



حق تمرد و وجوب حفظ نظام از منظر اهل بیت (علیهم السلام) و اهل سنت

پدیدآورنده (ها) : جعفرپیشه، مصطفی

ادیان، مذاهب و عرفان :: نشریه پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی :: پاییز ۱۳۸۹ - شماره ۳۳

صفحات : از ۶۱ تا ۸۶

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/692816>

تاریخ داندود : ۱۴۰۴/۰۲/۲۲

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

- مستکبران عالم، نه به شیعه علاقمندند و نه به اهل سنت
- آسیب شناسی راهکارهای تقریب مذاهب و وحدت اسلامی
- بررسی جرم بغی در فقه امامیه و حقوق ایران
- بررسی مفهومی «بغی»، «محاربه» و «نافرمانی مدنی»
- حمایت کیفری از حقوق ملت
- بررسی تطبیقی مشروعیت نافرمانی از حاکم جائز در فقه سیاسی شیعه و اهل سنت
- تحلیل تعریف «نبی» از دیدگاه متکلمان امامیه
- مقاومت و مشروعیت، تأملی در حق ترمذ «بر» دولت و «در» دولت
- عقلگرایی و نصگرایی در کلام اسلامی
- منابع معرفت کلامی امامیه نخستین (رویکردی متمایز به عقل و وحی، فطرت، ادراک حسی و شهود)
- نگاهی به ارشاد قلانسی
- بررسی تطبیقی نظریه مقاصد شریعت با اهداف شریعت از منظر تفکر شیعه و اهل سنت

عناوین مشابه

- ادله نقلی حق ترمذ از منظر اهل بیت علیهم السلام و اهل سنت
- بازخوانی بنیادین مفهوم «سنت و بدعت» از منظر اهل بیت (علیهم السلام)
- جایگاه اهل بیت علیهم السلام در قرآن و سنت نبوی(ص)
- نقش الگوها در تربیت از منظر قرآن کریم و روایات اهل بیت (علیهم السلام)
- جبر و اختیار از منظر فلسفه و عرفان و مکتب اهل بیت علیهم السلام
- آداب مناظره از منظر قرآن و اهل بیت(علیهم السلام)
- اهل بیت پیامبر علیهم السلام در قرآن و سنت
- تحلیلی از یاد حضرت حمزه علیه السلام در سنت پیامبر اکرم و اهل بیت علیهم السلام و کارکردهای آن در عصر معصومان
- حدیث ثقلین از دیدگاه مذهب اهل بیت (علیهم السلام) و اهل سنت
- اصول و روش های تربیتی مبتنی بر حکمت از منظر قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام

حق تمرد و وجوب حفظ نظام از منظر اهل بیت علیهم السلام و اهل سنت رضی الله عنهم

مصطفی جعفرپیشه

چکیده

بررسی «حق تمرد» در حقیقت یافتن پاسخ این پرسش است: «در چه صورت می‌توان از الزام سیاسی نظام حاکم سرپیچی کرد؟». در شماره پیشین نویسنده حق تمرد را در اندیشه سیاسی فقیهان اهل سنت با استناد به ادله نقلی و پاره‌ای از روایات منقول از پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و ادله‌ای مثل سیره صحابه و تابعین مورد بررسی قرار داد. اما در این مقاله همان موضوع را با استناد به دلیل عقلی و شرعی وجوب حفظ نظام دنبال می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که براساس مبانی کلامی و فقهی امامیه، حق تمرد صددرد مورد انکار نیست، بلکه در برابر نظام سیاسی نامشروع حق تمرد ثابت و در مواردی خروج و انقلاب در برابر آن واجب خواهد بود. اگرچه در مواردی که واجب اهم در میان است، مثل حفظ نظام و دفاع از کیان اسلام و مسلمانان، این حق ثابت نیست.

واژه‌های کلیدی: حق تمرد، فقه سیاسی، اهل بیت علیهم السلام، اهل سنت، وجوب حفظ نظام.

تاریخ تأیید: ۸۹/۳/۱۵

* تاریخ دریافت: ۸۹/۳/۴

** استادیار و عضو هیأت علمی جامعه المصطفی العالمیه.

از عمده مستندات نظریه حرمت ترمرد در برابر جائر، وجوب حفظ نظام است. کسانی که فتوا به مشروعیت حکومت از روی تغلب و با قوه قهریه صادر کرده‌اند و بر ضد نظام سیاسی جور، هر نوع اقدام و ترمردی را نادرست و ناشایست می‌شمرند، دلیل خود را وجوب عقلی و شرعی حفظ نظام می‌دانند. باجوری گوید:

استیلاء شخص مسلم ذی شوكة، متغلب علی الامامة ولو غیر اهل لها،
کصبتی و امرأة و فاسق و جاهل، منعقد امامته لينظم شمل المسلمين و
تنفذ احکامه (باجوری، ۱۴۲۹: ۲، ۲۵۶-۲۶۰ و همو، ۱۴۲۹: ۱۱۹).

شبیه این دلیل را قلشقندی از فقیهان برجسته شافعی هم دارد (قلشقندی، ۱۴۲۷: ۱، ۷۱). غزالی دلیل لزوم اطاعت از حاکمان از روی قهر و غلبه را «الضرورات تبیح المحظورات» می‌شمرد (غزالی، سال: ۹۸-۹۷) از نظر وی، ضرورت حفظ نظام و امنیت جامعه آدمی را وادار به عدم مخالفت و سرپیچی کردن از دستور سلطان می‌کند. به گفته ابو حامد غزالی:

يحکم بانعقاد الامامة مع فوات شروطها لضرورة الحال و معلوم ان البعيد
مع الابد قریب و اهون الشربین خیر بالاضافة و يجب علی العاقل اختیاره
(همان: ۹۸-۹۷ و شمس‌الدین، ۱۴۲۰: ۱۱۷).

به گفته ابو حامد، برای گرفتار نشدن به شر بیشتر، که همان هرج و مرج و ناامنی است، شر کمتر را باید قبول کنیم تا دفع افسد به فاسد شود. در حقیقت برهانی عقلی در این بحث اقامه شده است: چون حفظ نظام و جلوگیری از فتنه و آشوب و خونریزی ضرورت مطلقه دارد و هیچ واجبی اهم از آن نیست تا بخواهد مقید آن قرار گیرد، پس همه باید در خدمت نظام باشند و در غیر این صورت موجب تفرقه مسلمانان خواهد شد. به بیان دیگر: اصل استحکام و قدرت نظام سیاسی است، زیرا پیامدها و عوارض ناشی از مخالفت با نظام حاکم، به مراتب بیش از نتایج مثبتی است که ممکن است بر ترمرد و سرپیچی مترتب گردد.

روح این مبنا را می‌توان از این سخن حجاج بن یوسف ثقفی دریافت، سخنی که همچون مثّل، دهان به دهان، به عنوان یک توصیه مهم به مسلمانان بعدی منتقل شده است. او معتقد بود:

ضعف السلطان اضرّ من جوره، لانّ ضعفه یعمّ و جوره یخصّ (الشکمه،
بی‌تا: ۴، ۱۱۹ و مسجد جامع، ۱۳۸۵: ۲۶۰).
دود ضعیف شدن قدرت سیاسی به چشم همه می‌رود. ولی آتش بی‌عدالتی
او، تنها دامنگیر گروهی خاص می‌شود.

طبری

سال نهم - شماره ۳۳ - پاییز ۱۳۸۹

نقد و بررسی دلیل وجوب حفظ نظام

نظام در لغت از نظم گرفته شده است. نظم در لغت به معنای «تألیف»، «مرتب کردن» سروسامان دادن، «به رشته در آوردن» و «سرودن شعر» آمده است (ابن فارس، ۱۴۰۷: ۵، ۴۴۳ و ابن منظور، ۱۴۰۸: ۱۴، ۱۹۶).

نظم هم در امور فردی و هم در امور اجتماعی می‌تواند کاربرد داشته باشد. نظم وقتی اضافه و مقید به عمومی شود، حفظ آن از اهداف و جعل قوانین و مقررات و لزوم اطاعت از آنهاست. یکی از اهداف اساسی تشکیل حکومتها و نظامهای سیاسی همین حفظ عمومی و پایداری آن است. اما نظام در لغت به معنای رشته‌ای است که دانه‌های مروراید را به هم متصل می‌کند. هر آنچه را امری بدان قائم باشد و ملاک و قوام آن باشد، «نظام» گویند (همان). بنابراین، مقصود از حفظ نظام آن است که حفظ آنچه قوام جامعه به آن است، لازم و ضروری است.

حفظ نظام در کاربرد فقهی

در بسیاری از کلمات عامه و خاصه (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵: ۱، ۹-۲۶)، میان اصطلاحات مختلف نظام خلط مبحث شده است. با تفحص در کلمات فقها آشکار می‌شود که معمولاً این حکم و یا قاعده فقهی در سه مورد یا سه محور کاربرد پیدا می‌کند:

۱. گاهی منظور از وجوب حفظ نظام، حفظ دولت و نظام سیاسی حاکم بر مقدرات جامعه است.
۲. گاهی منظور از وجوب حفظ نظام، حفظ نظم عمومی و جلوگیری از هرج و مرج و بی‌نظمی و عوامل اختلال نظام جامعه است.
۳. گاهی منظور از وجوب حفظ نظام، حفظ اساس اسلام و صیانت از کیان اسلامی است و در این کاربرد منظور حفظ بیضه اسلام است.

اکنون سؤال این است که وقتی وجوب حفظ نظام به عنوان یکی از ادله و مستندات حرمت تمرد در برابر دستگاه ظلم و جور و نظام سیاسی نامشروع قرار می‌گیرد، منظور کدام یک از این سه کاربرد و سه اصطلاح است.

بررسی احتمال اول: بحث از احتمال اول در دو مقام واقع می‌شود: وجوب حفظ حکومت و ملازمه میان وجوب حفظ حکومت و حرمت تمرد.

اگر غرض از وجوب حفظ نظام، وجوب حفظ حکومت و دولت مسلط بر سرنوشت جامعه است، در پاسخ باید گفت: اگر نظام سیاسی حاکم، نظام سیاسی مشروع و برآمده از حکم و نظر شریعت

اسلامی و مرضی شارع است، مثل حکومت امامان معصوم علیهم السلام بر اساس مبانی معرفتی شیعه، البته حفظ چنین نظامی واجب است و یکی از تکالیف شرعی است. اما اگر نظام سیاسی برآمده از مشروعیت الهی و نصب شرعی نباشد، مسئله بر اساس مبانی مختلف، قابل بررسی و تأمل است.

وجوب حفظ نظام بر مبنای امامیه: اگر نظام سیاسی از مشروعیت الهی برخوردار نباشد، حفظ چنین نظام سیاسی، فی نفسه نه تنها واجب نیست، بلکه چنان که خواهد آمد، مقاومت و مخالفت با آنها در مواردی لازم و واجب است در هر حال، بی تردید، ترمذ از فرمانهای آن مجاز خواهد بود مگر در موارد خاص که خواهد آمد.

وجوب حفظ نظام بر مبنای لیبرال دموکراسی: بر مبنای دموکراسی هم مسئله دو حالت دارد: **حالت اول:** اگر نظام سیاسی بر مبنای دموکراسی حاکم نشده باشد و برخلاف رأی و نظر مردم و اکثریت جامعه، بر اوضاع مسلط گشته باشد، بی تردید چنین نظامی چون عاری از مشروعیت مردمی است، حفظ آن فی نفسه واجب نخواهد بود، مگر در شرایط خاص که امر اهمی در میان باشد، چنان که خواهد آمد.

حالت دوم: اگر نظام سیاسی حاکم شده، بر وفق رأی و نظر اکثریت باشد، آیا حفظ این نظام سیاسی فی نفسه وجوب دارد؟ در این حالت، اگر اکثریت همچنان به آن رژیم برآمده از رأی آنها، وفادار و معتقد باشند، به طور طبیعی آن را حفظ می کنند، ولی اینکه برای آنها حفظ چنین نظامی واجب عقلی یا شرعی باشد، بر فرض اینکه دموکراسی را منطبق با مبانی شرعی بدانیم، چنین وجوبی ثابت نیست، چون اگر قرارداد فیما بین حکومت و مردم را از نوع وکالت محسوب کنیم، موکلان می توانند هر زمان لازم دیدند، وکلای خود را عزل و قرارداد خویش را با آنها فسخ کنند. اما اینکه عقد میان آنها عقد لازم باشد، نیاز به اثبات دارد، اگرچه طبیعت حکومت ولایت است و با عقد وکالت و قرارداد اجتماعی سازش ندارد، و لذا اصولاً ماهیت حکومت امری قراردادی و عقد جایز نیست.

همچنین در صورتی که اکثریت، با نظام سیاسی برآمده از رأی مردم مخالفت کنند و نسبت به آن ناراضی باشند، در این صورت هم دلیلی بر وجوب حفظ چنین نظام سیاسی نه از نظر عقل و نه از نظر شرع ثابت نیست. مگر اینکه موجب هرج و مرج و اختلال نظام اجتماعی شود. این امر در بررسی احتمال دوم خواهد آمد.

بنابراین، بر اساس مبانی دموکراسی، از نظر عقلی و شرعی، وجوب حفظ نظام مبتنی بر دموکراسی ثابت نیست، اگرچه خود پیروان دموکراسی حفظ چنین نظامی را بر اساس مبانی

خویش واجب می‌شمردند و تمرد از رأی و نظر اکثریت را که در چهره حاکمیت سیاسی متبلور شده است، چنان که قبلاً گذشت، مجاز نمی‌شمردند.

وجوب حفظ نظام مبنای اهل سنت

بر مبنای اهل سنت آیا حفظ نظام سیاسی حاکم وجوب دارد؟ بر اساس مبانی اهل سنت، حفظ نظام سیاسی حاکم، از هر طریق که حاکم شده باشد، از راه رأی اهل حل و عقد، شورا، استخلاف یا قهر و غلبه، چنان که پیش از این گذشت، به عنوان حفظ نظام واجب شمرده شده است (قاضی ابی یعلی، ۱۳۸۰: ۲۸۱۱).

لکن سؤال این است که دلیل حفظ نظام و مستند آن چیست. آنچه جای تأمل و ملاحظه دارد، آن است که اگر نظام سیاسی حاکم شده بر اساس شریعت و عدالت حکم می‌راند، طبق مبانی اهل سنت، ممکن است حفظ آن واجب باشد که آن هم ثابت نیست. ولی فرض ما در صورتی است که حکومت از طریق مستقیم شریعت منحرف شده و به جور و عدوان حکم می‌راند. آیا در این صورت هم حفظ آن فی نفسه واجب است؟

در پاسخ باید گفت: هیچ دلیل شرعی از کتب و سنت یا دلیل عقلی، نمی‌تواند دلالت بر وجوب حفظ نظام سیاسی فاسد داشته باشد و یقیناً چنان که خواهد آمد، ادله حرمت بغی و خروج و محاربه علیه امام المسلمین از چنین مواردی انصراف دارد. مگر اینکه حفظ نکردن نظام سیاسی، منجر به فتنه و هرج و مرج باشد که در این صورت از باب حفظ نظام سیاسی، بلکه از باب حفظ نظام عمومی، واجب خواهد شد ولی اینکه کسی به طور مطلق و موجه کلیه کسی به وجوب حفظ نظام سیاسی جائز و نامشروع فتوا دهد، در حقیقت یک مغالطه است.

مغالطه آن است که به طور کلی، به عنوان گزاره و قضیه موجه کلیه و صادق در هر زمان و مکان، برای فاسق و ظالم که با زور و قلدری و برخلاف شریعت حکم می‌کند، حق اطاعت قائل بشویم، تنها به این دلیل که ضرورت و اضطرار است و اگر از او تمرد کنیم، هرج و مرج و فتنه می‌شود و در نظام اختلال پدیدار می‌گردد. در حالی که هزار اما و اگر در این ضرورت و محدوده عقلی و شرعی نهفته است. مغالطه بالا، مغالطه جزء به کل است. یعنی موردی خاص و جزئی را به تمام افراد و موارد مشابه سرایت دادن. البته اگر در موردی تمرد از نظام سیاسی، به اختلال نظام اجتماعی و هرج و مرج منجر شود، یا موجب به خطر افتادن کیان اسلام و مسلمانان باشد، همچون اضطرار به اکل میتبه و از باب «الضرورات تبیح المحظورات» می‌توان به وجوب حفظ آن به طور موقت رأی داد.

ولی این مطلب به معنای آن نیست که برای زور و ظلم مشروعیت قائل باشیم، این سکوت یا

در اینجا برای هرچه روشن شدن جوانب مختلف بحث، موضوع را در چند مقام پیگیری می‌کنیم: **مقام اول:** اشاره‌ای به کلمات فقها در موضوع حفظ نظام اجتماعی؛ **مقام دوم:** مستند قاعده حفظ نظام اجتماعی؛ **مقام سوم:** بررسی وجوب حفظ نظام یا حرمت اختلال نظام اجتماعی؛ **مقام چهارم:** تطبیق قاعده بر حرمت تمرّد از حکومت جور.

مقام اول: نظرات فقها در موضوع حفظ نظام

فقیهان بزرگ در ابواب و مسائل مختلفی همچون جواز اخذ اجرت بر واجبات، قضاوت، ولایت فقیه و غیره به این قاعده تمسک کرده‌اند.

الف) جواز اخذ اجرت بر واجبات

مرحوم شیخ انصاری رحمته‌الله می‌گوید:

ان هذا اشکالاً مشهوراً و هو ان الصناعات الی يتوقف النظام علیها تجب کفایة لوجوب اقامة النظام، بل قد يتعين بعضها علی بعض المکلفین عند انحصار المکلف القادر فیه مع ان جواز اخذ الاجرة علیها مما لا کلام لهم فیه، و کذا یلزم ان یحرم علی الطیب اخذ الاجرة علی الطبابة، لوجوبها علیه کفایة او عیناً کالفقاهة (شیخ انصاری، ۱۴۲۰: ۲، ۱۳۷).

در این مسئله، پس از آنکه موضوع وجوب حفظ نظام مفروغ عنه است و با استفاده از آن برخی از شغل‌ها و حرفه‌ها را مثل طبابت و فقاہت واجب شمرده‌اند، این شبهه مطرح شده است که چگونه انجام کاری واجب است و در عین حال می‌توان در برابرش مزد دریافت کرد. در پاسخ، مشهور فقها در عین حال که به وجوب حفظ نظام یا حرمت اخلال به آن معتقدند، اخذ اجرت را منافات با وجوب آن ندانسته‌اند (ر.ک: امام خمینی رحمته‌الله، ۱۳۷۳: ۲، ۲۰۷-۲۰۸ و حر عاملی، ۱۳۶۶: ۲۲، ۱۱۹). چون وجوب عمل ملازمه‌ای با مجانی بودن آن ندارد. بنابراین، عمل واجب را با اخذ اجرت انجام می‌دهد.

در هر حال، روشن است که منظور از نظام در این واجبات نظامیه، همان نظام اجتماعی است که معیشت مردم وابسته به آن است.

ب) قضاوت

از مواردی که فقها تصریح کرده‌اند که تصدی منصبی واجب است، منصب قضاوت می‌باشد، چون نظام اجتماعی را وابسته به آن می‌دانند. علامه حلی می‌گوید:

القضاء من فروض الکفایات، اذا قام به البعض سقط عن الباقین، و ان اخلوا به اجمع، استحقّقوا بأسرهم العقاب، لما فیه من القيام بنظام العالم و ... (علامه حلی، ۱۴۲۱: ۲، ۷۹ و نک: حلی، ۱۳۶۲: ۴۵۰).

آیت الله سید کاظم الحائری در بیان ادله وجوب القضاء معتقد است:

لعلّ خیر ما يستدل به على ذلك توقف ما نقطع بعدم رضا الشارع بفوته عليه من حفظ النظام و سدّ ابواب الظلم و المعاصی و اورد المحقق العراقی: «على الاستدلال بتوقف حفظ النظام عليه بمنع ذلك لا مكان احقاق الحقوق بطور اخر ... اما دعوى عدم توقف حفظ النظام على القضاء فاکثر غرابه».

وی سپس مسئله قضاوت را در دو رژیم اسلام مشروع و رژیم نامشروع را بررسی می کند و معتقد است در هر دو رژیم سیاسی، قضاوت برای حفظ نظام واجب است، اگرچه اسلام این واجب را با ویژگیهای مخصوصی به خود تنظیم کرده است:

ان المعروف من الاسلام انه يملأ الفراغات اللازمة الملئ لحفظ النظام و نفى الهرج المرج ای ان کل ما يكون عدم ملئه موجبا لاختلال النظام يملؤه الاسلام بطريقته الخاصة (حائری، ۱۴۱۵: ۱۵-۱۶).

بنابراین، حتی در رژیم فاسد و جائز نیز حفظ نظام و جلوگیری از اختلال آن یکی از واجباتی است که بر اساس آن اموری همچون قضاوت هم واجب می شود.

ج) نپذیرفتن ادعای اعسار

مرحوم آشتیانی در تعلیل نپذیرفتن صرف ادعای اعسار غریب، بدون تفحص، گوید:
لو بنی علی عدم البحث (الفحص خ) فی دعوی الاعسار لأذى الى ابطال الحقوق كثيراً بل الى اختلال النظام لانه لو بنی علی عدم الفحص لانجر الى ادعاء كثير من المديونين الاعسار (آشتیانی، ۱۴۲۵: ۹۹).

د) ضرورت حکومت اسلامی و ولایت فقیه

امام خمینی: «با استفاده از همین قاعده حفظ نظام به ضرورت حکومت اسلامی رأی می دهد: ان حفظ النظام من الواجبات الاکیده و اختلال امور المسلمین من الامور المبعوضة و لا يقوم ذاء لا یسدّ عن هذا ابوال و حکومت (امام خمینی، ۱۴۲۱: ۲، ۴۶).

آیت الله سیستانی نیز در مورد ولایت فقیه گوید:

تثبيت الولاية فی الامور العامة التي يتوقف عليها حفظ النظام الاجتماعي للفقیه العادل المتصدی لا داء امور العامة المقبول عنه عامّة الناس (سیستانی، بی تا: ۷۶ و فؤاد ابراهیم، ۱۴۱۹: ۳۲۰).

مرحوم محقق نائینی هم در کتاب تنبیه الامة و تنزیه الملة از این قاعده به صورت گسترده نام برده و استفاده کرده است. آنچه گذشت، تنها مشتی از خروار بود و در موارد بسیار زیادی از

ابواب فقه همچون احتکار، نفوذ قسمت شرکاء نقض حکم حاکم، عدم مشروعیت احتیاط در جمیع تکالیف، اماریه ید و سوق المسلمین، کفایت عدالت ظاهری شاهد، و موارد دیگر (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵، ۱، ۲۴-۲۶) به قاعده حفظ نظام تمسک شده است. این نشان می‌دهد این قاعده از اجماعیات بلکه از مسلمات فقهی است که احادی در اعتبار آن تردید و تشکیک نکرده است.

مقام دوم: مستندات قاعده وجوب حفظ نظام

الف) مستندات لفظی قاعده

۱. نهج البلاغه: در مقام ذکر حال ناکتین و برخورد با ایشان

انّ هؤلاء قد تمأثروا علی سخطه امارتی و سأسبر مالهم أخف علی جماعتکم، فانهم ان تمموا علی فیالة هذا الرأی انقطع نظام المسلمین (صبحی صالح، ۱۳۸۰: ۲۴۴).

خوارج عهدشکن به جهت نارضایتی از حکومت من به یکدیگر پیوستند و من تا آنجا که برای وحدت جامعه شما احساس خطر نکنم، صبر پیشه می‌کنم، زیرا آنان اگر برای اجرای رأی نظر ضعیف خود فرصت یابند، نظام مسلمانان را متزلزل می‌کنند.

در این روایت، به احتمال قوی مراد از نظام مسلمانان، نظام اجتماعی است که با تفرقه و فتنه‌انگیزی در مخاطره قرار می‌گیرد.

۲. بحار الانوار عن امیر المؤمنین

أسد حطوم خیر من سلطان ظلوم و سلطان ظلوم خیر من فتن تدموم (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۲، ۳۵۹)؛ شیر خشمگین بهتر از پادشاه ستمگر است و سلطان ستمگر بهتر از فتنه دائمی و هرج و مرج همیشگی است.

روشن است که با هرج و مرج و فتنه، نظام اجتماعی در مخاطره جدی قرار می‌گیرد.

۳. روایت فضل بن شاذان

مرحوم شیخ صدوق روایت کرده است:

حدثنا عبدالواحد بن محمد بن عبدوس النیسابوری، حدثنی ابوالحسن علی بن محمد بن قتیبه، قال: الفضل بن شاذان النیسابوری و حدثنا الحاکم ابو محمد جعفر بن نعیم بن شاذان عن ابی عبدالله محمد بن شاذان الی ان قال: فان قال (قائل) فلم جعل اولی الامر و امر بطاعتهم قيل: لعل کثیرة منها ان الخلق لما وقفوا علی حد محدود و امروا لا یتعدوا ذلک الحد لما فیه من فسادهم لم یکن یتب ذلک و لا یقوم الا بان یجعل علیهم فیه

امیناً یمنعهم من التعدی و الدخول فیما حظر علیهم، لانه لو لم یکن ذلک لا یتربک لذته و منفعتہ لفساد غیره فجعل علیهم قیماً یمنعهم من الفساد و یمیل فیهم الحدود و الاحکام و منها انا لانجد فرقه من الفرق و لا ملّة من الملل بقوا و عاشوا الا بقیّم و رئیس و لما لا بدّ لهم منه فی امر الدین و الدنیا فلم یجز فی حکمة الحکیم ان یتربک الخلق مما یعلم انه لابد له منه و لا قوام لهم الا به فیقاتلون به عدوهم و یقسمون فیئهم الحدیث (شیخ صدوق، ۱۴۰۴: ۲، ۹۹-۱۰۰).

در بخشهای مختلف این روایت شریف به مضمون قاعده وجوب حفظ نظام اشاره شده است و اصولاً لزوم حفظ نظام دلیل و علت نصب امامان توسط خدای سبحان و وجوب اطاعت از ایشان شمرده شده است. از جمله این بخشها این جمله است: «لو لم یکن ذلک لکان احدا لا یتربک لذته و منفعتہ لفساد غیره»؛ اگر حاکم و حکومت نباشد، هیچ کس حاضر نیست منافع و لذات خویش را ترک گوید، چون امور دیگران به فساد و تباهی می‌انجامد. این فساد و تباهی نظام جامعه را متزلزل می‌کند. همچنین در این بخش که پس از اشاره به ضرورت حکومت در میان تمامی ملل و اقوام انسانی در طول تاریخ می‌فرماید: «و لا قوام لهم الا به»؛ قوام جامعه به حکومت است و منظور از قوام چنان که در بحث لغوی گذشت، همان نظام جامعه است. چون نظام و قوام جامعه باید حفظ شود و این حفظ در گرو حکومت است، حکومت هم ضرورت می‌یابد.

۴. روایت کلینی

کلینی در کافی باسناده عن ابی محمد القاسم بن العلاء رفعه عن عبدالعزیز بن مسلم عن الرضا فی کلام طویل له فی الامامة: ان الامامة زمام الدین و نظام المسلمین و صلاح الدنیا و عزّ المؤمنین، ان الامامة اسّ الاسلام النامی و فرعه السامی (کلینی، ۱۴۱۹: ۱۹۸-۲۰۰).

بنابراین روایت، اصولاً علت امامت، نظام مسلمانان است و این نظام علت تشریع و نصب امامت قرار گرفته است. در روایت قبلی نیز همین موضوع مطرح گردید.

۵. روایت تحف العقول

در روایت معروف تحف العقول از امام صادق (ع) که در تقسیم معایش عباد است، در تفسیر تجارات می‌فرماید:

و اما التفسیر التجارات فی جمیع البیوع و وجوه الحلال من وجوه التجارات الی یجوز للبایع ان یبیع ممّا لا یجوز له و کذلک المشتري الذی یجوز له شرواه ممّا لا یجوز له، فکلّ مأمور به ممّا هو غذاء للعباد و قوامهم به فی امورهم فی وجوه الصلاح الذی لا یمیمهم غیره ممّا یأکلون و یشربون و

يلبسون و ينكحون و يملكون و يستعلمون من جميع المنافع التي لا
يقيمهم غيرها و كل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات
فهذا كله حلال بيعه و شراؤه و امساكه و استعماله و هبته و عاريتة (حر)
عاملی، ۱۴۱۶: ۶، ۵۴-۵۵.

در این روایت هم ملاک حلیت تصرفات مختلف و خرید و فروش اجناس گوناگون اموری
قرار گرفته است که قوام مصالح اجتماعی موکول به آنهاست.

نتیجه گیری

روایات بالا، اگرچه برخی از آنها از نظر سند با مشکل مواجه اند، ولی در مجموع همگی به
یک حقیقت اشاره دارند و لزوم حفظ نظام و قوام اجتماعی را مفروغ عنه دانسته اند. در آنها اصولاً
به دلیل این قاعده و مستند و ریشه آن اشاره نشده است، بلکه اصل قاعده، مفروغ عنه شمرده
شده است و به مصادیق و تطبیقات آن در مثل خرید و فروش و تصرفات در اشیای مورد نیاز
جامعه و امامت و حکومت و وظایف آن در جلوگیری از فتنه و آنچه هرج و مرج ایجاد می کند،
اشاره شده است. گویا خود قاعده، از قواعد و اصول شمرده شده است که بی نیاز از توضیح و
تبیین است و حتی نسبت به آن اعمال تعبد می شود.

ب) مستندات لابی قاعده وجوب حفظ نظام

چنان که در بررسی متون فقهی گذشت، قاعده وجوب نظام اجتماعی از اجماعیات، بلکه از
مسلمات و ضروریات فقه فریقین است که تاکنون مشاهده نشده کسی در اصل و صحت و حتی
در کبرای کلی آن خدشه داشته باشد. این قاعده از قواعدی است که در بسیاری از فروع فقهی
تطبیق شده و از آن فروع زیادی استنباط و استخراج گردیده است، بلکه سیره متشرعه و بالاتر از
آن سیره عقلا در طول تاریخ بر آن استقرار یافته و استمرار داشته است و در هیچ نص و دلیل از
طرف شارع مبنی بر نهی و زجر از آن ثابت نیست.

ج) مستند عقلی قاعده وجوب حفظ نظام اجتماعی

دقت در محتوا و مفاد قاعده وجوب حفظ نظام اجتماعی نشان می دهد که این قاعده اگر در
فقه جزء مسلمات و ضروریات شمرده شده است و اگر سیره عقلا و متشرعه بر آن ثابت است و
اگر در ادله نقلی به آن استناد و استدلال شده است، ریشه در این دارد که اصولاً این قاعده ریشه
در احکام عقلی دارد و حاکم به آن عقل است. لذا در روایات نیز به عنوان حد وسط دلیل و برهان
برای تعلیل برخی از امور اعتقادی مثل امامت که باید از روی عقل و بر پایه استدلال باشد، و در

حریم آن تعبد راه ندارد، همین مسئله حفظ نظام حد وسط قرار گرفته است و برای اثبات لزوم نصب امامت توسط شارع حکیم به آن استدلال شده است. همچنین به آن در فروع فقہی مثل واجبات نظامیه تمسک شده است. به عبارت دیگر، در روایات بحث از حکم ارشادی نیست که روایات ارشاد به حکم عقل کنند و بگویند: حفظ نظام واجب است، بلکه وجوب حفظ نظام امر مفروغ عنه شمرده شده است و بر پایه آن، به سایر امور استدلال شده است به بیان دیگر، مسئله به قدری روشن و بدیهی تلقی شده است که اصل آن حتی نیازی به امر ارشادی شرعی نیز ندارد و به عنوان یک قاعده کلی عقلانی هم برای برخی اصول و هم برای برخی فروع مورد تمسک قرار گرفته است.

قاعده لزوم حفظ نظام، به معنای حفظ نظم عمومی و جلوگیری از اختلال و هرج و مرج و فتنه و آشوب، از معدود اموری است که در میان تمام ادیان و مذاهب پذیرفته شده است و مورد تأیید جمیع عقلاست و پیش از آنکه امری دینی و قاعده‌ای فقہی باشد، امری عقلایی و عقلی است که پایه حقوق و قوانین ملل مختلف را تشکیل می‌دهد و بر مبنای آن حکومتها و قوانین مختلف و مکاتب سیاسی و مکاتب حقوقی گوناگون شکل می‌گیرد. همچنین بر اساس آن، مکتبهای حقوقی و نظامهای سیاسی، مردم را به اطاعت از قوانین و فرمانبرداری از دستورهای حکومت فرا می‌خوانند و به الزام سیاسی می‌پردازند. از سوی دیگر، قانون حفظ نظم عمومی از قواعد امضایی اسلامی شمرده می‌شود که شارع نیز راضی به سهل‌انگاری در برابر آن نیست و اخلاصگران به نظم عمومی را مجرم و نیازمند مجازات می‌بینند. ادله‌ای که در آنها این قاعده ذکر شده است، از باب امر ارشادی نیست، چنان‌که بعضی توهّم کرده‌اند (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵: ۱، ۱۲-۱۳)، چون امر ارشادی مثل «اطیعوا الله» و «سابقوا الی مغفرة من ربکم» است که در پی امر عقل، شارع نیز امر می‌کند. ولی در مسئله وجوب حفظ نظام، شارع حتی نیازی به امر ارشادی ندیده است، بلکه به برخی از مصادیق و صغریات و تطبیقات آن ارشاد کرده است و آن را به عنوان حد وسط برخی از براهین خویش قرار داده است. از این بالاتر اینکه قاعده حفظ نظام اجتماعی، از قواعدی است که در حیوانات دارای زندگی اجتماعی مثل مورچگان و زنبور عسل نیز عملاً پذیرفته شده و مورد اهتمام است و از این رو از فطریات محسوب می‌شود.

مقام سوم: وجوب حفظ نظام اجتماعی یا حرمت اختلال نظام آن

کسانی که متعرض بحث از وجوب حفظ نظام یا حرمت اختلال نظام شده‌اند، از هر دو تعبیر استفاده کرده‌اند، ولی مشخص نشده است که آیا در ما نحن فیه دو حکم وجود دارد یا یک حکم است که به دو عبارت و با دو بیان از آن یاد می‌شود.

در میان فقها کسی که التفات به این نکته داشته است، امام قائل است. ایشان در مباحث مفصل پیرامون واجبات نظامیه و بحث جواز اخذ اجرت در برابر آنها، در بحثی تحت عنوان «تنبیه» به موضوع فوق اشاره دارد:

لكن الشأن في ان حفظ النظام واجب او الاخلال به حرام و على الثاني يكون ما هو الجزء الاخير من العلة التامة للاخلال محرماً بناء على حرمة مقدمة الحرام، فلو كان ذلك ترك ما يتوقف عليه النظام، يكون ذلك الترك محرماً و مع اقتضاء حرمة الشيء وجوب ضده العام يكون الفعل واجباً و على الاول يجب ما يتوقف عليه النظام بناء على وجوب مقدمه لكن التحقيق عدم وجوب مقدمه مطلقاً و عدم اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده العام و لا عن ضده الخاص (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۲، ۳-۲۰۴).

اقول: اگرچه وجوب غیري مقدمه واجب را نپذیریم، یا امر به شیء را مقتضی نهی از ضد عام آن ندانیم، ولیکن در بحث ما نحن فیه لازم است میان مقدمات حفظ نظام با آنچه در خارج از مصادیق حفظ نظام محسوب می‌شود، تفکیک صورت گیرد. همچنین در جانب حرمت میان مقدمات اخلال نظام با آنچه در خارج موجب تطبیق عنوان اخلال نظام می‌شود تفکیک شود، چرا که حفظ نظام یا اخلال نظام از اموری است که در خارج مثل معقولات اولیه وجود خارجی ندارند، بلکه اموری در خارج باید تحقق پیدا کند که آن مصادیق و تطبیقات خارجی، موجب صدق عنوان اخلال نظام و یا حفظ نظام می‌شود. نظیر معقولات ثانیه فلسفی مثل مفهوم وجود و مفهوم علت و معلول و نظیر مفاهیمی چون شجاعت و سخاوت، که در خارج مصداق آنها یافت می‌شود نه فرد آنها. بنابراین، با قطع نظر از مقدمات، بر اساس قاعده وجوب حفظ، بحث در خود حفظ نظام است و اینکه آنچه در خارج و در عینیت جامعه، موجب می‌شود که با وجودش نظام اجتماعی و نظم عمومی برقرار باشد، حفظ این امر بر تک تک مردم به نحو وجوب عینی یا وجوب کفایی وجوب دارد.

همچنین بر اساس قاعده حرمت اخلال نظام هر آنچه وجودش در خارج، اخلال نظام و از مصادیق و تطبیقات اختلال نظام محسوب می‌شود، انجام آن حرام است. حال سؤال این است که آیا این دو قاعده، دو حکم مختلف‌اند و دو قضیه محسوب می‌شوند یا یک حکم‌اند و یا لااقل لازم و ملزوم یکدیگرند. در فرض دوم، آیا اصل وجوب حفظ نظام است و حرمت اخلال نظام عبارة اخرى است یا برعکس؟

در مقام پاسخگویی و پاسخ‌یابی برای پرسش بالا باید گفت:

۱. حکم و قاعده بالا، از احکام امضایی شرعی است و حاکم به آن عقل است. بنابراین، دلیل نقلی و لفظی خاصی برای آن وجود ندارد. لذا باید حکم عقلی را تحلیل کرد و ملاحظه کرد آیا

این حکم عقلانی، اولاً و بالذات متوجه نظام است یا متوجه اخلال نظام.

۲. بر اساس تحلیل عقلانی مشاهده می‌شود که این دو موضوع، دو امر مختلف و متفاوت‌اند. حفظ نظام امری و اختلال نظام امری دیگر است و چنین نیست که اختلال نظام، به تعبیر اصولیون ضدّ عام حفظ نظام باشد یا به اصطلاح فیلسوفان نقیض آن باشد.

اگر در اصول می‌گویند: نماز واجب است و بر روی ترک آن بحث می‌کنند که آیا ترک آن حرام است یا نه؟ آن بحث در اینجا مطرح نیست، چون اگر حفظ نظام از نظر عقل واجب است، ترک حفظ نظام که ضدّ عام آن است، الزاماً به معنای اخلال نظام نمی‌باشد.

طبق این تحلیل، به نظر می‌رسد در ما نحن فیه دو حکم مستقل عقلانی وجود دارد و هر دو از تکالیفی است که باید رعایت گردد. یکی عبارت است از وجوب حفظ نظام، یعنی بر آحاد جامعه تکلیف است و وظیفه دارند که از نظام اجتماعی مراقبت و محافظت کنند و نگذارند پدیده‌ای فاسد و باطل در آن رخنه کند و آفتی آن را مختل گرداند. بنابراین، دفاع از کیان جامعه و حفظ آن از دشمن و از هر پدیده ضدّ نظم و امنیت یک وظیفه است که از آن تعبیر به حفظ نظام اجتماعی می‌شود، کما اینکه در جانب فردی و شخصی نیز، حفظ جان و حفظ نفس واجب است.

از سوی دیگر، انجام کاری که موجب اختلال نظام می‌شود و نظام عمومی را برهم می‌زند، این هم حرام است و مردم باید از آن پرهیز و اجتناب کنند. چنانچه در تکالیف فردی از یک سو حفظ نفس واجب و از سوی دیگر قتل نفس حرام است. بنابراین تحلیل در این میان دو تکلیف وجود دارد، یکی وجوب حفظ نظام و دیگری حرمت اختلال نظام، البته از نظر تقدم و تأخر، به نظر می‌رسد، حرمت اختلال نظام تقدم دارد. یعنی در مرحله اول آحاد جامعه موظف‌اند عامل اختلال نظام نباشند و کاری نکنند که نظم عمومی در مخاطره افتد و از میان برود و فتنه و هرج و مرج و قتل و غارت و آشوب بر کیان جامعه حاکم شود. پس از این مرحله تکلیف دیگر مردم آن است که با عوامل اخلال جامعه که همواره در هر جامعه‌ای وجود دارد، مبارزه کنند و نگذارند دشمنان درون و بیرون جامعه، کیان آن را تهدید کنند و لذا حفظ نظام و دفاع از جان و مال و ناموس جامعه به عنوان یک جهاد واجب می‌شود.

به عبارت دیگر یکی از این دو قاعده از مصادیق نهی از منکر است و دیگری از مصادیق امر به معروف و اولی بر دومی تقدم رتبی دارد. نه اینکه یکی ضد عام دیگری یا نقیض آن باشد. و اموری مثل امامت، قضاوت، واجبات نظامیه و غیره که در کلمات فقها و روایات آمده است، اینها از مقدمات وجوب حفظ نظام نمی‌باشند، بلکه اینها از مصادیق و صغریات و تطبیقات حفظ نظم و نظام محسوب می‌شوند. کما اینکه حفظ نفس و قتل نفس دو حکم متفاوت می‌باشد که یکی

طالع

شماره ۳۳ - پاییز ۱۳۸۹

واجب و دیگری حرام است. البته از یک بعد دیگر می‌توان گفت از این دو تکلیف، یکی مفهوم موافق دیگری است. به این شرح که اگر حفظ نفس واجب است به طریق اولی قتل نفس حرام است، در نظم عمومی نیز اگر حفظ نظم واجب است به طریق اولی اخلال نظام حرام می‌باشد.

مقام چهارم: تطبیق قاعده وجوب حفظ نظم بر حرمت تمرد از حکومت جور

طبق آنچه اهل سنت گفته‌اند، اطاعت محض از حاکم جور را به خاطر حفظ نظام لازم شمرده‌اند. اگر منظور آنها حفظ نظام اجتماعی و نظم عمومی و مبارزه با فتنه و آشوب است، در اظهار نظر نسبت به این نظریه باید گفت: اصل کبرا چنان که گذشت، مسلم و غیرقابل انکار و تردید است، ولی اینکه در همه جا نافرمانی و تمرد از فرمان حاکم جور منجر به اخلال نظام می‌شود و نظم عمومی را از بین می‌برد، این ملازمه، مغالطه‌ای نادرست است. چرا که نه تنها میان تمرد و اخلال نظم عمومی ملازمه‌ای دائمی وجود ندارد، بلکه شاید در مواردی، مسئله برعکس باشد و چه بسا در جامعه‌ای که نظم و امنیت حاکم است، حاکم جور بخواهد فرمان به اخلال نظام صادر کند و امنیت جامعه را برای منافع خود برهم بزند، در این صورت نه تنها تمرد و مخالفت ضد نظم نیست، بلکه عین نظم عمومی است.

از این رو باید گفت: به عنوان موجه جزئی در هر جایی که تمرد از دستور حکومت جور، به اختلال نظام بیانجامد، و موجب گردد که نظم و امنیت زیر سؤال برود، البته تمرد به عنوان یک حکم موقت و جزئی مشروعیت ندارد و با عوض شدن شرایط، حرمت خود را از دست خواهد داد. و در هر کجا که تمرد موجب حفظ نظم می‌شود، تمرد واجب خواهد بود.

بنابراین تمرد ممکن است حکم تکلیفی متفاوتی پیدا کند، گاهی واجب باشد و گاهی حرام و یک حکم کلی و معینی ندارد.

بررسی احتمال سوم: حفظ نظام به معنای حفظ کیان اسلام

مقام اول: بررسی قاعده حفظ کیان اسلامی

اشاره: گفته شد در کلمات اهل سنت، حفظ نظام به عنوان دلیل نامشروعیت تمرد از فرمانهای سلطان جور و وجوب اطاعت محض از آن ارائه شده است. در نقد و بررسی این دلیل بیان شد، نظام در این قبیل موارد در سه معنا و مفهوم کاربرد دارد. نظام به معنای نظام سیاسی و به معنای نظام اجتماعی و به معنای نظام و اساس کیان اسلام. در مباحث گذشته، احتمال اول و دوم مورد بررسی قرار گرفت و اکنون نوبت به بررسی احتمال سوم می‌رسد. وجوب حفظ نظام به معنای وجوب حفظ اساس اسلام و صیانت از بیضه اسلام.

کبرای کلی و قاعده فقهی حفظ بیضه اسلام و دفاع از آن از اجماعیات، بلکه از ضروریات فقه اسلامی است. که فقهاء امامیه در کتاب **الجهاد**، تحت عنوان دفاع از آن بحث کرده‌اند. امام قائد^۱ در «فصل فی الدفاع» تحریر الوسیلة می‌فرماید (امام خمینی، ۱۴۰۴: ۱، ۴۶۱): و هو علی قسمین: احدهما الدفاع عن بیضة الاسلام و حوزته، ثانيها: عن نفسه و نحوها. آنگاه در احکام قسم اول می‌فرماید:

(مسئله ۱) لو غشی بلاد المسلمین او ثغورها عدو یُخشی منه علی بیضة الاسلام و مجتمعهم یجب علیهم الدفاع عنه بأیة وسیله ممکنه من بذل الاموال و النفوس (مسئله ۲) لا یشرط ذلک بحضور الامام و بأذنه و لا اذن نائبه الخاص او العلم، فیجب الدفاع علی کل مکلف بأیة وسیله بلا قید و شرط.

مرحوم نائینی نیز در موارد مکرر از کتاب **تنبيه الامة و تنزيه الملة** به این موضوع پرداخته است. وی می‌گوید: «در شریعت مطهره، حفظ بیضه اسلام را از اهم جمیع تکالیف و سلطنت اسلامی را از وظائف و شؤون امامت مقرر فرموده‌اند». وی در ادامه در توضیح حفظ بیضه اسلام گوید: تحفظ از مداخله اجانب و تحذر از حیل معموله در این باب و تهیة قوه دفاعیه و استعدادات حریة و غیر ذلک و این معنا را در لسان متشرعین «حفظ بیضه اسلام» و سایر ملل «حفظ وطنش» خوانند (میرزای نائینی، ۱۴۱۹: ۳۹-۴۰).

میرزای نائینی در بخشی دیگر از کتاب یاد شده، در تأیید مشروطیت. با استفاده از قاعده حفظ بیضه اسلام گوید:

بدیهی است که تحویل سلطنت جائره غاصبه از نحوه ظلمه اولی به نحوه عادلانه ثانیه علاوه بر تمام مذکورات، موجب حفظ بیضه اسلام و صیانت حوزه مسلمین است از استیلای کفار، از این جهت از اهم فرائض خواهد بود (همان: ۸۱).

امام خمینی^۲ در بخشی از وصیت نامه الهی - سیاسی خود، در رابطه با قاعده حفظ کبان اسلام می‌فرماید:

حفظ اسلام، در رأس تمام واجبات است که انبیای عظام از آدم^۳ تا خاتم النبیین^۴ در راه آن کوشش و فداکاری جانفرسا نموده‌اند و هیچ مانعی آنان را از این فریضه بزرگ باز نداشته و همچنین پس از آنان، اصحاب متعهد و ائمه اسلام^۵ یا کوشش‌های توانفرسا تا حد نثار خون خود در حفظ آن کوشیده‌اند (امام خمینی، ۱۳۸۵: ۲۱، ۴۰۳).

کاشف الغطاء در مورد جهاد دفاعی، ضمن تقسیم جهاد به دو قسم، جهاد دفاعی را از جهاد

ابتدایی جدا می‌کند، و برای دفاع چهار قسم می‌شمرد (کاشف الغطاء، ۱۳۸۳: ۴، ۲۸۷-۲۸۸):

۱. الجهاد لحفظ بیضة الاسلام، اذا اراد الکفار - المستحقون لغضب الجبار -

الهجوم على اراضي المسلمين ...؛

۲. الجهاد لدفع الملاحين عن تسلط على دماء المسلمين و اعراضهم بالزنا

بنسائهم و اللواط باولادهم...؛

۳. الجهاد لدفعهم عن طائفة من المسلمين التقت مع طائفة من الکفار،

فخيف من استيلائهم عليها؛

۴. الجهاد لدفعهم عن بلدان المسلمين و قراهم و اراضیهم و اخراجهم منها

بعد التسلط عليها و اصلاح بیضة الاسلام بعد کسرها.

وی در ادامه احکام این جهاد را برمی‌شمرد و آن را افضل اقسام جهاد می‌داند و آن را بر

همگان واجب می‌شمرد.

خلاصه سخن آنکه اصل قاعده وجوب حفظ بیضة اسلام، جزء ضروریات و مسلمات فقهی است و سیره ائمه^ع، انبیا و اولیا و دهها آیه و روایت، مستند آن است. اگر مواردی از سیره ائمه^ع مثل سکوت حضرت امیر^ع در برابر خلفای اول و صلح امام مجتبی^ع و شهادت امام حسین^ع و پذیرش ولایت عهدی امام رضا^ع را مشاهده می‌کنیم، دلیل اصلی آن همان لزوم صیانت از اساس اسلام و مسلمانان است که در راه حفظ آن هر چیزی باید قربانی شود و امری مهم‌تر از آن در سپهر احکام و تکالیف دینی قابل تصور نیست.

موارد تزامم حفظ نظام اجتماعی با نظام اسلام

از مباحث پیشین آشکار می‌شود که در فرض تزامم این دو تکلیف، حفظ نظام و بیضة اسلام بر حفظ نظم عمومی و امنیت اجتماعی مقدم است و تکلیف شرعی آن است که اسلام محفوظ و باقی بماند ولو در این راه فتنه و هرج و مرج در جامعه بروز کند.

مقام دوم: تمسک به قاعده وجوب حفظ نظام اسلام برای حرمت تمرد

آیا می‌توان با استفاده از قاعده وجوب حفظ کیان اسلام، حرمت تمرد در برابر حکم جور را نتیجه گرفت؟ در پاسخ باید گفت: همچنان که در بررسی احتمال دوم نیز گذشت، لزوماً ملازمه‌ای میان حفظ اسلام و اطاعت از حاکم جور قابل مشاهده نیست. قضیه از امور اتفاقیه است. البته اگر در موردی تمرد از فرمانهای حاکم جور موجب مخاطره بیضة اسلام شود، تمرد جایز نیست. ولی در صورتی که مخالفت و تمرد موجب در مخاطره قرار گرفتن اسلام نباشد، اصل اولی مشروعیت تمرد است. بلکه در مواردی مثل قیام سید الشهداء^ع تمرد واجب است، چون عدم تمرد و اطاعت از حاکم جور، به ضرر اسلام و کیان مسلمانان خواهد بود.

حق تمرد در فقه سیاسی اهل بیت

در مباحث پیشین پس از بررسی حق تمرد از دیدگاه فیلسوفان سیاسی لیبرال دموکرات و متکلمان مسیحی و اینکه این دو مکتب منکر حق تمرد حتی در برابر نظام سیاسی فاسد می‌باشند، نوبت به بررسی حق تمرد از دیدگاه فقه سیاسی اهل سنت رسید و در بررسی دیدگاه فقیهان و متکلمان اهل سنت روشن شد که ایشان نیز بر طبق تمسک به پاره‌ای از ادله نقلی و لَبّی و عقلی حق تمرد را در برابر نظام سیاسی ناعادلانه و فاسد انکار می‌کنند. ضمناً ادله اهل سنت مورد نقد و تحلیل قرار گرفت و آشکار گردید که با هیچ‌یک از مستندات یاد شده نمی‌توان حق تمرد را به صورت کلی و صد در صد نفی نمود و در این بررسی و نقد، دیدگاه فقه سیاسی پیروان مکتب فقهی اهل بیت نیز آشکار گردید. با این حال، برخی از زوایای بحث، از نگاه فقه اهل بیت باقی است که در این بخش به تجزیه و تحلیل آنها خواهیم پرداخت. برای آشنایی با مسئله حق تمرد بر طبق مبانی فقه سیاسی پیروان اهل بیت، بررسی چند مطلب ضروری است:

۱. بررسی ماهیت حق تمرد
۲. تمرد حق یا تکلیف؟
۳. نسبت میان حق تمرد و لزوم اطاعت
۴. حکم اطاعت از قوانین نظامهای سیاسی نامشروع
۵. حکم کار کردن در نظامهای سیاسی نامشروع

پس از بررسی مبانی فقهی حق تمرد از دیدگاه اهل سنت و نقد آن بر اساس مبانی فقهی اهل بیت، چند امر را باید توضیح دهیم:

امر اول: حق تمرد از چه نوع حقوقی محسوب می‌شود؟

در مباحث گذشته روشن شد که وقتی حکومتی نامشروع است، حق تمرد برای انسان از دستورها و قوانین چنین نظام سیاسی محفوظ است. تمامی ادله‌ای که بر حرمت تمرد از ناحیه مکاتب فلسفی و مسیحیت و مسلمانان اهل سنت ارائه شده است، توانایی نفی حق تمرد را به عنوان یک سالبه کلیه ندارد و تنها به عنوان موجب جزئیة در مواردی که مسائلی همچون حفظ نظام در میان است که اگر آدمی دست به تمرد بزند، نظام سیاسی اسلام، یا نظام اجتماعی جامعه یا اساس بیضه اسلام در مخاطره جدی قرار می‌گیرد، بر اساس قاعده تزاحم و اهم و مهم و رعایت ملاکات برتر در نظر شارع، حق تمرد محدود می‌شود و شارع آن را ملغی اعلام می‌کند و ادله شرعی و عقلی می‌تواند به خوبی دلالت بر این قضیه جزئیة کند.

اکنون یک پرسش که در این بحث باقی مانده و نیاز به طرح دارد، آن است که اگر تمرد را

به عنوان یک حق شرعی تلقی کنیم که شارع به مکلف اعطا کرده است و به او سلطنت و اختیار در نافرمانی نظام سیاسی نامشروع را داده است، آیا این حق از چه نوع حقوقی است. آیا قابل اسقاط است؟ آیا قابل اعطا به غیر و به طور کل قابل معامله است؟ روشن است که این حق، قابل اسقاط نیست و هرچه انسان بخواهد آن را هم اسقاط کند، ساقط نمی‌شود و همچنان باقی است. کما اینکه این حق قابل واگذاری به غیر و قابل معامله هم نیست، بلکه حقی است که خداوند فرد انسانها حتی کافران و مشرکان را از آن بهره‌مند نموده است و در مقام تشبیه می‌توان آن را به حق حیات و حق اختیار و حریت تشبیه کرد که قابل اسقاط و واگذاری نیست. سر مطلب نیز روشن است، چرا که اصولاً وقتی بر نظام سیاسی مهر نامشروعیت زده شد و شارع آن را به رسمیت نشناخت، به طور طبیعی تمامی آثار و لوازم آن را نیز مرتب نخواهد کرد و در نتیجه به طور طبیعی هیچ گونه رابطه قانونی و حقوقی میان حکومت و مردم برقرار نخواهد شد و پیوندی شرعی این دو را با هم متصل نخواهد کرد. از این روست که سلطنت بر تمرّد و نافرمانی همچنان برای انسان باقی خواهد بود. پس حق تمرّد با حقوقی مثل حق خیار یا حق شفعه و مانند آن قابل مقایسه نیست و از این رو برخی از فقها این گونه از حقوق را جزء احکام می‌شمرند.

امر دوم: تمرّد حق یا تکلیف؟

با روشن شدن بخشی از ماهیت حق تمرّد، پرسش دیگری که در این زمینه قابل طرح است: که آیا نسبت میان این حق و احکام تکلیفی خمس به گونه نسبتی است؟ در توضیح این پرسش، پیش از پاسخگویی به آن باید توجه داشت که حقوق شرعی و الهی که پروردگار برای انسان اعتبار و جعل می‌کند، از نظر احکام تکلیفی متفاوت‌اند و موارد نسبت به اعمال این حقوق و بهره‌مندی از آنها یکسان نیست، بلکه در طیفی وسیع و گوناگون قابل مشاهده‌اند.

برای مثال، برخی حقوق، از حقوقی شمرده می‌شوند که در اعمال آنها انسان دارای اختیار است، می‌تواند آنها را اعمال کند و می‌تواند از این حق خود بگذرد. مثل حق خیار که اعمال آن برای فرد ذوالخیار و در شرایط عادی مباح است و اباحه آن اقتضایی است لو لا المانع. ولی اعمال همین حق خیار در مواردی ممکن است واجب و ترک آن حرام باشد. مثل مواردی که اگر معامله لازم و تمام شود، معصیتی در خارج به وقوع می‌پیوندد و مفسده‌ای بر آن مترتب می‌شود و یا مصلحت ملزمه‌ی ترک می‌گردد و واجبی از دست می‌رود. فرض مقابل آن هم قابل تصور است. اگر اعمال خیار و فسخ معامله دارای حرمت و مفسده باشد و برای فرد ذوالخیار، اعمال خیار حرام باشد، مثل اینکه در ترک خیار رجحان باشد و شخص نذر کرده است که معامله را فسخ

نکند، در اینجا ولو طرف دارای خیار حقی است، ولی شارع از اعمال خیار او نهی می‌کند. بنابراین، با اینکه خیار حقی است که شارع به ذو الخیار اعطا کرده است، از جهت تکلیفی ممکن است استفاده از آن و اعمال خیار و فسخ معامله، در شرایطی واجب و در شرایطی حرام و در شرایطی مباح باشد. کما اینکه می‌توان مواردی را تصویر کرد که بر طبق شرایط حاکم بر معامله، اعمال خیار مستحب یا مکروه محسوب شود.

از اینجا روشن می‌شود که حقوق شرعی و الهی که برای انسان جعل می‌شود، از جهت حکم تکلیفی، همگی یکسان نیستند و بر اساس نوع حق و شرایط حاکم بر آن، در طیفی از احکام متفاوت و گاه متضاد می‌توانند قرار گیرند.

با عنایت به این مقدمه، اکنون نوبت به حق تمرد می‌رسد. آیا حق تمرد چگونه است؟ در پاسخ می‌توان گفت: در طیفی ذو مراتب و مشکک از احکام تکلیفی می‌توان حق تمرد را مشاهده و جستجو کرد.

تمرد از دولت غیر قانونی و غیر شرعی گاهی حرام است و اصولاً در شرایطی شارع چنین حقی را جعل نکرده و ساقط نموده است. مثل موارد وجوب حفظ نظام و تزامم آن با حق تمرد پس این حق به نحو اقتضایی است لو لا المانع.

در مواردی هم تمرد، واجب تلقی می‌شود. مثل مواردی که تمرد نکردن به معصیت الهی منجر می‌شود و یا با عدم مخالفت و عدم سرپیچی، اساس اسلام یا دین به خطر می‌افتد و به طور خلاصه با عدم اعمال سرپیچی و نافرمانی، تکلیف اهمی ضایع و نابود می‌شود و مصلحتی اهم فوت می‌گردد یا مفسده خطرناکی بروز می‌کند که در این صورت اقتضا به نحو علت تامه محقق می‌گردد.

در مواردی نیز می‌توان فرض کرد که اعمال حق تمرد و سرپیچی کردن ممکن است مستحب یا مباح یا مکروه باشد که با دقت در موارد مختلف می‌توان مثالهای گوناگون برای آن ارائه کرد.

بر این اساس است که تمرد نسبت به حکومت خلفا، در حد براندازی، برای حضرت امیر علیه السلام حرام محسوب می‌شود، چون اگر حضرت تمرد می‌نمود، اساس اسلام به خطر می‌افتاد. کما اینکه تمرد امام مجتبی علیه السلام و امام حسین علیه السلام نسبت به دستگاه خلافت پیش از یزید نیز چنین بود. ولی در خلافت یزید مسئله برعکس بود و تمرد در حد براندازی برای امام حسین علیه السلام یک تکلیف الهی بود که اعمال نکردن آن اساس اسلام را با مخاطره جدی روبه‌رو می‌کرد.

خلاصه آنکه مسئله مربوط به باب تزامم و صغریات آن است که حق تمرد وجود دارد مادامی که با واجب اهمی در تزامم نباشد.

امر سوم: نسبت میان حق تمرد و لزوم اطاعت

اکنون پس از روشن شدن این زاویه از بحث، بُعد دیگری که لازم است در بحث حق تمرد به آن پرداخته شود، نسبت میان حق تمرد و مسئله اطاعت است. این دو مقوله که از مقولات مهم سیاسی محسوب می‌شوند، و در فقه سیاسی باید به آنها پرداخته شود، چه نسبتی حاکم است؟ در پاسخ می‌توان گفت: تمرد و اطاعت ظاهراً دو روی یک سکه‌اند و در دو قطب متضاد قرار می‌گیرند، و آنجا که حق تمرد وجود ندارد، اطاعت واجب است یا در جایی که اطاعت حرام است تمرد واجب می‌شود.

ولی با توجه به اینکه تمرد مراتب گوناگون دارد که در مباحث بعدی باید تبیین و تحقیق شود، تمرد ممکن است از صرف سرپیچی و مخالفت قلبی، سکوت کردن و خانه نشینی و تأیید نکردن و گوشه‌گیری شروع شود و تا تمرد زبانی و مخالفت بیانی، مخالفت عملی و تظاهر به مخالفت ادامه یابد. خود مخالفت عملی نیز مراتبی دارد: تمرد آرام و بدون خشونت، تا تمرد عملی و همراه با خشونت که آن هم مراتبی دارد. بالاترین مرتبه تمرد را تمرد زبر و همراه با انقلاب می‌توان دانست که فرد متمرّد در مقام از بین بردن نظام سیاسی و انقلاب، برمی‌آید.

این است که مسئله اطاعت اگرچه رابطه با تمرد دارد، ولی چنین نیست که بتوان از حکم یکی به دیگری پی برد و این دو متضادین باشند. بنابراین، لازم است خود مسئله اطاعت را جداگانه بررسی کنیم و آنگاه نسبت آن را با تمرد بسنجیم. چون تمرد با سکوت و کنارنشینی هم در مواردی سازگار است. ولی اطاعت کاملاً پیروی از فرمانی است که توسط حاکم برقرار گردیده است.

بنابراین، اکنون سؤال اصلی آن است که آیا اطاعت از قوانین و فرمانهای نظام سیاسی نامشروع چه حکمی دارد؟ در پاسخ باید گفت: راجع به اطاعت از جائر نمی‌توان با یک حکم کلی و به صورت مجبیه کلیه قضاوت و داوری داشت. اطاعت از حکومت نامشروع و ولایت جور موارد گوناگون دارد.

حالت اول: حرمت اطاعت

- آنچه به عنوان حکم اقتضایی، می‌توان ارائه کرد و گفت اطاعت نسبت به حاکمیت نامشروع حالت اقتضایی دارد آن است که اطاعت از دولت جور و نامشروع مثلاً در شرایط ذیل حرام است:
۱. اطاعت موجب تقویت شوکت باطل و اساس ظلم و ضلالت و گمراهی ولایت نامشروع باشد.
 ۲. اطاعت موجب دوری مردم از راه صلاح و سداد و معروف واجب باشد.

۳. اطاعت موجب تضعیف اساس اسلام و مسلمانان باشد.

۴. اطاعت موجب معصیت و ارتکاب منکر منهی عنه باشد.

در این قبیل موارد، میان اطاعت و وجوب تمرد از فرامین ملازمه برقرار است و اگر اطاعت حرام است، تمرد واجب محسوب می‌شود، یعنی نافرمانی آن حکم یا قانون جایز نخواهد بود. این بحث مصادیقی در کتب فقهی دارد، مثل مسئله حرمت معونة الظالمین یا حرمت ولایت من قبل الظالمین یا حرمت رجوع به قاضی جور و طاغوت که بررسی این مصادیق مجال دیگر می‌طلبد. ولی به طور خلاصه در ولایت و حکومت‌های نامشروع، اطاعت از قوانین آنها که معصیت الهی محسوب و گناه است، مثل ربا، شرب خمر، توسعه شرک و ... حرام و تمرد و مخالفت با آن واجب است.

البته این مخالفت و تمرد که واجب است، مراتبی دارد. مثال آن مراتب نهی از منکر است. حداقل مرتبه آن است که خودش مرتکب معصیت نشود و اعانت بر اثم و عدوان هم نداشته باشد. مگر در مواردی که تقیه مطرح می‌شود. در مباحث تقیه خواهیم گفت که چه بسا ضرورت تقیه اهم از وجوب تمرد باشد. اما تمرد در مراحل بالاتر و مخالفت عملی و جلوگیری از گناه و فساد، موکول به مقدورات شخصی و شرایط زمان و مکان است.

لذاست که اگرچه اطاعت حرام و تمرد واجب است، ولی وجوب تمرد در تمامی مراحل آن تا حد اعلی و بالاترین مرحله ملازمه‌ای با حرمت اطاعت ندارد، بلکه میان حرمت اطاعت و وجوب تمرد در پایین‌ترین سطح آن که سربلندی نسبت به خود فرمان است بدون اقدام عملی برای مقابله و جسم ماده فساد، ملازمه برقرار است.

در حقیقت، تمرد در برخی سطوح و مراتب واجب است و در برخی سطوح و مراتب در این حالت، مباح و یا حتی حرام خواهد بود، اگر مثلاً القای نفس الی التهلكه باشد و یا منافات با تقیه داشته باشد و یا ضرری جبران‌ناپذیر در پی داشته باشد.

در حقیقت، مراحل از تمرد مرتبط با مباحث امر به معروف و نهی از منکر می‌شود و از این رو، مناسب است در بحث امر به معروف و نهی از منکر نیز مورد بحث قرار گیرد.

حالت دوم: وجوب اطاعت

در مواردی که اگر از فرمان و حکم و قانون ولایت نامشروع اطاعت نشود، واجب اهمی از بین می‌رود، تزاحم یک حرام و یک واجب در بدو امر شکل می‌گیرد که بر اساس نظریه تزاحم حفظی شهید صدر، چون واجب اهم است، مثل حفظ کیان اسلامی و پیضه اسلام، در

این صورت اطاعت واجب می‌گردد و تمرد حرام خواهد بود. در اینجا تمرد در تمامی مراتب و سطوح آن حرام خواهد بود، برخلاف صورت قبل که تمرد در برخی سطوح واجب و در برخی سطوح غیر واجب یا حرام بود.

حالت سوم: مرجوح بودن اطاعت

اگر اطاعت در امر مباح و فرمان و قانونی است که مفسده‌ای ندارد و موجب تقویت شوکت باطل هم نمی‌شود، ولی مصلحت و دستاوردی نیز در آن به چشم نمی‌خورد، می‌توان اطاعت را مرجوع دانست و تمرد را در حداقل‌ترین مراتب دارای رجحان شمرد. ولی در مراتب بالای آن شاید حرام هم باشد.

حالت چهارم: راجح بودن اطاعت

اگر اطاعت نسبت به فرمان یا قانونی است که مصلحت راجحی در آن وجود دارد و به نوعی به نفع مصالح دین و اسلامی است، ولی در حد ضرورت نیست، می‌توان اطاعت از قانون ولایت نامشروع را راجح دانست و در این صورت تمرد در حداقل مراتب مرجوح خواهد بود و در بالاترین مرتبه چه بسا حکم تحریم بر آن مترتب شود.

حالت پنجم: یکسان بودن اطاعت و عدم آن

در صورتی که مصلحت و مفسده‌ای در میان نباشد، می‌توان اطاعت را مباح و تمرد را نیز در سطوح پایین مباح شمرد و در سطوح بالا ممکن است حکم متفاوت باشد و یا حتی حرام محسوب شود.

نتیجه‌گیری

رابطه میان اطاعت و تمرد در ظاهر یک طرفی به نظر می‌رسد. یعنی هر کجا اطاعت مطرح است و از حکمی برخوردار است، در مقابل و متضاد با آن، تمرد حکم پیدا می‌کند. اگر اطاعت واجب است، تمرد حرام است و اگر اطاعت حرام است، تمرد واجب است. ولی این سخن و تلازم میان اطاعت و تمرد به عنوان دو مقوله متضاد، مربوط به اولین مرتبه از تمرد است که صرفاً نافرمانی در حداقل مراتب آن است.

ولی تمرد در بالاترین سطوح آن که مرحله اعمال رفتار تند و زیر و براندازانه و انجام عملیات اقدامی و عملی برای انقلاب است، حکم خاص خود را دارد که جداگانه باید بحث شود و در هر شرایطی نسبت به ولایت جائر مجاز نمی‌شود. کما اینکه نسبت به حکومت مشروع و عدل همواره نارواست.

امر چهارم: اطاعت از قوانین نظامهای سیاسی نامشروع

طبق آنچه در امر سوم گذشت، در دولتها و نظامهای سیاسی نامشروعی که بر کشورهای مختلف حاکم است این سؤال مطرح است که آیا قوانین حاکم بر این نظامها چه حکمی دارد و باید اطاعت کرد یا تمرد؟

در پاسخ باید گفت: اگر قوانین، حرام و مستلزم ارتکاب حرام باشد، اطاعت از آنها در شرایط عادی جایز نیست، مگر در موارد تقیه. ولی اگر قوانین مربوط به حقوق مردم و رعایت مالکیت آنها باشد، مثل قوانین جلوگیری از دزدی و یا رعایت امور مربوط به پول آب و برق تلفن و مسترد و ...، مخالفت و تمرد از آن حرام و رعایت آن واجب است، چون حقوق مشروع مردم زیر پا می‌رود. همچنین در قوانینی که مربوط به مصالح اجتماعی و امور مستحسن و معروف است که شرع نیز آنها را تأیید می‌کند، تمرد معنا ندارد.

همچنین رعایت مقرراتی که برای نظم جامعه وضع شده‌اند، که رعایت نکردن آن به هرج و مرج می‌انجامد واجب است لازم می‌باشد.

به طور کلی، اگر قوانین کشورهایی که نظام نامشروع دارند، فساد بر آن مترتب نشود و مستلزم ارتکاب حرام و ترم واجب نباشد، اطاعت از آن نه تنها اشکال ندارد بلکه الزامی است (آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۸۳: ۳۲۶).

مناهی حکومتی که بر مردم لازم است

امر پنجم: کار کردن در دولت ظالم و نظام نامشروع

بر اساس آنچه در بحث اطاعت و تمرد روشن شد، به طور کلی می‌توان گفت کار کردن در صورتی که مستلزم مفسده و ترک واجب و یا انجام حرام باشد، مثل ربا، اهانت بر ظلم و جور، ترک حجاب، ترک نماز و حج و مانند آن، در این صورت احرام است، مگر در شرایط تقیه که بحث آن در ادامه می‌آید. اما در غیر این صورت کار کردن اشکال ندارد.

این نفی اشکال، که حکم به جواز و اباحه است، منظور از آن اباحه به معنی الاعم است. لذا کار کردن با کراهت، استحباب و حتی وجوب قابل جمع است. اگر کار کردن به عنوان امر واجب باشد و یا واجبی بر آن مترتب شود، واجب خواهد بود. حکم نسبت به امر کراهت و استحباب نیز همین است.

طالع

روز: - - -
تاریخ: - - -
شماره: ۳۳ -
پایه: -
تاریخ: ۱۳۸۹

منابع

۱. ابن منظور، ۱۴۰۸ق، *لسان العرب*، ج ۱۴، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲. ابی الصلاح حلبی، تقی بن نجم، ۱۳۶۲، *الکافی فی الفقه*، ج ۲، اصفهان، کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین (ع).
۳. احمد بن فارس، زکریا، ۱۴۰۷ق، *معجم مقاییس اللغة*، ج ۵، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴. امام خمینی، ۱۴۰۴ق، *تحریر الوسیله*، ج ۳، تهران، مؤسسه نشر آثار امام خمینی (ع).
۵. امام خمینی، ۱۴۲۱ق، *کتاب البیع*، ج ۲، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۶. امام خمینی، *صحیفه امام*، ۱۳۸۵، ج ۲۱، تهران، مؤسسه نشر آثار امام خمینی.
۷. انصاری، شیخ مرتضی، ۱۴۲۰ق، *کتاب المکاسب*، ج ۲، قم، نشر اسماعیلیان.
۸. آشتیانی، میرزا محمد حسن، ۱۴۲۵ق، *کتاب القضاء*، قم، زهیر؛ المؤتمر العلامة الاشتیانی.
۹. باجوری، ابراهیم بن محمد، ۱۴۲۹ق، *حاشیه الباجوری علی شرح الغزری*، ج ۲، ریاض، دارالعصماء.
۱۰. حائری، سید کاظم، ۱۴۱۵ق، *القضا فی الفقه الاسلامی*، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
۱۱. حر عاملی نجفی، محمد حسن، ۱۲۶۶ق، *جواهر الکلام*، ج ۳۰، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۲. خامنه‌ای، سید علی، ۱۳۸۳، *اجوبه الاستفتانات* (ترجمه)، تهران، مؤسسه فرهنگی ثقلین المهدی.
۱۳. سیستانی، سیدعلی، بی‌تا، *احکام الدین بین السائل و المجیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۴. سیفی مازندرانی، علی اکبر، ۱۴۲۵ق، *مبانی الفقه الفقهاء*، ج ۱، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۵. الشکعه، مصطفی، بی‌تا، *الانتمه الاربعه*، ج ۴، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۶. شمس الدین، محمد مهدی، ۱۴۲۰ق، *نظام الحکوم و الادارة فی الاسلام*، بیروت، مؤسسه الدولیه.
۱۷. شیخ انصاری، ۱۳۷۳، *المکاسب المحرمه*، ج ۲، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

۱۸. شیخ حر عاملی، ۱۴۱۶ق، *وسائل الشیعه*، ج ۳۰، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، دار احیاء التراث.
۱۹. شیخ صدوق، محمد بن علی، ۱۴۰۴ق، *عیون اخبار الرضا*، ج ۲، بیروت، مؤسسه اعلمی.
۲۰. صبحی، صالح، ۱۳۸۰، *نهج البلاغه*، تهران، تابان.
۲۱. علامه حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۲۱ق، *تحریر الاحکام الشرعیه علی مذهب الامامیه*، ج ۶، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
۲۲. غزالی، محمد بن محمد، ۱۴۲۱ق، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، دارالمکتبه الحلال.
۲۳. فؤاد، ابراهیم، ۱۴۱۹ق، *الفقیه و الدوله (النظر السیاسی الشیعه)*، بیروت، دارالکنوز الادبیه.
۲۴. قاضی ابی یعلی، محمد بن حسین، ۱۴۱۴ق، *الاحکام السلطانیه*، بیروت، دار الفکر.
۲۵. قلقشنودی، احمد بن علی، ۱۴۲۷ق، *مأثر الانافه فی معالم الخلافه*، ج ۱، بیروت، عالم الکتب.
۲۶. کاشف الغطاء، ۱۳۸۳، *کشف الغطاء*، ج ۴، قم، بوستان کتاب.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۹ق، *الاصول من الکافی*، ج ۲، بیروت، دارلتعاریف للمطبوعات.
۲۸. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، ج ۱۱۰، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۹. مسجد جامعی، محمد، ۱۳۸۵، *زمینه های تفکر سیاسی در قلمرو تشیع و تسنن*، قم، المجمع العالمی لاهل البيت علیهم السلام.
۳۰. میرزای نائینی، ۱۴۱۹ق، *تنبییه الاسلام و تنزیه المله*، قم، مؤسسه احسن الحدیث.

طبرستان

سال نهم - شماره ۳۳ - پاییز ۱۳۸۹