



مقاومت و مشروعیت، تأملی در حق تمبرد «بر» دولت و «در» دولت

پدیدآورنده (ها) : سروش، محمد

فقه و اصول :: نشریه حکومت اسلامی :: پاییز ۱۳۸۱ - شماره ۲۵ (ISC)

صفحات : از ۷۵ تا ۱۱۷

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/119064>

تاریخ دانلود : ۱۴۰۲/۰۹/۰۳

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



مقالات مرتبط

- حق ترمرد و وجوب حفظ نظام از منظر اهل بیت (علیهم السلام) و اهل سنت
- بررسی مفهومی «بغی»، «محاربه» و «نافرمانی مدنی»
- بررسی قاعده حفظ نظام و ابعاد آن در نظام حقوقی سیاسی جمهوری اسلامی ایران
- جایگاه علت غایی در فلسفه اسلامی
- قلمرو پوشش و حریم خصوصی در سیاست کیفری اسلام
- تحلیل و بررسی مفهوم کلامی آزادی در آیه «لا اکراه فی الدین»
- بررسی جرم بغی در فقه امامیه و حقوق ایران
- مبانی و محدودیت های آزادی اطلاعات و قرآن کریم
- مبانی فقهی اسلام و آزادی های سیاسی - اجتماعی
- نمونه هایی از کاربرد فقهی بحث ترتب با تکیه بر آرای سید محمد کاظم طباطبایی یزدی
- «حق الله» پایه ی نظم اجتماعی در فقه شیعه
- حمایت کیفری از حقوق ملت

عناوین مشابه

- ماهیت تعهدات دولت ها در خصوص حق بر غذا از منظر حقوق بین الملل بشر و حقوق بشردوستانه
- تأملی مسأله گرا در نتایج سنجش مشروعیت سیاسی دولت در سه شهر تهران، مشهد و یزد
- تحول از عناصر سنتی تشکیل دولت به عناصر نوپدید با تأکید بر حق تعیین سرنوشت و مشروعیت دولت
- تأملی بر رابطه نهاد روشنفکری و دولت در ایران (۱۲۸۵-۱۳۳۲ ش)
- تأملی بر حق بر فرزندآوری در پرتو احکام وضعی و تکلیفی تلقیح مصنوعی
- تزامن حق شهروندان بر حفظ حریم خصوصی با حق دولت در ردیابی دیجیتال افراد مبتلا و یا مشکوک به انتقال بیماری کووید- ۱۹
- تعهدات دولت ها در قبال حق بر غذا با توجه به ماده یازدهم میثاق بین المللی حقوق اقتصادی اجتماعی و فرهنگی
- تجزیه و تحلیل بحران کرونا در ایالات متحده با تأکید بر بحران مشروعیت دولت دونالد ترامپ
- ممنوعیت اعدام و مشروعیت اسقاط جنین، قبض و بسط ناروا در حق بر حیات
- ماهیت حق دولت بر مالیات مودیان و آثار آن در حقوق ایران

مقاومت و مشروعیت تأملی در حق تمرّد «بر» دولت و «در» دولت

محمد سروش

□

به اعتقاد شیعه در عصر حضور، «عصمت» از شرایط امامت و رهبری است لذا حاکم غیر معصوم با هر عملکردی جائز تلقی شده و دخالتش در مسایل حکومتی ناروا و غضب است و در عصر غیبت نیز حاکمی که از سوی «امام اصل» مأذون نباشد جائز و غیر مشروع است. بر این اساس دستگاه حاکمه غیر مشروع حق فرمانروایی نداشته و شهروندان در دو مرحله «انکار و امتناع» از قبول فرمانروایی او و «مبارزه و قیام» حق تمرّد خواهند داشت. اما در صورت مشروعیت حکومت؛ در دوره امامت معصوم با توجه به ویژگی عصمت و منتفی بودن خطا و اشتباه یا گناه و انحراف، تمرّد در برابر حاکم اسلامی قابل توجیه نمی‌باشد. و در دوره غیبت، اطاعت از فرمانروا پیوسته در محدودهٔ اذن الهی مشروع بوده، هنگامی که حاکم از موازین شرع انحراف پیدا می‌کند، تمرّد از فرمان او و حتی اقدام برای برکناری‌اش کاملاً موجه می‌باشد و تشخیص آن بر عهده کسانی است که از یک سو بر مبانی حقوق اسلامی



مسلط بوده و از سوی دیگر بر مقتضیات زمان اشراف داشته باشند.

محقق در این مقاله ضمن تبیین مباحث فوق امکان تمرد در مبانی مختلف «الزام سیاسی» را مورد کنکاش قرار داده، نهضت امام حسین(ع) را به عنوان نمونه‌ای از قیام در برابر حاکم جور طبق وظیفه امر به معروف و نهی از منکر به خوبی تحلیل می‌کند و با عنایت ویژه به شرایط «عدم ضرر» و «زمینه موفقیت» در باب امر به معروف و نهی از منکر در فقه شیعه، به نقد و بررسی آن با توجه به سیره امام حسین(ع) می‌پردازد.

◀ پرسش اصلی

آیا سرپیچی از فرمان دولت و یا شورش در برابر آن می‌تواند موجه باشد؟ و آیا اقدام امام حسین(ع) در این چارچوب قابل ارزیابی و تحلیل است و در این صورت، چه قواعدی از آن استخراج می‌گردد؟

◀ تحلیل موضوع

«حق تمرد» از فروع مسأله مهم «الزام سیاسی» است. در الزام سیاسی سؤال اصلی آن است که اصولاً چرا و یا تحت چه شرایطی، فرد باید از دولت اطاعت کند و در برابر بایدها و نبایدهایی که تعیین‌کننده رفتار او هستند، گردن نهد؟ گفته شده که این مسأله، «همواره اساسی‌ترین مسأله فلسفه سیاسی بوده است»^۱

قهرآ با یافتن پاسخ این سؤال که «چرا باید از دولت اطاعت نکنیم؟» راه یافتن پاسخ سؤال دیگر نیز باز می‌شود که «آیا می‌توانیم از دولت اطاعت نکنیم؟»: «تسلیم» و «تمرد».

از آن رو که در اینجا نمی‌توان، به تحقیق «در مبانی» مختلف پرداخته و دیدگاه‌های متنوعی که در زمینه «الزام سیاسی» وجود دارد را، بررسی کرد، لذا باید مسأله را «بر مبانی» مختلف مطرح نموده و پرسشهای فرعی را با توجه به آنها پاسخ داد. نکات زیر، زوایای مختلف این موضوع را نشان می‌دهد:

□ الف. امکان تمرد

بر اساس عقیده پیروان مشرب اصالت قرارداد، «اطاعت» از دولت، ناشی از «تعهد»ی است که در آن چنین کاری پذیرفته شده است، ولی آیا این تعهد و قرارداد، «مطلق» است و



«فرد» حق الزام دولت را «در هر شرایطی»، پذیرفته است؟ اگر چنین تعهدی برای هدفهای غائی خاصی مثل امنیت از نظر هابز و یا حمایت از حقوق طبیعی به تعبیر لاک پذیرفته شده، پس «اقتدار دولت» و «حق اطاعت» آن، کاملاً محدود است و خارج از آن می‌توان تمرد را موجه دانست.^۲

نظراتی که مشروعیت قدرت را برخاسته از رضایت و «توافق مردم» می‌داند، راه را برای شورش علیه حاکم و تغییر دولت باز می‌گذارد و حتی مقاومت در برابر دولتی که ریشه در رضایت عامه نداشته باشد را قابل قبول می‌داند. و براساس عقیده به «حق الهی» به عنوان زیربنای الزام سیاسی، اطاعت از دولت برخاسته از فرمان خداوند است، از این رو باید «محدوده این فرمان» را مشخص نموده و مواردی که احیاناً تمرد جایز است را به دست آورد.

□ ب. مرجع تشخیص

پس از قبول حق تمرد، دشواری اصلی آن است که «چه کسی» تصمیم می‌گیرد که وقت سرپیچی فرا رسیده است؟ آیا خود «دولت» اعلام می‌کند که اینک زمان عصیان است؟ یعنی این حق را باید به دست حاکمان سپرد و در انتظار پاسخ آنها باید ماند؟ در این صورت، هیچ گاه و در هیچ شرایطی، انتظار صدور اجازه و موافقت آنان را نباید داشت! حتی اگر این حق، در «قوانین موضوعه» هم قرار گیرد، باز هم مشکلی را حل نمی‌کند، زیرا «تشخیص موضوع» به قانون واگذار نمی‌شود. ماده ۱۴۷ قانون اساسی ایالت هسن در آلمان غربی:

هر کس حق دارد و مکلف است که اگر بر خلاف قانون اساسی از اختیارات دولتی استفاده شد، در برابر آن سرپیچی کند.

ولی چه کسی تشخیص می‌دهد که بر خلاف قانون اساسی، از اختیارات استفاده شده است؟ آیا مقامات قضایی، باید چنین حکمی را صادر کنند و افراد باید از حکم آنها تبعیت کنند؟ در این صورت اگر مقامات قضایی، توجیه‌کننده تخلفات دولتی باشند، برای شهروندان، چه حقی باقی می‌ماند؟ به علاوه اگر خود آنان به تخلف روی آورده باشند، سرپیچی موجه، چگونه خواهد بود؟

گنجاندن حق تمرد در قوانین موضوعه، حتی در عمل همیشه سودمند نیست، پیداست که از جهت نظری نیز این کار رضایت‌بخش نیست، زیرا همیشه تعیین‌کننده اینکه چه موقعی چنین فرصتی حتی وجود دارد، یکی از دستگاههای دولتی است، نه فرد.^۳



□ ج. حق فطری

آیا می‌توان به استناد «حق فطری» انسانها برای «حاکمیت»، معمای حق ترمرد را حل کرد؟ به نظر نمی‌رسد که این مبنا نیز کارساز باشد، زیرا چنین حقی، «ملت» را برای تغییر نظام سیاسی و حتی انقلاب و شورش، مجاز می‌سازد ولی برای «افراد»، نه. اعلامیه استقلال آمریکا:

حکومتها قدرت عادلانه‌شان را از رضایت حکومت‌شوندگان می‌گیرند، ما معتقدیم که هرگاه شکلی از حکومت به نابدکننده این اهداف تبدیل شود، این حق مردم است که آن حکومت را سرنگون سازند و یا تغییر دهند و بر جای آن حکومت جدیدی تأسیس کنند.^۴

همچنین باید پرسید: اگر مشروعیت دولت از رضایت مردم است، پس چرا «حق مردم»، «مقید» شده و تنها در مواردی که دولت از تأمین «اهداف دولت»، ناتوان ماند، حق تغییر حکومت، مورد تأیید قرار گرفته است؟ ولی به هر حال چنین مصوباتی، فقط تغییر نظام سیاسی را می‌تواند مشروع بداند و نه بیشتر.

به علاوه که قائلان به حقوق فطری هم نتوانسته‌اند، «حق مردم» را به خوبی توضیح دهند. جان لاک، با آنکه از حقوق طبیعی انسانها دفاع می‌کند و در برابر انحراف حکومت، حق «شورش مردم» را مطرح می‌کند، ولی سخن او چندان واضح هم نیست. او در «رساله‌ای در باره حکومت مدنی» می‌گوید:

بنا بر قانونی که بر تمام قوانین موضوعه انسانی، مقدم است و بر همه آنها برتری دارد، مردم حق تصمیم‌گیری نهایی را - که به افراد جامعه متعلق است - برای خود محفوظ می‌دانند و تا هنگامی که «داوری زمینی» برای رسیدگی نباشد، می‌توانند به «درگاه الهی» توسل جویند!^۵

□ د. ترمرد فردی

تأکید بر اینکه «حاکم» از سوی «جامعه» به اداره امور کشور می‌پردازد، مشکل «حق ترمرد» را مضاعف می‌کند، زیرا اگر مانند جان لاک بپذیریم که فرمانروایی سیاسی در یک فرایند دو مرحله‌ای شکل می‌گیرد که در مرحله نخست «مردم» بر بیوند اجتماعی توافق نموده و جامعه مدنی را تشکیل می‌دهند، و سپس «جامعه»، شکل حکومت را - بنا به تصمیم اکثریت - مشخص می‌کند، در این صورت اگرچه «جامعه» و «حاکم» حقوق متقابلی می‌یابند، ولی هیچ فردی به عنوان شهروند، با حاکم قراردادی ندارد. و در نتیجه «افراد» جامعه حق شورییدن علیه کسی که به نظرشان امانت‌دار خوبی نیست را ندارند، هر چند این حق برای جامعه - از



طریق اکثریت افراد آن - وجود دارد.^۶

اگر لاک می‌گوید: «افراد به هنگام ورود به جامعه، از برابری، آزادی و قدرت اجرایی که در حالت طبیعی داشتند، «صرف نظر» می‌کنند، آن را به دست جامعه می‌سپارند»^۷ پس چه توجیهی برای اقدام فردی شهروندان باقی می‌ماند و چگونه می‌توان پذیرفت که هر فرد هم حق دارد از مسئولیت فرمانداری در برابر حاکم، تخطی کند؟ آیا برای افراد و گروهها، جز تسلیم اراده اکثریت بودن، راهی باقی می‌ماند؟

اعتراضی که به لاک کرده‌اند این است که چرا فرد نمی‌تواند از «توافق اول» خارج شده و در شرایطی که حکومت را برای سعادت خود خطرناک می‌بیند، رضایت خود را پس بگیرد؟^۸

◁ حق تمرد در نظریه دموکراسی

آیا در یک نظام دموکراتیک، تمرد می‌تواند به رسمیت شناخته شود؟

بسیاری از طرفداران نظریه دموکراسی، پاسخ این سؤال را منفی می‌دانند و توجیهی برای موجه بودن سرپیچی سراغ ندارند. آنان بر این باورند که در نظامهای دموکراتیک، می‌توان از این مسأله چشم‌پوشی کرد زیرا دموکراسی فرصت و امکان کافی برای ابراز عقاید اقلیت فراهم می‌آورد و در حقیقت، «حق تمرد» را به شکل نهادینه در می‌آورد.

دیدگاه فوق، با این اعتراضات مواجه است:

۱. این فرض را که اکثریت حاکم، به حقوق دیگران تجاوز کنند، نمی‌توان همیشه منتفی

دانست. یکی از تحلیل‌گران و نظریه‌پردازان دموکراسی در این باره می‌نویسد:

تهدید یک اکثریت ستمگر، امری واقعی است، و منتقدان دموکراسی همواره از آن بیمناک بوده و بر آن تأکید ورزیده‌اند. البته عوامل بسیاری ممکن است در مقید کردن قدرت اکثریت دخالت داشته باشند که از آن جمله می‌توان ممنوعیتها و ضمانتهای قانون اساسی را نام برد. اما اگر اکثریت به قدر کافی بزرگ بوده و به اندازه کافی مصمم باشد که راه خود را در پیش گیرد، هیچ قید و محدودیت خارجی، مدت درازی او را در بند نگاه نخواهد داشت، قوانین و نهادها را می‌توان تغییر داد، می‌توان آداب و رسوم را نادیده گرفت، حتی قوانین اساسی را می‌توان اصلاح کرد یا به حال تعلیق در آورد.^۹

نظریه‌پرداز دیگر دموکراسی هم می‌نویسد:

تجربه نشان می‌دهد که «رژیمهای دموکراتیک» هم می‌توانند «حکومت اختناق» و



استعمار و گاهی وحشت باشند.

و همو در جای دیگر می‌گوید:

تاریخ نشان می‌دهد که همیشه امکان این هست که اصل اراده عمومی به خودکامگی و استبداد منجر شود.^{۱۰}

۲. گفته شده که در دموکراسی، «فرصت کافی» برای اقلیت وجود دارد، ولی باید پرسید که تشخیص اینکه برای اقلیت، فرصت کافی وجود دارد، با کیست؟ و چه کسی قضاوت می‌کند که منافع اقلیت تأمین شده و جایی برای تمرد وجود ندارد؟ اگر این تشخیص - از سوی هر مرجعی - مطابق نظر اقلیت نباشد، قهراً ادعای آنان برای تضييع حقوقشان، بدون پاسخ خواهد ماند. و بدین جهت است که فرانتس نویمان چنین دفاعی را از جنبه نظری عقیم، و از جنبه عملی، فاقد کارایی می‌داند و می‌گوید:

نظریه طرفدار دموکراسی، هیچ چاره‌ای برای مشکل حق تمرد نیندیشیده است.^{۱۱}

اساساً اگر این نظریه روسو را بپذیریم - و ظاهراً چاره‌ای هم جز پذیرش آن نداریم - که «انسان همیشه خوبی خود را می‌خواهد، اما همیشه، آن را خوب تشخیص نمی‌دهد» لذا «اراده عمومی ممکن است اشتباه کند»،^{۱۲} پس چرا عصیان در برابر اراده عمومی را، همیشه، و در هر مورد، محکوم کنیم؟ و چگونه می‌توان مخالفان را اقناع کرد؟ نظریه دموکراسی در اینجا به ناچار می‌گوید: در صحنه جامعه، و روابط فرد و دولت، موضوع «حقیقت» را باید نادیده گرفت، و «اراده جمعی» را با هیچ معیاری نباید سنجید، زیرا فراتر از آن هیچ «مرجعی» وجود ندارد. استناد به ارزشهای اخلاقی، و حتی حقوق بشر در چنین وضعی، برای تشخیص «درست بودن» یا «نادرست بودن» قضاوت اکثریت، کاملاً غیر موجه است، زیرا هیچ چیز در «برابر» اراده عمومی که حاکمیت را شکل می‌دهد، قرار نمی‌گیرد!

در اینکه معیار قضاوت چه باید باشد؟ معمولاً می‌گویند: تصمیمهای سیاسی باید با ارزشهای اخلاقی مطابقت داشته و تعارض پیدا نکند. ولی این جواب به هیچ وجه قانع‌کننده نیست. چگونه می‌توان از یک طرف «حاکمیت مردم» را اعلام کرد و از طرف دیگر بر خلاف اراده عمومی، به مرجعی استناد کرد که متفاوت از رغبت عامه باشد؟ یا مردم حاکمیت دارند و در این صورت مظاهر اراده مردم را نمی‌توان محکوم کرد، یا اینکه همین اراده مردم خود مقید به قیدی است نیرومندتر از خود، در چنین صورتی دیگر نمی‌توان گفت مردم حاکمیت دارند.^{۱۳}

بر این اساس، کاملاً روشن است که هر آنچه را که «اکثریت» بخواهد، باید «ارزش» شمرد



و هیچ کس نمی تواند بر خلاف اراده عمومی، چیزی را ارزش تلقی کرده و به آن استناد نماید! و از همین رو است که به طور کلی، حقوق بشر و از آن جمله عدالت، تنها به شکلی که اکثریت تفسیر و ارائه می کند، اعتبار دارد و بدون آن، فاقد اعتبار و غیر قابل استناد است. و در نتیجه، چون به جز رضایت عامه، اکثریت - مرجعی برای تشخیص حقوق وجود ندارد، لذا هیچ فرصتی برای تمرد نمی تواند وجود داشته باشد. مدافعان قرارداد اجتماعی تأکید می کنند: توافق عامه و «لا غیر»، و بر این باورند که جامعه ای که در آن یک رشته «حقوق» از منابع دیگری غیر از «توافق عامه» می آید، جامعه مدنی نیست.^{۱۴}

به زبان دیگر، جامعه مبتنی بر «دموکراسی»، جامعه «خودمختار» است و این خودمختاری بدان معناست که «هدف» و «وسیله» از درون جامعه و از میان مردم به ظهور می رسد و برای آن «ما فوقی» تصور نمی شود.^{۱۵}

به نظر می رسد با مسدود شدن فضای سیاسی جامعه در دموکراسی و یکه تازی اکثریت، به خصوص که معمولاً «اقلیتی» به عنوان «اکثریت نسبی» قدرت را تصاحب می کند و بر «اکثریت مطلق»، فرمانروایی مطلق می یابد، زمینه گرایش مجدد به «آنارشیزم» را فراهم آورده است. گفته شده که از دهه ۱۸۶۰ آنارشیزم، توسعه و پیشرفت یافته، و از دهه ۱۹۶۰، احساسات آنارشیزستی شدت پیدا کرده است. این در حالی است که با وجود دموکراسی لیبرال، قاعدتاً، جاذبه ای برای این «ایدئولوژی مدرن» نباید باقی بماند.^{۱۶}

وقتی که فیلسوفان سیاسی غرب، مبانی پیشین حاکمیت را ویران کرده و در بازسازی آن بر اساس «قرارداد اجتماعی» با ابهامات فراوان مواجه شدند، قهرماً زمینه های آنارشیزم را هموار نموده و به اعتبار آن کمک کردند. به خصوص که آنارشیستها، تجربه دیکتاتوری اکثریت را به رخ آنها می کشیدند. پرودون که «پدر آنارشی» لقب گرفته است، از «رأی گیری همگانی» به نام «استبداد همگانی» نام می برد و نظام نمایندگی را همواره کاذب می داند.^{۱۷} آنان می گفتند: چرا آزادی فرد، باید قربانی زورگویی دولت شود حتی اگر دولت برخاسته از اراده اکثریت باشد؟! آیا رهبران انقلابی جهان مانند گاندی تحت تأثیر نظریه دموکراسی انقلاب کرده اند و یا به عکس؟

آنارشیزستهایی نظیر تورو بر پیروان نافرمانی مدنی و انقلاب سیاسی صلح آمیز در قرن بیستم نظیر ماهاتما گاندی و مارتین لوترکینگ تأثیر گذاشته اند. اما لوترکینگ و گاندی از اندیشه انقلاب صلح آمیز به صورت ابزاری برای نبرد صرفاً علیه حاکمیت سیاسی ناعادلانه



استفاده کردند و نه علیه خود اندیشه حاکمیت سیاسی.^{۱۸}

◀ نافرمانی مدنی!

در حالی که دموکراسی، مقاومت در برابر اکثریت را با استناد به هیچ حقی، توجیه پذیر نمی‌داند، ولی اخیراً در یک «تناقض شگفت‌آور»، برخی طرفداران دموکراسی، سرپیچی از قانون را به عنوان «نافرمانی مدنی» موجه دانسته‌اند! از آنان باید پرسید که اگر با وجود دموکراسی، مجراهای قانونی برای تفسیر قانون، به روی افراد گشوده است، و با شرکت در انتخابات، اعمال نفوذ بر نمایندگان، و مبارزه قانونی، به ایجاد تغییر در سیاستها و قوانین می‌توان دست یافت، پس چگونه می‌توان قانون شکنی را موجه دانست و بر اعتبار قانون خدشه وارد ساخت؟

موافقان نافرمانی مدنی می‌گویند: پذیرش این پروسه، فرد را به اطاعت از قانون و همکاری با هر سیاست دولت که ممکن است ناعادلانه هم باشد، ملزم نمی‌کند. گاهی مجراهای قانونی مبارزه و اعتراض، باعث اتلاف وقت بسیاری می‌شود، در حالی که آسیبی که از اعمال قوانین ناعادلانه می‌رسد جبران‌ناشدنی است. و به هر حال تسلیم منفعلانه در مقابل قوانین ظالمانه همواره زیان‌بارتر از نافرمانی اصولی بوده است. و دادگاه نهایی برای تصمیم‌گیری در مورد درست یا نادرست بودن، باید «وجدان فردی» باشد و هیچ کس نمی‌تواند در مقابل تداوم قوانین ناعادلانه مسؤولیت را از دوش خود سلب کند و دست به هیچ اقدامی نزند!!^{۱۹}

اگر این سخن را - از متنی که از سوی سازمان یونسکو ارائه شده و به منظور آموزش دموکراسی و حقوق بشر، به زبانهای مختلف دنیا منتشر شده است - بپذیریم، در این صورت چگونه می‌توانیم به مبانی دموکراسی وفادار بمانیم و توافق اکثریت را محترم شماریم؟ آیا دفاع از تمدن، قبول ضمنی این حقیقت نیست که نظریه پردازی بر مبنای قرارداد اجتماعی، اعتبار و وجهت خود را از دست داده است و باید برای مسأله «الزام سیاسی»، چاره دیگری اندیشید و به فلسفه دیگری روی آورد؟! فلسفه‌ای که به حقیقت و عدالت - خارج از گرایش‌های عامه - ادعان داشته باشد؟ در این باب کافی نیست که بگوییم «از روش مخالفت، باید تنها در شرایط استثنایی و آن هم به عنوان آخرین شیوه استفاده کرد»،^{۲۰} بلکه باید توضیح دهیم که حالتهای استثنایی چگونه بروز می‌کند و چگونه تشخیص داده می‌شود؟ یعنی چرا و



چگونه «در برابر اکثریت» باید مقاومت کرد؟ و چرا در دموکراسی استناد به «وجدان فردی» برای «نقض قانون» توجیه پذیر است؟

◀ تمرّد در نظریه حق الهی

در صورتی که مشروعیت حکومت مستند به اذن الهی بوده و از حاکمیت الهی سرچشمه گیرد، تمرّد و عصیان در برابر حکومت، چه حکمی دارد؟

برخی از کتاب مقدس چنین برداشت کرده اند که شورش، هرگز و هیچ گاه نمی تواند موجه باشد، زیرا به هر حال حکمران به مشیت الهی، قدرت را به دست گرفته است. در آغاز فصل سیزدهم از رساله به ژمیان آمده است:

همه باید از فرمانروایان اطاعت کنند، زیرا هر قدرتی ناشی از خداوند است و هر ولی امری را او گمارده است. پس آنکه در برابر فرمانروا مقاومت کند، بر نظام الهی خروج کرده و خود را در معرض عذاب قرار داده است.^{۲۱}

ولی آیا تعبیرات «هر قدرت» و «هر ولی امر»، در صدد مشروعیت بخشیدن به تمامی زمامداران عادل و ظالم، حق و باطل است؟ و یا آن گونه که جملات بعد نشان می دهد: خداوند ولی امر را برای فلاح تو گماشته است - مقصود از فرمانروایان، فقط افراد شایسته ای هستند که از طرف خداوند برای اداره امور مردم، اذن یافته اند؟^{۲۲}

به هر حال در میان مسیحیان، این نظریه کاملاً سابقه دار است که در برابر حاکم، هر چند جائز باشد، نباید تمرّد کرد. توماس قدیس که اندیشه مسیحیت را در چارچوب معارف عقلی عرضه کرده است، بر این عقیده است که «هیچ فردی» نباید با فرمانروای خودکامه، به مقابله برخیزد یا او را به قتل برساند، هر چند این کار با «اقتدار عمومی» می تواند عملی شود.^{۲۳}

در گذشته، متون سیاسی غرب، حامل این پیام بوده است که پادشاه ستمگر را باید پذیرفت و چاره ای جز اطاعت کردن و دم نزدن وجود ندارد.^{۲۴}

بوسونه، یک کشیش مسیحی و نویسنده اثر معروف «سیاست مُلهَم از کتاب مقدس» است که سه قرن قبل می گفت برای سرپیچی از شهریار به هیچ چیز، و به هیچ بهانه ای و یا به هیچ دلیلی «هر چه باشد»، نمی توان توسل جست و «شخصیت پادشاه، حتی شخصیت پادشاه بی ایمان، مقدس و روحانی است». و «الحاد علنی و حتی زجر و شکنجه، اتباع را از وظیفه اطاعت از شهریار معاف نمی کند و اتباع مجاز نیستند با قهر پادشاهان به مخالفت برخیزند.



آنان فقط می‌توانند، محترمانه او را «نکوهش» کنند و یا برای تغییر مرام او، دست به «دعا» بردارند بی‌آنکه لب به شکایت بکشایند و یا قیام کنند.^{۲۵}

ژان کالون هم گفته بود: ما باید به حدی به نظامی که پروردگار ایجاد کرده احترام بگذاریم که ضرورت دارد حتی ستمگران صاحب سلطه را نیز محترم بشماریم و از دستورهای آنها اطاعت کنیم.^{۲۶}

در میان مسلمانان، غالباً چنین دیدگاهی، مورد تأیید و قبول قرار نگرفته است و بسیاری از فرق اسلامی، قیام علیه فرمانروای بیدادگر و عزل او را جایز شمرده‌اند، هر چند که «نگرانی از فراگیر شدن فتنه و آشوب» هم، به عنوان یک مانع جدی در فتوا به جواز شورش پیوسته وجود داشته است.^{۲۷} و البته برخی هم مانند ابوحنیفه علاوه بر فتوی به جواز، عملاً هم از قیامهای ضد جور، حمایت کرده‌اند.^{۲۸}

در اینجانی می‌توان، تفصیلاً آراء علمای عامه را برشمرد، چه اینکه توجیحات فراوان آنان را در ضرورت همراهی جائران و فاسدان، نمی‌توان انکار کرد، مثلاً حنابله که بیشتر به ظواهر احادیث مقید بوده‌اند، خروج بر حاکم جائر را به صراحت تخطئه نموده، و از آن منع کرده‌اند.^{۲۹} و متأسفانه همین رأی، معمولاً در میان اهل سنت، از اقبال و نفوذ بیشتری برخوردار بوده است زیرا:

□ **اولاً:** این قول، مطابق روایات فراوانی است که آنان از پیامبر نقل کرده‌اند، از قبیل آنکه در قبال فرمانروایان فاسد، مطیع باشید: اسمعوا و اطیعوا فانما علیهم ما حملوا و علیکم ما حملتم.^{۳۰}

□ **ثانیاً:** بسیاری از صاحبان این آراء، ارتباط نزدیک و تنگاتنگی با صاحبان قدرت داشته‌اند.

□ **ثالثاً:** جریان عقل‌گرایی در میان آنان رو به افول رفته و فرقه‌هایی مانند معتزله، در حاشیه قرار گرفته‌اند. ابن‌ابی‌الحدید معتزلی می‌گوید: اصحاب ما قیام علیه ائمه جور را واجب می‌شمارند.^{۳۱} در حالی که پیروان مسلک اشعری‌گری مانند ابوحامد غزالی، چنین اعتقادی ندارند.^{۳۲}

و بالاخره نفوذ این پندار در میان اهل سنت، سبب آن شده است که در حال حاضر، پاره‌ای از گروه‌های مخالف و مبارز در کشورهای عربی که پای‌بند مسایل دینی‌اند، با این نگرانی مواجه‌اند که مبدا قیام مسلحانه در برابر حکومت جائر، خلاف شرع باشد!^{۳۳} ولی در مکتب



تشیع، و به پیروی از تعالیم اهل بیت (ع)، هیچ یک از این عوامل برای تخطئه قیام علیه حاکم جائز وجود نداشته است. هر چند در اندیشه فقهی شیعه نیز موانع و دشواریهایی برای مبارزه با دولت جور پیش آمده است که بدان اشاره خواهیم نمود.

◀ **تمرد و مشروعیت**

با توجه به ارتباط مسأله شورش و تمرد با موضوع مشروعیت حکومت، جواز تمرد را در دو بخش جداگانه باید مورد بررسی قرار داد: یکی تمرد در حکومت غیر مشروع، و دیگری تمرد در حکومت مشروع.

◀ **تمرد در دولت جور**

در تعبیرات فقهی و کلامی شیعه، از فرمانروایی که از مشروعیت در حاکمیت برخوردار نباشد، به «حاکم جور» تعبیر می‌شود و مقصود از آن، هر فرمانروایی است که از صلاحیتهای لازم برای حکمرانی بهره‌مند نباشد. در روایت امام صادق (ع) «ولایت» به دو قسم «عدل» و «جور» تقسیم شده و ملاک آن «فرمان الهی» برای فرمانروایی بر مردم و یا عدم آن قلمداد گردیده است:

فأحدى الجهتين من الولاية ولاية ولاة العدل الذين أمر الله بولايتهم على الناس والجهة الاخرى ولاية ولاة الجور.^{۳۴} «فیهیات قاپور علوم اسلامی»

بر اساس اعتقاد شیعه، چون در عصر حضور، «عصمت» از شرایط امامت و رهبری است، لذا حاکم غیر معصوم، با هر عملکردی، حاکم جائز، تلقی می‌شود و دخالتش در مسایل حکومتی، ناروا و غضب است، و در عصر غیبت نیز حاکمی که از سوی «امام اصل» مأذون نباشد، جائز است و چون چنین ادنی، اختصاص به فقیه عادل دارد و یا برای او به اثبات نرسیده است، لذا دولتی که تحت زعامت فقیه قرار نگیرد، دولت جور و طاغوت است.^{۳۵}

البته گاه پیشوایان دینی، در مقام احتجاج، به ادله دیگری نیز برای اثبات عدم مشروعیت دولت غیر فقیه استناد جسته‌اند که جنبه جدلی دارد، مثلاً حضرت امام خمینی در دوران مبارزه علیه رژیم سلطنت، گاه به استناد قانون اساسی مشروطه، آن رژیم را غیر قانونی می‌خواندند: «ما اگر ملتزم به قانون اساسی هم باشیم، روی این فرض هم سلطنت ایشان بر خلاف قانون اساسی است و این مقام را غضب کرده است».^{۳۶} ولی تصریح به «فرض» و استفاده از جمله شرطیه و «اگر»، نشان می‌دهد که مبنای دیگری در مسأله مورد توجه



حضرت امام قرار دارد که در ادامه آن را تبیین کرده‌اند: «وهم بر حسب حکم شرعی، اینها لایق از برای این مقام نیستند و غاصب این مقام هستند».

حضرت امام در جای دیگر یادآور شده‌اند که ولایت به عنوان حق الهی، قابل تفویض به مردم نبوده و مردم «وکیل خدا» نیستند.^{۳۷}

به هر حال، دستگاه حاکمه، با عدم مشروعیت، حق فرمانروایی نداشته، و شهر و ندان ملزم به فرمانبرداری از آن نیستند. البته باید توجه داشت که همه دولتهای جور در شرایط یکسانی قرار ندارند و ممکن است با در نظر گرفتن عوامل دیگر، نوعی همکاری و فرمانبرداری، لازم و ضروری باشد. از این نظر دولتهای جور را به دولتهای در شرایط اضطرار، و دولتهای در شرایط عادی می‌توان تقسیم کرد. در قسم اول، هر چند دولت «ذاتاً» فاقد مشروعیت است، ولی در اثر شرایط اجتماعی و سیاسی، باید از مخالفت با آن چشم‌پوشی کرد تا مصلحت بالاتری تأمین شده و یا از فساد بیشتری جلوگیری شود. در چنین وضعی، «الزوم اطاعت» برخاسته از «مشروعیت حکومت» نیست، بلکه در اثر یک «عنوان ثانوی» است. فقهای شیعه هر چند همکاری با دولت جور را حرام می‌دانند، ولی در هنگامه تهاجمات روسیه به ایران، شیخ جعفر کاشف الغطاء، از مردم ایران می‌خواهد تا به فرمانروایی فتحعلی‌شاه قاجار تن داده و از وی اطاعت کنند. وی در عین حال توضیح می‌دهد که این توصیه به همکاری را به معنای مشروعیت حکومت وی نباید تلقی کرد:

و يجب على من اتصف بالاسلام وعزم على طاعة النبي و الامام عليهما السلام ان يمتثل امر السلطان و لا يخالفه في جهاد اعداء الدين و يتبع امر من نصبه عليهم و من خالفه في ذلك فقد خالف الله و استحق الغضب من الله، و الفرق بين وجوب طاعة خليفة النبي عليه السلام و وجوب طاعة السلطان الذاب عن الاسلام و المسلمين: ان وجوب طاعة الخليفة بمقتضى الذات لا باعتبار الاغراض و الجهات و طاعة السلطان انما وجبت بالعرض لتوقف تحصيل الغرض؛ فوجوب طاعة السلطان كوجوب تهيئة الاسلحة و جمع الاعوان من باب وجوب المقدمات الموقوفة عليها الاتيان بالواجبات.^{۳۸}

این نکته مهم و اصولی در نامه میرزای قمی به فتحعلی‌شاه نیز، منعکس شده است. میرزا پس از اشاره به آنکه در عصر غیبت، اطاعت از فقهای عادل، واجب است، می‌گوید:

... و اما در صورت انحصار امر در دفع دشمنان دین به سلطان شیعیان - هر که خواهد باشد - پس آن، نه از راه وجوب اطاعت اوست، بلکه از راه وجوب دفع و اعانت در رفع تسلط اعدای دین است بر خود مکلف.^{۳۹}

این تصریح و تأکید از سوی فقهای شیعه در برابر سلاطین، نشان می‌دهد که آنان حتی در



شرایط هجوم بیگانگان هم حاضر نبوده‌اند جامعه مشروعیت به دستگاه حکومت بیپوشانند، بلکه با کمال جرأت و جسارت، لیاقت و صلاحیت آنان را نفی کرده و در حد ضرورت - انحصار امر در دفع دشمنان دین به سلطان شیعیان - همکاری را مجاز و لازم شمرده‌اند و حتی در این موارد هم توضیح داده‌اند که «اطاعت سلطان» واجب نیست، بلکه «رفع سلطه دشمن» واجب است و اطاعت وی صرفاً جنبه «مقدمی» داشته و «بالعرض» لازم می‌گردد. آفرین بر دقت نظر علمی، و بر این شجاعت و حرّیت! ^{۴۰}

البته این فتاوی، ریشه در بیانات اهل بیت دارد. مثلاً امام هشتم (ع)، در پاسخ به فردی که از حکم مرزبانی از کشور اسلامی در برابر مهاجمان خارجی، سؤال کرد، فرمود:

در صورتی که احتمال خطر بر حوزه اسلام و مسلمانان می‌رود، باید جنگید، ولی جنگ و قتال، نه برای تقویت سلطان، بلکه برای حراست از جامعه اسلامی است؛ و آن خاف علی بیضة الاسلام و المسلمین قاتل فیکون قتاله لنفسه و لیس للسلطان. ^{۴۱}

متأسفانه این نکته اساسی بر برخی متفکران مسلمان مخفی مانده و گسبان رفته است اطاعت از دولت اضطراری با اطاعت از دولت مشروع، کاملاً یکسان و برابر است. مثلاً سنهوری معتقد است اگر مردم با فردی که شرایط لازم خلافت را واجد نیست، بیعت کنند، در صورتی که حکومت جنبه اضطراری داشته باشد، فرمانبرداری از حاکم، مثل اطاعت از حاکم واجد صلاحیت بوده، و باید «اطاعت همه‌جانبه» صورت گیرد! ^{۴۲}

◀ مراحل تمرّد

□ الف. انکار و امتناع

تمرّد در برابر حاکم جائز، مراحل مختلفی دارد. اولین وظیفه در این باره «انکار و امتناع» است. فرد فاقد صلاحیت را نه برای فرمانروایی می‌توان برگزید، و نه اگر از سوی دیگران انتخاب گردد، و یا به هر شکل قدرت را به دست گیرد، می‌توان «تأیید» کرد. از این رو «بیعت» با او حرام است. چه بیعت به معنی رأی به انتخاب وی، و چه بیعت به معنی قبول و پذیرش حاکمیت او.

در اینجا خودداری از بیعت، به عنوان مرحله‌ای از نهی از منکر و تابع شرایط آن نیست، بلکه خود تکلیف مستقلی است که باید به عنوان «واجب عینی» بدان مبادرت نمود. ^{۴۳} در سیره ائمه، موارد متعددی از این امتناع، وجود دارد. از نظر نصوص تاریخی مسلم است که امیرالمؤمنین، در مدت حیات حضرت فاطمه، حاضر به بیعت با خلیفه نگردید، این در حالی



بود که پس از سقیفه، گروه‌های مختلف، خلافت را پذیرفته بودند و به امام (ع) نیز اصرار می‌شد که چون بسیاری از مردم قبول کرده‌اند، او نیز، رضایت دهد،^{۴۴} ولی حضرت حاضر به تأیید آنچه اتفاق افتاده بود نبود و بیعت آنان را، منشأ اثر نمی‌دانست.^{۴۵}

سیره امیرالمؤمنین حجتی است برای کسانی که معتقدند اگر انتخاب حاکم، خارج از چارچوب ضوابط شرع صورت گیرد، حتی اگر رأی اکثریت را هم به همراه داشته باشد، مشروعیت حکومت را برای اقلیت به اثبات نمی‌رساند. چنین دولتی ممکن است از نظر عرفی، «قانونی» شناخته شود، ولی از نظر شرع، فاقد جاهت شرعی بوده، و دولت غاصب و جائز شناخته می‌شود.

به طور کلی، طرفداران مردم‌سالاری که رأی اکثریت را مبنای مشروعیت دولت می‌دانند، هنوز پاسخ قانع‌کننده‌ای برای شهروندانی که در جانب اقلیت قرار گرفته و مبنای آنها را قبول ندارند، ارائه نکرده‌اند. درست است که لاک می‌گوید: «هر فرد «باید» تن به «تصمیم اکثریت» بدهد که چه کسی باید حکومت کند»^{۴۶} ولی وی نشان نمی‌دهد که پشت سر این «باید» چه استدلالی نهفته است؟ و چگونه می‌توان فردی را که مثلاً به «حق الهی» معتقد است، نسبت به تصمیم اکثریت متقاعد ساخت؟ البته به طرفداران حکومت اکثریت، در صورتی که رأی کافی به دست نیاورند می‌توان گفت: شما از رقیب خود اطاعت کنید تا وقتی که شما هم به اکثریت رسیدید، رقبایان از شما حمایت کنند. ولی چنین توصیه‌هایی برای کسانی که اساساً مبنای حاکمیت اکثریت را نپذیرفته‌اند، هرگز قانع‌کننده نیست و صرفاً بر داد و ستدهای سیاسی و منافع گروهی، استوار است.

علاوه بر سیره امیرالمؤمنین، در دوران امامت حضرت سیدالشهداء نیز، موضوع امتناع از بیعت با حاکم جائز به چشم می‌خورد. معاویه در سال ۵۰ هجری به حج رفت و در ملاقات با امام حسین (ع) به آن حضرت گفت: همه مردم به جز پنج نفر، با خلافت فرزندانم، موافقت کرده‌اند. و در همان مجلس، درخواست بیعت حضرت را داشت، که مورد اعتراض امام قرار گرفت.^{۴۷} پس از مرگ معاویه، امام (ع) به عبدالله بن زبیر فرمود: هرگز با یزید بیعت نخواهم کرد زیرا پس از برادرم حسن، خلافت فقط از آن من است:

انی لا بايع له ابدأ لأن الامر انما كان لي من بعد اخي الحسن.^{۴۸}

و به فرماندار مدینه که درخواست بیعت از یزید داشت، فرمود:

ایها الامیر! انا اهل بیت النبوة و معدن الرسالة و مختلف الملائكة و محل الرحمة و بنا فتح الله و



بنا ختم و یزید رجل فاسق شارب الخمر و قاتل النفس المحرمة معن بالفسق و مثلی لا یباع مثله.^{۴۹}

و به دلیل امتناع از بیعت بود که امام مجبور شد مدینه را ترک کند و به برادرش محمد بن حنفیه تأکید نمود که اگر بر روی زمین، هیچ مأمن و پناهگاهی نداشته باشد و پهنه گیتی را بر او تنگ بگیرند، باز هم زیر بار بیعت با یزید نخواهد رفت:

یا اخی! والله لو لم یکن فی الدنیا ملجأ و لا مأوی لما بیعت یزید بن معاویة.^{۵۰}

البته به این نکته هم باید توجه داشت که بیعت با جائز، هر چند با اصاله جایز نیست و باید در برابر آن مقاومت کرد، ولی ممکن است که در شرایط مختلف، احکام متفاوتی بر آن مترتب گردد. مثلاً گاه این حرمت، چندان اهمیت پیدا می‌کند، که از هر خطر و ضرری برای امتناع از بیعت باید استقبال کرد و گاه به عکس، برای رعایت یک مصلحت بالاتر، باید به آن تن داد. از این رو بیعت امام حسین (ع) با حاکم جائز، با بیعت امیرالمؤمنین (ع) با خلفای غاصب، تفاوت دارد. زیرا بیعت سیدالشهداء، نه فقط تأیید خلافت یزید، بلکه «تصویب و لایتعهدی» و صحنه گذاشتن بر موروثی شدن خلافت بود که از بزرگترین بدعتها در تاریخ اسلام شمرده می‌شود، در حالی که بیعت امیرالمؤمنین، صرفاً تسلیم در برابر اقدامات نابجایی بود که اکثریت را به دنبال خود داشت.^{۵۱} از سوی دیگر یزید، چهره فاسدی بود که آشکارا به فسق و فجور می‌پرداخت و سلطه او جز تباهی امت اسلامی، سرنوشت دیگری را رقم نمی‌زد، در حالی که مدعیان خلافت در عصر امیرالمؤمنین، دارای چنین نقاط ضعفی نبوده و تأیید آنان، این گونه مفسد را به دنبال نداشت. و بدین جهت بود که اگر در عصر امیرالمؤمنین «اکراه» می‌توانست مجوز بیعت با جائز باشد، ولی در دوران سیاه فرمانروایی یزید، فشار و تهدید حکومت و اکراه و اضرار هم نمی‌توانست، حکم حرمت را برداشته و یا عذری تلقی شود:

امام (ع) اگر بیعت زوری و اکراهی انجام می‌داد، معذور نبود، اکراه از نظر اسلام، شامل این مسایل نمی‌شود. «رَفَعَ مَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ» و «لا ضرر و لا ضرار» شامل جایی که ضرر بر اسلام وارد شود، نیست، مثل اینکه کسی را مجبور کنند که علیه اسلام کتاب بنویسد یا قرآن را تخطئه کند.^{۵۲}

ولی در زمان امیرالمؤمنین شرایطی پیش آمد که بیعت با جائز، ضرورت یافت. در آن اوضاع و احوال، مصلحت اهم اقتضا می‌کرد که حضرت از حکمرانان کناره‌گیری نکنند و



بدین وسیله، از آسیبهایی که به اسلام می‌رسد جلوگیری نماید:

فأمسکت یدی حتی رأیت راجعة الناس قد رجعت عن الاسلام یدعون الی محق دین محمد(ص) فخشیت ان لم انصر الاسلام و اهله ان اری فیه ثلماً او هدماً تكون المصيبة به علی اعظم من فوت ولا یتکم. ۵۳

به علاوه که سیره آنان با سیره یزید قابل مقایسه نبود. در نامه امام حسین(ع) به بزرگان بصره، این تفاوت عملکرد تبیین شده و بر مبنای آن موضع‌گیری مختلف ائمه در دو دوران، تحلیل گردیده است. امام در باره دوره نخست با تأیید عملکرد غالب فرمود:

و استأثر علينا قومنا بذلك و کرهنا الفرقة و احببنا العاقبة ... و قد احسنوا و اصلحوا و تحزوا الحق.

ولی در باره دوره دوم فرمود: سنت مرده است و بدعت زنده شده است:

ان السنة قد اُمتت و ان البدعة قد اُحييت. ۵۴

□ ب. قیام و مبارزه

گام دوم مقاومت در برابر دولت جور، امر به معروف و نهی از منکر است که از تذکر زبانی آغاز می‌شود و تا اقدام عملی برای ساقط کردن حاکم جائر و فروپاشی دولت جور، ادامه می‌یابد. در این زمینه قیام و شورش، از اهمیت بیشتری برخوردار بوده و در میان فرق اسلامی، مورد بحث و گفتگو قرار گرفته است.

اولین تجربه مسلمانان، برای ساقط کردن حکمران، به شورش علیه عثمان برمی‌گردد. عده‌ای از مسلمانان این اقدام را ناروا می‌دانند و به طور کلی اهل سنت، این حرکت را موجه ندانسته و بخصوص قتل خلیفه را محکوم می‌کنند، از این رو به این جریان تاریخی استناد نمی‌کنند. حداکثر همراهی آنان با معترضین علیه خلیفه آن است که آنان هر چند حق اعتراض داشتند، ولی به جای قتل خلیفه، می‌بایست او را عزل کرده و زندانش کنند. ۵۵

سخنان امیرالمؤمنین در این باره گویای، «موضع دیگری» است. اجمالاً ماجرا از زبان حضرت آن است که عثمان بدعت‌هایی را پدید آورد، رفتارش به حرف‌هایی در باره او انجامید، بالاخره مردم اعتراض کردند و سپس تغییرش دادند:

انه قد کان علی الامة وال احدث احداثاً و اوجد مقالا فقالوا ثم نقموا فغیروا. ۵۶

امام(ع) بارها فرمودند: من نه به قتل او دستور داده‌ام، و نه از آن منع کرده‌ام، نه قاتل او



بودم، و نه ناصرش:

- ۵۷. لو امرت به لکنت قاتلاً، او نهیت عنه لکنت ناصرأ.
- ۵۸. ما امرت و لا نهیت، و لا سزنی و لا ساءنی.
- ۵۹. و الله ما امرتهم بشيء و لا دخلت فی شيء من شأنهم.
- ۶۰. ما احببت قتله و لا کرهته، و لا امرت به و لا نهیت عنه.

ابن ابی الحدید نمی تواند انکار کند که این گونه جملات، به معنی آن است که امام (ع) خون خلیفه را مباح می دانسته است، ولی وی به دلیل آنکه شخصاً چنین اعتقادی ندارد، می گوید این جملات را باید «تأویل» کرد!^{۶۱}

علاوه بر این تعبیرات، شواهد دیگری نیز وجود دارد که نشان می دهد امام (ع)، اقدام شورشیان را ظالمانه نمی دانسته است:

۱. عده ای از انقلابیون، از نزدیکترین اصحاب حضرت بودند. عمار یاسر، مالک اشتر و محمد بن ابی بکر، کسانی نبودند که در چنین اقدام خطیری، با احساس «عدم رضایت حضرت» دست به اقدامی بزنند و بعد هم با صراحت از آن دفاع کنند!

مالک اشتر در حالی که به عنوان نماینده امیرالمؤمنین به کوفه آمده بود تا کوفیان را به شرکت در جنگ جمل دعوت کند، بر فراز منبر اعلام کرد: عثمان، کتاب خدا را پشت سر انداخته بود، بر طبق هوای نفس خویش رفتار می کرد، تقاضای کناره گیری اش را کردیم نپذیرفت و بر بدعتها پافشاری کرد، لذا ما هم هلاکت او را بر هلاکت دین و دنیای خویش، ترجیح دادیم.^{۶۲}

ابن قتیبه می افزاید، مالک با هزار نفر از کوفه آمده بود و در محاصره عثمان شرکت داشت. و ابن ابی حدیفه از مصر با ۴۰۰ نفر،^{۶۳} عمار یاسر نیز در گفتگوی با عمرو عاص، مشارکت در قتل خلیفه را می پذیرد و می گوید: اراد ان یغیر دیننا فقتلناه.^{۶۴} و در سخنرانی خود در صفین، کاملاً از این اقدام، حمایت می کند:

انما قتله الصالحون المنکرون للعدوان. آلأمرون بالاحسان، و یقول هؤلاء الذین لا یبالون اذا سلمت لهم دنیاهم لو درس هذا الدین: لم قتلتموه؟ فقلنا: لأحدائه...^{۶۵}

۲. پس از این ماجرا، حضرت علی (ع) نه تنها، آن را تخطئه نکردند و آن را محکوم نمودند، بلکه گاه به صورت ضمنی به تأیید آن پرداختند. مثلاً وقتی فرستاده معاویه از حضرت درخواست کرد که قاتلان عثمان را تحویل دهد، امام فرمود: آنها بر اساس درک خود از قرآن عمل کرده اند، و نباید قصاص شوند:



تَأْوَل الْقَوْم عَلَيْهِ الْقُرْآنَ، وَوَقَعَتِ الْفِرْقَةُ وَ قَتَلُوهُ فِي سُلْطَانِهِ وَ لَيْسَ عَلَيَّ ضَرْبُهُمْ قَوْلًا.^{۶۶}

همچنین امام در هنگام اعزام مالک اشتر به مصر، در نامه‌ای خطاب به مصریان، از آنان به عنوان کسانی که در برابر معصیت خداوند در زمین، «خشم مقدس» از خود نشان دادند، یاد کرد:

... أَلِي الْقَوْمِ الَّذِينَ غَضِبُوا لِلَّهِ حِينَ عَصَى فِي أَرْضِهِ وَ ذَهَبَ بِحَقِّهِ فَضْرَبَ الْجَوْرَ سِرَادِقَهُ عَلَيَّ الْبِرِّ وَ الْفَاجِرِ ...^{۶۷}

این ستایش از مصریان، ناظر به حضور قوی آنان در شورش علیه خلیفه است! و در اینجا است که ابن ابی الحدید با همه تلاشی که برای توجیه کلمات امیرالمؤمنین دارد، از توجیه باز می ماند و می گوید: تأویل این سخنان برای من دشوار است. زیرا اهل مصر، همانها بودند که به قتل خلیفه مبادرت نمودند و امام از آنها به عنوان کسانی که در برابر معصیت خداوند، خشم خداپسندانه نشان دادند، نام می برد.^{۶۸}

برخی متفکران اسلامی بر این باورند که امام هر چند انقلابیون را ذی حق می دانسته، ولی در عین حال قتل خلیفه را «مخالف مصالح کلی اسلامی» می دانسته است.^{۶۹} متأسفانه برای این قضاوت، مستند کافی و روشن، ارائه نشده است.^{۷۰} چگونه می توان گفت که امام این اقدام را خلاف مصلحت جامعه اسلامی می دانسته، ولی کمترین تلاش برای جلوگیری از آن به عمل نیاورده و حتی انقلابیون را از آن «نهی» نکرده است؟! آیا نهی از منکر، در مواردی که اقدامی بر خلاف مصلحت اسلام و مسلمین صورت می گیرد، واجب نیست؟ و یا نهی حضرت، هیچ گونه اثری نداشته است؟ همچنین به امام (ع) نسبت داده شده است که حضرت در نظر داشت عثمان در صورت امتناع، برکنار شده و احیاناً حبس شود، و خلیفه شایسته بعد، به جرائمش رسیدگی کند.^{۷۱} ولی برای این ادعاهم مدرکی ارائه نشده است و شاهدی برای آن نیافته ایم. البته ابن ابی الحدید بر اساس دیدگاه خاص خود بر این عقیده است که: کان الواجب علیهم الا یجعلوا جزاءه عما اذنب القتل، بل الخلع و الحبس و ترتیب غیره فی الامامة.^{۷۲}

در عین حال نمی توان انکار کرد که این اقدام، به مثابه یک جراحی بود که پس از آن تا قرن‌ها، آثار ناراحت کننده و آزار دهنده اش، ادامه می یافت و در اثر آن عکس العمل‌های ناروایی بروز می کرد. مثلاً عبیدالله بن زیاد به عمر بن سعد نوشت: فحُلْ بَيْنَ الْحُسَيْنِ وَ اصْحَابِهِ وَ بَيْنَ الْمَاءِ وَ لَا يَذُوقُوا مِنْهُ قَطْرَةً كَمَا صَنَعَ بِالتَّقِيِّ الزُّكِيِّ الْمَظْلُومِ عُمَانًا.^{۷۳}



و پس از ماجرای کربلا، گفتند: هذه واعية بواعية عثمان. ۷۴

امیرالمؤمنین هم در هنگام محاصره خلیفه، بنا به درخواست انقلابیون، به گفتگو با عثمان پرداخت و به وی گوشزد کرد که اگر این شورش به قتل او بیانجامد و بابت فتنه‌هایی در امت اسلامی گشوده خواهد شد:

بيت الفتن فيها فلا يبصرون الحق من الباطل، يمجون فيها موجاً و يمرجون فيها مرجاً. ۷۵
ولی در نهایت که خلیفه حاضر به قبول اعتراضات مخالفان نشد، امام نیز هیچ‌گونه اقدامی برای باز داشتن معترضان به عمل نیاورد و حتی با زبان نیز آنها را «نهی» نکرد. از این‌رو در مجموع می‌توان گفت فتنه‌ها و مفاسد بعدی این شورش را حضرت در حدی نمی‌دانست که بدان اعتراض نموده و برای جلوگیری از آن، اقدام کند، یعنی امام «حق شورش» را نفی نمی‌کرد و حتی اعمال آن را بر خلاف «مصلحت عامه» نمی‌دید، هر چند که شرایط را برای دخالت خود، مناسب نمی‌دانست.

نمونه دیگر قیام در برابر حاکم جور، نهضت امام حسین (ع) است. در این مورد - بر خلاف نمونه قبل - رهبری قیام، شخصاً با امام (ع) است و حضرت بر مبنای وظیفه امر به معروف و نهی از منکر، به مخالفت برخاست. سید الشهداء در زمان معاویه نیز بر این عقیده بود که باید در برابر فسادهای حکومت اموی قیام کرد، لذا در سالهای آخر عمر معاویه، در جمع صدها نفر از شخصیت‌های بزرگ اسلامی، در ترسیم دولت حق و دولت جور سخنرانی نمود و پس از تبیین خلافت برحق امیرالمؤمنین، و حق امامت خویش، از حاضران خواست در بازگشت از سفر، این حقایق را به گوش مردم رسانده و آنها را به «حق امام» فرا خوانند. ۷۶
امام در سخنرانی دیگری، «مخالفت با ظالم» را به عنوان امر به معروف و نهی از منکر، واجب شمرد و عالمان و دانایان را مورد عتاب قرار داد که چرا به سازش با ظلمه تن داده و آسوده خاطر نشسته‌اید؟! ...

بالادهان و المصانعة عند الظلمة تأمنون كل ذلك مما امركم الله به من النهي و التناهي و انتم عنه غافلون ...

امام خطاب به آنها فرمود:

چرا با فرار از مرگ، ستمگران را قدرت بخشیده‌اید تا هوسهای خود حاکم کنند، ضعیفان را در چنگ بگیرند، مستضعفان را در تنگنا قرار دهند، حکومت را بر وفق خودخواهی‌های خویش اداره کنند و ...



و لکنتم مکنتم الظلمة من منزلتکم و اسلمتم امور الله فی ایدیهم یعملون بالشبهات و یسیرون فی الشهوات، سلطهم علی ذلک فرارکم من الموت و اعجابکم بالحیة التی هی مفارقتکم فأسلمتم الضعفاء فی ایدیهم فمن بین مستعبد مقهور و بین مستضعف علی معیشتہ مغلوب یتقلّبون فی الملک باراتهم ...^{۷۷}

همچنین امام حسین (ع) در پاسخ به نامه‌ای از معاویه، برخی جنایات او مانند قتل حجر بن عدی و یارانش را برشمرد و فرمود: امروز هیچ فتنه‌ای بزرگتر و ناگوارتر از حکومت تو برای امت اسلامی وجود ندارد و من به خدا قسم، جهادی برتر از جهاد با تو نمی‌شناسم: وانی لا اعلم لها فتنة اعظم من امارتک علیها ... وانی و الله ما اعرف افضل من جهادک ...^{۷۸}

با مرگ معاویه شرایط مناسب‌تری برای قیام علیه دولت اموی فراهم گردید و مردم کوفه با اعلام اینکه «لیس علینا امام» خود را از فرمانروایی یزید، آزاد دانسته و عدم تعهد خویش را نسبت به وی ابراز نمودند. آنها اضافه کردند که آماده‌اند تا نماینده یزید - نعمان بن بشیر - را از شهر اخراج کنند. امام (ع) با فرستادن مسلم بن عقیل و پاسخ مثبت به آن، این اقدام حاد سیاسی را مورد تأیید قرار داد و برایشان توضیح داد که چه کسی شایسته فرمانروایی و رهبری است: فلعمری ما الامام الا العامل بالکتاب، و الآخذ بالقسط، و الدائن بالحق، و الحابس نفسہ علی ذات الله.^{۷۹}

این سخن امام برای اثبات عدم مشروعیت حاکمیت، و لزوم حمایت و اطاعت از آن حضرت در جهت رسیدن به دولت حق، کاملاً گویا بود. علاوه بر آن امام از مسلم خواست تا مردم را به اطاعت حضرت و رها کردن دودمان بنی امیه فرا خواند.^{۸۰} سید الشهداء در جریان نهضت، از یک سو بر «حق امامت» خویش تأکید می‌نمود و مردم را به شناخت این حق و التزام بدان فرا می‌خواند:

و نحن اهل بیت محمد و اولی بولایة هذا الامر علیکم من هؤلاء المدعین ما لیس لهم.^{۸۱}

و از سوی دیگر، مردم را به قیام در برابر فساد و ستم دودمان بنی امیه دعوت می‌کرد، مثلاً به فرزندی فرمود:

ان هؤلاء قوم لزموا طاعة الشیطان و ترکوا طاعة الرحمن و اظهروا الفساد فی الارض و ابطلوا الحدود و شربوا الخمر و استأثروا فی اموال الفقراء و المساکین و انا اولی من قام بنصرة دین الله و اعزاز شرعہ و الجهاد فی سبیلہ لتکون کلمة الله هی العلیا.^{۸۲}

در خطابه‌ای به سپاهیان حرّ بن یزید ریاحی نیز همین استدلال برای ضرورت قیام در



برابر فرمانروایی یزید مطرح شده است:

ألا و ان هؤلاء القوم قد لزمو طاعة الشيطان و تركوا طاعة الرحمن و اظهروا الفساد و عطلوا الحدود و استأثروا بالفيء و احلوا حرام الله و حرّموا حلال الله و انا احقّ من غير.^{۸۳}

◁ شرایط قیام بر دولت جور

□ الف. عدم ضرر

قیام در برابر فرمانروای ستمگر، یکی از مصادیق امر به معروف و نهی از منکر است و قهراً هر گونه اقدامی در این باره باید در چارچوب شرایط و ضوابط این فریضه انجام گیرد. ولی آیا می توان اعتراض در برابر ظلم را به منتفی بودن خطر و ضرر مشروط کرد؟ و آیا با پیش بینی مصائب جانی و مالی، صحنه مبارزه را باید ترک کرد؟

غزالی در احیاء العلوم بر این عقیده است که از چهار مرحله امر به معروف و نهی از منکر، فقط دو مرحله نخست آن - تبیین علمی و موعظه - در برابر حکام و سلاطین جایز است ولی مرحله اقدام خشونت آمیز و قیام با سیف، به طور کلی حرام است زیرا به بروز مفسد بیشتری می انجامد و مرحله قبل از آن - سخن درشت گفتن و تنبیه کردن - نیز در صورتی که به گرفتار کردن دیگران نیانجامد، مانعی ندارد، و حتی اگر امر به معروف بدین وسیله خود را در معرض گرفتاری قرار داده و از بذل جان هم استقبال کند، «پسندیده» است.^{۸۴}

فیض کاشانی در تهذیب احیاء، پا را فراتر گذاشته و نه تنها اقدام خشونت آمیز علیه حاکم ستمگر را محکوم کرده است، بلکه کلام تند علیه او را هم مجاز ندانسته و از سخن درشت گفتن با سلطان هم که شخص را با خطر مواجه می سازد، منع کرده است! وی می گوید روایاتی مانند «افضل الجهاد کلمة حق عند سلطان جائر» را باید «تأویل» کرد، زیرا ائمه از چنین کاری منع کرده اند و اجازه ذلت به مؤمن نداده اند!^{۸۵} وی در اینجا به روایت «یحیی الطویل» اشاره دارد که «ارباب قدرت» از شمول امر به معروف و نهی از منکر استثنا شده اند و این وظیفه، «فقط» برای «موعظه» مؤمنان و «تعلیم» جاهلان، قرار داده شده است:

انما يؤمر بالمعروف و ينهى عن المنكر مؤمن فيتعظ او جاهل فيتعلم فاما صاحب السوط و السيف فلا.^{۸۶}

و در روایت «مفضل بن یزید» هم وارد شده است که هر کس متعرض سلطان جائر شود و در نتیجه گرفتار گردد، پاداشی نخواهد داشت و صبر و تحمل بر آن را هم به دست



نخواهد آورد:

من تعرّض لسلطان جائر فأصابه بليّة لم يوجر عليها و لم يرزق الصبر عليها.^{۸۷}

مرحوم فیض در کتاب دیگرش به نام مفاتیح الشرایع هم اشاره به همین مبحث دارد و با اشاره به این گونه روایات، شرط «عدم مفسده» را به «عدم توجه ضرر به خود یا یکی از مسلمانان» تفسیر می‌کند.^{۸۸}

ولی آیا واقعاً دیدگاه فیض در فقه شیعه، «استثناء» تلقی می‌شود؟ او در این زمینه از فقهای دیگر فاصله گرفته است؟ و یا سخن او و حتی مستندات و استدلالهایش، از گذشته معمولاً مقبول فقهای شیعه بوده، هر چند که وی به لحاظ درگیر شدن با غزالی، با صراحت بیشتری مسأله را مطرح کرده است؟

آراء فقهی امامیه نشان می‌دهد که آنان «تغلب» را ملاک مشروعیت سلطان ندانسته، و به سلاطین در عصر غیبت به دیده غاصب و ظالم نظر می‌افکنده‌اند و «همکاری با سلطان جائر» را حرام دانسته و شیعه را شدیداً از آن برحذر می‌داشتند، در عین حال آنان در باب امر به معروف و نهی از منکر، با قرار دادن شرط «عدم خطر مالی و جانی» از هر گونه اقدام مخاطره‌آمیز در برابر سلاطین جور و فرمانروایان ستمگر، جلوگیری کرده‌اند!

مشایخ ثلاثه حدیث، روایة یحیی الطویل را نقل کرده‌اند: شیخ صدوق در کتاب الهدایه - که متن فتوایی او تلقی می‌شود - در باب امر به معروف و نهی از منکر، تنها یک روایت نقل کرده است و آن هم روایتی است که «صاحبان قدرت» را از امر و نهی مصون می‌دارد. وی با تعبیر «قال الصادق»، این حدیث را به شکل جزمی به امام (ع) نسبت می‌دهد و بر آن اعتماد می‌نماید.^{۸۹}

کلینی هم در کافی هر دو روایت آورده است و با قرار دادن «انکار قلبی» در سرفصل این باب، نشان داده است که در برابر «اریاب زور» به «انکار قلبی» باید اکتفا کرد. وی نیز بر این روایات اعتماد کرده است.^{۹۰}

شیخ طوسی هم در تهذیب این روایت را وارد کرده است.^{۹۱} البته مضمون لزوم مدارا با سلطان جائر، در روایات دیگری نیز به چشم می‌خورد.^{۹۲}

به هر حال این گونه روایات، مبنایی برای یک «فتوای مورد اتفاق» گردیده است که با خوف از ضرر جانی یا مالی، تکلیف امر به معروف و نهی از منکر ساقط است. این فتوی در آثار شیخ مفید، شیخ طوسی، ابن براج، ابن ادریس، علامه حلی، محقق حلی، و بلکه «جمیع



فقها» دیده می‌شود و حتی برخی مانند شهید اول و شهید ثانی و محقق اردبیلی، اقدام به نهی از منکر را در شرایط خطرناک، «حرام» دانسته‌اند.^{۹۳} و فقهای که مستند این شرط را ذکر کرده‌اند، به سراغ همان دو روایت رفته‌اند.^{۹۴}

نتیجه آنکه بحثهای فقهی پیشینیان نشان می‌دهد که آنان امر به معروف و نهی از منکر را محصور در موارد عدم ضرر دانسته‌اند و در نتیجه تعرض به سلطان جائر را که روشن‌ترین مصداق خوف ضرر و خطر است، خارج از آن نهاده‌اند. و در این نظریه فقهی، دیگران نیز فیض را همراهی می‌کنند. اینک باید پرسید که شرط عدم ضرر، «مطلق» بوده و به طور کلی، احتمال خطر، این تکلیف را ساقط می‌کند و یا اگر با استقبال از خطر، از ضرر و مفسده بزرگتری می‌توان جلوگیری کرد، تحمل مصائب کوچکتر، لازم است؟

متأسفانه معمولاً فقها، این فرض را مطرح نکرده‌اند و به طور کلی، در افتادن با زورمداران را لازم ندانسته و یا از آن منع کرده‌اند. ولی چرا در کتب فقهی که به احتمالات بعید و فروض نادره هم توجه می‌شود، چنین مسأله‌ای به چشم نمی‌خورد؟ آیا فقهای گذشته در شرایط زمانی خود، برای درگیر شدن با سلاطین جائر، مصلحت اهمی سراغ نداشته‌اند و لذا تحمل ضرر را توصیه نمی‌کرده‌اند؟ و یا این شرط را «مطلق» دانسته و در هیچ شرایطی تحمل ضرر را برای امر به معروف و نهی از منکر، واجب ندیده‌اند؟

ظاهر کلمات آنها، احتمال دوم را تأیید می‌کند و حتی اردبیلی تصریح بدان دارد که اگر با تحمل ضرر کم، بتوان جلوی ضرر زیاد را گرفت، باز هم امر به معروف و نهی از منکر، واجب نیست.^{۹۵} بر این اساس، برای مبارزه با تعدی حاکمان جور و جلوگیری از ستم آنها، هیچ راهی باز نمی‌ماند و عملاً زمینه هر گونه اعتراضی، از بین می‌رود.

البته اخیراً تفصیلی به فقه شیعه راه یافته است که می‌تواند به این مشکل پایان دهد و احتمالاً این دیدگاه از میرزای قمی آغاز گردیده است. میرزا چون دلیل اشتراط «عدم مفسده و ضرر» را «حدیث لا ضرر» دانسته و به روایت یحیی الطویل در این مسأله استناد نمی‌کند، لذا در صورت «تزام ضررین»، حکم می‌کند که ضرر اقل را برای دفع ضرر اکثر باید تحمل کرد؛ مثل آنکه شخصی «ضرر ضرب» و شتم را تحمل می‌کند، تا از «ضرر قتل» نفس محترمه، جلوگیری کند.^{۹۶} لکن پیش از میرزا، تا آنجا که متون فقهی نشان می‌دهد، فقها در فقه به مردم نمی‌گفتند که در برابر مسایل حساس و خطیر جامعه، احساس مسئولیت نموده و با وجود خطر جانی و مالی، در برابر قلدران و جباران ایستادگی کنید، بلکه منطبق آنها این بود که به



قدرتمندان کاری نداشته باشید: «اما صاحب سوط و سیف فلا یؤمر بالمعروف» و دیده نشده که از اطلاق این سخن، دست کشیده باشند.

تنها پس از اولین جرعه‌های نهضت اسلامی در برابر رژیم پهلوی بود که این مسأله با توجه به نقش سیاسی و اجتماعی آن، و از زاویه برخورد با دولت جور، وارد مباحث فقهی گردید و حضرت امام خمینی در تحریر الوسیله «تحمل ضرر» و زیان مالی و حتی جانی را برای حفظ کیان اسلام و مقابله با توطئه‌هایی که در برابر اسلام و مسلمین قرار دارد، «واجب» دانستند.^{۹۷}

آیت‌الله حکیم هم در پاسخ به یک استفتاء توضیح دادند که شرط «عدم ضرر»، مربوط به منکرات مهمی از قبیل آسیب دیدن اساس دین نیست و در چنین مواردی باید از هر خطری استقبال کرده و حتی با ایثار جان، در برابر منکرات ایستادگی کرد.^{۹۸}

آیت‌الله خوئی نیز این مسأله را به رساله افزودند که وقتی امر به معروف و نهی از منکر تأثیر دارد، باید ملاحظه اهمیت موضوع را نموده و چه بسا، امر و نهی، با «علم به ترتب ضرر» هم واجب باشد.^{۹۹}

● طرح یک سؤال اساسی

فقه‌ها در باب شرایط امر به معروف و نهی از منکر، به استناد چند روایت که اعتراض به حاکمان جور را جایز نمی‌شمارد، اقدامات مخاطره‌آمیز را ولو برای اقامه امر به معروف و نهی از منکر، ممنوع دانسته‌اند، ولی چرا در این گونه مباحث فقهی، هیچ اثری از استدلال به سیره امام حسین (ع) دیده نمی‌شود؟ و چرا در کتب استدلالی فقه شیعه که به همه مستندات اشاره می‌شود و حتی وجوه ضعیف و احتمالی هم مورد توجه قرار می‌گیرد، جای تمسک به سخنان سید الشهداء و سیره آن حضرت در برابر دولت جور به عنوان الگویی معتبر در امر به معروف و نهی از منکر، خالی است؟

نگارنده نمی‌تواند پاسخ مطمئنی برای سکوت قاطبه فقهای قرون متمادی در این باره ارائه کند، ولی اطمینان دارد که این سکوت، غافلانه نبوده و نمی‌توان پذیرفت که آنان در بررسی این مسأله فقهی، اساساً به موضوع عاشورا توجه نداشته و پیوسته از آن غفلت داشته‌اند و لذا نقیاً و اثباتاً اظهار نظری در باره آن نکرده‌اند. پس علت این سکوت چیست؟ می‌توان احتمال داد که به طور کلی، در بحث امر به معروف و نهی از منکر، «همه فقها»



بحث خود را به «منکرهای عادی»، اختصاص داده‌اند، منکرهایی که جلوگیری از آنها، ارزش تحمل خطر را نداشته و لزومی ندارد که افراد برای مقابله با آنها، خود را به جرح و ضرر گرفتار کنند. و چون آنان در صدد شیوه برخورد با منکرات مهم از قبیل دولت جور نبوده‌اند، لذا از طرح سخنان امام حسین و قیام آن حضرت در برابر یزید صرف نظر کرده‌اند. اساساً شرایط دشوار تقیه، اجازه طرح چنین مباحثی را به آنان نمی‌داده است.

ولی احتمال دیگر آن است که آنان تفسیر خاصی از نهضت حسینی داشته‌اند که با مبنای «نفی ضرر در امر به معروف» سازگار بوده، لذا هیچ‌گاه از این مبنا عدول نکرده و حاضر به تخصیص آن هم نشده‌اند، بلکه به عکس قیام آن حضرت را توجیه کرده‌اند.

مؤید احتمال دوم آن است که صاحب مجمع‌البیان، آیه «و لا تلقوا بایدیکم الی التهلکة»^{۱۰۰} را بدین معنی می‌داند که اقدام به هر کاری که خطر جانی داشته باشد، حرام است و از این رو در موارد خطر، تکلیف امر به معروف و نهی از منکر، ساقط می‌شود زیرا القاء نفس در هلاکت است. وی در ادامه نسبت به اقدام فداکارانه امام حسین (ع) که با تحمل مصائب همراه بود می‌گوید:

«شاید حضرت گمان می‌کرد که وی را به خاطر نسبتی که با رسول خدا دارد نمی‌کشند.»

یعنی امام، اساساً خطر جدی برای خود احساس نمی‌کرد، و گرنه به چنین کار خطرناکی مبادرت نمی‌کرد، و در نتیجه با وجود احتمال خطر، هیچ‌کس، مجاز به اعتراض در برابر حاکم جائر نیست.

«و شاید حضرت می‌دانست که حتی اگر از درگیری با آنها دوری کند، باز هم او را به قتل می‌رسانند، از این رو، بین دو نوع قتل - قتل پس از دستگیری، و قتل در میدان جنگ و با عزت - دومی را برگزید.»^{۱۰۱}

یعنی، امام اگر راهی برای نجات خود سراغ داشت، از درگیری صرف نظر می‌کرد و «حفظ نفس» را بر استقبال از مرگ، ترجیح می‌داد، و در نتیجه، کسی که می‌تواند جان خود را مصون از خطر نگهدارد، مجاز به اعتراض در برابر حاکم جائر نیست زیرا به القاء نفس در هلاکت می‌انجامد.

دقت در این دو پاسخ طبرسی نشان می‌دهد که وی به هیچ وجه حاضر نیست در هیچ شرایطی، استقبال از خطر را تجویز کرده و امر به معروف و نهی از منکر را با وجود خوف ضرر، بپذیرد و شرط عدم ضرر را تخصیص بزند. وی حتی جایی برای تحمل ضرر، برای



جلوگیری از یک ضرر بزرگتر هم باز نمی‌گذارد.

از این رو هیچ بُعدی ندارد که فقهای دیگر هم با چنین رویکردی به ماجرای کربلا نگرینسته، و شرط عدم ضرر را به شکل «مطلق» حفظ کرده‌اند. تحلیلی هم که شیخ طوسی،^{۱۰۲} سید مرتضی^{۱۰۳} و شیخ مفید^{۱۰۴} در باره نهضت حسینی ارائه کرده‌اند، مؤید این نظریه است. صاحب جواهر هم در باب هدنه جهاد، با طرح دو مبنا در تحلیل این قیام، آن را از «استناد فقهی» خارج ساخته و قهراً تکالیف دیگران را به سوی دیگری سوق داده است: یکی آنکه این قیام یک «حرکت رمزآلود» و اسرارآمیز است که علل و عوامل آن بر ما پوشیده است، و دیگر آنکه امام در این قیام، دارای «تکلیف خاص» بوده است، و در نتیجه، عمل و رفتار آن حضرت را نمی‌توان پایه استدلال فقهی قرار داده و تکلیف خود را از آن استنتاج کرد! دیگران باید بر طبق همان عمومات و اطلاقات که در ادله وجود ندارد، عمل نمایند:

لا یقاس علیه من کان تکلیفه ظاهر الادلة و الاخذ بعمومها و اطلاقها.^{۱۰۵}

آیا اساساً بر این نگرش، جایی برای مطرح کردن سیره امام حسین (ع) در امر به معروف و نهی از منکر باقی می‌ماند؟ و آیا در قبال ادله‌ای که ما را از تعرض به سلطان باز می‌دارد، حجت دیگری در اختیار داریم؟ و آیا سکوت و سکونی که باب امر به معروف و نهی از منکر را در بسیاری از مقاطع تاریخ «فرا» گرفته، بی دلیل است؟ دوری از سیره سید الشهداء، نه فقط فتاوی فقهی، بلکه روحیه شیعیان را به سوی ضعف سوق داده و گاه آنان را از صحنه‌های پرشکوه مبارزه در برابر دولت جور، دور نگه داشته است.

□ ب. زمینه موفقیت

شرط دیگری که در باب امر به معروف و نهی از منکر مطرح شده است، وجود زمینه موفقیت و پیروزی است. بررسی و تحلیل این شرط در نهضت حسینی، مجاللی واسع می‌طلبد و نمی‌توان در اینجا به اشاره از آن عبور کرد، در عین حال باید متذکر شد کسانی که انتظار غلبه سریع در میدان درگیری با دولت جائز را دارند، از توجیه خردمندانه قیام سیدالشهداء عاجز می‌مانند زیرا حضور آن تعداد اندک از یاران، تردیدی در غلبه دشمن باقی نمی‌گذاشت، لذا ناچار می‌شوند که یا مانند ابن خلدون ارزیابی امام از شرایط اجتماعی و بخصوص اوضاع کوفه را تخطئه کنند! و حق را به جانب ابن عباس، ابن زبیر، ابن عمر، ابن حنفیه و دیگران دهند که چنین اقدامی را تأیید نمی‌کردند.^{۱۰۶} و یا با توجه به مقام عصمت



امام، اقدام حضرت را اسرارآمیز و خارج از تکالیف عمومی بشمارند! ولی برای قضاوت صحیح در این باره باید ملاکهای موفقیت و پیروزی را مورد بررسی قرار داد و با مشخص کردن اهداف یک قیام، نسبت به تحقق آرمانهای آن داوری نمود. متأسفانه در تحلیلهای فوق، این خلاء به چشم می‌خورد و گمان رفته است که سرکوب شدن مبارزان و به شهادت رسیدن آمران به معروف، الزاماً به معنی «ناکام ماندن نهضت» و بی‌اثر ماندن آن است. در حالی که قیام حسینی، دارای امواج گسترده‌ای در طول تاریخ است، که کمتر نهضت پیروزمندانه‌ای را می‌توان با آن مقایسه کرد. کسانی که قیام حضرت را صرفاً بر مبنای دعوت مردم کوفه و درخواست آنان تحلیل کرده‌اند، «حداکثر» امام را در این قیام «معدور» دانسته‌اند^{۱۰۷} ولی اگر تأثیر شهادت حضرت و بازتاب تاریخی آن را در نظر بگیریم، موفقیت‌های این نهضت را درک خواهیم کرد.

البته بسیاری از نویسندگان اهل سنت هم، یکی از شرایط قیام علیه دولت جور را قدرت کافی برای سرنگون کردن رژیم حاکم دانسته‌اند و در غیر این صورت، قیام را تخطئه می‌کنند. ابن‌خلدون از انقلابیونی که برای جلوگیری از منکرات در برابر حکام جور می‌ایستند و با انگیزه‌های الهی، خود را در معرض گرفتاری قرار می‌دهند، به عنوان انسانهای گناهکار یاد می‌کند که بی‌جهت خون خود را به هدر می‌دهند در حالی که «قدرت» برای رسیدن به پیروزی، شرط لازم هر گونه اقدام انقلابی است.^{۱۰۸} برخی از دانشمندان معاصر اهل سنت نیز، از همین نظریه پیروی می‌کنند.^{۱۰۹}

سیره امام حسین (ع) نشان می‌دهد، که برای ارزیابی «نتایج» قیام، به تأثیرات آنی و زود هنگام نباید فکر کرد، بلکه باید ثمره قیام در شکل‌گیری حوادث آینده را نیز در محاسبه سود و زیان اقدام، وارد کرد و بر این اساس، ارزش اقدام را مشخص نمود. حتی در این محاسبه، تأثیرات فکری و فرهنگی حرکت بر نسلهای آینده را هم باید در نظر گرفت و از سهم هدایت‌گری آن نباید غفلت کرد:

و بذل مهجته فیک لیستفد عبادک من الجهالة و حيرة الضلالة.^{۱۱۰}

امام خمینی در این باره مباحث فراوانی را مطرح کرده‌اند که باید در جای دیگر تفصیلاً بدان پرداخت از آن جمله:

شهادت حضرت سید الشهداء مکتب را زنده کرد، خودش شهید شد اسلام زنده شد، و رژیم طاغوتی و معاویه و پسرش را دفن کرد.^{۱۱۱}



با الهام از قیام حسین بن علی، متفکرانی مانند سنهوری، باید در مبنای فکری خود تجدید نظر کنند، وی هر چند از نهضت حسینی با عظمت و تجلیل یاد می‌کند، ولی قیام علیه حکومت فاسد را در صورتی جایز می‌شمارد که برای اعتراض‌کنندگان، زمینه‌های جدی پیروزی فراهم باشد.^{۱۱۲} ذهنیتی که وی از «پیروزی» دارد، چیزی جز دستیابی سریع در فروپاشی دولت جایز نیست و همین تلقی است که نور امید را در نیروهای حق طلب خاموش می‌کند و بر جرعه‌های انقلاب، خاکستر سرد می‌افشانند و در نتیجه دولت جور را در امنیت و مصونیت قرار می‌دهد!

«کل یوم عاشورا» باید سرمشق امت اسلامی باشد، عاشورا قیام عدالتخواهان با عددی قلیل و ایمانی و عشقی بزرگ در مقابل ستمگران کاخ‌نشین و مستکبرین غارتگر بوده، و دستور است که این برنامه سرلوحه زندگی امت در هر روز و در هر سرزمین باشد ... مستضعفان اگرچه با عده‌ای قلیل، علیه مستکبران گرچه با ساز و برگ مجهز و قدرت شیطانی عظیم، مأمورند چونان سرور شهیدان قیام کنند.^{۱۱۳}

◀ ترمرد در دولت حق

در اعتقاد شیعه، دولت حق، با امامت و پیشوایی امام معصوم برقرار می‌گردد، و در عصر غیبت امام، نیازمند اذن حضرت است که برای غیر از فقیه عادل به اثبات نرسیده است. در «دوره امامت معصوم»، ترمرد در برابر حاکم اسلامی، قابل توجیه نیست، زیرا با توجه به ویژگی عصمت، احتمال خطا و اشتباه، و یا گناه و انحراف، منتفی است، از این رو شورش بر امام، قطعاً «بغی» تلقی می‌شود و باید با آن مقابله کرد. با فرمانروایی پیشوای معصوم، نه تنها عملاً باید تسلیم فرمان او بود، بلکه باید از اعماق جان، فرمان او را پذیرفت:

فلا وربک لا یؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینهم ثم لا یجدوا فی انفسهم حرجاً مما قضیت و یسلموا تسلیماً^{۱۱۴}.

در عین حال اگر در همان دوره هم برخی افراد به عصمت امام معتقد نبوده و رفتار او را از نظر اسلامی، غیر قابل توجیه بدانند، قبل از برخورد قهرآمیز با آنان، باید به پاسخگویی شبهات و رفع ابهامات ایشان پرداخت و نگرانی آنها را از نظر عملکرد دولت و یا شرایط رییس دولت برطرف نمود. علامه حلی در این باره می‌گوید:

هر کس بر امام عادل خروج کند - که امامتش از نظر ما با نصّ، و از نظر عامه با انتخاب به اثبات رسیده است - بالاجماع جنگیدن با او واجب است، ولی فقط در صورتی می‌توان به جنگ آنها رفت که قبلاً علت شورش آنها سؤال شود و شبهات ایشان توضیح داده شود و

البته در همین دوره مسأله مخالفت با فرمانروایان میانی و مدیران نظام می تواند مطرح باشد، که پس از این بدان اشاره خواهیم کرد.

ولی در «دوره غیبت»، در چه صورت «تمرّد» را می توان «موجّه» دانست؟ قبلاً باید توجه داشت که در نظریه حق الهی، اطاعت از فرمانروا، پیوسته «در محدوده اذن الهی»، مشروع است و در خارج از آن، هرگز اطاعت جایز نیست. از این رو در برابر هیچ فرمانروایی «اطاعت مطلق»، به معنی اطاعت حتی خارج از ضوابط شرع، نمی تواند وجود داشته باشد. هر چند در مورد پیشوایان، نیازی به ذکر این قید نیست زیرا با وجود عصمت، فرمان مخالف شرع، صادر نمی شود. ۱۱۶

همچنین کسانی که مشروعیت دولت را بر مبنای عقد بیعت بین حاکم و شهروندان از دیدگاه اسلام تقریر کرده و پذیرفته اند، اذعان دارند که این قرارداد در چارچوب ضوابط شرعی است و طرفین حق تعدی از آن را ندارند. ۱۱۷ و به هر حال همه بر این باورند که «لا طاعة لمخلوق فی معصية الخالق» ۱۱۸ و به تعبیر رشید رضا، قولاً و اعتقاداً بر این مطلب، اجماع وجود دارد. ۱۱۹ از این رو حق اطاعت از فرمانروایان، پیوسته مقید است. از پیامبر هم منقول است که اگر فرمانروایان شما را به معصیت فرا خوانند، فرمانبرداری نداشته باشید: «من امرکم منهم بمعصية فلا سمع ولا طاعة.» و خلیفه دوم به مردم گفت: در کارهای پسندیده همراهی ام کنید و در لغزشها و انحرافات مرا به استقامت برگردانید، تا وقتی مطیع خدا و رسولم، اطاعتم کنید، و اگر معصیت خدا و رسول را به جا آوردم، انتظار اطاعت از شما ندارم. ۱۲۰

از تفاوت های غیر قابل انکار مردم سالاری در نظام اسلامی با نظام های دیگر آن است ۱۲۱ که در نظام های دیگر، دولت صرفاً از خواست مردم پیروی می کند و هیچ محدودیتی به لحاظ دین یا اخلاق، در برابر خواست مردم، ندارد، ولی در نظام دینی، هیچ اقلیت یا اکثریتی، نمی تواند خواست مردم را بر قانون الهی، مقدم شمارد. ۱۲۲

ان أجبتمکم رکبت بکم ما اعلم و لم اصغ الی قول القائل و عتب العاتب. ۱۲۳

بر این اساس، وقتی حاکم از موازین شرع، انحراف پیدا می کند، تمرّد از فرمان او، و حتی اقدام برای برکناری اش از قدرت کاملاً موجه است. کلام متین و احتجاج منطقی امیرالمؤمنین با شورشیان جمل این بود که آیا رفتاری خلاف قاعده از من دیده اید؟ اگر



بدعتی نهاده‌ام و بر طبق هوی و هوس عمل کرده‌ام آن را بازگو کنید، در غیر این صورت حق نقض عهد و یرهم زدن بیعت را ندارید و گناهکارید:

... و انا الآن فلیس لکما غیر ما رضیتما به الا ان تخرجا مما بویعت علیہ بحادث، فان کنت احداثت حدناً فستوه لی. ۱۲۴

در این احتجاج، به یک اصل کلی اشاره شده است که تا وقتی فرمانروا بر مفاد عهد و پیمان خویش وفادار است، باید او را همراهی کرد، ولی اگر به انحراف و اعوجاج مبتلا شود، بیعت با او قهرأبی اعتبار می‌گردد.

در بسیاری از متون دینی که مردم به فرمانبرداری از فرمانروایان، دعوت شده‌اند، به این «قید اساسی» تصریح شده است. مثلاً امیرالمؤمنین، مالک اشتر را با تکریم فراوان، به استانداری مصر اعزام نموده، ولی در نامه به مردم مصر، از آنان خواست: «تا آنجا که سخنش مطابق حق است، اطاعتش کنید.»

... فاسمعوا له و اطیعوا امره فیما طابق الحق. ۱۲۵

ابن ابی الحدید در ذیل این جمله می‌نویسد:

مقید کردن فرمانبرداری از مالک در اینجا، برخاسته از شدت دینداری و نهایت تعهد و پای‌بندی حضرت است که حتی نسبت به نزدیکترین یارانش، و شخصیتی که امام بیشترین علاقه و محبت را به او دارد، حاضر به نادیده‌انگاشتن این «قید» نیست! ۱۲۶

همچنین امام (ع) در هنگام معرفی عبدالله بن عباس به عنوان حاکم بصره به مردم فرمود: تا آنجا که مطیع خدا و پیامبر است، اطاعتش کنید و اگر بدعتی در میان شما پدید آورد و یا از حق منحرف گردید، به من اعلام کنید تا او را عزل کنم:

فاسمعوا له اطیعوا امره ما اطاع الله و رسوله فان احداثت فیکم اوزاغ عن الحق فاعلمونی اعزله عنکم. ۱۲۷

و در رساله الحقوق امام سجاد (ع) آمده است: حق فرمانروایت آن است که اطاعتش کنی و از معصیتش بپرهیزی مگر در آنچه که مورد سخط خداوند است:

و اما حق سایسک بالملک فان تعطیه و لا تعصیه الا فیما یسخط الله عز وجل فانه لا طاعة لمخلوق فی معصیه الخالق. ۱۲۸

ولی سؤال اساسی این است که برای تشخیص حق و باطل در عملکرد فرمانروا و حکم به انحراف او، چه «مرجعی» وجود دارد؟ آیا داوری را به خود «حاکم» باید واگذار کرد و



هرچه را که او مطابق حق و شرع اعلام می‌کند، از او پذیرفت؟ و یا تشخیص را باید به «آحاد ملت» سپرد تا هر کس مطابق نظر خود داوری کرده و تصمیم به اطاعت یا تمرد بگیرد؟ و یا این کار، گروهی از خبرگان متعهد و کارشناسان امین، می‌طلبند و همه باید به تشخیص آنان گردن نهند؟

در صورت اول، قهراً حاکم در موقعیتی قرار داده می‌شود که پیوسته از هر گونه نقد و اعتراضی مصون می‌ماند و حتی برای نهی از منکر نسبت به وی هم جایی باقی نمی‌ماند! و در صورت دوم، هر فردی که فرمان حاکم را نمی‌پسندد و یا تن دادن به آن را دشوار می‌بیند، می‌تواند علم مخالفت بر داشته و خود را ذی‌حق بداند! و اگر در احکام صادره از قضات هم به این مبنا ملتزم شویم، هرگز در هیچ محکمه‌ای، هیچ اختلافی به پایان نمی‌رسد، زیرا پیوسته طرف محکوم، به ادعای اینکه حکم عادلانه نیست، از قبول آن طفره می‌رود!

در مقبوله عمر بن حنظله - که دلیل اعتبار حکم قضایی و حکم ولایی است - این «قید» آمده است که وقتی حاکم «بر طبق حکم ما» حکم کند، و پذیرفته نشود، با ما مخالفت شده است و چنین کاری در نهایت، در حد شرک است:

... فاذا حکم «بحکمنا» فلم یقبله منه فانما استخف بحکم الله و علینا رد و الزاد علینا کالزاد علی الله و هو علی حد الشرک بالله.^{۱۲۹}

ولی آیا این قید - آن گونه که برخی پنداشته‌اند^{۱۳۰} - بدان معنی است که اگر «فردی» در صحت حکم تردید داشته باشد، الزامی برای قبول حکم ندارد و می‌تواند با آن مخالفت کند؟ یعنی هر کس باید شخصاً به علم یا اطمینان نسبت به حکم حاکم برسد، تا ملزم به تبعیت از آن باشد؟!

اگر نفوذ حکم، برای فیصله دادن به اختلافات است، پس در این صورت باید ملتزم شد که هیچ‌گاه دعوایی خاتمه نمی‌یابد و هرگز حاکم قدرت حد اختلافات را ندارد! از نظر عقلاً تردیدی وجود ندارد که تأیید محکوم‌علیه، نمی‌تواند ملاک اعتبار حکم باشد و سخن امام صادق(ع) که فرمود: «حکم حاکم که بر طبق «حکم ما» باشد، نافذ است» بدین معنی است که وقتی قاضی بر طبق «مبانی صحیح قضا»، قضاوت کند، و معیارهای لازم را در صدور حکم رعایت نماید، باید حکم او را بپذیرفت.^{۱۳۱}

در باره احکام دولتی و حکومتی نیز این نکته وجود دارد که اجرای یک قانون را به تشخیص حقانیت آن از سوی افراد نمی‌توان مشروط کرد؛ مثلاً فرمان حضور در جبهه، برای



همه افراد واجد شرایط، الزام آور است، و تشخیص مصلحت و ضرورت آن به افراد واگذار نمی‌شود. در غیر این صورت، با فروپاشی نظام اجتماعی مواجه خواهیم بود.

در عین حال، چون حاکم در جایگاه «فراپشری» قرار ندارد، باید راه ارزیابی رفتار و احکامش به روی دیگران باز باشد، و این کار از عهده کسانی ساخته است که از یک سو بر مبانی حقوق اسلامی مسلط بوده و موازین شرع را به خوبی بفهمند، و از سوی دیگر بر مقتضیات زمان اشراف داشته باشند.

البته باید توجه داشت که آنچه انحراف یا اشتباه حاکم تلقی می‌شود، صورت‌های مختلفی دارد که بخشی از آن به خروج از موازین تقوا و عدالت، و بخش دیگر به درک ناصواب از مسایل اسلامی و یا اوضاع اجتماعی مربوط می‌شود. خطای نظری حاکم، ریشه در عوامل زیر می‌تواند داشته باشد:

□ ۱. تفاوت اجتهاد

گاه آنچه اشتباه تلقی می‌شود، چیزی جز اختلاف نظر اجتهادی نیست زیرا حاکم اسلامی، در چارچوب موازین مقبول در استنباط احکام به نظریه‌ای دست یافته است که با آراء فقهای دیگر ناسازگار است. در فقه شیعه، این نوع تنوع و تکثر، به رسمیت شناخته شده است و نمی‌توان بدین دلیل، در اعتبار حکم حاکم تردید نمود. در این صورت حکم او در باره مفتیان دیگر و مقلدان آنها، نافذ بوده و معتبر است.

□ ۲. انحراف از مبانی

ممکن است اشتباه فرمانروا، در اثر بی‌توجهی به احکام مسلم فقهی باشد. در این صورت نظریه فقهی، و یا حکم ولایی او فاقد اعتبار است. چنین اشتباهاتی هر چند به صورت نادر، نشانه خلل در ملکه اجتهاد نیست و بر شرایط لازم رهبری، خدشه‌ای وارد نمی‌سازد، ولی تکرار آن با شرط اجتهاد و فقاقت ناسازگار است و در نتیجه صلاحیت شخص را برای منصب ولایت و افتاء زائل می‌کند. البته تا وقتی که مسأله به شکل کلی به اثبات نرسیده و مجتهد در منصب رهبری قرار دارد، هتک حرمت وی و عیب‌گیری آشکار از او جایز نیست.^{۱۳۲}

□ ۳. اعوجاج سلیقه

نوع دیگر اشتباه، ناشی از «اعوجاج سلیقه» است. ممکن است فردی از نظر صناعت،

قدرت ردّ فروع بر اصول را داشته باشد و بر مبادی آن کاملاً مسلط باشد، ولی در اثر ذهنیت خاص خویش و یا برخی رسوبات فکری و پیش فرضها، برداشت متعارفی از نصوص نداشته باشد و به نتایج قابل اطمینانی دست نیابد.

تعبیراتی که در باره نفوذ حکم حاکم وارد شده است از قبیل «نظر فی حلالنا و حرامنا»، «عرف احکامنا»، «حکم بحکمنما» و مانند آنها، نمی تواند اعتبار حکم و فتوای کسی که «استنباطهای استثنایی» دارد را به اثبات رساند.

شیخ انصاری می گوید این گونه افراد که به «اعوجاج سلیقه» مبتلایند، نظرشان اعتباری ندارد، نظر آنها را نه می توان به عنوان حکم ظاهری تلقی کرد و دلیلی بر اعتبار آن ارائه کرد و نه می توان تشخیص داد که حکم واقعی است.^{۱۳۳}

باید توجه داشت که چنین افرادی را با قدمای اصحاب که در اثر منقح نبودن مبانی، پراکندگی نصوص، و عدم تدوین اقوال، احیاناً به آراء شاذی می رسیدند، نباید مقایسه نمود.^{۱۳۴}

□ ۴. خطای سیاسی

برخی اشتباهات هم، از خطا در شناخت رخدادهای درک مصالح جامعه، ناشی می شود که اگر به صورت مکرر اتفاق افتد و نشان از عدم درک اجتماعی صحیح و سیاست و تدبیر لازم برای ولایت باشد، شایستگی فرد را برای منصب رهبری، زائل می سازد، ولی خطای موردی و متعارف در تحلیل مسایل اجتماعی و پیش بینی حوادث و مصالح، چنین اثری ندارد. برخی متفکران معاصر، چنین احکامی را با «یقین به خطا»، بی اعتبار دانسته و لزوم پیروی از آن را نفی کرده است،^{۱۳۵} ولی شهید سید محمد باقر صدر در این باره می گوید:

در صورتی که مجتهد از جایگاه ولایت عامه بر شوون مسلمین - و نه قضاوت - حکمی صادر کند، نقض آن حتی با علم به مخالفت، جایز نیست و کسی که به خطای آن پی می برد نمی تواند بر طبق علم خود عمل کند و حکم حاکم را نادیده گیرد.^{۱۳۶}

یکی از شاگردان شهید صدر، این نظریه را این گونه مدلل ساخته است که در موارد حکم ولایی، حاکم شخصاً به انشاء حکم می پردازد از قبیل حکم به تحریم تنباکو و چنین حکمی، قبل از انشاء حکم، وجود ندارد. از این رو «علم به خطای حکم» اساساً بی معنی است. البته ممکن است فردی ادعا کند که حاکم در شناخت اوضاع و احوال اشتباه کرده است و لذا باید به گونه دیگری حکم کند، ولی در پاسخ آن باید گفت: سپردن ولایت به شخصی، به معنی آن



مقاله



است که تشخیص وی ملاک است - نه تشخیص مولی علیه. ۱۳۷

ولی به هر حال این سؤال وجود دارد که چون ولایت حاکم محدود به عدم تخطی از ضوابط شرعی و مصالح اجتماعی است و مکلف حکم وی را چه بسا در تعارض با یک حکم الزامی می‌داند، چه دلیلی برای لزوم اطاعت از وی وجود دارد؟ مثلاً حاکم به ملاحظه یک مصلحت اهم، تخطی از ضوابط اولیّه شرعی را از مکلف خواسته است، مکلفی که به چنین مصلحت اهمی باور ندارد و بلکه آن را یقیناً بر خلاف می‌داند، چگونه می‌تواند از تکلیف اولی خویش، سرپیچی کند؟

البته کسانی که در سمتهای مختلف دولتی، با رهبری همکاری می‌کنند، نمی‌توانند به بهانه اینکه رأی ولی امر را صائب نمی‌دانند، از دستورات وی تخطی کنند مثل اینکه فرمانده نظامی یک منطقه با چنین استدلالی، از دستور فرماندهی کل، سرپیچی کند و در برابر آن مقاومت نماید. هر چند این حق برای هر کارگزاری وجود دارد که وقتی روند تصمیم‌سازی در مدیریت کلان را به مصلحت تشخیص نمی‌دهد و بخصوص اگر دستورات ابلاغ شده را با مصالحی لازم‌المراعات، در تضاد می‌بیند، از سمت خود کناره‌گیری نماید، چه اینکه رهبری نیز این گونه عناصر ناهمگون را که قدرت اجرای برنامه‌های کلان نظامی را ندارند، از مدیریت در بخشهای ناهماهنگ، کنار می‌گذارد. مثلاً امیرالمؤمنین (ع) قیس بن سعد بن عباد از استانداران مصر را عزل کرد، زیرا وی حاضر نبود که فرمان حضرت را در باره جنگ با عده‌ای از مصریان که از بیعت با حضرت سر باز می‌زدند، اجرا کند. قیس در برابر حکم امام، می‌گفت:

آنها هنوز دست به کار جنگ نشده و حتی به توطئه و فتنه‌ای روی نیاورده‌اند، پس نباید با آنها جنگید. ۱۳۸

ولی امام صبر و مدارا با آن جماعت را به مصلحت نمی‌دانست. گرچه این شیوه قیس بن سعد در برابر امیرالمؤمنین قابل توجه نیست و برخی نویسندگان در این باره به خطا رفته‌اند، ۱۳۹ ولی به هر حال اگر کارگزاری نظر پیشوای خود را صائب نمی‌داند، به جای مخالفت و تمرد، باید کناره‌گیری را بپذیرد.

◀ تمرد در برابر کارگزاران

تمرد و نافرمانی، همیشه در برابر یک نظام و حکومت، و یا در برابر یک فرمانروا و حاکم



نیست، بلکه گاه با پذیرش، یک نظام سیاسی، و حتی شخص فرمانروا، برخی کارگزاران مورد نافرمانی قرار می‌گیرند. در شرایطی که شهروند به اعتقاد خود، کارگزاری را در مسیر انحراف می‌بیند و او را در مسیر انجام وظایف قانونی نمی‌داند، چه وظیفه‌ای دارد؟ آیا همه شهروندان باید در برابر همه کارگزاران دولتی، کاملاً فرمانبردار بوده و حتی در مواردی که در یک بخش از سیستم حکومتی، با فساد مواجه می‌شوند، تسلیم شده و از خواست مدیران ارشد و میانی نظام تخطی نورزند؟

یک احتمال آن است که شهروندان بدون آنکه مجاز به تخطی از دستورات اداری باشند، و خود رأساً اقدام به تصمیم‌گیری و مخالفت کنند، باید به جای نافرمانی، به دادگاه - دیوان عدالت اداری - مراجعه نموده و شکایت خود را مطرح کنند. تا دادگاه نسبت به تعدی از قانون توسط کارگزار مورد نظر رسیدگی کند.

احتمال دیگر آن است که مدیران از نظر اعتبار متفاوت بوده و همه در یک سطح قرار ندارند، برخی مانند مالک اشترند که امیر المؤمنین (ع) در باره او فرمود: هیچ اقدامی بدون امر من انجام نمی‌دهد: «لا یقدم و لا یحجم و لا یؤخر و لا یقدم الا عن امری». این گونه مدیران از نظر فرمانبرداری، به اندازه رهبران، قابل اعتمادند و باید «حداکثر» همکاری و مساعدت را با آنان داشت، ولی کارگزاری که در شرایط اضطراری به کار گماشته شده‌اند و چه بسا حاکم اسلامی، با توجه به محدودیت خاصی، سمتی را به آنان سپرده است، در رتبه پایین تر قرار داشته و با تخلفات آنها به راحتی می‌توان برخورد کرد.

احتمال دیگر آن است که در مسایل شخصی که آمیخته با انگیزه‌های منفعت‌طلبانه و سودجویانه است، نباید به سرپیچی روی آورد، ولی در مسایل اجتماعی که پای مصلحت جامعه در میان است، نافرمانی می‌تواند موجه باشد.

این احتمال هم قابل طرح است که چون همیشه در جریان کار مسئولان اجرایی کشور، ممکن است مواردی رخ دهد، که مقاومت و نافرمانی ضرورت یابد، و از سوی دیگر، فتح این باب به شکل کلی، عواقب غیر قابل کنترلی می‌تواند داشته باشد و به ویژه از سوی عناصر معاند و فرصت‌طلب، بهره‌برداری شود، از این رو چنین اقدامات خلاف قاعده‌ای باید با اذن حاکم اسلامی انجام شود.

و بالاخره ممکن است گفته شود که این موضوع قاعده‌پذیر و قانون‌بردار نیست، بلکه باید تشخیص آن رایه وجدان شخصی افراد و گذار کرده تا ضرورت آن را درک کنند، در آن



صورت، فرد به عواقب و پیامدهای اجتماعی و حقوقی آن نیز ملتزم خواهد بود و چون بر اساس یقین خود اقدام کرده است از نظر شرعی نیز معذور خواهد بود. برخی از فیلسوفان سیاسی غرب هم گفته‌اند: «رواست انسان از هر فرمان حکومت متبوع خویش، بپیچد، اگر وجدانش او را وادار به این کار کند.»^{۱۴۰} و البته برای یک انسان متدین، این ندای وجدانی و یقین باطنی، برخاسته از اعتقادات دینی اوست.

در این بیان آیت‌الله شهید بهشتی و همفکران ایشان، راه حل قبلی را پیشنهاد می‌کردند و بر این عقیده بودند که اگر نهادهای قانونی در انجام وظایف قانونی خود در برخورد با جریانات ضد اسلامی کوتاهی کنند، افراد و تشکلهای اسلامی باید از مسؤلان بخواهند که وظیفه خود را انجام دهند، و اگر آنان ظفره رفتند و برای مصالح جامعه اسلامی، احساس خطر شده، باید افراد و احزاب مسلمان از رهبری مستقیماً کسب تکلیف کنند و طبق دستور مستقیم ولی امر عمل نمایند. تا بدین ترتیب هم واجب مهم نگرهبانی از جمهوری اسلامی زمین نماند و هم به راه هرج و مرج کشانده نشود.^{۱۴۱}

حضرت امام خمینی نیز، در موارد کوتاهی مسؤلان در انجام وظایف خویش، راه حضور مردم را باز می‌گذاشتند و گاه با تعبیراتی از قبیل «مردم تحمل نمی‌کنند»^{۱۴۲} به زمینه‌های اقدام مستقیم مردمی، اشاره می‌نمودند. این موضوع در وصیت‌نامه حضرت امام، به شکل روشن‌تر و صریح‌تر مطرح شده است:

و از آنچه در نظر شرع حرام، و آنچه بر خلاف مسیر ملت و کشور اسلامی و مخالف با حیثیت جمهوری اسلامی است به طور قاطع اگر جلوگیری نشود، همه مسؤل می‌باشند و مردم و جوانان حزب‌اللهی اگر برخورد به یکی از این امور مذکور نمودند به دستگاههای مربوطه رجوع کنند و اگر کوتاهی نمودند، خودشان مکلف به جلوگیری هستند.^{۱۴۳}

برای کسانی که برخورد با منکرات را صرفاً در محدوده اختیارات حکومت می‌دانند، و حکومت را نیز صرفاً قراردادی بین مردم و دولت، می‌شمارند، توجیه و تفسیر کلام حضرت امام، دشوار و بلکه غیر ممکن است، لذا گاه گفته می‌شود که این سخن از تشابهات است و «قانون‌گرایی» امام از محکومات و گاه توجیه می‌شود که مقصود حضرت امام از «مردم» در این جملات، «مجموع افراد جامعه» است نه افراد، و گاه استنکار می‌شود که این کار خود «گناه بزرگتر» است زیرا «براندازی نظام» به حساب می‌آید و ... و بالاخره چون مشروعیت حکومت را به قرارداد تلقی کرده و حتی کفر و فسق حاکم را موجب سقوط مشروعیت وی ندانسته‌اند! بدین جا رسیده‌اند که این دستور برای جلوگیری از منکرات بدان معنی است که

«معترضین باید اکثریت آراء مردم را جلب نموده تا با به دست گرفتن مجاری رسمی حکومتی مانند پارلمان و ریاست جمهوری و هیأت دولت، مسایل را تغییر دهند.»^{۱۴۴}

ولی روشن است که کلام امام بسیار واضح تر و آفتابی تر از آن است که با این تفسیرها، بتوان آن را در هاله‌ای از ابهام قرار داد. به نظر می‌رسد این مشکل از آنجا ناشی می‌شود که سعی می‌شود «کلام امام» با مبنای «غیر امام» توجیه شود و در نتیجه چنین نتایجی به دست می‌آید، مثلاً وقتی گفته می‌شود که چون حکومت برخاسته از قرارداد است، لذا با کفر و فسق حاکم هم مشروعیت آن زایل نمی‌شود، و از این مبنا در تفسیر کلام امام، استفاده می‌شود، بیانات حضرت امام که در تضاد با این دیدگاه است، کاملاً نادیده گرفته می‌شود:

«فقیه اگر یک گناه صغیره هم بکند، از ولایت ساقط است»^{۱۴۵}

«فقیه اگر یک کلمه دروغ بگوید، یک قدم بر خلاف بگذارد، آن ولایت را دیگر ندارد»^{۱۴۶}

«حاکم اگر آن شرط [که اسلام گفته] نداشت، خودش از حکومت می‌افتد، بدون عزل خودش معزول می‌شود، خود به خود معزول می‌شود، ملت هم باید او را کنار بگذارد.»^{۱۴۷}

و حتی امام در یک جا توضیح داده‌اند که بین نظام اسلامی با جمهوری‌های دیگر تفاوت وجود دارد، در «جمهوری» مردم «حق عزل» دارند، ولی در «جمهوری اسلامی» حاکم با از دست دادن شرایط «منعزل» است:

در جمهوری اسلامی ... اسلام برای کسی که ولایت بر مردم دارد، یک شرایطی قرار داده که وقتی یک شرطش نبود، خود به خود ساقط است، تمام است، دیگر لازم نیست که مردم جمع بشوند، اصلاً خودش هیچ است ...^{۱۴۸}

از سوی دیگر این نظریه پردازان، ظاهراً از خاطر برده‌اند که در گذشته جمهوری اسلامی، مواردی وجود داشته است که علی‌رغم رویه دولت، عمل شده و چنین اقداماتی مورد تأییدشان قرار گرفته است.^{۱۴۹} کسانی که آن گونه اقدامات حاد راحتی بدون اطلاع رهبری نظام مجاز می‌دانسته‌اند، گاه آن را «تنها راه» ملت تلقی می‌کردند، در صورتی که دیگران بدین شیوه‌ها روی آورند، نمی‌توانند دفاع منطقی از نظریه امروز خود داشته باشند.^{۱۵۰} به نظر می‌رسد آنچه در لابه‌لای این مواضع، بروز کرده است، بیش از آنکه یک نظریه پردازی علمی و بر اساس مبانی مورد قبول باشد، انعکاس گرایشات سیاسی است و با به دست داشتن قدرت سیاسی، جایی برای مطرح شدن نافرمانی مدنی به خصوص از سوی آنان که حضرت امام «جوانان حزب اللهی» می‌نامد، وجود ندارد.

□



◀ پی نوشت‌ها

۱. آتونی کوئنتین، فلسفه سیاسی، ترجمه مرتضی اسعدی، ص ۲۶.
۲. همان، ص ۳۱.
۳. فرانتس نویمان، آزادی، قدرت و قانون، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ص ۳۶۶.
۴. متن اعلامیه در کتاب لیبرالیسم، اثر جان سالوین شاپیرو، ترجمه: محمدسعید حنائی کاشانی، ص ۱۵۷.
۵. ژان ژاک شوالیه، آثار بزرگ سیاسی، ترجمه لیلا سازگار، ص ۱۰۴.
۶. جین همپتن، فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، ص ۱۰۷.
۷. همان، ص ۱۱۵.
۸. همان، ص ۱۱۷.
۹. کارل کوهن، دموکراسی، ترجمه فریبرز مجیدی، ص ۱۱۳.
۱۰. آئن دونیواتا، تأمل در مبانی دموکراسی، ترجمه بزرگ نادرزاد، ص ۴۳ و ص ۷۱.
۱۱. فرانتس نویمان، آزادی و قدرت و قانون، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ص ۳۶۸.
۱۲. ژان ژاک روسو، قرارداد اجتماعی، ترجمه مرتضی کلانتریان، ص ۱۵۳.
۱۳. آئن دونیواتا، تأمل در مبانی دموکراسی، ترجمه بزرگ نادرزاد، ص ۷۳.
۱۴. عبدالکریم سروش، اخلاق خدایان، ص ۱۹۱.
۱۵. ر.ک: کارل کوهن، دموکراسی، فریبرز مجیدی، ص ۳۹۳ تا ۳۹۵.
۱۶. ر.ک: اندرونیست، ایدئولوژی‌های مدرن سیاسی، ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، ص ۱۷۰.
۱۷. همان، ص ۱۹۶.
۱۸. جین همپتن، فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، ص ۲۶.
۱۹. دیوید بیتهم، دموکراسی چیست، ترجمه شهرام نقش‌بندی، ص ۴۲ تا ۴۵.
۲۰. همان، ص ۴۳.
۲۱. التفسیر التطبیقی للکتاب المقدس، ص ۲۴۰۸: علی کل نفس ان تخضع للسلطات الحاکمه فلاسلطة الا من عند الله و السلطات القائمة مرتبة من قبل الله حتی ان من یقاوم السلطة یقاوم ترتیب الله و المقاومون سیجعلون العقاب علی انفسهم ...
۲۲. ر.ک: سیدجواد طباطبایی، مفهوم ولایت مطلقه، ص ۲۴.
۲۳. همان، ص ۳۶.
۲۴. ر.ک: روسو، قرارداد اجتماعی، ص ۳۱۸.
۲۵. بوسوئه، سیاست ملهم از کتاب مقدس، در آثار بزرگ سیاسی، ص ۸۷.
۲۶. روسو، قرارداد اجتماعی، ترجمه مرتضی کلانتریان، ص ۳۲۰.
۲۷. ر.ک: موسوعة الفقهیه، ج ۶، ص ۲۲۰. ابی حنیفه: یتحق العزل ان لم یتلزم فتنه. دسوقی: و انما یجب وعظه و عدم الخروج علیه لتقدم اخف المفسدین، الا ان یقوم علیه امام عدل فیجوز الخروج علیه و اعانة ذلك القائم. ماوردی در باره حاکم فاسد: فاذا طرأ علی من انعقدت امامته، خرج منها. و در مواقف و شرح آن: و للأمة خلع الامام و عزله بسبب یوجب، مثل ان یوجد منه ما یوجب اختلال احوال المسلمین، و ان اذى خلعه الی الفتنه احتمال أدنی المضرّتين. (ج ۸، ص ۳۵۲)
- و در شرح مقاصد از امام الحرمین: و اذا جار الوالی ... فلاهل الحل و العقد التواطؤ علی ردعه ولو بشهر السلاح. (شرح مقاصد، تفتازانی، ج ۵، ص ۲۳۳)
۲۸. ر.ک: محمد ابوزهره، ابوحنیفه، ص ۳۱ و ۱۴۳.



۲۹. ابی یعلی، الاحکام السلطانیة، ص ۴.
۳۰. صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۴۷۵.
۳۱. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۵، ص ۷۸.
۳۲. ابو حامد غزالی، احیاء العلوم، ج ۲، ص ۴۹۳.
۳۳. ر.ک: عبدالکریم سروش، حکمت و معیشت، ج ۱، ص ۲۷۳.
۳۴. وسائل الشیعه، ج ۱۲، ص ۵۴.
۳۵. امام خمینی خطاب به نمایندگان مجلس بررسی نهایی و تدوین قانون اساسی: اگر چنانچه ولایت فقیه در کار نباشد، طاغوت است، یا خداست یا طاغوت، اگر به امر خدا نباشد، رئیس جمهور با نصب فقیه نباشد، غیر مشروع است، وقتی غیر مشروع شد، طاغوت است، اطاعت او اطاعت طاغوت است، وارد شدن در حوزه او، وارد شدن در حوزه طاغوت است، طاغوت وقتی از بین می رود که به امر خدای تبارک و تعالی یک کسی نصب بشود، شما نرسید از این چهار نفر آدمی که نمی فهمند اسلام چه است، نمی فهمند ولایت فقیه، یعنی چه.
۳۶. صحیفه امام خمینی، ج ۵، ص ۲۰.
۳۷. همان، ج ۴، ص ۵۱۶. قابل توجه است که حضرت امام و دیگر علما، در دوران مبارزه و پس از آن، از دو شیوه بیان استفاده کرده اند: ۱- استناد به قانون و رأی مردم، ۲- استناد به حکم شرع، تا همه مخاطبان اقتناع شوند (ر.ک: صحیفه امام، ج ۶، ص ۶۸ و ۶۹ و ج ۵، ص ۴۲۶) آیه الله حاج شیخ مرتضی حائری نیز در اوج مبارزات، پس از تبیین عدم مشروعیت حکومت با شیوه اول، می افزاید: «این جهت با قطع نظر از مدارک اسلامی است، و الا با در نظر گرفتن آن جهت، احتیاج به این بیان ندارد.» اسناد انقلاب اسلامی، ج ۲، ص ۶۲۰.
۳۸. شیخ جعفر کاشف الغطاء، کشف الغطاء، ص ۳۹۴.
۳۹. نامه میرزای قمی به فتحعلی شاه، در بیست مقاله رضا استادی، ص ۴۴.
۴۰. برخی علمای معاصر هم چون دلیل لفظی بر ولایت در عصر غیبت نیافته اند، لذا مخالفت با مقررات دولت اسلامی را در محدوده «اختلال در نظام»، عقلاً ممنوع دانسته اند. استفتانات جدید؛ آیت الله میرزا جواد تبریزی، ص ۴۹۹: «مخالفت با مقررات که منحل به نظام باشد، جایز نیست». ولی تعجب است که در میان فقهی ایشان، اطاعت از حاکم اسلامی - در عصر غیبت - به دلیل آیه «اولوا الامر» واجب دانسته شده است و اختصاص اولوا الامر به ائمه معصومین، نفی گردیده است (ارشاد الطالب، ج ۳، ص ۳۹، ۴۰، ۴۵) در حالی که نتیجه این مبنا آن است که اطاعت در کلیه مواردی که صدور فرمان جایز است، واجب است، چه مخالفت با آن، منحل به نظام باشد، و چه منحل نباشد. از سوی دیگر اگر مخالفت صرفاً در مواردی که به اختلال نظام می انجامد، جایز نباشد، در این صورت بین دولت مشروع، و دولت غیر مشروع چه فرقی وجود دارد؟ مگر نه این است که در دولت کفر هم، ایشان، اخلال به نظام را جایز نمی دانند؟! (استفتانات جدید، ص ۵۰۶).
۴۱. کلینی، فروع کافی، ج ۵، ص ۲۱.
۴۲. عبدالرزاق السنهوری، فقه الخلافة و تطورها، ص ۲۳۳.
۴۳. ر.ک: محمد علی جریشه، المشروعية و الاسلامیة العلیا، ص ۳۰۵.
۴۴. ری شهری، موسوعة الامام علی (ع): ان الناس قد بايعوا و رضوا بهذا الشيخ، فارض بما رضى به المسلمون (ج ۳، ص ۴۴).
۴۵. شیخ مفید، الجمل، ص ۱۲۳: امام با عثمان بیعت نکرد، تا کار او به پایان رسید.
۴۶. ر.ک: جین همپتن، فلسفه سیاسی، ص ۱۱۷.
۴۷. امینی، الغدیر، ج ۱۰، ص ۲۴۲، ۲۴۸.



۴۸. مجلسی، بحار الانوار، ج ۴۴، ص ۳۲۵.
۴۹. همان.
۵۰. همان، ص ۳۲۹.
۵۱. ر.ک: شهید مطهری، حماسه حسینی، ص ۵۲۷.
۵۲. شهید مطهری، حماسه حسینی، ص ۴۹۰.
۵۳. نهج البلاغه، نامه ۶۲.
۵۴. تاریخ طبری، ج ۳، ص ۲۸۰.
۵۵. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۲، ص ۱۲۹.
۵۶. نهج البلاغه، خطبه ۴۳.
۵۷. نهج البلاغه، خطبه ۳۰.
۵۸. ابن قتیبه، الامامة و السياسة، ج ۱، ص ۴۸.
۵۹. ابن عبد ربه، العقد الفرید، ج ۵، ص ۴۹.
۶۰. سیدمرتضی، الشانی، ج ۴، ص ۳۰۷.
۶۱. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۲، ص ۱۲۶، ۱۲۸؛ ج ۹، ص ۱۵۳.
۶۲. شیخ مفید، کتاب الجمل، ص ۲۵۵؛ ولی علینا بعدهما رجل نبذ کتاب الله وراء ظهره و عمل فی احکام الله بهوی نفسه فسأناه ان يعتزل لنا نفسه فلم يفعل و اقام علی احداثه فاخرنا هلاکه علی هلاک دیننا و دنیانا ...
۶۳. ابن قتیبه، الامامة و السياسة، ج ۱، ص ۴۰.
۶۴. نصر بن مزاحم، وقعه صفین، ص ۳۳۹.
۶۵. همان، ص ۳۱۹.
۶۶. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۴، ص ۱۶.
۶۷. نهج البلاغه، نامه ۳۸.
۶۸. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۶، ص ۱۵۶.
۶۹. ر.ک: شهید مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۶، ص ۴۸۰.
۷۰. این سخن امام که: استأثر فساء الاثره و جرعتم فأسأتم الجرع (نهج البلاغه، خ ۳۰) هر چند نوعی انتقاد از انقلابیون است، ولی روشن نیست که انتقاد از اصل قتل است که بر خلاف مصلحت بوده است یا انتقاد از برخی از شورشیان مانند طلحه و زبیر است به جهت اهداف خاصی که دنبال می کردند، و یا انتقاد از تندروی های بعد از قتل، از قبیل ممانعت از دفن است؟ (ر.ک: تستری، بهج الصباغه، ج ۹، ص ۲۰۶).
۷۱. ر.ک: شهید مطهری، همان، ص ۴۸۱.
۷۲. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۲، ص ۱۲۸.
۷۳. تاریخ طبری، ج ۵، ص ۴۱۲.
۷۴. همان، ص ۴۶۵.
۷۵. نهج البلاغه، خطبه ۱۶۴.
۷۶. امینی، الغدير، ج ۱، ص ۱۹۸.
۷۷. حرّانی، تحف العقول، ص ۱۶۸.
۷۸. ابن قتیبه، الامامة و السياسة، ج ۱، ص ۱۵۶.
۷۹. شیخ مفید، الارشاد، ص ۲۰۴.
۸۰. موسوعة کلمات الامام الحسين (ع)، ص ۳۱۴.
۸۱. شیخ مفید، الارشاد، ص ۲۲۴. و در ص ۲۲۰ به مردم کوفه: فان کتاب مسلم بن عقيل جائتی یخبرنی فیبه



بحسن رأيكم و اجتماع ملئكم على نصرنا و الطلب بحقنا.

۸۲. ابن الجوزي، تذكرة الخواص، ص ۲۱۷.
۸۳. تاريخ طبري، ج ۳، ص ۳۰۶.
۸۴. غزالي، احياء العلوم، ج ۲، ص ۴۹۳.
۸۵. فيض، المحجة البيضاء، ج ۴، ص ۱۱۲.
۸۶. الحر العاملي، وسائل الشيعه، ج ۱۱، ص ۴۰۱.
۸۷. همان.
۸۸. فيض كاشاني، مفاتيح الشرايع، ج ۲، ص ۵۵ و ۵۶.
۸۹. صدوق، الهداية، ص ۵۷.
۹۰. كليني، الكافي، ج ۵، ص ۶۰.
۹۱. طوسي، التهذيب، ج ۶، ص ۱۷۸.
۹۲. جامع احاديث الشيعه، ج ۱۸، ص ۴۰۳، باب وجود طاعة السلطان للتقيه: «اذا كانت دولة الظلم فاش و استقبال من تتقيه فان المتعرض للذولة قاتل نفسه و موقها ان الله يقول: و لا تلقوا بايديكم الي التهلكة». لا تذلو ا ر قابكم بترك طاعة سلطانكم» و ...
۹۳. شهيد، الدروس، ج ۲، ص ۴۷، شهيد ثاني، مسالك، ج ۱، ص ۱۲۶، اردبيلي، مجمع الفائده، ج ۷، ص ۵۳۹.
۹۴. علامه، منتهى المطلب، ج ۲، ص ۹۹۳. ابن فهد، المهذب البارع، ج ۱، ص ۳۲۴، اردبيلي، مجمع الفائده، ج ۷، ص ۵۳۷ و ۵۴۳، نجفي، جواهر الكلام، ج ۲۱، ص ۳۷۲. نراقي، جامع السعادات، ج ۲، ص ۳۹.
۹۵. اردبيلي، مجمع الفائده و البرهان، ج ۷، ص ۵۳۹.
۹۶. ميرزاي قمي، جامع الشتات، ج ۱، ص ۴۲۰: در جايي كه ضرر امر به معروف كمتر از ضرر ترك آن باشد مثل اينكه كسي را مي خواهند بکشند يا اهانت به ناموس آن و عرض آن برسانند و او مي تواند امر و نهي كند و اثر هم خواهد كرد و لكن بعد از دشنام شنيدن و خوار شدن و قدری آزار كشيدن، دور نيست كه در اينجا بگويم لازم باشد به جهت اينكه حديث نفي ضرر عام است و چنانكه شامل نفي تحمل ضرر است، شامل عدم جواز اضرار به غير هم هست، و شكی نيست كه انفاذ مهجه مسلم از قتل واجب است و ترك آن اضرار است به او، در اينجا هر چند ضرر بر آمر به معروف لازم می آيد، لكن ضرر مقتول بيشتتر است و چنانكه اصل ضرر در جايي كه مقابلي نداشته باشد منفي است، در جايي كه مقابلي داشته باشد بازيادتي نيز منفي است.
۹۷. امام خميني، تحرير الوسيله، ج ۱، ص ۴۴۹.
۹۸. حسن صالح الظالمي، من الفقه السياسي في الاسلام، ص ۲۴.
۹۹. سيدابوالقاسم خوني، منهاج الصالحين، ج ۱، ص ۳۵۲.
۱۰۰. بقره، آيه ۱۹۵.
۱۰۱. طبرسي، مجمع البيان، ج ۲، ص ۲۸۹.
۱۰۲. شيخ طوسي، تلخيص الشافي، ج ۴، ص ۱۸۲. تمهيد الاصول، ص ۳۰۷.
۱۰۳. سيد مرتضي، تنزيه الانبياء، ص ۱۸۰.
۱۰۴. شيخ مفيد، المسائل العكبريه، ص ۷۰. (مصنفات شيخ مفيد، ج ۶).
۱۰۵. نجفي، جواهر الكلام، ج ۲۱، ص ۲۹۵.
۱۰۶. ابن خلدون، المقدمه، ص ۲۱۱.
۱۰۷. يوسف محمود قرعوش، طرق انتهاء ولاية الحكام، ص ۵۳۱: ان انتقاد ابن خلدون و ابن العربي و من شايعها لخروج الحسين رضی الله عنه على يزيد لا يقوم على اساس صائب فاما كان الحسين قد تحرك الى



الكوفاة إلا وهو واثق من نصرة من تكفى نصرته و لكن ما الحيلة مع المتخاذلين؟

۱۰۸. ابن خلدون، المقدمة، ص ۱۶۱.
۱۰۹. محمد علی جریشه، المشروعية الإسلامية العليا، ص ۳۳۱.
۱۱۰. زیارت اربعین امام حسین (ع).
۱۱۱. قیام عاشورا در کلام و پیام امام خمینی، ص ۵۱.
۱۱۲. عبدالرزاق احمد سنهوری، فقه الخلافة، ص ۲۱۴.
۱۱۳. قیام عاشورا در کلام و پیام امام خمینی، ص ۶۰.
۱۱۴. نساء، آیه ۱۲۸.
۱۱۵. علامه حلی، تذکرة الفقهاء، ج ۹، ص ۴۱۰.
۱۱۶. همان، ص ۴۰۲: تجب طاعة الامام عندنا و عند كل احد او جب نصب الامام ما لم يخالف المشروع و هذا القيد يفتقر اليه غيرنا حيث جوزوا امامة الفاسق.
۱۱۷. عبدالقادر عودة، التشريع الخبائي الاسلامي، ص ۵۴.
۱۱۸. نهج البلاغه، حکمت ۱۶۵.
۱۱۹. رشید رضا، تفسیر المنار، ج ۶، ص ۳۶۷.
۱۲۰. عبدالقادر عودة، همان، ص ۵۸:
- عمر بن خطاب: إن احسنن فأعينوني و إن أسأت فقومي، اطيعوني ما اطعت الله و رسوله فان عصيت الله و رسوله فلا طاعة لي عليكم.
۱۲۱. ر.ک: حسینعلی منتظری، دراسات في ولاية الفقيه، ج ۱، ص ۵۳۹: افتراق الحكومة الاسلاميه عن الديمقراطية.
۱۲۲. امام خمینی، خطاب به اعضای شورای نگهبان: اصولاً آنچه که باید در نظر گرفته شود خداست، نه مردم. اگر صد میلیون آدم، اگر تمام مردم دنیا یک طرف بودند و شما دیدید که همه آنها حرفی می زنند که بر خلاف حکم قرآن است بایستید و حرف خدا را برنید و لو اینکه تمام بر شما بشورند. (صحیفه امام، ج ۱۳، ص ۵۳)
۱۲۳. نهج البلاغه، خطبه ۹۲.
۱۲۴. ابن قتیبه، الامامة و السياسة، ج ۱، ص ۷۰. در لسان العرب «حدث» این گونه معنی شده است: محدثات الامور، ما ابتدعه اهل الاهواء من الاشياء التي كانت السلف الصالح علی غيرها.
۱۲۵. نهج البلاغه، نامه ۳۸.
۱۲۶. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۶، ص ۱۵۸.
۱۲۷. شیخ مفید، الجمل، ص ۴۲۰.
۱۲۸. جامع احادیث الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۵۳.
۱۲۹. اصول کافی، ج ۱، ص ۶۷.
۱۳۰. سید احمد خونساری، جامع المدارک، ج ۶، ص ۴: و فی صورة كون الحكم علی خلاف ما یعتقده المحکوم علیه من باب اجتهاده او تقلیده کیف یمکن الزامه مع التقید فی المقبولة بكون الحكم حکمهم و هو یری انه لیس حکمهم؟
۱۳۱. ر.ک: سید کاظم حائری، القضاء فی الفقه الاسلامی، ص ۷۹۲. و حسینعلی منتظری، دراسات فی ولاية الفقيه، ج ۲، ص ۱۶۹.
۱۳۲. ر.ک: شیخ انصاری، کتاب القضاء، (تقریرات ملا حسینعلی همدانی)، ج ۱، ص ۲۱۳.
۱۳۳. شیخ انصاری، کتاب القضاء، ج ۱، ص ۲۰۹.
۱۳۴. وحید بهبهانی - شاید در اثر برخورد با انحرافات اخباری گری - بیشتر به این مسأله پرداخته است. وی

اساس اجتهاد را «قوه قدسیه» می‌داند و آن را متضمن «ده شرط» دانسته و هر یک را توضیح داده است. شرط اول، عدم اعوجاج سلیقه است، چه اعوجاج «ذاتی» و چه اعوجاج «اکتسابی» که در اثر تأثیر پذیری از شبهات پدید می‌آید. راه پی بردن به این آفت، عرضه شیوه اجتهاد و نتایج استنباط، بر فقهای دیگر است. وحید می‌افزاید: کسانی که چنین راهکاری را تقلید از دیگران دانسته و دون شأن خود می‌دانند و برای نشان دادن فضل خویش به مخالفت با فقها برمی‌خیزند، دچار فریب شیطانند. (ر.ک: الفوائد الحائریه، ص ۳۳۷ تا ۳۴۱)

۱۳۵. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، ولایت فقیه، ص ۴۶۹.

۱۳۶. سیدمحمدباقر صدر، منهاج الصالحین، ج ۱، ص ۱۱.

۱۳۷. کاظم الحائری، اساس الحکومه الاسلامیه، ص ۱۸۳.

۱۳۸. ابن‌ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغه، ج ۶، ص ۶۲.

۱۳۹. ر.ک: نعمت‌الله صالحی نجف‌آبادی، ولایت فقیه، حکومت صالحان، ص ۲۴۸.

۱۴۰. فرانتس نویمان، آزادی و قدرت و قانون، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ص ۳۷۲.

۱۴۱. مواضع ما، ص ۶۹.

۱۴۲. صحیفه امام، ج ۱۷، ص ۲۵۲.

۱۴۳. صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۴۳۶.

۱۴۴. ر.ک: سعید حجاریان، جمهوریت، ص ۵۱۱.

۱۴۵. صحیفه امام، ج ۱۱، ص ۳۰۶.

۱۴۶. همان، ص ۴۶۴.

۱۴۷. همان، ج ۴، ص ۳۹.

۱۴۸. همان، ص ۴۹۵.

۱۴۹. تسخیر لانه جاسوسی، از جمله این موارد است. دانشجویان پیرو خط امام در طراحی این جریان «همه» عقیده داشتند که «باید» امام خمینی را محرمانه از این برنامه مطلع کنند و برای این کار آقای موسوی خوئینی‌ها را نامزد کردند (معصومه ابتکار، تسخیر، ص ۶۹) ولی آقای خوئینی‌ها، از اینکه موضوع را با امام در میان بگذارند، اکراه داشت، و بالاخره با اصرار دانشجویان، به آنها قول داد که در زمان مقتضی مسأله را به امام اطلاع دهد... ولی بعد از اشغال سفارت، دانشجویان متوجه شدند که چنین اقدامی صورت نگرفته است. (همان، ص ۷۴)

۱۵۰. آقای موسوی خوئینی‌ها در مقدمه کتاب تسخیر، نوشته معصومه ابتکار (از تسخیرکنندگان لانه جاسوسی آمریکا) بر این باور است که دانشجویان اشغال‌کننده سفارت، «قطعا» امروز حاضر نیستند برای کسب حقوق خود که توسط آمریکا نابود شده است، به اقدام مشابه دست بزنند (همان، ص ۱۳). اگر این قضاوت قطعی در باره آن دانشجویان - که امروز بسیاری‌شان به فوز عظیم شهادت نایل آمده‌اند - صحیح باشد، ولی بالاخره می‌توان سؤال کرد که در هر زمانی ممکن است عده‌ای «تهاراه» را برای رسیدن به حقوق خود و یا برای دفاع از اهداف انقلاب اسلامی، استفاده از چنین شیوه‌هایی بدانند، در آن صورت آیا اقدام مشابه آنان توجیه‌پذیر است؟

