور مالی سازمانی را ندارد، به این سمت بگمارد، بی‌شک هر دوی آنها ضامنند؛ هرچند قرار ضمانت بر عهده کسی است که سوء استفاده کرده است و حاکم می‌تواند پس از ادای ضمانت، آن را از وی طلب کند (گلپایگانی، 1409ق، ج 3، ص 6).

در امانت، بلوغ و عقل از شرایط مودع و مستودع است (امام خمینی، بی تا (الف)، ج ۱، ص ۵۹۸). بنابراین، در امانتگذاری حکومت به حاکم که نموده‌هایی همچون انتخابات و بیعت و ... دارد، نمی‌توان افراد نابالغ یا فاقد عقل کامل را مشارکت داد. همچنین در پذیرفتن ودیعه از صغیر یا دیوانه موجب ضمان است، مگر به حکم حسبیه که با نیت خیرخواهی همراه است که در این صورت، عدم ضمان را می‌توان نگرش اقوی دانست (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۲۴۰). به نظر، پذیرفتن امانت حکومت توسط حاکم از مردمی که دچار جهل یا غفلت و تفریط نسبت به امانت الهی هستند نیز در صورت عدم توفیق، موجب ضمان نیست؛ زیرا هرچند حکومت بدون مشارکت و درک مردم قادر به امانتداری مطلوب نیست و بیم تلف در امانت؛ یعنی همان عدم توفیق در حکومت‌داری مبتنی بر دین می‌رود، اما چون مودع اصلی خداوند است، باید مذاق شارع کشف شود. طبق آنچه قبلاً گفته شد، امانتداری در اینجا هم طریقت دارد و هم موضوعیت و از طرفی در صورت نابسامانی تفکر مردم در اهتمام به امانت الهی، این طریقت به خطر می‌افتد. بر اساس ادله زیادی، شارع راضی به متروک گذاشتن احکام که بخش زیادی از آن توسط حکومت دینی قابل اجراست، نمی‌باشد. از اینجا می‌توان یک نتیجه مهم گرفت که حاکم به عنوان مستودع در برابر خداوند مسؤول است که این امانت را حفظ و حراست کند و از طرفی با مردمی فاقد صلاحیت روبرو می‌شود و آنان را تعلیم، تربیت و هدایت نماید؛ یعنی می‌توان گفت از باب مقدمه واجب، تربیت مردم نیز بر حاکم واجب می‌شود. به عبارت دیگر، تربیت مردم و مشارکت دادن آنان در حراست از امانت الهی شرط واجب است، نه شرط وجوب. در واقع به دست گرفتن زمام حکومت نسبت به تلاش برای آگاهی مردم واجب مطلق است و نه مشروط (مظفر، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۲۲۶-۲۲۵) که در این فرض، به جای نپذیرفتن حکومت باید هم حکومت را بپذیرد و هم در اعتلای فرهنگ و دین و آگاهی‌های عمومی مردم همت گمارد و این شرط امانتداری اوست. این مهم در صورتی است که رابطه حکومت‌داری به عنوان تکلیف یا احسان در فقه روشن شود که در بالا به آن اشاره شد.



#### ۳-۴. نحوه تحقق امانت

ودیعه یا امانت‌دهی نیازمند ایجاب و قبول است و نحوه تحقق آن نیز با لفظ و روش‌های دیگر موضوعیت نداشته و محدود به آنها نیست. بر این اساس، صرف قبول و رضایت مودع و مستودع در اینجا در تحقق امانت کافی است (شهید ثانی، ۴۱۰ اق، ج ۴، ص ۲۳۰-۲۲۹؛ امام خمینی، بی‌تا(الف)، ج ۱، ص ۵۹۶؛ سیستانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۱۳). در اینجا این فرض مطرح می‌شود که اگر مردم کسی را نخواهند، ولی شارع راضی به حکومت آن شخص باشد، تکلیف چیست؟ باید گفت چون مودع اصلی به مستودع بودن حکام راضی است، می‌توان آن را امانت محسوب کرده و امارت و حکومت او مشروع تلقی شود. البته این امر منوط به امکان تحقق است؛ چراکه غالباً در صورت عدم رضایت مردم، حکومت محقق نمی‌شود؛ زیرا نافرمانی از حاکم و عدم همراهی با وی هرج و مرج ایجاد می‌کند. بدیهی است در صورت تحقق حکومت با این اوصاف، اهداف و مقاصد شارع از تشکیل حکومت عملی نخواهد شد و این خود با لزوم حفظ امانت - به عنوان وظیفه‌ای در برابر خداوند - در تناقض است. البته گفتنی است که مهم، احراز عدم نارضایتی مردم است، نه رضایت آنها؛ چون در فرض عدم مشارکت مردم در انتخاب و یا بیعت با حاکم اسلامی، گرچه ایجاب و قبول در تحقق امانت رخ نداده است، اما چون مودع اصلی خداوند است و رضایت اوست که موضوعیت مستقل دارد نه رضایت مردم، این مشکل حل خواهد شد. در این مورد باید به شرایط تحقق ایجاب و قبول تمسک نمود که چون عام است و در نحوه تحقق اطلاق دارد، این اشکال رفع می‌شود.

#### ۴-۴. کناره‌گیری از امانت

کسی که امانتی را قبول نموده، باید تا زمانی که قبول امانت کرده در حفظ امانت بکوشد؛ وگرنه صرفاً باید با تحویل امانت به مودع از وظیفه و تکلیف امانتداری خارج شود. در واقع بین وجوب امانتداری - در صورت قبول - و عدم وجوب باقی ماندن بر ودیعه منافاتی نیست (شهید ثانی، ۴۱۰ اق، ج ۴، ص ۲۳۲). به عبارت دیگر، پس از فسخ یک‌طرفه امانت توسط مستودع، امانت مالکی در دست او به امانت شرعی تبدیل می‌شود و باید از این امانت محافظت کند تا مادامی که به صاحبش برساند (امام خمینی، بی‌تا(الف)، ج ۱، ص ۵۹۷).

البته برای تنقیح این مسأله در مورد حکومت، لازم است که رابطه حکومت به مثابه امانت با حکومت به مثابه تکلیف شرعی روشن شود. به همین جهت است که شبهه اختیارنداشتن حاکم در استعفا یا کناره‌گیری از حکومت بی‌پاسخ نمی‌ماند. پذیرش امانت حکومت از جهت احکام و دیعه که در آن حق و اختیار وجود دارد، الزامی نیست و ترک آن ضمانتی ندارد، اما در باب حکومت، این حق به تکلیف تبدیل شده و از جهات دیگر دارای عناوین الزام‌آور است. تعاون به برّ، و جوب نفی ضرر احتمالی از دین و جامعه، اهتمام به امور مسلمین و ... عناوینی هستند که فرد ذیصلاح و دارای اهلیت را ملزم به پایبندی به امانتداری از ولایت و حکومت خداوند می‌کند. به عبارت دیگر، می‌توان ادعا نمود که اگر کسی حکومت الهی را با لحاظ اهلیت پذیرفت، موارد مذکور، جزئی از شرایط امانتداری اوست که حق ندارد از آن عدول نماید. شاید بتوان ادعا نمود که در مقوله حکومت، بین پذیرش امانت یا عدول از آن با دیگر موضوعات فقهی در باب و دیعه تفاوت وجود دارد و می‌توان دیدگاهی تفصیلی - و نه مطلق - را برگزید؛ به این صورت که وظیفه و تکلیف - هر چند بسان حق بیان شده باشد -، در باب حکومت، اختیاری نیست و پذیرش آن و ابقای در آن واجب است، مگر مانعی موجود باشد که در کیفیت امانتداری از این و دیعه الهی تأثیر بسزایی بگذارد؛ چراکه طبق مدارک قاعده امانتداری الهی، برای امانت الهی (ولایت) هم طریقت دارد و هم موضوعیت که مانع مذکور باعث نفی طریقت این امانت می‌شود. به دیگر سخن، برخلاف دیگر اقسام و دیعه در فقه که عقدی جایز تلقی می‌شود (شاهد ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۲۳۲؛ امام خمینی، بی‌تا(الف)، ج ۱، ص ۵۹۷؛ سیستانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۱۳)، پذیرش حکومت عقدی لازم است تا هنگامی که شرایط عقد تغییر کند؛ یعنی یا اهلیت حاکم دچار خدشه شود، یا کیفیت امانتداری بنا به شرایط (اختیاری یا غیر اختیاری) نامطلوب شود. البته در این حکم، باید بین رئیس حکومت (ولی فقیه) با مدیران سطوح میانی در این زمینه تفاوت قائل شد. این امر را می‌توان با فرض شرط ضمن عقد در نفس عقد و دیعه و یا خارج از آن نیز صحیح دانست که تا زمانی که شرط، به صحت خود باقیست، عقد نیز دارای لزوم است (سیستانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۱۳). عمومیت «اوفوا بالعقود» این سخن را مستدل و مستند می‌کند. بنابراین، حق فسخ و کناره‌گیری از امانت (امانتداری)

در مورد حکومت، تخصیصی بر حکم عام موضوعات باب ودیعه است. ضمن آنکه حتی می‌توان گفت، بر اساس این ویژگی، حکومت را نه از سنخ امانت مالکی و نه امانت شرعی، بلکه با عنوان دیگری به عنوان امانت الهی مطرح کرد.

از سوی دیگر، یکی از احکام ودیعه این است که بر مستودع واجب است در صورت درخواست مودع، مورد ودیعه را فوراً به او برگرداند، وگرنه ضامن است؛ زیرا کوتاهی از اسباب ضمان به شمار می‌رود (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۲۴۳؛ امام خمینی، بی‌تا(الف)، ج ۱، ص ۶۰۱؛ سیستانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۱۸). در این مورد باید تنقیح شود که آیا مستودع با خواست مردم باید کنار رود و یا باید صرفاً بر اساس خواست خداوند و ملاک‌های ارائه‌شده از او امانت را رها کند. به نظر می‌رسد، در این مورد حاکم ناگزیر باید از حکومت، عدول و کناره‌گیری نموده و به خواست مردم عمل کند؛ هرچند مردم در اثر این عمل به گناه دچار شده‌اند. مبنای این عمل، لوازم حفظ نظام تعایش (به عنوان خرده‌نظام) و پرهیز از درگیری‌های مُخَل است که گاهی مقدمه حفظ نظام اسلام (نظام کلان) نیز هست.<sup>۱۰</sup> بنابراین، تا هنگامی که واجب منجز حفظ نظام با مخاطره روبرو نشود، حاکم باید حسب رضایت خداوند بر کرسی حکومت باقی بماند.

#### ۴-۵. ضمان و مسؤولیت در امانت

مستودع ضامن تلف و ضرر به مورد ودیعه نیست؛<sup>۱۱</sup> زیرا مستودع امین بوده و امین به نوعی محسن است، مگر آنکه تفریط یا تعدی نموده باشد. البته آنچه خارج از توان اوست یا در اختیار او نیست، موجب ضمان وی نمی‌شود، مگر آنکه خود وی، شرایط را به گونه‌ای فراهم آورد که موجب این امر شود (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۲۳۲؛ امام خمینی، بی‌تا(الف)، ج ۱، ص ۵۹۸). متفرع بر این نکته، مشکلی پیش می‌آید که اگر کارگزاران حکومت موجب اتلاف یا تلف در حکومت شوند، از یک سو مبنی بر این که اجیر<sup>۱۲</sup> یا مشارک<sup>۱۳</sup> برای اصلاح باشند، ضامن هستند، اما از سوی دیگر، بر اساس روایات و بر اساس امین‌بودن باید به عدم ضمان آنها حکم کرد. به نظر می‌رسد این تعارض و مشکل را می‌توان حل کرد؛ با تفسیر روایات، موضوع (ضمان

اجیر و مشارک) این نتیجه عاید می‌شود که این روایات، بر قاعده عدم ضمان امین حکومت دارد و یا این که ادله ضمان اجیر، عموم قاعده عدم ضمان امین را تخصیص می‌زند. البته به شرطی که در آن، امین حتماً اجیر باشد و برای مسؤلیت خود اجری در نظر گرفته باشد (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۶۴-۲۶۳). مسأله دیگر این که طبق روایات، کسی که با مال یتیم عمل و تجارتی انجام دهد و موجب تلف شود، ضامن است؛<sup>۱۴</sup> در حالی که بخش بزرگی از وظایف دولت در ساماندهی اموال آنان است. باید توجه داشت که تصرفات حکومت در اموال صغار و مجانین و ایتام و ... از امانت مالکی خارج و به امانت شرعی ملحق می‌شود؛ چراکه اینها نسبت به انسان‌های کامل (بالغ و عاقل) در حکم وسیله و آلت هستند (امام خمینی، بی تا (الف)، ج ۱، ص ۵۹۷). همچنین می‌توان از طریقی دیگر به آن پاسخ داد که ممنوعیت تصرف برای فرد یا افرادی است که از شارع مأذون نباشند؛ در حالی که تجارتی که باعث سود برای یتیم شود، برای کسی که ولایت امر به دست اوست منعی ندارد (ناصر مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۶۵). از منظری دیگر، اگر مستودع تعدی یا تفریط کند، در حکم غاصب است و ید امانی او ید خیانتی (در تفریط) و یا عدوانی (در تعدی و غصب) می‌شود و ضامن بودن او استصحاب می‌شود تا آنکه از سوی مودع اصلی عدم ضمان او صادر شود (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۲۵۰؛ امام خمینی، بی تا (الف)، ج ۱، ص ۶۰۳-۶۰۲؛ سیستانی، بی تا، ج ۲، ص ۲۲۰). شاید این نکته با گفتار اول در این نوشتار متناقض جلوه کند؛ چراکه گفته شد معنای امانت در مقابل خیانت مفروض بود، نه غصب و این که در صورت اهلیت اولیه امین و پذیرش امانت، احکام خیانت در امانت جاری می‌شود، ولی در اثنای حکومت، تعدی و یا تفریط در مورد بعضی اختیارات به نوعی در اختیار گرفتن چیزی است که حق مستودع نیست و این زیاده‌خواهی به نوعی غصب است. لذا گاه تعدی و یا تفریط می‌تواند دو عنوان به خود بگیرد؛ هم خیانت در امانت و هم غصب.

#### ۴-۶. دفاع از امانت

بر مستودع واجب است که در برابر تجاوزگر از ودیعه دفاع کند، به شرط آنکه موجب

ضرر بسیار زیاد نباشد (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۲۳۳؛ امام خمینی، بی تا(الف)، ج ۱، ص ۵۹۹؛ سیستانی، بی تا، ج ۲، ص ۲۱۵). همچنین اگر خود در تجاوز یا تسلط ظالمان بر امانت نقش داشته باشد، ضامن بوده و بعید نیست که ید امانی او به ید ضمانت منقلب شود و این امر متوقف بر نتیجه؛ یعنی تسلط ظالم بر امانت نیست (امام خمینی، بی تا(الف)، ج ۱، ص ۵۹۸)؛ یعنی حتی با انجام مقدمات آن ضامن بوده و مسؤولیت دارد. بنابراین، می توان نتیجه گرفت، اگر حاکمی؛ چه در رأس حکومت و چه در سطوح میانی حکومت به این نحو از امانت خارج شود؛ یعنی فتنه گری، اخبار به دشمنان و ... که موجب احتمال و جرأت تجاوز و تسلط دشمنان است، از وی سر بزنند، دیگر صلاحیت پذیرفتن هیچ منصبی در حکومت را نخواهد داشت و در واقع انعزال او ابدی و حتمی خواهد بود (نائینی، ۱۴۲۴ق، ص ۴۷). این تجاوز و دفاع بر اساس قواعد کلی فقه الامانات و متناسب با مورد امانت است. لذا مصادیق تجاوز و دفاع به تناسب حکومت اسلامی که در اینجا مورد امانت است، تعیین می شود که همه زمینه های دینی، فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، امنیتی، نظامی و اقتصادی را دربرمی گیرد (همان). همچنین گاهی حفظ حکومت با حفظ اسلام دارای مجرا و مقصد مشترک می شود که در این صورت، حفظ حکومت بر سایر مصالح از قبیل جان و مال و ... ترجیح دارد. بنابراین، قاعده و حکم کلی، سنجیدن اقتضای شرایط و ترجیح بین مرجحات حفظ حکومت یا رهاکردن آن است. البته روشن است این امر، منافاتی با قواعد عام و دایعه در فقه ندارد؛ چراکه شرایط دفاع از امانت و تحمل ضرر یا بالعکس آن در فقه الامانات نیز خود از مقاصد شریعت پیروی می کند که در دفاع از دایعه حکومت نیز باید آن مقاصد در اینجا تطبیق داده شود. نکته قابل توجه دیگر در باب حفظ امانت از گزند ظالم و دشمن، اولویت بندی ضرر بر امانت است و همواره در صورتی که تلف یا واگذاری بخشی از امانت از تلف یا ضرر کل آن جلوگیری کند، باید به آن مبادرت کرد که عدم توجه به آن موجب ضمان مستودع است (امام خمینی، بی تا(الف)، ج ۱، ص ۵۹۹؛ سیستانی، بی تا، ج ۲، ص ۲۱۶). از این مطلب می توان در بعضی از تعاملات سیاسی - اقتصادی در مواجهه با مستکبران استفاده نمود که البته ورود به شرایط آن در مجال این مختصر نمی گنجد.

#### ۴-۷. عدم بطلان امانت با فقدان حضور یا شرایط احدالطرفین

ودیعه در مورد حکومت باطل نمی‌شود؛ زیرا مرگ و جنون و ... در مودع اصلی (خداوند متعال) یا عامه مردم (مودع نسبی) قابل تصور نیست. ضمن آنکه در دستگاه حکومت نیز اگر حکام در سطح خرد یا کلان دچار مرگ یا جنون و ... شوند، کسی جایگزین آنها می‌شود و نظام حکومت (مستودع) متلاشی نمی‌شود.

#### ۴-۸. شرایط حفظ امانت

هرگاه مودع شرایطی را برای حفظ و حراست مورد ودیعه تعیین کرده باشد، باید مستودع به آن شرایط اکتفا نماید، اما اگر از حفظ آن در آن شرایط بیمناک شود، می‌تواند از رعایت آن شرایط اعراض کند و اگر این کار را نکند و مورد ودیعه تلف شود، او ضامن نیست؛ زیرا اذن شرعی داشته است (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۲۳۸-۲۳۷؛ امام خمینی، بی‌تا(الف)، ج ۱، ص ۲۹۸؛ سیستانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۱۵). برای تطبیق این قسمت از احکام امانت با حکومت می‌توان از مصادیق بهره جست تا تنقیح مناط کلی شود. برای نمونه درباره کرسی قضاوت در حکومت اسلامی، شارع شرایطی را ذکر کرده است و بر اساس آن، حاکم اسلامی به انتصاب قضات مبادرت می‌ورزد و ازدست‌دادن این شرایط - در حالی که اضطرار، اقتضائات زمانی و مکانی و یا هر حکم ثانویه دیگر موجب جواز آن نشده باشد -، کاشف از اعراض امین از امانتداری است. مورد دیگر، عدم حق ولایت بانوان در بعضی سمت‌های حکومتی است که شارع، حاکم اسلامی را از سپردن آن به بانوان بر حذر داشته است. در مورد پرهیز از گماشتن بدنام‌ها بر مسند ریاست، بر اساس روایات نیز بعضی ملاک‌ها به طور ضمنی روشن می‌شود.<sup>۱۵</sup> از این مصادیق، در اخبار و احکام زیاد به چشم می‌خورد که می‌توان نتیجه گرفت که شرط مهم امانتداری نصب‌العین قراردادن آموزه‌های دینی به ویژه فقه حکومتی در فرآیند اداره حکومت است؛ یعنی در واقع در قاموس و اساسنامه حکومت‌داری اسلامی، هدف و وسیله رسیدن به آن، توأمان مبتنی بر دین است و رعایت این دو شرط امانتداری است. البته هر جا که مودع اصلی (شارع) و یا مودع نسبی (مردم) شرایطی را برای حفظ امانت تعیین نکرده باشند، بر مستودع واجب است که بر طبق شیوه معمول

به نگهداری از آن همت گمارد و باید قبل از پذیرش امانت از باب مقدمه واجب، بستر آن را فراهم آورد (سیستانی، بی تا، ج ۲، ص ۲۱۴). این نظر چیزی شبیه نظریه «منطقة الفراغ» شهید «صدر» است که بعضی از ساحت‌های زندگی انسان‌ها (غالباً زندگی اجتماعی) را دارای حکم ندانسته و معتقد است در این موارد خداوند تصمیم‌گیری را به حاکم اسلامی سپرده است (صدر، ۱۳۷۵، ص ۶۸۹).

### نتیجه‌گیری

حکومت، امانت است و این امانت در مقابل خیانت و همچنین غضب است، اما انطباق آن با مفهوم امانت در مقابل خیانت سازگارتر است. اصل حکومت به طور کلی از سنخ امانت مالکی است؛ هرچند در بعضی موارد آن، منطبق بر امانت شرعی نیز هست. مودع در این قاعده خداوند است و مستودع حاکم است و مردم در نقش واسطه و به نوعی مودع نسبی و اختیارات آنها در طول اختیارات خداوند است. امانتداری در مورد حکومت، صرفاً نگهداری نیست و لازمه آن اقدامات فعال است که شامل هر دو نوع سلبی و ایجابی می‌شود. لازمه امانتداری در مورد حکومت، نفی منفعت‌طلبی به عنوان هدف اصلی است. بنابراین، حکومت از سنخ عاریه یا وکالت نیست. رئیس حکومت باید دارای عدالت و علم در شخصیت و در عملکرد باشد، ولی در مورد حکام میانی، عملکرد عادلانه کافی است. مردم باید از عقل و بلوغ برخوردار باشند تا صلاحیت اعطای حکومت را به حاکم داشته باشند. مشارکت مردم رکنی اساسی در تحقق امانتداری مطلوب در حکومت است. لذا مردم باید از آگاهی و آمادگی مطلوبی متناسب با امانت برخوردار باشند. حاکم اسلامی در صورت عدم آگاهی و آمادگی مردم، باز هم باید حکومت را پذیرفته و در اعتلای سطح بصیرت آنها تلاش کند و در این حالت، حکومت نسبت به این ویژگی، واجبی مطلق تلقی می‌شود، نه مشروط. اعطای حکومت به حاکم اسلامی نیازمند ایجاب و قبول است، اما این امر مقید به قید خاصی نیست؛ زیرا غرض از ایجاب و قبول، کشف عدم نارضایتی مردم است؛ چراکه مودع اصلی خداوند است. حاکم به استناد ادله متعدد، حق استعفا از حکومت را ندارد،

مگر این‌که وی شرایط حکومت را از دست بدهد و یا مردم او را نخواهند و یا کناره‌گیری او در تحقق امانتداری از حکومت موثرتر باشد. حاکم ضامن در ضرر به امانت نیست، مگر تعدی یا تفریط نموده باشد که در این صورت غاصب است، نه امین و انزال وی از حکومت، ابدی و حتمی خواهد بود. دفاع از ودیعه حکومت باید با تمام توان و با لحاظ اولویت‌ها باشد، مگر این‌که در دفاع، ضرر بسیار و به دور از اولویت‌های مقاصد شریعت به وجود آید. حاکم باید در صورت تصریح شارع، به نوع و شرایط امانتداری در حکومت به آن اکتفا کند و در غیر این صورت، در روش‌ها و شرایط امانتداری مختار است که این خود به نوعی از مصادیق منطقه‌الفراغ است.

### یادداشت‌ها

۱. الغیبة للنعمانی علی بن عبید الله عن علی عن أبیه عن حماد عن حریز عن زرارة عن أبی جعفر 7 قال: «... هم الحکام - یا زرارة - أو لا ترى أنه خاطب بها الحکام؟» (محمد بن ابراهیم ابن ابی زینب (نعمانی)، الغیبة للنعمانی، ص ۵۴؛ محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۳، ص ۲۷۹).
۲. قال (الرضا 7): «(اهلها) هم الأئمة : یؤدی الإمام إلى الإمام من بعده، و لا یخص بها غیره، و لا یزویها عنه» (محمد بن یعقوب کلینی، کافی، ج ۱، ص ۲۷۷). همچنین شبیه به این آمده است: «هم الأئمة من آل محمد ...» (همان، ص ۲۷۶).
- قال (أبا عبد الله 7): «أمر الله الإمام الأول أن یدفع إلى الإمام الذی بعده کل شیء عنده» (همان، ص ۲۷۷).
- عن أبی عبد الله 7: «هی الوصیة یدفعها الرجل منا إلى الرجل» (محمد بن ابراهیم ابن ابی زینب (نعمانی)، الغیبة للنعمانی، ص ۵۲).
۳. قال أبا جعفر 7: «إیانا عنی، أن یؤدی الإمام الأول منا إلى الإمام الذی بعده الکتب و العلم و السلاح، و إذا حکمتم بین الناس أن تحکموا بالعدل الذی فی أیدیکم» (محمد بن یعقوب کلینی، کافی، ج ۱، ص ۲۷۷).
۴. قال الرضا 7: «الأمانة الولاية، من أدعاها بغير حق کفر» (محمد بن علی بن بابویه، معانی الاخبار، ص ۱۰۱).
- عن أبی عبد الله 7: «هی ولاية أمير المؤمنین 7» (محمد بن یعقوب کلینی، کافی، ج ۱، ص ۴۱۳).
۵. در روایتی که مؤید این مورد است، از امیرالمؤمنین 7 آمده است: «ثم أداء الأمانة، فقد خاب من لیس من أهلها، إنها عرضت علی السماوات المبنیة، و الأرض المدحوة، و الجبال ذات الطول المنصوبة، فلا أطول و لا أعرض و لا أعلى و لا أعظم منها، و لو امتنع شیء بطول أو عرض أو قوّة أو عزّ



لامتنعن، و لكن أشفقن من العقوبة، و عقلن ما جهل من هو أضعف منهن، و هو الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً» (محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۵۷، ص ۲۸۱ و ج ۷۲، ص ۱۱۶).

۶. تقریباً تمام تفاسیر شیعه به این موارد ذیل این آیه اشاره کرده‌اند و در اینجا صرفاً برخی از تفاسیر را از باب نمونه ذکر کرده‌ایم؛ از جمله: (محمدبن محمدبن نعمان (مفید)، تفسیر القرآن المجید، ص ۴۲۴؛ فضل بن حسن طبرسی، ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰، ص ۱۹۴-۱۸۹؛ ملامحسن فیض کاشانی، الاصفی فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۱۰۰۶؛ سید عبدالحسین طیب، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، ص ۵۳۷؛ سید شرف الدین علی حسینی استرآبادی، تأویل الآیات الظاهرة، ص ۴۶۰؛ سید هشام بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۵۰۲-۴۹۸؛ سلطان محمد گنابادی، ترجمه بیان السعادة فی مقامات العبادة، ج ۱۱، ص ۵۱۰؛ محمدبن علی شریف لاهیجی، تفسیر شریف لاهیجی، ج ۳، ص ۶۶۶؛ حسین بن احمد حسینی شاه عبدالعظیمی، تفسیر اثنا عشری، ج ۱۰، ص ۵۰۰-۴۹۹؛ ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۱۳، ص ۳۶۸-۳۷۲؛ علی اکبر قرشی، تفسیر احسن الحدیث، ج ۸، ص ۴۰۲).

۷. در یکی از روایاتی که دال بر معنای اول باشد، این گونه آمده است: عن غیاث بن ابراهیم عن ابي عبد الله 7 أن امیر المؤمنین 7: «أتی بصاحب حمام وضعت عنده الثیاب فضاغت فلم یضمّنه، و قال انما هو أمين» (محمدبن یعقوب کلینی، کافی، ج ۵، ص ۲۴۳).

۸. در یکی از روایاتی که دال بر معنای دوم است، این گونه آمده است: رواه الحلبي عن ابي عبد الله 7 قال: «كان أمير المؤمنين 7 يضمن القصار و الصائغ احتياطا للناس، و كان ابي يتطوع عليه إذا كان مأمونا» (همان، ص ۲۴۲).

۹. به این علت که امکان دارد اهل ذمه نیز ساکن کشور اسلامی باشند، از ذکر کلمه مسلمین خودداری شده است.

۱۰. در روایات زیادی این موضوع مورد تأیید است؛ از جمله که حضرت امیر فرموده‌اند: «فامسکت یدی حتی رأیت راجعة الناس قد رجعت عن الاسلام یدعون الی محق دین محمد 9 فخشیت ان لم انصر الاسلام و اهله اری فیہ تلمأ او هدمأ تكون المصيبة به اعظم من فوت ولايتکم انما هی متناع ایام قلائل...» (میرزا حبیب الله هاشمی خویی، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة، ج ۲۰، ص ۳۵۵).

۱۱. قال علی 7: «لیس علی المؤمن ضمان» (آقا حسین بروجرودی، جامع الاحادیث الشیعة، ج ۲۳، ص ۱۱۱۰) که به صورت عام، دال بر عدم ضمان امین است. روایات دیگری نیز وجود دارند که با قیاس منصوص العلة دال بر عدم ضمان امین هستند و یا در موارد خاص به آن اشاره دارند (ناصر مکارم شیرازی، القواعد الفقہیة، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۵۷-۲۵۲).

۱۲. محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن حماد عن الحلبي عن ابي عبد الله 7 قال: سئل عن القصار يفسد فقال: «كل أجير يعطى الأجرة على أن يصلح فيفسد فهو ضامن» (محمد بن حسن حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۱۴۱).

۱۳. عدّة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن محمد بن الحسن بن شمون عن عبد الله بن عبد الرحمن عن مسمع بن عبد الملك عن ابي عبد الله 7 قال: قال أمير المؤمنين (صلوات الله عليه): «الأجير المشارك هو ضامنٌ إلّا من سبغ أو من غرق أو حرق أو لصٌ مكابر» (محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۲۴۴).

۱۴. عن ابي الحسن الرضا 7 قال: «سألته عن مال اليتيم هل للوصي أن يعينه أو يتجر فيه قال إن فعل فهو ضامن» (محمد بن حسن حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۳۴۸). و روى «من أتجر بمال اليتيم فربح كان لليتيم و الخسران على التاجر و من حول مال اليتيم أو أقرض شيئاً منه كان ضامناً بجميعة و كان عليه زكاته دون اليتيم» (محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۵). عن بكر بن حبيب قال: قلت لأبي عبد الله 7 رجل دفع إليه مال يتيم مضاربة فقال: «إن كان ربح فلليتيم و إن كانت وضيعة فالذي أعطى ضامن» (محمد بن حسن حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۲۷).

۱۵. روایت «إن شرّ وزرائك من كان للأشرار قبلك وزيراً» (محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۳۳، ص ۶۰۲) كه از اميرالمؤمنين 7 نقل شده است، به طور ضمنی بر این قضیه دلالت می کند كه حتی الامكان باید از این دست افراد در حكومت استفاده نشود.

## منابع و مأخذ

۱. قرآن كريم.
۲. ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم، الغیبة للنعمانی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق، ۱۳۹۷ق.
۳. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ج ۱۳، بیروت: دار صادر، ج ۳، ۱۴۱۴ق.
۴. امام خمینی، سیدروح الله، تحریر الوسیلة، ج ۱، قم: دارالعلم، بی تا (الف).
۵. -----، ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، بی تا (ب).
۶. -----، توضیح المسائل (المحشی)، تصحیح سید محمدحسین بنی هاشمی خمینی، ج ۲، قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، ج ۸، ۱۴۲۴ق.
۷. بحرانی، سیدهاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۴، تهران: بعثت، ۱۴۱۶ق.
۸. بروجردی، آقا حسین، جامع الاحادیث الشیعة، ج ۲۳، تهران: فرهنگ سبز، ۱۳۸۶.

۹. پاینده، ابوالقاسم، نهج الفصاحة، تهران: دنیای دانش، چ ۴، ۱۳۸۲.
۱۰. جعفری، محمدتقی، رسائل فقهی، تهران: منشورات کرامت، ۱۴۱۹ق.
۱۱. حر عاملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعة، ج ۱۹، قم: مؤسسه آل البيت ،: ۱۴۰۹ق.
۱۲. حسینی استرآبادی، سیدشرف‌الدین علی، تأویل الآیات الظاهرة، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۹ق.
۱۳. حسینی شاه‌عبدالعظیمی، حسین بن احمد، تفسیر اثنا عشری، ج ۱۰، تهران: میقات، ۱۳۶۳.
۱۴. حسینی همدانی، سیدمحمدحسین، انوار درخشان، تحقیق محمدباقر بهبودی، ج ۴، تهران: لطفی، ۱۴۰۴ق.
۱۵. خامنه‌ای، سیدعلی، ودیعه - عاریه، ۱۳۹۳، رساله آموزشی احکام معاملات، قابل دسترسی در پایگاه اینترنتی حفظ و نشر آثار آیه‌الله خامنه‌ای: [www.khamenei.ir](http://www.khamenei.ir).
۱۶. سبزواری، محمدبن حبیب‌الله، إرشاد الأذهان إلی تفسیر القرآن، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۹ق.
۱۷. سیستانی، سیدعلی، منهاج الصالحین (للسیستانی)، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا (نرم افزار جامع فقه اهل بیت او ۲).
۱۸. شریف لاهیجی، محمدبن علی، تفسیر شریف لاهیجی، تحقیق سیدجلال‌الدین حسینی ارموی، ج ۳، تهران: نشر داد، ۱۳۷۳.
۱۹. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی بن احمد عاملی، الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقية، تحقیق سیدمحمد کلانتر، ج ۴، قم: داوری، ۱۴۱۰ق.
۲۰. صادقی تهرانی، محمد، البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن، ج ۱، قم: صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق.
۲۱. صدر، سیدمحمدباقر، اقتصادنا، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵.
۲۲. صدوق، محمدبن علی، معانی الأخبار، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ق.
۲۳. طاهری، ابوالقاسم، اصول علم سیاست، تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور، ۱۳۸۶.
۲۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ترجمه المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، ج ۴ و ۱۶، قم: جامعه مدرسین، چ ۵، ۱۳۷۴.
۲۵. طبرسی، فضل‌بن حسن، ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق رضا ستوده، ج ۲۰، تهران: فراهانی، ۱۳۶۰.
۲۶. طیب، سیدعبدالحسین، أطیب البیان فی تفسیر القرآن، ج ۴ و ۱۰، تهران: انتشارات اسلامی، چ ۲، ۱۳۷۸.

۲۷. عالم، عبدالرحمن، تاریخ فلسفه سیاسی غرب، ج ۲، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۷۷.
۲۸. فیض کاشانی، ملامحسن، الاصفی فی تفسیر القرآن، تحقیق محمدحسین درایتی و محمدرضا نعمتی، ج ۲، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸ق.
۲۹. قرشی، سیدعلی اکبر، تفسیر أحسن الحدیث، ج ۸، تهران: بعثت، ج ۳، ۱۳۷۷.
۳۰. کلینی، محمدبن یعقوب، کافی، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج ۵، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
۳۱. گلپایگانی، سیدمحمدرضا، مجمع المسائل، تصحیح علی کریمی جهرمی و دیگران، ج ۳، قم: دارالقرآن الکریم، ج ۲، ۱۴۰۹ق.
۳۲. گنابادی، سلطان محمد، ترجمه بیان السعادة فی مقامات العبادة، ترجمه رضا خانی و حشمت الله ریاضی، ج ۱۱، تهران: پیام نور، ۱۳۷۲.
۳۳. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، ج ۲۳، ۳۳، ۵۷ و ۷۲، بیروت: دار احیاء تراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۳۴. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
۳۵. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، ترجمه عباس زراعت و حمید مسجدسرای، ج ۱، قم: پیام نوآور (حقوق اسلامی)، ج ۶، ۱۳۹۲.
۳۶. مفید، محمدبن محمد، تفسیر القرآن المجید، تحقیق سیدمحمدعلی ایازی، قم: انتشارات تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۴ق.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۷ و ۲۵، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.
۳۸. -----، الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، ج ۳، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب ۷، ۱۴۲۱ق.
۳۹. -----، القواعد الفقہیہ، ج ۲، قم: مدرسه امام امیرالمؤمنین، ج ۳، ۱۴۱۱ق.
۴۰. نائینی، میرزا محمدحسین، تنبیه الامة و تنزیه الملة، تصحیح سیدجواد ورعی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۴ق.
۴۱. نجفی خمینی، محمدجواد، تفسیر آسان، ج ۱۶، تهران: اسلامیه، ۱۳۹۸ق.
۴۲. هاشمی خویی، میرزا حبیب الله، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة، تصحیح ابراهیم میانجی، تهران: مکتبه الاسلامیه، ج ۴، ۱۴۰۰ق.
۴۳. هاشمی شاهرودی، سید محمود، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت، ج ۱، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۲۶ق.