

حکومت اسلامی

فصلنامه علمی - پژوهشی

دیرخانه مجلس خبرگان رهبری

سال هجدهم شماره چهارم زمستان ۱۳۹۲

« نقدی بر اندیشه شیخ اعظم انصاری رحمته الله علیه پیرامون ولایت مطلقه فقیه

در کتاب مکاسب / محمد بهرامی خوشکار

« حکم حکومتی در حوزه قضاء / سیدعبدالصالح موسوی

« دسترسی به مناصب حاکمیتی در حکومت اسلامی، محدودیت‌ها و الزامات

مطالعه موردی جمهوری اسلامی ایران / سیدمحمد مهدی غمامی و عباس ماجدی

« حکومت اسلامی در عصر غیبت از نگاه علمای عصر صفوی / حسینعلی یوسفزاده

« تأملی بر حق رأی در پرتو حقوق اسلامی / علی محمد فلاحزاده و حسین عزیزی

« تحلیل و ارزیابی نقدهای موجود بر نظریه منطقه الفراغ شهید صدر رحمته الله علیه / عبدالمجید قائدی

« مشروعیت قیام علیه حاکم جائز در فقه سیاسی شیعه / محمدعلی میرعلی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

نویسنده عزیز لطفاً نکات زیر در تنظیم مقاله رعایت شود:

الف) مقالات ارسالی باید به ارائه یافته‌های جدید پژوهشی یا ارائه نظریات یا روش جدید در حل مسائل و توسعه علم بپردازد؛ به‌گونه‌ای که جامعه علمی آن را پژوهشی تلقی کند.

ب) شرایط مقاله ارسالی به فصلنامه

۱- مقاله از ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای تجاوز نکند.

۲- مقاله در محیط word تایپ و همراه با فایل آن به دفتر مجله ارسال شود.

۳- مقاله دارای چکیده فارسی و حتی‌الامکان انگلیسی و عربی (حداکثر در ۱۵۰ کلمه) باشد.

۴- واژگان کلیدی فارسی و حتی‌الامکان معادل انگلیسی و عربی آنها ذکر شود.

۵- رتبه علمی نویسنده، شماره تماس و پست الکترونیک در پاورقی صفحه نخست مقاله درج شود.

۶- درج لاتین اسامی و اصطلاحات مهجور در یادداشت‌ها، ضروری است.

۷- مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ و یا هم‌زمان به سایر مجلات یا مجموعه‌ها فرستاده شده باشد.

ج) شیوه ارجاع به منابع

۱- به جای ذکر منابع در پاورقی یا پایان هر مقاله در پایان هر نقل قول مستقیم یا غیرمستقیم، مرجع مورد نظر، در متن بدین صورت ذکر شود:

(نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه)، مثال: (نراقی، ۱۳۲۵ق، ج ۱، ص ۲۵).

۲- اگر از یک نویسنده، بیش از یک اثر استفاده شده، ذکر منبع بدین شکل صورت گیرد:

(نام خانوادگی، سال انتشار اثر اول، شماره جلد، شماره صفحه و سال انتشار اثر دوم، شماره جلد، شماره صفحه).

۳- اگر به آیه‌ای از قرآن استناد شده است، بدین صورت آدرس داده شود: (نام سوره (شماره سوره): شماره آیه).

۴- اگر مؤلفان یک اثر بیش از سه نفر باشند، فقط نام خانوادگی یک نفر را آورده و با ذکر واژه «و دیگران» به سایر مؤلفان اشاره شود.

۵- فهرست منابع در پایان مقاله و در صفحه‌ای جداگانه و به ترتیب حروف الفبا (نام خانوادگی) به صورت زیر تنظیم گردد:

الف- برای کتاب

نام خانوادگی، نام، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، محل انتشار، نام ناشر، نوبت چاپ (در صورت تجدید چاپ)، سال انتشار.

ب- برای مقاله

نام خانوادگی، نام، «عنوان مقاله»، نام نشریه یا مجموعه، سال انتشار، شماره نشریه یا مجموعه.

تذکره: در صورت تعدد آثار منتشر شده از یک مؤلف در سال واحد، جهت نمایاندن ترتیب انتشار، با حروف الف، ب، ج و... متمایز شوند.

۶- در پایان مقاله و قبل از منابع و مآخذ، بخشی به عنوان یادداشتها برای ارجاعات توضیحی آورده شود.

د) مشخصات نویسنده

این مشخصات در برگه‌ای جداگانه به مقاله ضمیمه گردد:

نام و نام خانوادگی، رزومه (سابقه علمی)، سمت کنونی، آدرس محل اقامت، نشانی مرکز علمی، پست الکترونیکی، شماره تماس همراه، منزل و محل کار.

ه) دیدگاههای ارائه شده در مقالات، لزوماً مورد تأیید مجله نمی‌باشد.

و) فصلنامه در ویرایش مقالات آزاد است.

۷۰ حکومت اسلامی

ویژه اندیشه و فقه سیاسی اسلام
سال هجدهم / شماره چهارم / زمستان ۹۲



صاحب امتیاز: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری
مدیر مسئول: محمد یزدی
سر دبیر: سیدهاشم حسینی بوشهری
قائم مقام سردبیر: محمدعلی لیالی



اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

دکتر احمد احمدی (استاد دانشگاه تهران)، دکتر احمد بهشتی (استاد دانشگاه تهران)، دکتر حسن روحانی (دکترای حقوق)،
آیةالله غلامرضا فیاضی (استاد دروس عالی فلسفه در حوزه علمیه قم)، آیةالله صادق آملی لاریجانی (استاد دروس
خارج حوزه علمیه قم)، آیةالله تقی مصباح یزدی (استاد دروس عالی فلسفه در حوزه علمیه قم)، آیةالله محمد مؤمن
(استاد دروس خارج حوزه علمیه قم)، آیةالله محمد یزدی (استاد دروس خارج حوزه علمیه قم)



مدیر داخلی: هادی توحیدی راد
ویراستار: حسن بیگی



نشانی:

قم - صندوق پستی ۳۳۱۷، مجله حکومت اسلامی

تلفکس: ۳۷۷۴۱۳۲۵

نشانی روی اینترنت: <http://mag.rcipt.ir>

پست الکترونیک: hokoomateslami@majleskhobregan.com

۳۰۰۰۰ ریال

۷۰ حکومت اسلامی

ویژه اندیشه و فقه سیاسی اسلام

سال هجدهم / شماره چهارم / زمستان ۹۲

فهرست مطالب

- نقدی بر اندیشه شیخ اعظم انصاری ؛ پیرامون ولایت مطلقه فقیه در کتاب مکاسب /
محمد بهرامی خوشکار / ۵
- حکم حکومتی در حوزه قضاء / سیدعبدالصالح موسوی / ۳۱
- دسترسی به مناصب حاکمیتی در حکومت اسلامی، محدودیت‌ها و الزامات
مطالعه موردی جمهوری اسلامی ایران / سیدمحمد مهدی غمامی و عباس ماجدی / ۶۳
- حکومت اسلامی در عصر غیبت از نگاه علمای عصر صفوی / حسینعلی یوسف‌زاده / ۹۳
- تأملی بر حق رأی در پرتو حقوق اسلامی / علی‌محمد فلاح‌زاده و حسین عزیزی / ۱۲۱
- تحلیل و ارزیابی نقدهای موجود بر نظریه منطقه‌الفراغ شهید صدر ؛ / عبدالمجید قائدی / ۱۴۷
- مشروعیت قیام علیه حاکم جائز در فقه سیاسی شیعه / محمدعلی میرعلی / ۱۷۵
- نمایه مطالب فصلنامه حکومت اسلامی سال هجدهم (شماره ۶۷ تا ۷۰) / ۲۰۳
- چکیده عربی / ۲۰۷
- چکیده انگلیسی / ۲۲۰

فصلنامه حکومت اسلامی به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامه شماره ۳۱/۵۴۲۷ مورخ ۸۹/۱۰/۷ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، حائز رتبه علمی- پژوهشی گردید.

نقدی بر اندیشه شیخ اعظم انصاری؛ پیرامون ولایت مطلقه فقیه در کتاب مکاسب

دریافت: ۹۲/۱۱/۲۳ تأیید: ۹۳/۵/۱۳ محمد بهرامی خوشکار*

چکیده

نویسنده حاضر، پژوهشی در اندیشه‌های شیخ اعظم انصاری؛ پیرامون ولایت مطلقه فقیه در کتاب مکاسب است که مورد کنکاش علمی قرار می‌گیرد. شیخ اعظم انصاری در کتاب مکاسب، معتقد است که از اخبار و روایات، ولایت مطلقه فقیه، استنباط نمی‌گردد. در این مقاله، روایات مربوط به ولایت فقیه، مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته و در تجزیه و تحلیل این روایات، کوشیده شده است که فضای صدور احادیث، مورد ملاحظه قرار گیرد و به دور از هرگونه پیش‌درآمدی، استدلال‌های شیخ اعظم، مورد نقد علمی واقع گردد.

واژگان کلیدی

کتاب مکاسب، ولایت مطلقه فقیه، شیخ اعظم انصاری؛ اخبار و روایات

* دانشیار دانشگاه شهید مطهری (نماینده خبرگان رهبری).

مقدمه

کتاب مکاسب، متنی است که انصافاً جویندگان علم را سیراب می‌کند. ولی از آنجا که ممکن است پاره‌ای از مطالب هر متنی، احتیاج به نقد و بررسی داشته باشد، کتاب مکاسب هم از این قاعده، مستثنی نیست.

باید دانست که نقد یک نظریه علمی، نه تنها از ارزش آن نمی‌کاهد؛ بلکه فصلی هم به ارزش‌های آن می‌افزاید و آن را برای قرن‌ها، ماندگار می‌نماید. اما نقد علمی این اثر، بیان‌گر مطلب دیگری است.

در تقریر، تحلیل و استنباط مسائل فقهی اجتماعی، به‌طور ناخودآگاه، محیط و فضای آن بی‌تأثیر نیست، نویسنده هر قدر هم که بخواهد خود را از محیط بیرون برهاند، نمی‌تواند از اندیشه‌های خود که بخشی از آنها آمیزه‌ای از علوم و تعلیمات اجتماعی هستند، دور شود.

ولی باید دانست که این سکه دو پهلو دارد: یک طرف آن مربوط به فضای دویست سال پیش می‌باشد و طرف دیگر آن مربوط به فضای دویست سال بعد و این خواننده است که باید به قضاوت منصفانه بنشیند.

ضمن احترام به مقام بزرگ شیخ اعظم انصاری^۱، آن فرزانه روزگار، با رعایت ادب، مطالب ایشان را در بحث ولایت مطلقه فقیه در حد بضاعت خود، مورد بررسی قرار دادیم و ملاحظاتی را که لازم می‌دانستیم، در این مقاله به رشته تحریر درآوردیم.

به نظر می‌رسد که شیخ اعظم انصاری^۲، عزم چندان جدی برای نوشتن بحث ولایت فقیه در کتاب «مکاسب»، نداشته است؛ زیرا علی‌رغم این‌که سایر مطالب این کتاب را با قلم خود نوشته است و به‌خوبی نشان می‌دهد که تمام تحلیل‌ها و تفسیرهای واقع در آن، محصول تراوشات قلمی ایشان است، اما در ابتدای مبحث ولایت فقیه این کتاب، بیان می‌دارد که این بحث را به تقاضای شاگردان و حاضران در مجلس شروع کردم (انصاری، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۵۴۵) و از طرفی دقت در مطالب مبحث ولایت فقیه کتاب مکاسب، نشان می‌دهد که مطالب آن بیشتر شبیه تقریرات شیخ اعظم می‌باشد تا

تراوشات قلمی او و درست است که تقریرات، حاصل تفکرات استاد آن درس می‌باشد، ولی در هر صورت، ارزش آن با نوشته‌های قلمی آن استاد برابری نمی‌کند.

شیخ اعظم انصاری؛ در مبحث ولایت فقیه کتاب مکاسب، تقریباً آن طریقه علمی و نقادى خود را کنار گذاشته و از روایات پیرامون ولایت فقیه به‌سادگی گذشته است. دلیل این سخن آن است که در ابواب دیگر، روایات را آن قدر، بررسی و بالا و پایین می‌نماید که هیچ نکته مبهمی باقی نمی‌ماند و در نهایت، نتیجه خود را از آن روایت استنباط می‌کند؛ مثلاً در باب استصحاب، تمام احتمالات را در باره دلالت روایات بررسی می‌کند و آنها را مورد نقض و ابرام قرار می‌دهد و سرانجام، بیان می‌دارد، آن روایاتی که سند درستی ندارند و آنها که سند سالم و صحیحی دارند، دلالت درستی بر استصحاب ندارند و بالأخره شیخ اعظم انصاری؛ از طریق تجابر و تعاضد روایات، استصحاب را اثبات می‌نماید (همان، ص ۷۱). نتیجه این‌که؛ مثلاً در باب استصحاب، تمام دقت‌های علمی خود را به‌کار برده است و از هیچ کوششی در استنباط مطلب دریغ نورزیده است. همین‌طور اگر شیخ اعظم، تصمیم جدی و انگیزه قوی داشت که در باره حکومت و ولایت فقیه قلم بزند، قطعاً فقط در باره حدیث شریف «مجارى الامور و الاحكام بيد العلماء...» (حرانی، ۱۴۰۲ق، ص ۲۴۲) که از امام حسین 7 نقل شده است، یک رساله می‌نوشت و به تمام احتمالات و فرضیه‌های مختلف مأخوذ از این حدیث شریف اشاره می‌کرد و آنها را مورد نقض و ابرام قرار می‌داد؛ همان‌طور که در باب استصحاب، در باره حدیث «لاتنقض اليقين بالشك»، یک رساله کامل نوشته است.

نظریه شیخ اعظم انصاری؛

شیخ اعظم انصاری؛ ولایت فقیه را به تبعیت از ولایت معصومین؛ به دو بخش تقسیم می‌نماید (انصاری، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۵۴۶): یک بخش این‌که فقیهان به‌طور مستقل اداره جامعه را به‌دست گیرند و عزل و نصب نیروهای لشگری و کشوری را عهده‌دار شوند و بخش دیگر این‌که به‌طور مستقل وارد امور نشوند، بلکه باید نیروهای

لشگری و کشوری زیر نظر ولایت فقیه و با نظارت او کارها را به عهده گیرند و بدون رضایت ولی فقیه، حق اقدام به کاری را ندارند. شیخ اعظم انصاری؛ هر دو بخش را برای معصومین : می پذیرد، ولی بخش اول را برای فقیهان نمی پذیرد؛ یعنی در واقع، بیان می دارد؛ اگرچه باید نیروهای لشگری و کشوری با نظارت و زیر نظر ولی فقیه کارها را انجام بدهند، ولی تشکیل حکومت به طور مستقل و به طور مستقیم، برای فقیه جعل نشده است (همان، ص ۵۴۶). شیخ اعظم انصاری احادیث «و اما الحوادث الواقعة...» (صدوق، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۳۸) و «مجارى الامور بيد العلماء...» و «اللهم ارحم خلفائى من بعدى...» (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۷) را مطرح نموده و بیان می دارد، این احادیث در صدد بیان وظیفه فقیهان و بیان احکام شرعی می باشند و مفهوم این روایات با نهاد حکومت و ولایت، ارتباطی ندارد. ایشان معتقد است که دلالت این اخبار، آن چنان عمومیتی ندارند که مسائل حکومتی، لشگری و کشوری را در برگیرند و ولایت مطلقه را برای فقیه ثابت نمایند.

قابل ذکر است؛ اگرچه شیخ اعظم انصاری؛ ولایت مطلقه فقیه را برننافته است، اما ولایت فقیه را به طور مطلق رد نکرده است. او بیان می دارد که اداره و ایجاد حکومت به طور مستقل، برای فقیه جعل نشده است، ولی کلیه مقامات لشگری و کشوری باید با رضایت و اذن فقیه، به امر کشورداری مبادرت ورزند و بدون رضایت او دخالت در امور کشور جایز و نافذ نیست.

نقد و بررسی نظریه شیخ اعظم در تفکیک حجیت حدیث شریف «و اما الحوادث الواقعة...»
شیخ اعظم انصاری؛ در حدیث شریف «و اما الحوادث الواقعة، فارجعوا فیها الی رواة احادیثنا فانهم حجتی علیکم و انا حجة الله علیهم...» (صدوق، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۳۸)، بین اطلاق حجیت بر امام زمان و اطلاق حجیت بر فقیهان، تفکیک قائل می شود و می فرماید این حدیث، ولایت مطلقه معصومین : را ثابت می نماید (انصاری، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۵۴۷)، ولی ولایت مطلقه فقیهان را ثابت نمی کند. در واقع حجیت امام زمان 7 را به طور مطلق و در تمام امور با استفاده از این حدیث قبول می کند، اما

بیان می‌دارد که این حدیث، دلالت بر ولایت مطلقه فقیهان نمی‌کند و منظور از حجت‌بودن فقیهان در این روایت را، فقط حجیت در تبلیغ احکام شرعی می‌داند و ولایت آنان را در تصرفات حکومتی و مالی، از شمول این روایت خارج می‌نماید (همان، ص ۵۵۳). در رابطه با این استنباط شیخ اعظم، بیان می‌داریم که در این حدیث شریف، بین اطلاق حجیت بر امام زمان و بین اطلاق حجیت بر فقیهان، هیچ فرقی وجود نداشته و دلیلی بر تفکیک این دو از یکدیگر در این روایت وجود ندارد و فقط فرق آنها در اضافه‌شدن است که حجیت فقیهان به نفس مقدس امام زمان «عجل الله تعالی فرجه الشریف» و حجیت امام زمان به خداوند اضافه شده است و اضافه این‌چنینی، سبب دوگانگی در معنا نمی‌گردد. در نتیجه، حجیت امام زمان 7 را بر هر معنا حمل کردیم، همان معنا را هم باید در باره فقیهان اعمال نماییم و از آن‌جا که بر طبق سیاق این حدیث، مفهوم و معنای حجیت امام زمان و حجیت فقیهان یکی است، همان ولایتی که برای امام 7 استنباط می‌گردد، برای فقیهان نیز استنباط و اطلاق می‌گردد و این حدیث شریف، بیان‌گر این است که فقیه هم مثل امام 7، کلیه امور حکومتی؛ اعم از کشوری و لشگری را به‌عهده می‌گیرد و سیاست خود را در مسائل اجتماعی، در قراردادهای، تعهدات، ایقاعات، امنیّت شهرها، مسائل مستحدثه، احکام تکلیفی و احکام وضعی اعمال می‌نماید. ذکر این نکته لازم است که کلمه «الحوادث» که در این حدیث شریف آمده است، محلی به «الف و لام» عموم بوده در نتیجه بر طبق جریان اصالت عموم، از آن عموم استغراقی استفاده می‌شود و تمام حوادثی را که در بالا به آنها اشاره گردید، در بر می‌گیرد و همان‌طور که نفوذ حکومت امام 7 را در تمام حوادث ثابت می‌کند، نفوذ حکومت فقیه را نیز در کلیه این حوادث ثابت خواهد کرد.

نقد و بررسی نظریه شیخ اعظم 1 پیرامون حدیث شریف «مجارى الامور...»

شیخ اعظم انصاری ؛ در کتاب مکاسب، حدیث «مجارى الامور بيد العلماء بالله الأمناء على حلاله و حرامه» را نقل می‌کند (همان، ص ۵۵۱) و سپس نتیجه می‌گیرد که

این حدیث، در صدد بیان این است که فقیهان، احکام شرعی را نقل و بیان نمایند (همان، ص ۵۵۳) و دلالتی بر ولایت فقیه ندارد.

در پاسخ شیخ اعظم انصاری؛ بیان می‌داریم:

اولاً: شیخ اعظم، حدیث را به‌طور کامل نقل ننموده است و کلمه «احکام» که نقش اساسی در معنای حدیث دارد، از آن ساقط شده است. در واقع این حدیث، به‌صورت «مجاری الامور و الاحکام بید العلماء...» از امام حسین ۷ نقل گردیده است. همان‌طور که در مطلب بعدی توضیح خواهیم داد، منظور از «امور»، تمام مسائل؛ اعم از حکومتی و غیر حکومتی که اداره جامعه و زندگی مردم به آنها بستگی دارد می‌باشد و منظور از «احکام»، همان احکام شرعی است. پس حدیث، فقط در مقام بیان احکام شرعی نیست. **ثانیاً:** با قراردادن کلمه «الامور» و «الاحکام» در کنار هم، معلوم می‌گردد که بین معنای این دو مغایرت وجود دارد و ما نمی‌توانیم همان معنا و مفهومی را که از کلمه «الاحکام» برداشت می‌کنیم بر کلمه «امور» حمل کنیم و بگوییم هر دو به‌صورت مترادف به‌کار رفته‌اند.

ثالثاً: کلمه «امور» جمع بوده و مفرد آن «امر» می‌باشد و به معنای اسم مصدری بوده و منظور، همان فعل و کار می‌باشد و آن «امر»ی که دارای معنای حدیثی است و معنای مصدری دارد که به معنای طلب می‌باشد و جمع آن «اوامر» است. قابل ذکر است که «امر» به معنای اسم مصدری، قابل اشتقاق نیست، ولی «امر» به معنای مصدری قابل اشتقاق می‌باشد (مظفر، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۵۸). پس اگر در حدیث شریف، اصطلاح «مجاری الاوامر» آمده بود، در این صورت می‌توانستیم آن را با کلمه «احکام» مترادف و هم‌معنا بگیریم؛ زیرا منظور از «احکام» هم همان دستورات الهی و شرعی می‌باشد. پس اکنون که «امور» از نظر معنا با «احکام» فرق دارد و نمی‌توان حدیث شریف «مجاری الامور و الاحکام» را فقط به معنای احکام شرعی گرفت و بیان داشت که منظور حدیث، این است که وظیفه علماء و فقیهان بیان احکام شرعی می‌باشد، بلکه منظور حدیث شریف، این است که تمام مسائل؛ اعم از حکومتی و غیر حکومتی که اداره جامعه و زندگی مردم به آنها بستگی دارد و اجرای حدود و عزل و نصب نیروهای

لشگری و کشوری، دستور صلح و جنگ و تأمین امنیت مردم و نظارت بر اجرای احکام شرعی، همه به دست فقیهان می‌باشد، پس وظیفه ولی فقیه است که عهده‌دار این امور باشد.

رابعاً: اینکه در ذیل حدیث آمده است «... الأمانة علی حلاله و حرامه»، این فقره بدان معنا نیست که وظیفه فقیهان و علماء، فقط این است که حلال و حرام خدا را بیان نمایند، بلکه صفت فقیهانی را که باید عهده‌دار مسائل حکومتی و لشگری و کشوری باشند، بیان می‌کند و می‌فرماید این عالمان و فقیهان، افرادی هستند که حلال و حرام خدا را خوب می‌دانند و امام حسین 7 از کلمه «امناء» استفاده کرده است و خواسته است بفهماند که اینها، امین احکام الهی هستند و امین، کسی است که کالای مورد امانت را همان‌طور که هست به صاحبش برگرداند، فقیهان هم چون علم به احکام الهی دارند، احکام خداوند متعال را در مسائل اجرایی و حکومتی همان‌طور که هست پیاده می‌نمایند و امانت را رعایت می‌کنند. این‌که در حدیث آمده است: «... الأمانة علی حلاله و حرامه»؛ یعنی سررشته مسائل زندگی مردم مسلمان باید به دست فقیهان باشد؛ زیرا آنان از حلال و حرام خدا، آگاه هستند و اگر شخصی دیگر غیر از فقیه، عهده‌دار این مسائل و امور گردد، ممکن است در اثر ناآگاهی، به جای حرام خدا، حلال خدا را اعمال نماید و به جای حلال خدا، حرام خدا را به کار ببندهد، در این صورت، این شخص، چه در اثر آگاهی و چه در اثر جهل، ادای امانت نکرده است.

فرض کنید امام 7 بفرماید: «زمام امور بیمارستان را باید به دست پزشکان سپرد، همان پزشکانی که در کار خود خبره هستند و انسان بیمار را از سالم تشخیص می‌دهند». آیا کسی با شنیدن یا دیدن این عبارت، این‌گونه برداشت می‌کند که امام 7 خواسته است پزشکان فقط به کار طبابت مشغول باشند و کار دیگر نکنند یا این‌که با دیدن یا شنیدن این عبارت، این‌گونه برداشت می‌شود که امام 7 می‌فرماید مدیریت بیمارستان‌ها را باید به دست پزشکانی سپرد که متخصص واقعی بوده و بیمارشناس باشند؟ البته که باید پزشکان متخصص واقعی باشند؛ زیرا اگر پزشکی از سواد و علم کافی برخوردار نباشد و در عین حال، مدیریت بیمارستان را به عهده بگیرد، در این

صورت، بخش‌های بیمارستان به هم می‌ریزد؛ قادر نیست هر پزشکی را به بخش خودش هدایت کند. پس اگر فقط امام 7 می‌خواست وظیفه «علماء» را از جهت بیان احکام شرعی بفرماید، همان عبارت «مجاری الامور و الاحکام بید العلماء» هم کافی بود؛ زیرا در دل کلمه «العلماء»، بیان و توضیح احکام شرعی نهفته است و دیگر لزومی نداشت که «... الأئمة علی حلاله و حرامه» را بیان کند. این که امام 7 این قید را آورده است، خواسته است یک وظیفه از وظایف علما و فقیهان را متذکر گردد که در مفهوم کلمه «علماء» نیست و در عین حال، لازمه آن، عالم بودن به حرام و حلال خدا است و آن همان برعهده گرفتن سررشته امور زندگی مردم مسلمان است که مدیر آن باید دارای تقوی و علم و امانت باشد.

نقد و بررسی تفسیر خلافت در حدیث شریف «اللهم ارحم خلفائی...»

شیخ اعظم انصاری؛ بعد از نقل حدیث رسول خدا ﷺ: «اللهم ارحم خلفائی...»^۳ می‌فرماید رسول خدا ﷺ در این حدیث، وظایف شرعی فقیهان را بیان می‌دارد و اشاره‌ای به مسائل حکومتی و ولایت فقیه ندارد (انصاری، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۵۵۳). در پاسخ این نظریه شیخ اعظم انصاری؛ بیان می‌داریم که در این حدیث شریف، «خلافت» اطلاق دارد و مقتضای جریان مقدمات حکمت این است که آن حضرت در مقام بیان تمام مقصود خود بوده است و اگر می‌خواست شأن خاصی از فقیهان را مورد نظر قرار دهد، آن را بیان می‌کرد و اکنون که خلافت را به طور مطلق بیان کرده است، پس منظور حضرت، شأن خاصی از خلافت، مثل قضاوت یا افتاء و یا بیان احکام شرعی نبوده است؛ بلکه تمام شؤون خلافت از جمله مسائل حکومتی و ولایت مطلقه را مد نظر داشته است و اگر در آخر حدیث، در جواب سؤال کننده که از آن حضرت می‌پرسد خلفا و جانشینان شما چه کسانی هستند که بر آنها رحمت می‌فرستی؟ که حضرت در جواب می‌فرماید: «الذین یأتون بعدی و یروون حدیثی و سنتی»، باید دانست که این جواب و این عبارت، به اطلاق کلمه «خلافت» قید نمی‌زند و صلاحیت قیدزدن را هم ندارد؛ زیرا سائل از خلفایی که رسول خدا ﷺ به آنها رحمت فرستاده

و از آنها به نیکی یاد کرده است، می پرسد و حضرت در جواب می فرماید: «هر کس صلاحیت جانشینی این جانب و صلاحیت مورد رحمت قرار گرفتن از طرف این جانب را به عنوان جانشینی ندارد، مگر این که از علوم من بهره ای برده باشد تا بتواند روش مرام او شباهتی به روش و مرام من داشته باشد و به سنت من آگاهی داشته باشد».

حکومت؛ حکمت خداوند متعال

شیخ اعظم انصاری ؛ در کتاب مکاسب، ولایت فقیه را به طور مطلق رد نکرده است، ایشان ولایت فقیه را به تبعیت از ولایت معصومین ؛ به دو بخش تقسیم می نماید: (همان، ص ۵۴۶) یک بخش این که به طور مستقل اداره جامعه را به دست گیرند و عزل و نصب نیروهای لشگری و کشوری را عهده دار شوند و بخش دیگر این که به طور مستقل وارد امور نشوند؛ بلکه نیروهای لشگری و کشوری باید زیر نظر ولایت فقیه و با نظارت او کارها را به عهده گیرند و بدون رضایت ولی فقیه، حق اقدام به کاری را ندارند.

شیخ اعظم انصاری ؛ هر دو بخش را برای معصومین ؛ می پذیرد، ولی بخش اوّل را برای فقیهان نمی پذیرد؛ یعنی در واقع بیان می دارد: اگرچه نیروهای لشگری و کشوری باید با نظارت و زیر نظر ولی فقیه کارها را انجام بدهند، ولی تشکیل حکومت، به طور مستقل و مستقیم برای فقیه جعل نشده است (همان). در واقع بر فقیه واجب نیست که اقدام به تشکیل حکومت نماید. از بیان شیخ اعظم این گونه استفاده می شود که فقیهان، نه این که قادر به تشکیل حکومت نیستند، بلکه تشکیل و ایجاد حکومت برای آنان از طرف شارع جعل نشده است. در هر صورت، ایشان این جعلیت را از ادله به دست نمی آورد. اکنون سؤال ما از شیخ اعظم این است که اگر حکومت برای فقیهان عادل، مدیر و مدبر جعل نشده است، پس برای چه کسانی جعل شده است؟ آیا می توان اداره امور مردم را به امان خدا رها کرد؟ آیا منظور شیخ اعظم این است که حکومت باید از طریق قرارداد اجتماعی و دموکراسی اداره گردد؟ قطعاً هرگز در ذهن شیخ اعظم انصاری ؛ این مطالب نبوده است و اصولاً شیخ اعظم، قائل به این نیست که مردم

بتوانند برای شخصی جعل حکومت نمایند. وقتی که خداوند متعال حکومت را فقط برای معصومین : جعل کرده است و حکومت و ولایت مطلقه برای فقیهان جعل نشده باشد، چگونه برای غیر فقیه جعل حکومت می‌شود؟ بر طبق نظر شیخ انصاری، وقتی خداوند متعال برای فقیه، جعل حکومت نموده است، مردم چگونه می‌توانند برای غیر فقیه، جعل حکومت نموده و به او ولایت بدهند؟ خلاصه این‌که در برابر این سؤالات، شیخ اعظم انصاری و تابعان او چه جوابی دارند؟ اگر از آنها پرسیده شود حال که حکومت برای فقیهان جعل نشده است، پس جریان حکومت، بعد از معصومین چه می‌شود؟ آیا در پاسخ می‌توان گفت همان‌طور که از وجود مقدس امام زمان «عجل الله تعالی فرجه الشریف» محروم شده‌ایم، چه اشکالی دارد از حکومت هم محروم شویم؟ آیا می‌شود که اجرای دستورات قرآن، سنت و اجرای حدود و تعزیرات را در زمان غیبت امام زمان «عجل الله تعالی فرجه الشریف» تعطیل کرد؟ پاسخ تمام این سؤالات را خود وجود شریف امام زمان «عجل الله تعالی فرجه الشریف» داده است و فرموده است در زمان غیبت من، در حوادث و مسائلی که با آن روبرو هستید، به فقیهان که حجت من هستند و من هم حجت خداوند متعال بر روی زمین هستم، مراجعه فرمایید (صدوق، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۳۸) که یکی از مصادیق این مسائل و حوادث همان تشکیل و ایجاد حکومت است. در حدیث دیگری که «فضل بن شاذان» از امام رضا ۷ نقل می‌کند، آن امام عزیز، در علت این‌که چرا مردم به امام ۷ احتیاج دارند، فرمود: «هیچ دسته و گروهی از مردم وجود ندارند که به زندگی خود ادامه بدهند الا این‌که دارای رئیس و قیمی باشند و مردم در امور دین و دنیا به آن احتیاج داشته باشند و مطابق حکمت خداوند متعال نیست که مردم را بدون کسی که به آن نیاز داشته باشند رها نماید» (صدوق، ۱۳۸۵، ص ۲۵۳). بر طبق این حدیث شریف، مردم بدون حکومت رها نشده‌اند و مقتضای عقل و حکمت این است که با همان ملاک و مناطی که امام ۷ در این حدیث فرموده‌اند، نمی‌توان در زمان غیبت معصوم ۷، حکومت را تعطیل اعلام نمود. هم‌چنین مقتضای عقل و حکمت این است که نزدیک‌ترین اشخاص به امام ۷، از نظر فکری و علمی، اداره حکومت را در زمان غیبت به‌عهده بگیرند؛ هم‌چنان‌که امام

زمان «عجل الله تعالی فرجه الشریف» در حدیث حوادث واقعه، آن اشخاص را مشخص نموده است.

نقد و بررسی نظریه تخصیص اکثر در کلام شیخ اعظم ;

شیخ اعظم انصاری ; اخبار مربوط به ولایت فقیه را نقل می‌کند و بیان می‌دارد که این اخبار در مقام بیان وظیفه فقیهان هستند؛ از آن جهت که وظیفه آنها بیان احکام شرعی می‌باشد و دلالت این اخبار آن‌چنان عمومی ندارد که مسائل حکومتی، لشگری و کشوری را در بر بگیرد و ولایت بر اموال و انفس را برای فقیه ثابت نمی‌کند. بعد از بیان این مطلب، می‌گوید اگر هم قبول کنیم که این اخبار عمومیت دارند و دلالت بر ولایت مطلقه فقیه می‌کنند، باید از این ظهور و دلالت دست برداریم و آنها را بر همان احکام شرعی حمل نماییم؛ زیرا اگر از ظاهر آنها دست برداریم و بگوییم دلالت بر ولایت مطلقه فقیه می‌نمایند، تخصیص اکثر لازم می‌آید و اکثر افراد عام از آن خارج می‌شوند و تخصیص اکثر هم پسندیده نیست. در توجیه این مطلب که بیشتر افراد عام از آن خارج می‌شوند، می‌گوید ما می‌بینیم فقیهان بر اموال و مسائل حکومتی، لشگری و کشوری، هیچ‌گونه تسلطی ندارند، بلکه موارد بسیار کمی وجود دارد که به آنها حق تصرف داده شده است؛ مثلاً در اموال قُصْر و غَیْب می‌توانند تصرف کنند و اداره اموال غایبین و محجورین را به‌عهده گیرند (انصاری، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۵۵۳).

در پاسخ این برداشت شیخ اعظم انصاری ; بیان می‌داریم که ظاهراً منشأ این نظریه شیخ، آن است که این بزرگوار، نگاه حکومتی نداشته است و در ذهن او خطوطی نمی‌کرده است که یک فقیه بتواند «بسط ید» پیدا کند و حکومت را به‌عهده بگیرد، بلکه به نحو قضیه خارجی و آنچه که در خارج و در زمان خود شیخ اعظم، وجود داشته است، حکم نموده است. ایشان مشاهده می‌نموده است که در آن عصر، فقیهان در مسائل حکومتی دخالت ندارند و حاکمان ظالم هیچ‌گونه «بسط ید»ی برای فقیهان قائل نیستند. در نتیجه می‌فرماید اگر عمومیت دلالت ادله ولایت فقیه را بپذیریم، تخصیص اکثر لازم می‌آید، ولی شیخ اعظم خود می‌داند که اگر ادله ولایت فقیه را بپذیریم و

دلالت آنها را بر «بسط ید» کامل دانستیم و قبول کردیم که بر طبق این دلایل برای فقیه، جعل حکومت گردیده است، دیگر مصادیق و مسائل خارجی در اصل آن نظریه، هیچ تأثیری ندارند؛ زیرا «بسط ید» فقیه در خارج، به عوامل گوناگونی بستگی دارد، باید زمینه اجرای ولایت و حکومت برای فقیه فراهم گردد و نمی‌توان گفت که چون هیچ فقیهی فعلاً از ولایت و حکومت برخوردار نیست، پس باید از این قانون دست برداشت. نکته دیگر این‌که، مگر ولایت فقیه به این است که بتواند اموال دیگران را از چنگ آنها در بیاورد یا دستور بدهد که دیگران زنانشان را طلاق بدهند یا دخترانشان را از روی اجبار شوهر بدهند؟ بلکه بسیاری از مسائل کشوری و لشگری وجود دارد که ولی فقیه می‌تواند در آنها دخالت کرده و امر و نهی نماید که اهمیت آنها از مسائل مالی و طلاق و ازدواج‌ها خیلی بالاتر است. این‌که مرسوم شده است که می‌گویند اگر قائل به ولایت مطلقه فقیه بشویم و اگر ولی فقیه دستور داد که زن خود را طلاق بدهد باید طلاق بدهد، این مطلب در واقع از طرف کسانی مطرح می‌شود که می‌خواهند ولایت فقیه را کم اهمیت جلوه دهند و آلا آیا تعیین فرماندهی جنگ از دستور طلاق دادن یک زن، مهم‌تر نیست؟ پیدا است که اگر بگویند: «اگر دلایل ولایت فقیه را بپذیریم، ولی فقیه باید فرماندهی کل قوا را به دست بگیرد، باید دستور صلح و جنگ بدهد». در این صورت، مخاطب بی‌کینه و عناد خوشحال می‌شود و می‌گوید چه بهتر که یک فقیه عادل این دستورات را بدهد، ولی خصم هرگز این مثال‌ها را نمی‌زند، بلکه ذهن مخاطب را متوجه چیزی می‌کند که روی آن حساسیت دارد و فوری مبحث طلاق زن و گرفتن اموال مردم را مطرح می‌کند؛ البته ناگفته نگذاریم که در جای خودش ثابت شده است که حاکم می‌تواند زن شخص دیگر را هم طلاق بدهد یا این‌که او را وادار به طلاق دادن بنماید که در قانون مدنی (ماده ۱۱۳۰) و در کتاب‌های فقهی (مفید، ۱۴۱۷ق، ص ۵۱۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۱۲۲؛ شهید ثانی، ۱۴۲۵ق، ج ۹، ص ۱۶؛ ابن برآج، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۳۳۸؛ فاضل هندی، ۱۴۲۲ق، ج ۸، ص ۱۲۵؛ بحرانی، ۱۴۱۳ق، ج ۲۵، ص ۴۲۷) موارد و شرایط آن مشخص گردیده است.

نقد و بررسی خرطالقتاد و صعوبت اثبات ولایت مطلقه فقیه

شیخ اعظم انصاری؛ بعد از بیان این که روایات مربوط به ولایت فقیه، وظیفه فقیهان را از جهت احکام شرعی بیان می‌کنند و در مقام بیان مطلق از فقیه نیستند، برای نشان دادن سختی و صعوبت اثبات ولایت مطلقه فقیه، تعبیر «دونه خرطالقتاد» را به کار می‌برد (انصاری، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۵۵۳) و با این اصطلاح می‌خواهد به مخاطب القاء نماید که استنباط ولایت مطلقه فقیه از روایات، مشکل، بلکه غیر ممکن است.

ولی ما در این جا مطالبی را بیان می‌کنیم که نشان می‌دهد اثبات ولایت مطلقه فقیه چندان هم مشکل نیست و بسیاری از فقیهان، (مراغی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۱۷۶؛ نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۲۹؛ نجفی، ۱۳۶۶، ج ۱۶، ص ۱۷۸؛ بحرالعلوم، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۲۳۴؛ محقق کرکی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۴۲) ولایت عامه فقیه را پذیرفته‌اند و بر طبق اعتراف خود شیخ، ولایت مطلقه فقیه، نظریه مشهور بین فقیهان است (انصاری، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۵۵۳). مطالب مورد نظر، عبارتند از:

اولاً: شیخ اعظم انصاری؛ ولایت فقیهان را به طور مطلق رد نکرده است، بلکه اجمالاً ولایت فقیه را پذیرفته است؛ زیرا ایشان ولایت فقیه را به دو بخش تقسیم می‌نماید:

بخش اول: آن جا که کلیه امورات حکومتی، لشگری و کشوری در دست فقیه باشد، ایجاد و اداره حکومت از طرف شارع برای او جعل شده باشد، عزل و نصب کلیه افراد و مقامات به دست او باشد.

بخش دوم: اداره و ایجاد حکومت، به طور مستقل برای او جعل نشده است، ولی کلیه مقامات لشگری و کشوری باید با رضایت و اذن او به امر کشورداری مبادرت نمایند و بدون رضایت او دخالت در امور کشور جایز و نافذ نیست.

شیخ اعظم، مورد دوم را برای فقیه پذیرفته و آن را حق او می‌داند و دلایل خود را مطرح نموده و به طور قاطع از این نوع ولایت دفاع می‌نماید، اما دلالت روایات و سایر ادله را برای اثبات بخش اول کافی نمی‌داند و تعبیر «دونه خرطالقتاد» را هم برای اثبات سختی و صعوبت همان بخش اول بیان می‌دارد.

ثانیاً: شیخ اعظم انصاری ؛ با وجود آن که تعبیر «دونه خرطالتاد» را به کار می‌برد، ولی راه را برای اثبات ولایت مطلقه فقیه سدّ نمی‌کند و در همان مبحث کتاب مکاسب بیان می‌دارد: «لو ثبتت ادلة النيابة عموماً تمّ ما ذکر» (همان، ص ۵۵۸). منظور او از این عبارت این است که اگر بتوانیم از روایاتی که پیرامون ولایت فقیه وارد شده‌اند نیابت فقیه از امام 7 را در تمام موارد ثابت کنیم، ولایت مطلقه فقیه ثابت می‌شود. این کلام شیخ اعظم انصاری ؛، مشعر به این است که امکان اثبات ولایت مطلقه فقیه وجود دارد.

ثالثاً: شیخ اعظم انصاری ؛، ولایت مطلقه فقیه را مطابق با حکم مشهور فقیهان می‌داند و بیان می‌دارد: «لكن المسألة لا تخلو عن اشكال وان كان الحكم به مشهورياً» (همان، ص ۵۵۷) و در جایی دیگر از زبان «جمال‌المحققین» بیان می‌دارد: «انّ المعروف بین الاصحاب كون الفقهاء نواب الامام 7» (همان، ص ۵۵۹؛ شهید ثانی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۱۸۳).

رابعاً: تعارض زیادی در عبارات شیخ که پیرامون عدم اثبات ولایت مطلقه فقیه آمده است وجود دارد. در یک جا بیان می‌دارد که ما «جزم» داریم که روایات پیرامون ولایت فقیه، اشاره به وظایف فقیهان از جهت حکم شرعی دارند (انصاری، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۵۵۳) و در جای دیگر بیان می‌دارد که ما «شک» داریم (همان، ص ۵۵۹) و در عبارتی دیگر می‌فرمایند: «لا یخلو عن وهن ادلته» (همان). او با این عبارت، دلالت ادله را موهون می‌داند و در جای دیگر امکان اثبات ولایت مطلقه فقیه را جایز می‌شمرد «لو ثبتت ادلة النيابة عموماً تمّ ما ذکر» (همان، ص ۵۵۸).

خامساً: شیخ اعظم انصاری ؛، استنباط سایر فقیهان را در باره ولایت عامّه و ولایت مطلقه «تخیل» شمرده است (همان، ص ۵۵۱) و حال آن که اعتراف می‌کند که حکم به ولایت عامّه فقیه، حکمی مشهور است (همان، ص ۵۵۷). در هر صورت، شیخ اعظم انصاری ؛، ولایت عامّه را که سایر فقیهان از «مسلمات» می‌دانند (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۳۶)، «خرطالتاد» می‌داند (انصاری، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۵۵۳) و این برداشت را تخیلی بیش نمی‌شمرد! (همان، ص ۵۵۱). شیخ اعظم اعتراف می‌کند که اگر در روایت

«السلطان ولی من لا ولی له»، منظور از «سلطان» فقیه باشد، این حدیث دلالت بر ولایت عامه فقیهان می‌نماید (همان، ص ۵۵۹)، ولی در عین حال، به جهت تردیدی که در مصداق کلمه «سلطان» دارد و آن را مخصوص معصوم 7 می‌داند، اثبات این ولایت را «خرطالقتاد» می‌داند و حال آن‌که بسیاری از فقیهان، منظور از «سلطان» در این روایت را فقیه دانسته‌اند (نجفی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۹؛ علامه حلی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۱۲۲؛ محقق حلی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۱۲؛ سلار، ۱۴۱۴ق، ص ۲۶۱).

سادساً: به نظر می‌رسد شیخ اعظم انصاری ؛، مباحث نظری را با آن‌چه که در خارج اتفاق می‌افتد، در هم آمیخته است و نتیجه خود را گرفته است؛ با این بیان که شیخ اعظم انصاری ؛ می‌فرماید چون در عالم خارج، فقیهان ولایت عامه ندارند و برای اجرای ولایت عامه فقیهان، مصدق بسیار کمی یافت می‌شود، پس باید از عمومیت این قاعده دست برداریم و از ظاهر اخبار و روایات، حتی اگر ولایت مستقل و ولایت مطلقه فقیه را هم شامل شوند، صرف‌نظر نماییم (انصاری، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۵۵۳). اما شیخ اعظم انصاری ؛، خیلی خوب می‌داند که گاهی اوقات ممکن است برای مباحث نظری و برای بعضی از قوانین، در خارج مصداقی یافت نشود یا مصدق بسیار کمی وجود داشته باشد؛ مثلاً وقتی که مجلس تصویب می‌کند که افراد هیجده‌ساله باید به سربازی بروند، لازمه این مصوبه این نیست که هم‌اکنون باید افراد ذکور هیجده‌ساله زیادی در جامعه وجود داشته باشد و یا این‌که لازمه این قانون این نیست که اگر روزی با کمبود مصداق روبرو شد، آن قانون باطل گردد. نتیجه این‌که، اگر جامعه آن روز به جهت ظلم ظالمان اجازه «بسط ید» فقیه را نمی‌داد، این نباید تأثیری در اصل اندیشه ولایت فقیه یا برداشت ما از دلایل و روایات پیرامون ولایت فقیه داشته باشد.

اطلاق و عموم اخبار و روایات در باره وظایف فقیه

شیخ اعظم انصاری ؛، با استفاده از مقبوله عمر بن حنظله که امام 7 فرموده است: «قد جعلته حاکماً» (حرّ عاملی، ۱۴۰۲ق، ج ۲۷، ص ۱۳۶) بیان می‌دارد که در امور عامه و

در بسیاری از تصرّفات، باید به فقیه مراجعه کرد و بدون اذن و رضایت او این تصرّفات، هیچ‌گونه وجه شرعی ندارند (انصاری، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۵۵۵). هم‌چنین با استفاده از حدیث شریف «و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة حدیثنا...» همین نتیجه را می‌گیرد (همان) و بیان می‌دارد که در امور و مسائلی که از نظر عرف یا عقل و یا شرع باید به رئیس و بالاتر مراجعه کرد، در این‌گونه امور نیز باید به فقیه مراجعه نمود و بر طبق نظر او عمل کرد. همان‌طور که بیان کردیم، شیخ اعظم انصاری؛ ولایت فقیه را به دو بخش تقسیم می‌کند و بخش اول را شامل ولایت مطلقه فقیه می‌داند که برای فقیه جعل حکومت شده است و او می‌تواند تشکیل حکومت دهد و مقامات لشگری و کشوری را عزل و نصب نماید و بخش دوم که برای فقیه، ایجاد حکومت جعل نگردیده است، اما کلیه امور کشوری و سایر تصرّفات، باید با اذن و اجازه و رضایت او و در واقع زیر نظر او انجام گیرد. از نظر شیخ اعظم انصاری؛ روایاتی را که در بالا به آنها اشاره کردیم، فقط ولایت فقیه به معنای دوم را در بر می‌گیرند و ناظر به معنای اول نیستند. اکنون سؤال این است که شیخ اعظم انصاری؛ بر این مدّعی خودش که قائل به تفصیل می‌شود و روایات بالا را منحصر به بخش دوم می‌داند و می‌فرماید بخش اول را شامل نمی‌شوند، چه مدرک و دلیلی ارائه می‌دهد؟ و حال آن‌که اطلاق و عموم این روایات، عکس فرموده شیخ را گواهی می‌دهند و وظایف فقیه را به‌طور مطلق بیان کرده‌اند و همان‌طور که در مباحث پیشین بیان کردیم، هر دو بخش، در دامنه این روایت می‌گنجند. پس شیخ اعظم انصاری، چگونه آنها را حمل بر مدّعا و معنای دوم کرده است؟

دائمی‌بودن و تعطیل‌نشدن کارهای خیر و معروف

شیخ اعظم انصاری؛ می‌فرمایند: اگر تحقق تمام کارهای معروف و تمام کارهای خیری را که شارع مقدّس در خارج می‌خواهد، مدّ نظر قرار دهیم، به دو گونه مورد ملاحظه قرار می‌گیرند:

الف) افرادی که این اعمال و این کارها را انجام می‌دهند، توسط شارع معین

گردیده‌اند؛ مثلاً سرپرستی فرزند را باید پدر به‌عهده بگیرد و قضاوت و افتاء را باید علماء انجام بدهند.

ب) دسته‌ای دیگر از این کارها این‌گونه هستند که عوامل آنها مشخص نشده است و از طرفی این احتمال هم وجود دارد که این کار، باید زیر نظر فقیه انجام بگیرد. در این صورت، فقیه در ادله، تحقیق می‌کند و اگر از این ادله به‌دست آورد که خودش می‌تواند مسؤلیت را به‌طور مستقیم به‌عهده بگیرد یا این‌که برای خود نیابت تعیین نماید، این کار را انجام می‌دهد، اما اگر از ادله به‌دست نیاورد که مسؤلیت آن کار برعهده خودش باشد و احتمال بدهد که مسؤلیت آن کار برعهده امام 7 می‌باشد، در این صورت، آن کار باید تعطیل گردد. ایشان در ادامه بیان می‌دارد: در این صورت، اگر اشکال شود که چگونه می‌توان کار خیر و معروف را تعطیل نمود؟ می‌فرماید در جواب می‌گوییم هیچ اشکالی ندارد. منافاتی هم ندارد که کار، معروف و خیر باشد، ولی ما از آن محروم گردیم؛ زیرا محروم‌بودن ما از آن جهت است که آن کار وابسته و مشروط به وجود امام زمان «عجل الله تعالی فرجه الشریف» می‌باشد، مثل بسیاری از برکات که مشروط به وجود امام زمان «عجل الله تعالی فرجه الشریف» است و ما از آنها محروم هستیم (همان، ص ۵۵۴). به نظر می‌رسد که پذیرفتن این نظریه شیخ اعظم انصاری، خیلی مشکل است. چگونه ممکن است وظیفه و کار خاص و خیری را که پاره‌ای از موارد هم ممکن است مسؤلیت سنگینی باشد، فقط به صرف این احتمال که وابسته به نظر معصوم 7 است، تعطیل نماییم؟ درست است که ما از وجود شریف آن حجت خدا بی‌بهره هستیم و راه دسترسی به آن را نداریم، ولی وظیفه ما این است که به سنت و کلام و روش‌هایی که آن عزیز ارائه داده است، عمل نماییم و همان‌طور که فرموده است، در غیاب من «... فقیهان حجت من بر شما و من حجت خداوند متعال بر فقیهان هستم». همان‌طور که امام حسین 7 فرموده است: «مجارى الامور و الاحكام بيد العلماء...» (حرانی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۴۲). پس درست است که ما از وجود شریف آن عزیزان بی‌بهره هستیم، ولی روش و راه و احادیث آن عزیزان همیشه توشه راه ما هستند و ما در غیبت وجودشان باید از احادیث و روش‌های ارائه‌شده از طرف آنها

استفاده کنیم. آیا درست است که بگوییم چون احتمال می‌دهیم باید حکومت زیر نظر معصوم 7 اداره گردد، پس آن را رها کنیم و مردم را به خود واگذاریم و هر ظالم و هر طاغوتی که خواست بر مردم حکومت کند، ساکت بنشینیم و اگر یک فقیه تشکیل حکومت اسلامی داد و مردم از او حمایت کردند، خودمان را کنار بکشیم؟ قطعاً این چنین نیست. ما باید مناط و ملاک کار خیر و عمل معروف و ایجاد حکومت را به دست آوریم و بیان نماییم که امامان :، چه مصلحتی را در کار خیر و ایجاد حکومت، کشف کرده‌اند و ملاک و مصلحت این اعمال چه بوده است که در این صورت، وظیفه ما هم این است که در ایجاد آن ملاک و مصلحت بکوشیم و کار خیر و عمل معروف را حتی‌المقدور به‌منصه ظهور برسانیم. به‌عنوان مثال، امام رضا 7 در توجیه این‌که مردم به امام احتیاج دارند، می‌فرماید: «مردم از هر گروه و هر فرقه‌ای که باشند، برای این‌که به حیات خود ادامه بدهند و امور دنیوی و دینی آنها اداره گردد، احتیاج به رئیس و حاکم دارند و از حکمت خداوند متعال این نیست که مردم را بدون حاکم و رئیس رها نماید (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۵۳). اکنون می‌پرسیم آیا کارکرد و کاربرد این حدیث شریف فقط مخصوص و مشروط به حیات معصوم 7 است؟ صرف‌نظر از این‌که آن معصومین بارها و بارها، چه به‌صورت تلویحی و چه به‌صورت تصریح، به وجود این ملاک و مناط برای بعد از خود اشاره کرده‌اند و در هر صورت، به‌قول مرحوم ایروانی (ایروانی، ۱۴۳۱ق، ج ۲، ص ۳۷۷)، اگر ما قبول کردیم که کار خیر، خیر است و حتماً شارع آن را از ما خواسته است، دلیلی برای تعطیلی آن نداریم، بلکه برعهده تمام مسلمین یا حداقل، فقیهان است که آن را انجام بدهند.

نقش کلمه «سلطان» در حدیث شریف «السلطان ولی من لا ولی له»

مرحوم نراقی، نبوی «السلطان ولی من لا ولی له» را نقل می‌نماید (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۳۴) و بیان می‌فرماید این روایت بر ولایت فقیه دلالت می‌نماید، اما شیخ اعظم انصاری، می‌فرماید منظور از «السلطان» در این روایت، امام معصوم 7 است و نتیجه

می‌گیرد که این روایت دلالت بر ولایت معصومین : می‌کند و اگر بخواهیم از این روایت، ولایت مطلقه فقیه را استفاده کنیم، باید ابتدا از راه ادله دیگر، نیابت فقیهان از امام 7 را ثابت کنیم و سپس با استفاده از این روایت، ولایت مطلقه فقیه را بپذیریم (انصاری، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۵۵۹). در واقع ایشان می‌فرماید اگر نتوانیم نیابت عامه فقیهان را ثابت کنیم، چون این روایت فقط شامل ولایت معصوم 7 می‌شود، پس هیچ‌گونه دلالتی بر ولایت فقیه ندارد.

بعید است که منظور از «السلطان» در روایت فوق‌الذکر فقط امام 7 باشد، خصوصاً این‌که مرحوم مراغی آن را به صورت «انّ العلماء اولیاء من لا ولی له» نقل می‌کند (مراغی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۵۷۰) و بسیاری از فقیهان بیان داشته‌اند که منظور از کلمه «السلطان»، اعم از معصوم 7 و فقیه می‌باشد (نجفی، ۱۳۶۶، ج ۳۲، ص ۹؛ محقق حلّی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۱۲؛ علامه حلّی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۱۲۲)؛ البته به نظر می‌رسد که شیخ اعظم انصاری هم در مطالب بعدی، از این نظریه، عدول نموده و کلمه «السلطان» را اعم از معصوم و فقیه دانسته است؛ زیرا بیان می‌دارد که دلالت روایت «السلطان ولی من لا ولی له» وسیع‌تر از دلالت روایت «و اما الحوادث الواقعة...» می‌باشد و بسیاری از مصالح مسلمین وجود دارد که فقیه نمی‌تواند با استناد به روایت «الحوادث الواقعة» آنها را حل و فصل نماید، ولی به استناد روایت «السلطان ولی من لا ولی له»، می‌تواند آنها را به انجام برساند (انصاری، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۵۶۰) و حال آن‌که، اگر منظور از روایت «السلطان ولی من لا ولی له» فقط معصوم 7 باشد، بین این دو روایت هیچ ارتباطی وجود ندارد تا این‌که بگوییم دلالت یکی بر دیگری برتری دارد. پس این‌که شیخ اعظم انصاری، بین این دو روایت ارتباط برقرار کرده است و رابطه تباین را برای این دو روایت روا ندانسته است، این خود دلیل بر این است که کلمه «السلطان» را اعم از فقیه و معصوم 7 دانسته است تا این‌که بتوان بین این روایت و روایت «و اما الحوادث الواقعة...» که مخصوص فقیهان است، ارتباط منطقی برقرار نمود.

تشریحی بودن مفاد اخبار و روایات در باره ولایت فقیه

شیخ اعظم انصاری^۱؛ روایات باب ولایت فقیه را به صورت اخباری ملاحظه کرده است، نه تشریحی؛ یعنی در واقع در ذهن شریف ایشان این بوده است که این روایات از یک واقعه و پدیده‌ای خبر می‌دهند که همان بیان احکام شرعی، توسط فقیهان می‌باشد، نه این که در مقام انشای حکم ولایت باشند، ولی باید دانست که غالب روایات در ابواب مختلف فقهی، به عنوان هدف تشریحی و انشای حکم صادر شده‌اند و این روایات در مقام انشای حکم هستند، حتی اگر قالب و شکل آنها به صورت جمله خبریه بیان شده باشد. اگر ما بخواهیم به این همه روایت که در باره ولایت فقیه وارد شده است، جنبه اخباری بدهیم، معنای آن این است که معصومین : از مطالبی خبر داده‌اند که اگر هم آنها چیزی نمی‌گفتند، خود مردم می‌دانستند؛ مثلاً مردم می‌دانند که کار عالم، بیان احکام شرعی است، اکنون آیا واقعاً لزومی داشت که معصومین : در باره چیزی که واضح و روشن است و در جاهای دیگری بر آن دلیل داریم، این همه روایت و حدیث بیان بفرمایند؛ خصوصاً آن هم در روایاتی که در دسته‌بندی احادیث، در بخش ولایت و حکومت جای می‌گیرند؟ مطلب دیگر این که شیخ اعظم انصاری، «مقبوله عمر بن حنظله»^۲ و «مشهوره ابو خدیجه»^۳ را که فقیهان با استفاده از آنها ولایت فقیه را استنباط نموده‌اند (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۳۴؛ آملی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۳۶) مربوط به ولایت مطلقه معصومین : می‌داند (انصاری، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۵۴۷)، ولی آنچه مسلم است، این است که این دو روایت، اولاً و بالذات در بیان اثبات ولایت فقیه هستند و اصولاً در بیان اثبات ولایت معصومین : نمی‌باشند.

عجیب این است که ما حتی یک روایت هم نداریم که ولایت را به طور صریح از فقیهان نفی کرده باشد و تمام روایات مورد بحث، ولایت را به طور ایجابی مطرح کرده‌اند و هیچ روایتی ولایت را از فقیهان سلب نکرده است. منتها روایاتی که ولایت را به طور ایجابی برای فقیه مطرح کرده‌اند، عده‌ای از فقیهان، دلالت این روایات را بر ولایت مطلقه فقیه، ضعیف دانسته‌اند و عده‌ای دیگر، این روایات را در اثبات ولایت فقیه کافی دانسته‌اند.

نقد و بررسی اصل عدم ولایت

شیخ اعظم انصاری؛ می‌فرماید: اصل، عدم ولایت شخصی بر شخص دیگر می‌باشد و بیان می‌دارد که این اصل، پیامبر 9 و امامان معصوم را شامل می‌گردد، منتها این حضرات، با دلیل خاص، از این اصل، خارج می‌گردند و سپس ادله ولایت معصومین را بیان می‌دارد و در ادامه تلاش می‌کند که دلیلی بر ولایت فقیهان پیدا نماید که اگر پیدا نشد، مشمول این اصل گردند (همان، ص ۵۴۵). در باره جریان یا عدم جریان این اصل، بیان می‌داریم اعراضی که در اصل وجود و عروض آنها بر ذات شک می‌گردد، ممکن است، عرض مفارق از ذات باشند و ممکن است عرض مقارن و لازم ذات. قسم اول، مثل این‌که در عروض صفت فسق برای زید شک کنیم، در این‌جا اصل عدم فسق زید را جاری می‌کنیم با این بیان که زید در گذشته فاسق نبود و الآن که در عروض این صفت شک می‌کنیم، استصحاب عدم فسق را جاری می‌کنیم که این همان «لیس ناقصه» و ظاهراً «عدم نعتی» می‌باشد (نائینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱ و ۲، ص ۵۳۲). یک وقت استصحاب را به گونه عدم محمولی و لیس تامه، جاری می‌کنیم؛ یعنی وقتی که زید خلق نشده بود، فاسق نبود و اکنون که خلق شده است، آن عدم فسق را استصحاب می‌کنیم. باید دانست که این استصحاب جاری نمی‌گردد (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۳۳۱)؛ زیرا «ثبوت شئی لشیئ فرع ثبوت مثبت له» می‌باشد و باید در استصحاب، موضوع احراز گردد (حائری، بی‌تا، ص ۵۷۳). در این‌جا زید، وقتی که معدوم است نمی‌تواند موضوع استصحاب باشد و زید معدوم اثری ندارد تا عدم فسق آن استصحاب گردد، از طرفی ما نمی‌توانیم «عدم فسق» زید معدوم را استصحاب کرده و بگوییم حال که زید خلق شده است، پس فاسق نیست؛ زیرا در این صورت، اصل «مثبت» می‌باشد (بجنوردی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۷۷). این مطلب مربوط به قسم اول که همان عرض مفارق از ذات بود، می‌باشد.

قسم دوم، مثل این‌که در عروض صفت قرشیت برای یک زن شک می‌کنیم، اگر در این‌جا بخواهیم این استصحاب را به صورت لیس ناقصه جاری بکنیم؛ یعنی این‌که

یک وقتی این زن بود، ولی قرشیه نبود، اکنون که وجود دارد، آن عدم قرشیت را استصحاب می‌کنیم، این استصحاب جاری نیست؛ زیرا حالت سابقه ندارد؛ یعنی قرشیت و عدم قرشیت، همراه ذات زن می‌باشد و نمی‌شود زن باشد، ولی متصف به هیچ‌کدام نباشد. پس اگر صفت عدم قرشی، عارضی بر این زن باشد، هم اکنون هم هست و اگر قرشی عارضی باشد، هم اکنون نیز موجود است. اگر بخواهیم از باب «لیس تامه» و «عدم محمولی» استصحاب را جاری کنیم، این استصحاب نیز جاری نمی‌گردد؛ زیرا اثری بر موضوع آن مترتب نمی‌شود؛ یعنی روزی که نبوده است و خلق نشده است، موضوع هم اثری ندارد و اگر بخواهیم آن را استصحاب کنیم، زن زمانی که خلق نشده بود، قرشی نبود و اکنون که خلق شده آن عدم قرشی را استصحاب کنیم و نتیجه بگیریم که این زن قرشی نیست، این «اصل مثبت» است (خراسانی، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ص ۱۵۹). اکنون بیان می‌داریم در باب «ولایت» که این صفت از اعراض مفارق می‌باشد، اگر بگوییم این شخص زمانی که فقیه نبود، ولایت نداشت، اکنون که فقیه شده است، آن «عدم ولایت» را استصحاب می‌کنیم، باید در پاسخ آن بیان کرد، این استصحاب جاری نمی‌گردد؛ زیرا در موضوع ولایت فقیه، اجتهاد هم دخالت دارد. پس در سابق، برای این مستصحب، موضوع، متصور نبوده است و در مستصحب، باید موضوع احراز گردد و اگر از باب «لیس تامه» و «عدم محمولی» بگیریم، باز هم استصحاب جاری نمی‌شود و علاوه بر آن، «اصل مثبت» است (خوئی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۶۳). اکنون اگر فرضاً ولایت را از باب عرض لازم و مقارن بگیریم، مثل قرشیت و عدم قرشیت، استصحاب جاری نمی‌گردد، علاوه بر آن که در باره پیامبر و معصومین : می‌توان گفت که مطلب بر عکس است؛ یعنی اصل، بر ولایت این بزرگان می‌باشد؛ همان‌طور که ظاهر کلام مرحوم نراقی (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۲۹) این مطلب را می‌رساند. مرحوم صاحب عناوین (مراغی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۱۷۶)، عموم ولایت را در باره فقیهان جاری دانسته و می‌فرماید اصل و قاعده این است که هر چیزی که در شریعت برای آن ولی خاصی تعیین نگردیده است، حاکم، ولی او است.

ضمن آن‌که بر طبق نص احادیث، وجود شریف معصومین : قبل از این‌که به این عالم قدم بگذارند، به صورت انواری موجود بوده‌اند که در این صورت، بعید نیست ولایت، جزء عرض لازم و مقارن این پیشوایان معصوم باشد که در این صورت، دیگر جایی برای جریان استصحاب «عدم ازلی» باقی نمی‌ماند.

نتیجه‌گیری

همان‌طور که شیخ اعظم انصاری ؛ ولایت مطلقه را برای معصومین : ثابت می‌داند، فقیهان هم به نیابت از آنان، ولایت داشته و بر طبق اخبار و روایات منقول از معصومین :، به‌طور مستقل ادارهٔ معاش و معاد مردم را به‌عهده می‌گیرند. ایجاد حکومت و اداره امور و عزل و نصب نیروهای لشگری و کشوری از طرف شارع، به فقیه اعطا گردیده است. اگرچه شیخ اعظم انصاری ؛ در اداره و انتظام امور و عزل و نصب نیروهای لشگری و کشوری فقط اذن و رضایت فقیه را شرط می‌داند، ولی با نگاه نقادانه در اندیشه‌های شیخ اعظم انصاری ؛ به این نتیجه می‌رسیم که اخبار و روایات، همان وظایف معصومین را برای فقیهان ثابت می‌نمایند، مگر آن مواردی که به‌طور نص، از وظایف فقیه خارج شده باشد.

یادداشت‌ها

۱. عن عمر بن حنظله... قال: «ينظران من كان منكم ممن قد روي حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حكماً فأنى قد جعلته عليكم حاكماً فاذا حكم بحكمننا فلم يقبل منه، فانما استخف بحكم الله و علينا ردّ والراة علينا الراد على الله و هو على حدّ الشرك بالله» (حرّ عاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۳۶؛ طوسی، تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۲۴۴).
۲. روی احمد بن عائذ عن ابی‌خدیجه سالم بن مکرم الجمال قال: قال ابو عبد الله جعفر بن محمد الصادق ۹: «ایاکم ان یحاکم بعضکم بعضاً الی اهل الجور ولكن انظروا الی رجل منکم یعلم شیئاً من قضایانا فاجعلوه بینکم، فأنى قد جعلته قاضياً فتحاكموا الیه» (صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۲).

منابع و مأخذ

١. قرآن كريم.
٢. آشتياني، ميرزا محمدحسن، كتاب القضاء، تهران: چاپ رنگين، بى تا.
٣. آملی، محمدتقی، المكاسب و البيع، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، بى تا، ج ٣، ١٤٠٤ق.
٤. ابن براج، عبدالعزيز، المهذب، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ١٤٠٦ق.
٥. ابن قولويه، ابوالقاسم جعفر بن محمد، كامل الزيارات، قم: نشر فقاهاه، ١٤١٨ق.
٦. ابن ماجه، ابو عبدالله محمد بن يزيد القزوينی، سنن ابن ماجه، بيروت: دار احياء التراث العربی، ١٣٩٥ق.
٧. ابن ابی جمهور، محمد بن علی ابراهيم، عوالی اللئالی العزیزية فی الاحاديث الدينية، مطبعة سيد الشهداء، ١٤٠٤ق.
٨. ابوداود، سليمان بن الاشعث سجستاني ازدي، سنن ابن داود، بيروت: دارالفکر، بى تا.
٩. انصاری، مرتضى، فرائد الاصول، قم: مجمع الفكر الاسلامی، ج ٧، ١٤٢٧ق.
١٠. كتاب المكاسب، ج ٣، قم: مجمع الفكر الاسلامی، ج ٧، ١٤٢٥ق.
١١. ايروانی، علی، حاشية كتاب المكاسب، قم: ذوالقربی، ج ٣، ١٤٣١ق.
١٢. بجنوردی، سيد ميرزا حسن، منتهی الاصول، قم: منشورات مكتبة بصيرتی، ج ٢، بى تا.
١٣. بحر العلوم، سيد محمد، بلغة الفقيه، تهران: مكتبة الصادق، ج ٤، ١٤٠٣ق.
١٤. بحرانی، يوسف، الحدائق الناضرة فى احكام العترة الطاهرة، بيروت: دارالاضواء، ج ٣، ١٤١٣ق.
١٥. حائری، عبدالکريم، در الفوائد، قم: مؤسسه نشر اسلامي، ج ٥، بى تا.
١٦. حرّ عاملي، محمد بن حسن، وسائل الشيعة الى تحصيل الشريعة، قم: منشورات جماعة المدرسين فى الحوزة العلمية، ج ٣، ١٤٠٤ق.
١٧. حرّانى، ابو محمد الحسن بن علی بن الحسين بن شعبه، تحف العقول عن آل الرسول، تهران: كتابفروشى اسلاميه، ١٤٠٢ق.
١٨. خراسانى، محمد كاظم، كفاية الاصول، قم: مؤسسه نشر اسلامي، ١٤٢٧ق.
١٩. خوئی، ابوالقاسم، مباني تکملة المنهاج، نجف: مطبعة الاداب، بى تا.
٢٠. رضا، همدانى، مصباح الفقيه، قم: مؤسسه الجعفرية لحياء التراث و مؤسسه النشر اسلامي، ١٤١٦ق.

٢١. سآار، ابويحيى حمزة بن عبدالعزير ديلمى، المراسم العلوية، قم: المعاونة الثقافية، للمعجم العالمى لاهل البيت، ١٤١٤ق.
٢٢. شهيد ثانى، زين الدين على العاملى، شرح لمعه، تهران: مكتبة العلمية الاسلامية، بى تا.
٢٣. ----- مسالك الافهام الى تنقيح شرايع الاسلام، قم: مؤسسة المعارف الاسلامية، ج٣، ١٤٢٥ق.
٢٤. صدوق، محمد بن على بن حسين بابويه قمى، علل الشرايع، نجف: دار احياء التراث العربى، ج٢، ١٣٨٥ق.
٢٥. -----، عيون اخبار الرضا 7، ج١، تهران: دارالكتب الاسلامية، ج٣، ١٣٨٥.
٢٦. -----، كمال الدين و تمام النعمة، ج٢، قم: انتشارات مسجد جمكران، ج٢، ١٣٨٢ق.
٢٧. -----، من لا يحضره الفقيه، قم: منشورات جماعة المدرسين فى الحوزة العلمية، ج٣، ١٤٠٤ق.
٢٨. طوسى، محمد بن حسن بن على، تهذيب الاحكام، ج٦، تهران: نشر صدوق، ١٣٧٦.
٢٩. علامه حلى، ابومنصور حسن بن يوسف بن مطهر، قواعد الاحكام، قم: مؤسسة النشر الاسلامى، ١٤١٩ق.
٣٠. فاضل هندى، محمد بن حسن، كشف اللثام عن قواعد الاحكام، قم: مؤسسة النشر الاسلامى، ١٤٢٢ق.
٣١. قانون مدنى، ج٤، ١٣٨٥.
٣٢. قمى، على بن ابراهيم، تفسير على بن ابراهيم، چاپ سنگى.
٣٣. كلينى، ابوجعفر محمد بن يعقوب، الكافى، قم: مركز بحوث دارالحدیث، ١٤٠٣ق.
٣٤. محقق حلى، ابوالقاسم نجم الدين جعفر بن الحسن، شرايع الاسلام فى مسائل الحلال و الحرام، بيروت: دارالاضواء، ج٢، ١٤٠٣ق.
٣٥. محقق كركى، على بن حسين، رسائل المحقق الثانى رسالة صلاة الجمعة، قم: كتابخانه آية الله مرعشى و دفتر نشر اسلامى، ١٤٠٩ق.
٣٦. مراغى، سيد مير عبد الفتاح حسينى، العناوين، ج٣، تهران: انتشارات جنگل، ١٣٨٨.

٣٧. مظفر، محمدرضا، اصول فقه، بيروت: دارالتعارف للمطبوعات، ج٤، ١٤٠٣ق.
٣٨. مفيد، ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان، المقنعه، قم: مؤسسة النشر الاسلامي، ج٤، ١٤١٧ق.
٣٩. نائيني، محمدحسين، فوائد الاصول، قم: مؤسسة نشر اسلامي، ج٩، ١٤٢٩ق.
٤٠. نجفي، محمدحسن، جواهر الكلام، ج١٦ و٣٢، تهران: مكتبة الاسلاميه، ج٢، ١٣٦٦.
٤١. نراقي، احمد بن محمد مهدي، عوائد الايام، قم: مركز الابحاث و الدراسات الاسلاميه، ١٤١٧ق.

حکم حکومتی در حوزه قضاء

سیدعبدالصالح موسوی*

تأیید: ۹۳/۵/۱۳

دریافت: ۹۲/۱۱/۱۹

چکیده

حاکم جامعه اسلامی، به منظور اجرای احکام شرع یا اداره جامعه، به طور مستقیم یا غیر مستقیم همواره بر اساس مصلحت در حوزه مسائل اجتماعی، اقدام به صدور احکام حکومتی می‌کند که از جمله آن، صدور حکم حکومتی در عرصه قضاست. واکنش مقامات قضایی در مراجع قضایی به هنگام مواجه شدن با احکام حکومتی، متوقف بر نحوه برخورد با مبانی احکام حکومتی و قضایی است.

ولایت «فقیه جامع الشرائط» و حاکمیت اسلامی، از احکام اولیه اسلام است. لذا جعل حکم حکومتی و تشخیص مصلحت توسط حاکم، مورد تأیید و خواست شارع می‌باشد. ولی فقیه، در جامعه، دارای ولایت تقنینی و اجرایی می‌باشد و لازمه این ولایت، صدور احکام حکومتی متزاحم با سایر احکام است. هنگام تزاحم احکام حکومتی با احکام قضایی، از لحاظ عملی، تقدم با احکام حکومتی است.

واژگان کلیدی

جایگاه، حکم، حکم حکومتی، قضاء، حکم قضایی

* دکترای حقوق عمومی.

مقدمه

مباحث و مسائل پیرامون حکم حکومتی در عصر حاضر، از مباحث جدی و جدید به حساب می‌آید. با پیروزی انقلاب شکوهمند مردم ایران، تحت ولایت و سرپرستی امام خمینی 1 و تشکیل حکومت جمهوری اسلامی مبتنی بر اصل ولایت فقیه، بحث از ولایت فقیه و حکومت اسلامی؛ خصوصاً گستره و دامنه اختیارات ولی فقیه - که در اصل پنجاه و هفتم قانون اساسی آمده است - به‌طور جدی مطرح شد.

با وجود تولید آثار مختلف (کتاب، مقاله، پایان‌نامه و...) در رابطه با فقه حکومتی، هنوز بسیاری از عرصه‌های این دانش و موضوعات آن، به‌طور شایسته و تفصیلی، مورد تحقیق و بررسی قرار نگرفته است. یکی از این موارد، نقش و جایگاه حکم حکومتی در عرصه قضاست که از کلیدی‌ترین مفاهیم و پایه‌های فقه حکومتی به‌شمار می‌رود.

گستره وسیع اختیارات ولی فقیه در صدور احکام حکومتی و مباحث چالش‌انگیز پیرامون آن، ضرورت بحث مضبوط و خالی از هرگونه ابهام و تردید، در رابطه با نقش احکام حکومتی در حوزه قضاء را در دو محور فقه و قانون، بیش از پیش می‌طلبد و همین امر، نگارنده را بر آن داشت تا این مسأله را به بحث گذاشته و نتیجه آن را به شکل مختصر و مفید، در مسائلی از قبیل: امکان مخالفت با حکم حکومتی، قلمرو موضوعی حکم حکومتی، جایگاه احکام حکومتی در عرصه قضاء، چگونگی واکنش مقامات قضایی در مراجع قضایی، به‌هنگام مواجه شدن با احکام حکومتی و...، ارائه نماید.

به همین منظور، نگارنده در دو فصل، به روش توصیفی - تحلیلی، در صدد پاسخ‌گویی به سؤالات زیر می‌باشد:

1. قلمرو و جایگاه قانونی حکم حکومتی در حوزه قضاء چیست؟
2. رابطه حکم حکومتی با حکم قضایی چگونه است؟

آیا حاکم اسلامی می‌تواند در اداره امور مختلف کشور اسلامی؛ مثل امور حقوقی و قضایی و حل مسائل جدید آن، از احکام حکومتی استفاده نماید؟ آیا در هنگام تراحم

احکام حکومتی با احکام قضایی، تقدم با احکام حکومتی است؟ آیا هنگامی که حکم حکومتی از سوی حاکم واجد شرایط صادر شد، اطاعت از آن حکم بر همه آحاد جامعه از جمله قاضی، لازم است؟

الف) مفاهیم

طبق آنچه که مرسوم و در درک صحیح موضوع مؤثر است، ابتدا مفهوم لغوی و اصطلاحی حکم را مورد بررسی قرار دهیم.

۱. حکم

۱-۱. معنای لغوی حکم

«زبیدی» در «تاج العروس»، حکم را به معنای «قضاوت» دانسته است: «الحُكْمُ - بالضم - القضاء في الشيء بأنه كذا أو ليس بكذا» (الزبیدی، ۱۴۲۵ق، ج ۱۶، ص ۱۶۰). هم‌چنین «ابن منظور»، در «لسان العرب» حکم را به معنای «قضاوت» دانسته است (ابن منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۲۷۰).

معنای دیگر برای این واژه، منع و بازدارندگی است. «راغب اصفهانی» می‌نویسد: «حکم، أصله منعٌ منعاً للإصلاح و منه سمّيت اللجام حکمه الذّآبّة»؛ حکم در اصل، به معنای منع، به منظور اصلاح، صورت می‌گیرد، به همین منظور، «لجام حیوان» نام‌گذاری شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴۸). در این معنا «ابن فارس» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۹۱) نیز با راغب اصفهانی موافق می‌باشد.

۲-۱. معنای اصطلاحی حکم

فقهاء حکم را در فصل مستقلی مورد بحث قرار نداده‌اند، بلکه به مناسبت‌های گوناگون در لابه‌لای کلمات‌شان آن را مطرح و تعریف و بعضی از احکام آن را متعرض شده‌اند.

از آن‌جا که اصطلاح حکم، میان فقیهان با کاربردهای گوناگونی مورد استفاده واقع شده تعریف‌های متعددی از آن نیز به چشم می‌خورد. از جمله:

۱. «شهید اول» می فرماید: «حکم شرعی، عبارت است از خطاب شارع که مربوط به اعمال مکلفان می شود، حال به گونه اقتضاء باشد یا تخیر» (شهید اول، بی تا، ج ۱، ص ۳۹).

۲. «محقق نائینی» در تعریف حکم می نویسد: «حکم شرعی، عبارت است از آنچه که در مورد عمل مکلفان به گونه اقتضاء (وجوب، حرمت، کراهت و استحباب) یا تخیر (اباحه) جعل شده است» (نجفی خوانساری، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۰۶).

۳. «شهید صدر» می نویسد: «حکم شرعی، تشریحی است که از طرف خدا برای منظم ساختن زندگی انسان صادر شده است» (صدر، ۱۳۸۹، ص ۲۳ و ۱۶۱).

با توجه به تعاریف مذکور، حکم چیزی است که شارع مقدس، در باره فعلی از افعال انسان جعل و اعتبار می کند؛ به این معنا که آدمی را از ارتکاب فعلی ممنوع کند یا به انجام دادن آن وادار سازد یا در انجام دادن و ترک آن اجازه و رخصت دهد (احکام تکلیفی) و یا بر فعل انسان، اثری مترتب کند (احکام وضعی).

تعریف حکم در فقه و حقوق، از اصطلاح حکم در منطق ارسطویی گرفته شده است. در منطق، وقتی نسبت میان موضوع و محمول و رابطه ثبوتی آن دو را بیان می کنند، به آن رابطه ثبوتی، (حکم) اطلاق می کنند. در اصطلاح فقه و حقوق نیز حکم، وقتی اطلاق می شود که ارتباطی توسط شارع، بین موضوع و محمول در یک قضیه شرعی برقرار می شود (صرامی، ۱۳۸۵، ص ۸۱).

فتوا و حکم با یکدیگر متفاوت می باشند؛ فتوای مجتهد از مقوله اخبار و طبعاً قابل صدق و کذب است، اما حکم از مقوله انشاء است و احتمال مطابقت یا عدم مطابقت در خود حکم معنا ندارد. هم چنین، فتوای مجتهد در حیطة مقلدین خودش نافذ است، اما دایره شمول و نفوذ حکم ایشان، شامل سایر مقلدان و مجتهدان نیز می شود (امام خمینی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۴).

۲. حکم حکومتی

حکم حکومتی در دو معنای مختلف به کار رفته است که عبارتند از:

الف) گاهی مقصود از احکام حکومتی، احکام و قوانینی است که از سوی شارع، صادر شده و در قرآن، سنت و سیره عملی معصومین یافت می‌شود و مربوط به اداره جامعه و از شؤون حکومت است و وظیفه فقیه در مورد این دسته از احکام، کشف و استنباط و سپس اجرای آنهاست؛ مثل حکم به مشورت در امور و مسائل مختلف از جمله حکومت؛ آن‌جا که خداوند متعال در قرآن می‌فرماید: «...وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ» (آل عمران (۲): ۱۵۹).

ب) گاهی مقصود از این عبارت، اختیارات حضرت رسول، ائمه معصومین و فقهاء، در امر حکومت و همچنین دستورات و مقرراتی است که ایشان، به عنوان حاکم و در مقام اجرای احکام شرع و اداره جامعه، وضع و صادر کرده‌اند. آن‌چه ما در این نوشتار در صدد بررسی آن هستیم، همین برداشت دوم از حکم حکومتی است که می‌توان آن را به شکل زیر تعریف نمود:

«حکم حکومتی، عبارت است از قوانین، مقررات و دستوراتی که حاکم جامعه اسلامی بر اساس مصلحت، در حوزه مسائل اجتماعی، به منظور اجرای احکام شرع یا اداره جامعه، به طور مستقیم یا غیر مستقیم، صادر یا وضع می‌کند» (صرامی، ۱۳۸۰، ص ۴۷).

بنابراین، حاکم جامعه اسلامی حق دارد در امور مختلف جامعه اسلامی (سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و نظامی) دخالت و تصمیم‌گیری کند؛ البته احکام و تصمیمات وی تنها هنگامی معتبر است که به «مصلحت جامعه اسلامی» باشد.

یکی از مباحثی که در فقه امامیه و فقه اهل سنت مورد توجه جدی واقع شده، جایگاه و نقش مصلحت در احکام حکومتی است. در فقه اسلامی، موضوع «مصلحت» غالباً در دو بخش، مطرح می‌شود:

۱. در ملاکات احکام شرعی؛ با این توضیح که آیا احکام شرعی در ملاکات احکام، تابع مصالح و مفاسد هستند و آیا عقل می‌تواند با آگاهی از مصالح و مفاسد، احکام شارع را کشف نماید؟

۲. در صدور احکام حکومتی؛ با این توضیح که مصلحت، مبنا و ملاکی است که حاکم جامعه اسلامی بر طبق آن، حکم حکومتی صادر می‌کند و در واقع هر حکم

حکومتی‌ای که صادر می‌شود، اگر از مصدر و مبنای آن سؤال شود، باید بتوان چنین پاسخ داد که به خاطر وجود مصلحت، حکم صادر شده است.

مصلحت، منفعتی است که شارع، به منظور حفظ دین، نفس، عرض، مال و... برای بندگان خود لحاظ نموده است. لذا وقتی سخن از مصلحت شخص یا امت به میان می‌آید، مصلحت به معنای «اسم مصدری» آن مقصود است؛ بدین معنا که مصلحت، خیر و صلاحی است که بر فعل، مترتب می‌شود که نتیجه ایجاد نظم، اعتدال و رفع نقص است که مفهوم متضاد آن، مفسده است. از منظر دینی، مصلحت، اختصاص به خیر و منفعت دنیایی ندارد، بلکه امری که منفعت اخروی هم داشته باشد نیز مصلحت نامیده می‌شود؛ هرچند از جهت دنیوی، منفعتی نداشته باشد. آیه‌الله «جوادی آملی» در این رابطه می‌نویسد:

مصلحت در جامعه اسلامی، مصلحتی است که هم مربوط به دنیای مردم باشد و هم مربوط به آخرتشان، هم حسنه دنیا باشد و هم حسنه آخرت که خدای سبحان در کتاب خود، شعار جامعه مؤمنان را چنین بیان می‌کند: «وَمِنْهُمْ مَّنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ» (بقره (۱): ۲۰۱). چیزی مصلحت واقعی انسان است که هم به سود دنیا و هم به سود آخرت وی باشد. اگر چیزی به سود دنیای انسان باشد، ولی به آخرتش آسیب برساند، مصلحت نیست و وحی الهی که از مصالح اخروی انسان، مانند منافع دنیوی با خبر است، وی را راهنمایی و ترغیب می‌کند به چیزی که مصلحت دنیا و آخرت اوست و از چیزی که ضرر و فساد اخروی برای او در پی دارد، نهی می‌کند؛ هرچند به حسب ظاهر، مصالح دنیوی وی را در بر داشته باشد. حلال و حرام‌های شرعی و باید و نبایدهای دین، برای تأمین مصالح دنیوی - اخروی انسان است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۶۶).

مصلحت، نه تنها در وضع احکام و قوانین (اعم از شرعی و حکومتی) نقش اصلی را داراست، بلکه در اجرای قوانین شرعی ثابت نیز نقش به‌سزایی دارد؛^۱ چراکه احکام حکومتی، در محدوده مصلحت‌سنجی حاکم در حوزه مسائل اجتماعی صادر می‌شوند.

لذا صدور و تنفیذشان منوط به مصلحت است و در موضوع آن، مصلحت‌اندیشی شرط شده است.^۲

هم‌چنین از آن‌جا که اصل و مبنای جعل حاکمیت برای حاکم جامعه اسلامی - خواه معصوم باشد یا غیر معصوم - از طرف شارع است؛ یعنی از قبیل احکام اولیه است، لذا جعل حکم حکومتی و تشخیص مصلحت توسط حاکم - خواه بدون واسطه و یا با واسطه؛ مثلاً با واسطه قوای تحت اختیار حاکم - مورد تأیید شارع مقدس خواهد بود.

مصلحت، به اعتبارات مختلف، تقسیم‌های مختلفی شده است؛ لکن جهتی که هم‌سو با موضوع این رساله است، تقسیم مصلحت، به اعتبار ثابت و متغیر می‌باشد؛ توضیح این که مصلحت ثابت، مصلحتی است که در تمام زمان‌ها، مکان‌ها و اوضاع و احوال، ثابت است و تغییر نمی‌پذیرد؛ اما مصلحت متغیر، مصلحتی است که با تغییر زمان و مکان و یا اشخاص، تغییر پیدا می‌کند. مبنای مصالح متغیر را باید در نیازهای انسانی که برخی ثابت و برخی متغیرند، جست‌وجو کرد؛ چراکه مصالح، به تبع آن به مصالح ثابت و متغیر تقسیم می‌شوند و چون برخی مصالح، ثابت و برخی متغیرند، لذا احکام نیز که دائرمدار مصالح و مفاسد در متعلق‌شان می‌باشند، برخی ثابت و برخی متغیر می‌شوند. با این فرق که احکام و قوانین ثابت از جانب خداوند متعال توسط پیامبر اکرم و امامان معصوم : به صورت قضایای حقیقیه (در مقابل قضایای خارجیّه) ابلاغ و تبیین می‌شوند؛ اما احکام و قوانین متغیر که در ازای نیازهای متغیر و متناسب با مصالح و مقتضیات زمان می‌باشند، از سوی حاکم جامعه اسلامی (معصوم یا غیر معصوم)، صادر می‌شوند.

۳. حکم قضایی

یکی از تقسیمات مطرح‌شده در رابطه با احکام صادره از سوی فقیه جامع الشرائط، تقسیم‌ثنائی آن به حکم قضایی و غیر قضایی می‌باشد. توضیح این که حکم قضایی، حکمی است که حاکم در مقام فصل خصومت و احقاق حق، در مواردی خاص، انشاء

می‌کند، بر خلاف حکم حکومتی که فقیه آن را با توجه به مصالح اجتماعی، در موارد مختلف انشاء می‌کند. به‌طور کلی می‌توان فرق‌های حکم حکومتی و حکم قضایی را در موارد ذیل یاد نمود:

۱. حکم قضایی؛ حکمی است که حاکم، وقتی در مقام احقاق حق و فصل خصومت‌های مردم بر می‌آید با استفاده از آن، به اصطلاح فقهی، «فصل خصومت» می‌کند و به داوری می‌نشیند. لذا حکم قضایی در زمینه تحقق دعوا صادر می‌شود؛ در حالی که در حکم حکومتی، لازم نیست حتماً دعوایی باشد تا حکمی صادر شود، بلکه احکامی هستند که حاکم اسلامی در مواردی خاص یا در موضوعی معین انشاء می‌کند.

۲. حکم قاضی از سنخ فتوا نیست، بلکه انشای خود اوست؛ هرچند که قاضی موظف است با توجه به موازین شرعی، به صدور حکم و رفع خصومت بپردازد، اما کار او اعلان حکم شارع نیست؛ بلکه انشای حکم با توجه به احکام شرعی است؛ در حالی که مبنای احکام حکومتی، رعایت مصلحت مسلمانان و نظام اسلامی است. بنابراین، فقیه جامع الشرائط با توجه به مصلحت مسلمانان در امور سیاسی، اقتصادی و... جامعه دخالت کرده و با صدور الزامات خاص، به انتظام امور می‌پردازد.

۳. حکم قضایی، خاص و موردی است. لذا همگان با حکم قضایی سر و کار ندارند، به همین جهت، دایره حکم قضایی از دایره حکم حکومتی محدودتر است؛ در حالی که حکم حکومتی در اکثر مواقع، عام و فراگیر است و دایره شمول آن بر خلاف حکم قضایی، گسترده است؛ چراکه احکام حکومتی، نه تنها به دلیل بقاء و اعتبار مصلحت (علت مُحدثه و مُبْقِیه)، دارای گستردگی و اعتبار، در گستره زمان و مکان می‌باشند؛ بلکه محدوده موضوعاتی که حکم حکومتی در آنها صادر می‌شود نیز خیلی وسیع‌تر از محدوده موضوعاتی است که در آن حکم قضایی صادر می‌شود.

ب) تاریخچه حکم حکومتی در حوزه قضا

۱. احکام حکومتی قضایی و امامان معصوم :

بنا به عقیده امامیه، پیامبر اکرم و اهل بیت : در جامعه، سه شأن تبلیغ، امامت و رهبری سیاسی و داوری را دارا می‌باشند (مطهری، ۱۳۷۰، ص ۱۳۶۷)؛ یعنی علاوه بر تبیین و تفسیر دین و بیان احکام، مجری احکام خداوند متعال و رهبر سیاسی جامعه اسلامی و حاکم در مراجعات مردم نیز می‌باشند.

با مراجعه به مجموعه احادیث و روایات امامیه، می‌توان موارد زیادی را یافت که دال بر قلمرو اختیارات رهبری در اداره جامعه اسلامی است که از جمله آن، منصب و شأن قضاوت در میان مردم می‌باشد. پیامبر اکرم ⁹ در راستای تحقق بخشیدن به زعامت سیاسی، «حکومت» تشکیل دادند و در میان مردم به قضاوت و داوری که از شؤون اصلی و اولی حکومت می‌باشد، به‌طور مستقیم و غیر مستقیم - از طریق قضات منصوب - می‌پرداختند. در این میان، گاهی در راستای اجرای حدود، قصاص، تعزیرات، مجازات مرتکبین، مصادره اموال و... مطابق با مصالح و شؤون زندگی مسلمانان و تحقق بخشیدن به رسالت‌شان، احکام حکومتی صادر می‌کردند و سنت (قول، فعل و تقریر) خود را مبنی بر جریان احکام حکومتی در عرصه قضا به اجرا می‌گذاشتند. در این زمینه می‌توان به روایات ذیل اشاره نمود:

۱. امام باقر ⁷ می‌فرماید: «لایعفی عن الحدود الّتی لله دون الإمام...»؛ به جز امام، کسی نمی‌تواند حدود الهی را عفو کند (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۸، ص ۳۳۱).

۲. امام صادق ⁷ در روایتی، تعیین مقدار تعزیر را یکی از اختیارات حکومتی دانسته است. در صحیحۀ «حمادبن عثمان» چنین آمده است: عن أبي عبد الله، قال: قلت له: كم تعزیر؟ فقال: «دون الحدّ» [قال: قلت: دون ثمانین؟ قال: لا ولكن دون أربعین حدّ الملوك،] قلت وكم ذاك؟ قال: [على قدر ما يراه الوالی من ذنب الرجل و قوه بدنه]؛ از امام صادق ⁷ پرسیدم تعزیر چند شلاق است؟ فرمود: کمتر از حد. پرسیدم: کمتر از هشتاد؟ فرمود: نه، بلکه کم‌تر از چهل که حد مملوک است. پرسیدم و آن چندتاست؟ فرمود: به اندازه‌ای که «والی» با توجه به گناه مجرم و توانایی بدنی او نظر می‌دهد (همان، ج ۳، ص ۵۸۴).

۳. روایت «اصبغ بن نباته» از امیرالمؤمنین 7 در مورد کسی که میوه را سرقت کرده بود و پیامبر به دو برابر، حکم به غرامت نمود. قال: «قضى النبی فی من سرق الثمار فی کمه فما اکلوا منه فلاشی علیه و ما حمل فیعرز و یغرم قیمته، مرتین...»؛ پیامبر در مورد کسی که میوه را سرقت کرده و در آستین ریخته بود، این‌گونه قضاوت فرمودند: آن مقداری را که خورده است، چیزی بر او نیست و آن مقداری را که حمل کرده و برده است، باید به خاطرش تعزیر شود و غرامت آن را نیز دو برابر بپردازد. چیزی را که خورده است، در قبال آن مسؤولیت مدنی ندارد، چیزی را که با خود برده است، برای آن هم تعزیر شود و افزون بر تعزیر، دو برابر آن غرامت پرداخت نماید (حر عاملی، ۱۴۱۲ق، ج ۲۸، ص ۲۸۷). توضیح این که حکم به جبران خسارت به دو برابر، یک حکم حکومتی است که مخالف احکام فقهی قضایی می‌باشد.

۲. احکام حکومتی قضایی و فقهاء

تاریخچه حکم حکومتی قضایی را می‌توان در تألیفات و سیره عملی فقهاء، به‌روشنی یافت. به همین جهت، در ادامه به‌طور مختصر به آن اشاره می‌کنیم.

۲-۱. تألیفات فقهاء

از آن‌جا که امامان معصوم، به‌جز دوران حکومت پنج‌ساله امیرالمؤمنین و دوره کوتاه امام حسن 8، موفق به تشکیل حکومت نشدند و فقهای امامیه نیز در مرکز تصمیم‌گیری سیاسی و اداری جامعه نبودند، لذا فقهاء در مقوله‌های مرتبط با مسائل حکومتی و احکام سلطانیه وارد بحث نشده‌اند. به‌همین جهت، سخن در رابطه با حکومت اسلامی و حکم حکومتی و جایگاه آن در حوزه قضاء، در میان فقهاء و علمای امامیه (برخلاف اهل سنت که خلفا و حاکمان را مصادیق اولی‌الامر می‌دانستند، تألیفات بسیاری را در این زمینه دارا هستند)، بسیار کم صورت گرفت. «شیخ مفید» (متوفای ۴۱۳ق) در رابطه با صدور احکام حکومتی از سوی حاکم جامعه اسلامی می‌فرماید:

برپاکردن حدود و مجازات‌های الهی، به‌عهده «سلطان» اسلام است که از سوی خداوند متعال تعیین شده است. آنان عبارتند از امامان معصوم از

خاندان پیامبر اکرم و امیران و حاکمانی که به این امر منصوب شده‌اند. ائمه، این امر را به فقهای شیعه، - در صورت امکان - واگذار نموده‌اند (شیخ مفید، ۱۴۱۰ق، ص ۸۱۰).

اولین بار، مرحوم «ابراهیم قطیفی» (متوفای ۹۴۵ق) و «محقق کرکی» (متوفای ۹۴۰ق) در «کتاب الخراج» در دوران صفویه، مطالبی را پیرامون سلطان عادل مطرح کردند (جعفریان، ۱۳۷۰، ص ۱۹۵). مرحوم محقق کرکی، اختیارات فقیه جامع الشرائط را این گونه بر می‌شمرد:

فقهای امامیه اتفاق دارند که در حال غیبت ائمه معصومین، فقیه جامع شرایط، در تمامی اموری که قابل نیابت است، از سوی آنان نیابت دارد. بنابراین، واجب است در مرافعه‌ها به آنان مراجعه شود و به داوری آنان گردن نهاده شود. او حق دارد در صورت لزوم، اموال کسی را که از ادای دین خود امتناع می‌ورزد، بفروشد و به اموال غایبان و کودکان - بی‌سرپرست - و سفیهان و مفلسان رسیدگی نماید و در اموال محجوران و همه اموری که برای حاکم منصوب از سوی امام ثابت شده است، تصرف و اعمال نفوذ نماید (محقق کرکی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۴۲).

سپس، علمایی هم‌چون مرحوم «نراقی» (متوفای ۱۲۴۵ق)، در «عوائد الایام»، با گردآوری اختیارات ولی فقیه از ابواب مختلف، برای نخستین بار رساله مستقلی با عنوان «ولایة الحاکم» نوشت. هم‌چنین مرحوم «کاشف الغطاء» (متوفای ۱۱۵۴ق) در «کشف الغطاء»، شیخ «محمدحسن نجفی» (متوفای ۱۲۶۶ق) در «جواهر الکلام»، شیخ «انصاری» (متوفای ۱۲۸۱ق) در «کتاب المکاسب» و... مباحثی را در زمینه احکام حکومتی، تحت عناوین مختلف مطرح نمودند تا این که مرحوم «نائینی» (متوفای ۱۳۵۵ق)، با تألیف «تنبیه‌الائمه و تنزیه‌الملّه»، به مبحث حکم حکومتی به اصطلاح امروزی نزدیک شد و سرانجام «امام خمینی» 1، هنگام تدریس درس خارج در نجف، بحثی نسبتاً جامع پیرامون ولایت فقیه و فروع آن در ضمن کتاب «البیع» مطرح نمودند که بعدها کتابی با عنوان «حکومت اسلامی» از ایشان منتشر شد.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی، کتب و مقالات بسیاری در رابطه با این موضوع مطرح گردید؛ از جمله: «دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدّولة الإسلامیة»، «أساس الحکومة الإسلامیة»، «فقه القضاء»، «فقه سیاسی اسلام» و... که هر کدام به شکلی و از جهاتی به مبانی و فروع حکم حکومتی و ولایت فقیه پرداخته‌اند.^۳

۲-۲. صدور احکام حکومتی قضایی

فقه‌های امامیه؛ هرچند از مسند حکومت در زمان غیبت کبری، دور بوده‌اند ولیکن تا آن‌جا که می‌توانستند بر ضد حکومت‌های جور و نامشروع، در حوزه قضاء، احکام حکومتی صادر می‌کردند و یا این که شخصاً احکام اسلامی را به اجرا می‌گذاشتند.

فقه‌ها خود را نایبان عام آن حضرت می‌دانستند. لذا نه تنها به استنباط احکام شرعی (منصب افتاء) می‌پرداختند، بلکه در هر زمان که مصلحت و صلاح می‌دانستند و از قدرت اجتماعی کافی برخوردار بودند، به قضاوت بین مردم و رفع دعاوی و منازعات آنها (منصب قضاء) و اجرای احکام شرعی؛ مانند اجرای حدود و مجازات‌های شرعی، امر به معروف و نهی از منکر، رسیدگی به امور حسبه (مانند ولایت بر قُصَر، غُیَب و مجانین) و... می‌پرداختند.

در طول تاریخ امامیه، همواره به مواردی برخورد می‌کنیم که فقهای امامیه اقدام به صدور احکام حکومتی، نه تنها در سطح ملت و مذهب، بلکه در سطح بین‌الملل و فراتر از مرزهای دُول اسلامی می‌کردند که در این رابطه می‌توان به موارد زیر به عنوان نمونه اشاره نمود:

۱. حکم حکومتی رهبر معظم انقلاب در عید فطر سال ۱۳۹۲ - در اجرای بند ۱۱ از اصل ۱۱۰ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران - مبنی بر عفو یا تخفیف مجازات مرتکبین.

۲. حکم حکومتی امام خمینی 1 مبنی بر ارتداد و اعدام «سلمان رشدی» در بهمن سال ۱۳۶۷.

ج) بررسی حکم حکومتی در حوزه قضاء

با توجه به این که قضاوت از شؤون ولایت فقیه است، لازم است جایگاه حکم حکومتی را در حوزه قضاء از جهت قلمرو موضوعی، تزامم آن با حکم قضایی و امکان نقض حکم قضایی یا حکومتی و... بررسی کنیم.

۱. قلمرو موضوعی حکم حکومتی در حوزه قضاء

وظیفه حاکم اسلامی - همان‌طور که در مباحث پیشین بیان شد - تنها اجرای احکام شرعی نمی‌باشد، بلکه اداره امور دنیوی جامعه نیز بر عهده وی می‌باشد. لذا طبیعی است که حاکم اسلامی حق داشته باشد در موارد غیر منصوص؛ هم‌چون حفظ دین، دفاع از اسلام و مسلمانان، ایجاد امنیت و...، به تناسب وظیفه، در اجرای احکام شرع و اداره امور جامعه، احکام حکومتی که نه از سنخ احکام اولی هستند و نه از سنخ احکام ثانوی صادر کند (موسوی، ۱۳۹۲، ص ۲۳).

دستوراتی که از سوی حاکم جامعه اسلامی صادر می‌گردد، علاوه بر این که ممکن است در امور سیاسی، نظامی، اقتصادی و به‌طور کلی در امور حکومتی صادر گردد، ممکن است در امور قضایی نیز صادر شود که در ادامه، قلمرو احکام حکومتی را در این زمینه، مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱-۱. حکم حکومتی و مسائل قضایی

عزل و نصب عالی‌ترین مقام قضایی، تصویب طرح‌ها و برنامه‌ها و عفو یا تخفیف مجازات محکومین در حدود موازین اسلامی،^۴ همه از مواردی هستند که حاکم جامعه اسلامی از آن ناگزیر است. بی‌شک، چنین مواردی از «مباحات» محسوب می‌شوند؛ یعنی هیچ‌گونه امر الزامی شرعی در مورد آنها وجود ندارد.

هم‌چنین، حکم حاکم در امور قضایی، برای ازبین‌بردن مفاسد و جلوگیری از جمیع منکرات اجتماعی؛ مانند عدم استفاده از ماهواره و...، می‌تواند از مصادیق دستورات حاکم اسلامی در امور قضایی باشد. بنابراین، اگر ولی فقیه در این مواضع حکم کند، حکم او نافذ است؛ چراکه عزل و نصب، تصویب و دستور به اجرای قوانین و...، از

مصادیق حکم حکومتی می‌باشند؛ زیرا این امور، از مواردی هستند که - بنا به قول ولایت عامه فقیه یا از باب حِسبه - در اختیار فقیهی است که حاکم جامعه اسلامی می‌باشد. در همین راستا است که در ۹ فروردین ماه ۱۳۸۹، رئیس قوه قضائیه وقت، تمدید یک‌ساله قانون آزمایشی آیین دادرسی را علی‌رغم پایان یافتن مهلت اجرای آن با اجازه رهبری، «دستور ولایی» عنوان نمود و یا در خصوص تمدید مدت اعتبار قانون فعلی شوراهای حل اختلاف تا زمان تصویب لایحه تقدیمی به مجلس شورای اسلامی، ریاست محترم قوه قضائیه در این مورد با مقام معظم رهبری؛ حضرت آیه‌الله خامنه‌ای «مدظله‌العالی»، طی نامه شماره ۱/۲۳۷۰ (مورخ ۹۲/۶/۲۳) با تمدید مدت اعتبار قانون فعلی شوراهای حل اختلاف شماره ۱/۲۳۷۰ (مورخ ۹۲/۶/۲۱) مکاتبه نموده و معظم‌له، طی نامه موافقت فرمودند که این موافقت ایشان، یک حکم حکومتی، بر ادامه مشروعیت قانونی است که اعتبار آن منقضی شده است.

۱-۲. حکم حکومتی و اجرای احکام اولیه قضایی

در برخی موارد، حکم حاکم اسلامی در واقع، فرمان به اجرای احکام شرعی است؛ چراکه احکام اسلام، منحصر در عبادات نیست. نگاهی اجمالی به احکام و قوانین اسلام؛ هم‌چون قضاوت و داوری، امر به معروف و نهی از منکر، حدود، تعزیرات و... حاکی از آن است که ماهیت برخی از احکام اسلام، به‌گونه‌ای است که اجرا و اعمال آن فقط در سایه حکومتی پایدار و حاکمی آشنا به احکام و مصالح اسلامی، امکان‌پذیر می‌باشد؛ به عنوان مثال، میان فقهای امامیه این بحث مطرح است که «آیا ثبوت محجوریت برای مفلس، نیازمند حکم حاکم است؟» مرحوم «محقق حلی» در این باره می‌نویسد: «ثبوت محجوریت، نیازمند حکم حاکم است» (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ص ۳۹۶). هم‌چنین، مرحوم «علامه حلی» بیان می‌کنند که مرحوم «شیخ طوسی» معتقدند که اثبات و زوال محجوریت انسان سفیه، منوط به حکم حاکم است (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۵، ص ۴۴۲)؛ چراکه حجر، حکم اولی شرعی است و نیازمند دلیل شرعی است؛ یعنی ثبوت و زوال آن

فقط از راه دلیل شرعی می‌باشد و بی‌شک، دلیل آن، حکم حاکم اسلامی است که در مقام ولایت قضاء، انشاء می‌شود.

۳-۱. حکم حکومتی و اجرای احکام ثانویه قضایی

در برخی موارد، به‌ویژه در مسائل سیاسی و اجتماعی، حکمی که از سوی فقیه صادر می‌شود، به دلیل صدق عناوین ثانوی؛ مانند عسر و حرج، ضرر، تقيه، اضطرار و... است که تحقق این عناوین، موجب تعطیلی موقت حکم اولیه شرعی می‌شود. به عنوان مثال، «امام خمینی» 1 حکم «میرزای شیرازی» (متوفای ۱۳۱۲ق) در مورد «تحریم تنباکو» آن‌جا که حکم دادند: «الیوم استعمال تنباکو و توتون بایّ نحو کان، در حکم محاربه با امام زمان (صلوات الله و سلامه علیه) است» (دوانی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۸۲) را از قبیل احکام حکومتی دانسته و معتقد بودند که ایشان بر اساس مصالح مسلمین و به عنوان «ثانوی» این حکم حکومتی را صادر فرمودند و تا عنوان ثانوی وجود داشت، این حکم نیز بود و با ازبین رفتن عنوان، حکم هم برداشته شد (امام خمینی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۳).

بنابراین، گاهی اوقات صدور حکم حکومتی، به منظور اجرای احکام ثانویه، پس از تشخیص تحقق ملاک احکام ثانویه و نوع آن، توسط حاکم اسلامی است. به عنوان مثال، علی‌رغم این که امر طلاق، بر اساس فقه اسلامی «الطلاق بید من أخذ بالساق» (ابن‌ابی‌الجمهور، ج ۳، ص ۱۵۵) و قانون مدنی ایران (قانون مدنی، ماده ۱۱۳۳)، در اختیار زوج می‌باشد؛ لکن حکم حکومتی رهبری - از طریق تصویب مجمع تشخیص مصلحت نظام در تاریخ (۱۳۸۱/۱/۲۹) - مبنی بر طلاق قضایی زوجه‌ای که دوام زوجیت او، موجب عسر و حرج زوجه باشد (قانون مدنی، ماده ۱۱۳۰) را می‌توان از موارد حکم حکومتی رهبری برشمرد؛ چراکه بنا بر تبصره ماده ۱۱۳۰ قانون مدنی با تحقق یکی از موارد مذکور در تبصره؛ مثل اعتیاد زوج به یکی از انواع مواد مخدر، «عسر و حرج» موضوع ماده ۱۱۳۰ قانون مدنی، محقق و در نتیجه دادگاه می‌تواند به صرف استناد به آن، حکم طلاق زوجه را صادر نماید. در این صورت، این زوج است که باید در دادگاه اثبات نماید که علی‌رغم موارد مذکور در تبصره، عسر و حرجی در میان نبوده است.

۱-۴. حکم حکومتی در تعیین حکم اهم (در موارد تراحم احکام)

یکی از وظایف حاکم جامعه اسلامی، تشخیص و تعیین حکم اهم در صورت تراحم دو حکم اولی شرعی در مقام اجرا با یکدیگر است که در این صورت، فقیه حاکم، با تشخیص حکم اهم، این تراحم را رفع می‌نماید.

بیشتر تراحم‌هایی که در مسائل سیاسی و حکومتی میان احکام اولیه به وجود می‌آید، مربوط به تراحم احکام اولی شرعی با حکم اولی «وجوب حفظ نظام» است که در این موارد، حاکم جامعه اسلامی دستور به تعطیلی موقتی حکم اولی شرعی در مقام رفع تراحم می‌دهد. بنابراین، در صورتی که وجوب حفظ مصلحت نظام اسلامی با حکم دیگری تراحم نماید، مصلحت نظام، مقدم می‌شود و این نه از باب تطبیق عناوین ثانویه است، بلکه از باب رفع تراحم دو حکم اولی است.

بنابراین، احکامی، هم‌چون «رجم» و «تعطیل کردن اجرای آن» در ماده ۲۲۵ قانون مجازات اسلامی (مصوب ۱۳۹۲)، آن‌جاکه قانون‌گذار اعلام می‌دارد: «...، در صورت عدم امکان اجرای رجم با پیشنهاد دادگاه صادرکننده حکم و موافقت رئیس قوه قضائیه؛ چنان‌چه جرم با بینه ثابت شده باشد، موجب اعدام، زانی محصن و زانیه محصنه است»، به هیچ وجه به معنای عقب‌نشینی فقه و قانون در مواجهه با شرایط اجتماعی نیست؛ بلکه رعایت اهم و مهم کردن احکام در مقام تراحم آنها می‌باشد. توضیح این‌که قانون جدید، در بخش حدود (بخش زنا)، به اجرای رجم و یا سنگ‌سار، به‌طور صریح اشاره‌ای نداشته است و گویا اعدام، به عنوان مجازات جایگزین برای رجم، تعیین شده است.

بی‌شک، حکومت اسلامی و وجوب حفظ آن، از دیدگاه امام، از احکام اولیه، بلکه مقدم بر سایر احکام شرعی است و لذا مصلحت موجود در آن نیز از عناوین اولیه است، نه از عناوین ثانویه؛ چراکه از دیدگاه امام خمینی ۱ تقدم مصلحت حفظ نظام بر سایر احکام را بحثی خارج از عناوین ثانویه می‌داند (موسوی، ۱۳۹۲، ص ۲۶).

۲. جایگاه قانونی حکم حکومتی در حوزه قضاء

ولایت فقیه از ارکان عمده نظام جمهوری اسلامی است و در زمان غیبت - مطابق اصل پنجم قانون اساسی که مقرر می‌دارد: «در زمان غیبت حضرت ولی عصر، در

جمهوری اسلامی ایران ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و با تقوی، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است که طبق اصل یکصد و هفتم، عهده‌دار آن می‌گردد». - ولی فقیه، ولایت امر و امامت امت را بر عهده دارد.

در واقع این اصل، عبارت قانونی، از مبانی اعتقادی نظام جمهوری اسلامی است که در مقدمه و اصول کلی قانون اساسی بر آنها تأکید شده است. ولی فقیه، همان‌طور که مسئولیت تعیین سیاست‌های کلی نظام را بر عهده دارد، بر حسن اجرای این سیاست‌ها نیز نظارت دارد تا سیاست‌های تعیین شده به هنگام اجرا، از اهداف و آرمان‌های اصلی منحرف نشده و به خوبی به اجرا گذاشته شود (قانون اساسی، بند ۱ و ۲ از اصل یکصد و دهم).

مصدر مشروعیت حکومت - مطابق اصل مذکور - اصل ولایت فقیه است؛ چراکه آن کسی که از نظر شریعت، اختیارات حکومت به او داده شده، فقیه جامع‌الشرایط است که نتیجه آن تبدیل قانون اساسی، به نمادی از تفویض برخی از اختیارات ولی فقیه به قوه مقننه، مجریه و قضائیه است.

از طرفی، چون ولایت فقیه و حاکمیت اسلامی، از احکام اولیه اسلام است (امام خمینی، ۱۳۷۰، ج ۲۰، ص ۱۷۴)، لذا تمامی تصمیمات و دستورات حاکم اسلامی، با مشروعیت اصل ولایت و حکومت اسلامی، مشروع و واجب‌الاتباع می‌گردد، بلکه در مقام تراحم میان حکم حکومتی و احکام فرعی اولی و ثانوی، حکم حکومتی مقدم می‌شود. بنابراین، هنگامی که حکم حکومتی از سوی حاکمی که شرایط حاکمیت را دارد صادر شود، اطاعت از آن حکم بر همه آحاد جامعه از جمله قاضی، لازم می‌شود؛ خواه مقلد و خواه مجتهد باشد.

بنابراین، حاکم اسلامی می‌تواند در مسائل مختلف کشور اسلامی؛ مثل امور حقوقی و قضایی و حل مسائل جدید آن، از احکام حکومتی استفاده نماید؛ چراکه - همان‌طوری که گذشت - گاهی مقصود از احکام حکومتی، احکام و قوانینی است که از شارع صادر شده و مربوط به اداره جامعه و شؤون حکومت است و وظیفه فقیه در مورد این دسته از احکام، کشف و استنباط و سپس اجرای آنهاست و گاهی مقصود، قوانین و مقرراتی

است که حاکم اسلامی در مقام اجرای احکام شرع و اداره جامعه وضع و صادر می‌کند. مثلاً می‌تواند از باب مقدم‌شمردن حفظ نظام و جلوگیری از هرج و مرج، حکم به تعطیلی موقتی اجرای بعضی از حدود و یا امری که به حسب عنوان اولی آن، جایز نیست بدهد. در این صورت، حکمی که در چنین فرضی از سوی حاکم اسلامی صادر می‌شود، - حکم حکومتی - خواهد بود.

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، از دو تعبیر می‌توان جواز صدور حکم حکومتی را فهمید: یکی از تعبیری که در اصل پنجاه و هفتم قانون اساسی آمده است که بیان می‌دارد: «قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران، عبارتند از قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضائیه که زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت، بر طبق اصول آینده این قانون اعمال می‌گردند» و تعبیر بعدی مربوط به اصل یک‌صد و دهم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران است که بند هشت آن، ناظر به حکم حکومتی است؛ آن‌جا که مقرر می‌دارد: «حل معضلات نظام که از طرق عادی قابل حل نیست، از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام...» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۷۹).

توضیح این‌که مطابق این دو اصل، یکی از اختیارات لاینفک ولایت فقیه، صدور احکام حکومتی است؛ چراکه اصل پنجاه و هفتم قانون اساسی، ولایت مطلقه را پذیرفته است و می‌دانیم که اخذ به شیء، اخذ به لوازم آن است. لذا لوازم ولایت مطلقه که همان صدور احکام حکومتی است، الزاماً مورد قبول قانون اساسی می‌باشد. از طرفی، یکی از اختیارات ولی فقیه، حل معضلات نظام، در مواردی است که از طرق عادی قابل حل نباشد، آن هم از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام؛ بدین معنا که رهبری، موظف است در مواردی که معضلی برای نظام پیش می‌آید که از طریق قانون، قابل حل نیست، اقدام به حل این معضل از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام بکند. ما می‌دانیم که حل یک معضل در بسیاری از مواقع، نیاز به صدور دستور و فرمان و حکم دارد، آن حکمی که به منظور حل معضل صادر می‌شود، در حقیقت، همان حکم ولایی یا حکم حکومتی است.

یکی از حوزه‌هایی که رهبر جامعه اسلامی، بنا بر مصلحت عمومی، حکم حکومتی

صادر می‌کند، «حوزه قضاء» است که مصادیق آن به‌وفور در نظام جمهوری اسلامی ایران مشاهده می‌شود. مطابق بند یازدهم از اصل یک‌صد و دهم قانون اساسی، یکی از اختیارات رهبری، عفو یا تخفیف مجازات محکومین در حدود موازین اسلامی، پس از پیشنهاد رئیس قوه قضائیه است. هم‌چنین مطابق بند ششم از اصل مذکور، نصب و عزل و قبول استعفای عالی‌ترین مقام قوه قضائیه، بر عهده رهبری است.

آنچه که باید به آن توجه نمود، این است که موارد مذکور در این اصل، انحصاری نیست، بلکه تمثیلی است و لذا گستره اختیارات ولایت فقیه در حوزه قضاء بسیار فراتر از مواردی است که در قانون اساسی ذکر شده است؛ مواردی مثل تعیین سیاست‌های کلی قضایی و دستور به اجرای قوانین شکلی و ماهوی - مانند حکم حکومتی امام خمینی 1، در مورد تأسیس دادگاه ویژه روحانیت (مورخ ۱۳۵۸/۳/۳) و حکم «امام خامنه‌ای» در مورد ابلاغ قانون دادرها و دادگاه ویژه روحانیت (مورخ ۱۳۶۹/۵/۱۴) - دستور به اجرای حدود و یا تعطیلی موقتی اجرای بعضی دیگر از حدود، حکم حکومتی اعدام برخی از معاندین و مفسدین نظام اسلامی (ماده ۲۸۶ و ۲۸۷ ق.م.ا) حکم اعدام برخی از جرائم تعزیری (مثل جرائم مربوط به مواد مخدر) و... همه از مواردی است که رهبر جامعه اسلامی در رابطه با آن حکم حکومتی - به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم - صادر نموده است؛ چراکه همان‌طوری که اشاره شد، مطابق اصل پنجم و پنجاه و هفتم قانون اساسی، ولی فقیه زعامدار - شرعی و قانونی - جامعه اسلامی و در نتیجه دارای تمام اختیارات حکومت اسلامی است (موسوی، ۱۳۹۲، ص ۶۵).

بنابراین، ولی فقیه - مطابق قانون اساسی - در حوزه قضاء، صلاحیت آن را دارد که دستورات و فرامینی را که به مصلحت عموم مردم می‌داند، در راستای تعیین سیاست‌ها، چارچوب‌ها و به‌طور کلی، سیستم شکلی و ماهوی دستگاه قضاء، صادر نماید.

۳. تزامن حکم قضایی با حکم حکومتی

با توجه به اهمیت قضاوت و احکام قضایی و نقش آن در فیصله‌دادن خصومات و عدم جواز - حرمت - نقض آن تحت شرایط خاص و هم‌چنین جایگاه حکم حکومتی

و مصلحت عمومی، در نظام اسلامی، این سؤال مطرح می‌شود که:

اولاً: آیا بعد از صدور حکم قضایی، نقض آن با حکم حکومتی جایز است یا خیر؟ و واکنش مقامات قضایی در مواجه شدن با حکم حکومتی مخالف حکم قضایی، چگونه باید باشد؟ مثلاً چنانچه قاضی مجتهد، حکم به اعدام شخصی مطابق موازین شرعی و قانونی نمود، حاکم اسلامی می‌تواند حکم به برائت دهد یا خیر و بالعکس؟

ثانیاً: آیا بعد از صدور حکم حکومتی، نقض آن با حکم قضایی جایز است یا خیر؟ یعنی شخصی که آگاه به فقه قضایی است، مثل قاضی مجتهد می‌تواند بر خلاف حکم حکومتی - در موردی خاص - بنا بر آنچه که صحیح می‌داند عمل کند یا خیر؟ مثلاً بعد از این که حاکم اسلامی، حکم به برائت تعدادی از مجرمین داد، آیا قاضی مجتهد - نه قاضی مأذون - می‌تواند حکم به محکومیت آنها بدهد یا خیر و بالعکس؟

برای تبیین و تقریر محل نزاع، توجه به مقدمات زیر ضروری است:

۱. لازم به ذکر است، حکم قضایی مورد نظر این نوشته، حکمی است که توسط قاضی ای صادر می‌گردد که واجد شرایطی از جمله: «اجتهاد» و «عدالت» صادر شده باشد؛ اعم از این که قاضی منصوب و یا تحکیم باشد. توضیح این که قاضی منصوب، کسی است که تمام شرایط و صفات قاضی را داراست و از این جهت، برای امر قضاء از طرف امام معصوم منصوب می‌گردد؛ بدین معنا که امام، اشخاصی، مانند «زراره»، «محمد بن مسلم»، «ابی بصیر» و ... را به‌عنوان قاضی، به‌طور معین منصوب می‌کنند و گاهی نصب امام به صورت عام و با عبارت «*اجعلوا بینکم رجلاً ممن قد عرف حلالنا و حرامنا، فإنی قد جعلته، قاضیاً*» (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۶۷). است. در نتیجه هر کسی که مصداق «*عَرَفَ حَالَنَا و حَرَامَنَا...*» باشد، از طرف امام، برای قضاوت کردن منصوب می‌باشد.

قاضی تحکیم، کسی است که طرفین دعوا با هم توافق کنند که فردی را به‌عنوان حاکم و داور انتخاب کنند تا اختلاف آنها را فیصله دهد و به آنچه ایشان حکم کند، راضی شوند و بپذیرند، مشروط بر این که تمام شرایط قاضی منصوب را دارا باشد، مگر اذن و اجازه از طرف امام معصوم.

۲. حکم صادره از سوی قاضی مجتهد، از جهت حجیت و عدم حجیت، چند صورت دارد:

اولاً: قاضی صادرکننده حکم، واجد شرایط لازم نباشد؛ مثلاً یکی از شرایط مسلم در قضاوت؛ مانند عدالت و یا دیگر شروط را نداشته باشد. در این صورت، حکم، به خودی خود نقض می‌شود و بحث از جواز و عدم جواز نقض حکم قاضی، مسامحه‌ای است.

ثانیاً: قاضی مجتهد - علاوه بر این که واجد شرایط لازم می‌باشد - علم و یا ظن معتبر به صحت حکم صادره دارد که در این صورت، حکم او بر همه نافذ و نقض آن جایز نیست؛ چراکه مطابق بعضی از ادله؛ هم‌چون «مقبولۀ عمر بن حنظله» (همان) و «مشهورۀ ابی خدیجه» (شیخ طوسی، ۱۴۱۸ق، ج ۶، ص ۲۴۵)، ردّ حکم قاضی منصوب، جایز نبوده و لازم‌الاتباع می‌باشد، مگر این که شخصی که عالم به فقه قضایی است، - مثل قاضی مجتهد - علم و قطع وجدانی به بطلان حکم صادره یا عدم رعایت آیین دادرسی اسلامی - «إنما أفضی بینکم بالبینات و الأیمان» (حر عاملی، ۱۴۱۲ق، ج ۲۷، ص ۲۳۲) - از سوی قاضی مجتهدی که صادرکننده حکم است، داشته باشد (بطلان ماهوی و شکلی حکم). در این صورت، مخالف با حکم قاضی صادرکننده حکم، مبتنی بر این است که برای حکم قاضی، «موضوعیت» قائل شویم؛ یعنی بر این باور باشیم که تبعیت از حکم قاضی، واجب است؛ اعم از این که موافق با واقع باشد یا نباشد؛ طبق این مبنا، نقض حکم جایز نیست و حکم، واجب‌الاتباع می‌باشد و اما اگر حکم را «طریق به واقع» بدانیم، اعتبار و نفوذ آن بر این مبنا، مشروط به این است که «علم به مخالفت حکم با واقع» نداشته باشیم؛ زیرا اگر علم داشته باشیم که حکم قاضی مخالف با واقع است، جعل طریقت برای حکم قاضی معقول نیست؛ چراکه جعل طریقت از سوی شارع، در ظرف و موضوع شک است و در صورت داشتن علم به مخالفت حکم با واقع، شکی وجود ندارد تا این که شارع برای حکم حاکم، طریقت جعل کند؛ چون واقع برای شخص منجز شده است و تخلف از آن جایز نیست. بنابراین، مطابق این مبنا حکم، به خودی خود نقض می‌شود؛ زیرا آن‌چه از قاضی صادر شده، صورت حکم

است، نه حکم معتبر و نافذ. پس بحث از جواز و یا عدم جواز نقض، در این صورت نیز، مسامحه‌ای است.

بنابراین، چنانچه قاضی، واجد شرایط لازم باشد و بدون آن که در مقدمات کوتاهی و قصوری داشته باشد، حکم را طبق موازین شرعی آن صادر کند، مشهور فقهاء نقض حکم قاضی را در این صورت، حرام دانسته‌اند. لازم به تذکر است که اولاً: معنای ادله نفوذ قضاء و حکم، مانند عبارت «أنتی جعلته علیکم حاکماً» در مقبوله عمر بن حنظله این است که بعد از حکم قاضی، تمام افراد؛ اعم از مجتهد و مقلد، باید به حکم او ملتزم شوند و الا رد حکم بوده و حرام خواهد بود. ثانیاً: مطابق سیره قطعی و ارتکاز عقلا، رجوع به قاضی، همیشه در موارد خصومت و به منظور فصل خصومت می‌باشد والا مراجعه لغو خواهد بود. از طرفی، با توجه به این که یک واقعه، تحمل دو فصل خصومت را ندارد، عدم جواز نقض حکم قاضی، روشن و مستدل می‌شود؛ زیرا اگر حکم دوم، مانند حکم اول، باشد، جمع دو حکم مماثل پیش می‌آید و اگر مخالف باشد، باز هم صحیح نیست؛ چون با وجود حکم اول، موضوع برای حکم دوم باقی نمی‌ماند؛ خصوصاً با توجه به این که حقیقت و مفهوم قضاء الزام است؛ زیرا اگر در حکم، الزام نباشد، دیگر حکم نیست، بلکه مصداق امر به معروف و نهی از منکر می‌شود. مشهور فقهاء، برای حرمت نقض حکم قاضی، به دلایلی استناد کرده‌اند که به‌طور خلاصه عبارتند از:

۱. سنت؛ مثل مقبوله عمر بن حنظله، آن‌جا که آمده است: «فاذا حکم بحکمنا فلم یقبل منه فبحکم الله إستخفّ و علینا ردّ و علینا رادّ علی الله و هو علی حدّ الشّرك بالله» (همان، ج ۱، ص ۶۷).

۲. اجماع؛ مثل اجماع منقولی که منشأ آن فقدان مخالف در مسأله است.

۳. اصل؛ یعنی اصل عدم وجود موضوع برای فصل خصومت، در فرض صدور حکم از سوی قاضی.

۴. عقل؛ مثل هرج و مرج.^۵

۳-۱. تزامم حکم حکومتی با حکم قضایی

فارغ از صحت و سقم دلایل ارائه شده مبنی بر حرمت نقض حکم قاضی، بحث این است که آیا حاکم اسلامی به دلیل وجود مصالحی که تشخیص می‌دهد، می‌تواند بعد از صدور حکم قضایی، با آن مخالفت نماید یا خیر؟ در مقام پاسخ به این سؤال، - با توجه به مطالب فوق - باید گفت که حکم حکومتی بر دو دسته کلی است:

۱. حکم حکومتی حاکم اسلامی در مرافعات.

۲. حکم حکومتی حاکم اسلامی در غیر مرافعات.

در غیر مرافعات؛ مثل حکم حاکم به ثبوت هلال ماه رمضان. این مورد، از بحث ما خارج است؛ زیرا همان‌طور که در فرق بین حکم حکومتی و حکم قضایی گفتیم، حکم قضایی، اختصاص به موارد فصل خصومت دارد. لذا این مورد، از بحث ما خارج است. اما در مرافعات، با توجه به مطالب گذشته به نظر می‌رسد که نقض حکم قاضی مجتهد، به وسیله حکم حکومتی جایز باشد؛ چراکه اولاً: «حفظ نظام» و «ولایت فقیه و حاکمیت اسلامی»، از احکام اولیه اسلام است و حکم حکومتی که با هدف رعایت «مصلحت عمومی» و برقراری نظم و حفظ نظام حاکم بر اجتماع و اسلام صادر می‌شود (نائینی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۳۴؛ طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۶۵)، مقدمه‌ای برای اتیان آن احکام اولیه است و لذا از باب مقدمه واجب - وجوب نفسی یا غیری - اتیان و امتثال آن نیز واجب می‌باشد؛ فارغ از این مطلب که به موجب ادله نقلی و عقلی؛ مثل آیه شریفه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ...» (انفال (۸): ۱)، شارع مقدس مستقلاً، به حکم حکومتی مشروعیت بخشیده است (امام خمینی، ۱۳۷۵، ص ۸۳). بنابراین، در مقام تزامم حکم حاکم با حکم قاضی، حکم حکومتی مقدم بر حکم قضایی می‌باشد؛ چراکه حکم قضایی - همان‌طور که بیان شد - به صورت جزئی و در موردی خاص صادر می‌گردد؛ در حالی که حکم حکومتی، در راستای اتیان مصالح کلان جامعه اسلامی و به‌طور کلی صادر می‌گردد و مشروعیت آن بر خواسته از شرع می‌باشد.

ثانیاً: قاضی موظف است با توجه به موازین شرعی، به صدور حکم و رفع خصومت بپردازد و لذا کار او انشای حکم با توجه به احکام شرعی است که تابع

مصالح و مفاسد در متعلقات‌شان است؛ در حالی که نفس حکم حکومتی - همان‌طور که بیان شد - برخواسته از شرع و نشأت‌گرفته از مصلحت ملزمه اجتماعی است. بنابراین، بالطبع حکم قاضی نباید در تعارض با حکم حکومتی قرار بگیرد؛ چراکه احکام حکومتی - مطابق یک مبنا - در طول احکام شرعی اولی و ثانوی هستند، نه در عرض آن (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۰۱؛ سبحانی، ۱۴۱۹ق، ص ۲۶۹)؛ بدین معنا که - طبق دیدگاه مذکور - احکام حکومتی، احکام شرعی - به معنای مصطلح - نیستند، بلکه در راستای اجرای احکام شرعی اولی و ثانوی صادر می‌گردند.

ثالثاً: با توجه به این‌که مبنای احکام حکومتی، رعایت «مصلحت عمومی» است، لذا پایان‌یافتن خصومت‌ها، ریشه‌کن کردن ماده اختلاف و فساد، اجرای حدود و تعزیرات از طریق حکم قاضی، متوقف بر نفوذ حکم حاکم اسلامی است و الا هرج و مرج و اختلال نظام پیش می‌آید (علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۶۹۳)؛ چراکه این، حکم حاکم است که باعث اعتباربخشی به حکم قاضی و ضمانت اجرای آن است. شاهد بر این مطلب، بیان مرحوم نائینی است که احکام حکومتی را «الزامات قانونی» معرفی کرده و لازم‌الاجراء می‌شمرد و مخالفان این الزام را بی‌اطلاع از مقتضیات اصول مذهب بر می‌شمرد (نائینی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۳۵) و در همین راستا است که فقهای اسلامی به تفوق حکم حاکم بر فتاوا و وجوب امتثال آن بر هر مکلفی - فقیه مجتهد یا مقلد - فتوا داده‌اند (امام خمینی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۴؛ خامنه‌ای، ۱۴۲۰ق، ص ۱۴).

بنابراین، هنگام تزامن احکام حکومتی با احکام قضایی، تقدم با احکام حکومتی است؛ چراکه حاکم اسلامی با توجه به مصالح جامعه اسلامی، در امور سیاسی، اجتماعی و اقتصادی جامعه حکم صادر می‌نماید و با صدور حکم حکومتی، به انتظام امور می‌پردازد؛ هرچند که صدور حکم حکومتی در این موارد، بسیار کم صورت می‌گیرد؛ زیرا به‌ندرت تشخیص حاکم اسلامی و قاضی مجتهد در تزامن با یکدیگر قرار می‌گیرند؛ چون همواره قضات و حاکم اسلامی، علاوه بر این‌که هر دو بر اساس احکام اولی و ثانوی حکم صادر می‌نمایند، در هنگام صدور حکم، مصالح کلان اجتماعی و اهم و مهم آن را در نظر می‌گیرند.

۲-۳. تزامم حکم قضایی با حکم حکومتی

در مقام پاسخ به این سؤال که آیا بعد از صدور حکم حکومتی، نقض آن با حکم قضایی جایز است یا خیر؟ باید حالات مختلف نقض حکم حکومتی به وسیله حکم قضایی را مورد بررسی قرار دهیم و سپس تکلیف هر مورد را به طور جداگانه مشخص نماییم.

الف) قاضی مجتهد، یقین به صحت حکم حکومتی دارد.

در این صورت، باید گفت مخالفت با حکم حکومتی جایز نیست؛ چراکه علی‌رغم تنجز علم و یقین و عدم جواز مخالفت با آن، با توجه به دلایل نقلی و عقلی که بر ولایت فقیه وجود دارد؛ خصوصاً مطابق بعضی از ادله؛ هم چون مقبوله عمر بن حنظله که امام صادق 7 می‌فرماید: «فَإِنِّي جَعَلْتَهُ عَلَيْكَ حَاكِمًا فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْ مِنْهُ فَإِنَّمَا إِسْتَخَفَّ بِحُكْمِنَا وَعَلَيْنَا رَدٌّ وَالرَّادُّ عَلَيْنَا كَالرَّادِّ عَلَى اللَّهِ»؛ یعنی من ایشان را حاکم بر شما قرار دادم، پس هنگامی که ایشان حکم ما را بگویند و از او قبول کرده نشود، در این صورت، در واقع حکم ما کوچک و رد شده است و کسی که حکم ما را رد کند، مانند این است که حکم خداوند متعال را رد نموده است (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۶۷). رد و انکار حکم فقیه جامع‌الشرائط - مشروط به این که مقبوله، اختصاص به منصب قضاوت نداشته باشد - جایز نیست و در حکم رد و انکار خداوند متعال و اهل بیت قرار دارد.

ب) قاضی مجتهد، یقین به عدم صحت حکم حکومتی دارد.

توضیح این که هرگاه شخص، یقین داشته باشد که حکم ولی فقیه، مخالف واقع یا ناسازگار با مصلحت می‌باشد، این مخالفت اقسامی دارد که باید هر یک به طور جداگانه مورد بررسی قرار گیرد.

۱. یقین به مخالفت حکم حکومتی با مسلمات دین (احکام مسلم قضایی)

هرگاه حکم حکومتی با مسلمات دین؛ یعنی احکام شرعی قضایی، مخالف باشد، حکم حکومتی، نه تنها حجت نیست، بلکه حاکم اسلامی - در صورت مخالفت عمدی - از عدالت ساقط می‌شود؛ زیرا مخالفت عمدی، با مسلمات دین، به انکار و تکذیب رسالت پیامبر و شعائر اسلام می‌انجامد و شخص را فاسق و از زمره مسلمانان خارج می‌سازد؛ مانند انکار حرمت شرب خمر و یا انکار حدود الهی آن.

۲. یقین به مخالفت حکم حکومتی با مشهوراتِ فقه قضایی

نکته قابل توجه این است که شناخت دین، غیر از خود حقیقت دین است؛ چراکه گاهی معرفت‌های ما دچار نقصان می‌شود و یا تکامل می‌پذیرد، اما حقیقت دین، ثابت است. دین، حقیقتی است که در منابع خویش؛ یعنی کتاب، سنت، اجماع و عقل بیان شده است؛ در حالی که شناخت ما از دین، به میزانی که به «حجیت» برسد و معذّر باشد، مستند به دین است، نه این‌که حقیقت دین باشد. فقه (فقه قضایی) نیز این‌چنین است؛ چراکه فقه، استنباط فقیه از مجموعه منابع دین (کتاب، سنت، اجماع و عقل) برای تنظیم ابعاد مختلف زندگی انسان است، اما خود حقیقت دین گاهی غیر از فقه می‌باشد و این‌گونه نیست که فقه همیشه منطبق با حقایق دین باشد.

بنابراین، اگر حکم حکومتی با موردی از مشهورات فقه قضایی مخالفت ورزد، چنین چیزی مخالفت با مسلمات دین به‌شمار نمی‌آید. به‌طور مثال، عدم قضاوت زن، از «مشهورات فقه» به‌شمار می‌رود. اما اگر بر اساس مصلحت، رهبری جامعه اسلامی حکم حکومتی به «قضاوت زن» داد و با مشهور فقه مخالفت کرد، حکم حکومتی از حجیت نمی‌افتد و لازم‌الاتباع می‌باشد.

۳. یقین به مخالفت حکم حکومتی با احکام شرعی قضایی

اگر حکم حکومتی، بنا بر مصالح جامعه اسلامی، حکم مباحی را به حکمی الزامی تغییر داد، اشکالی پیش نمی‌آید. تقریباً همه فقهای امامیه بر این نظرند که ولی فقیه اختیار دارد در حوزه مباحات، به صدور حکم الزامی بپردازد (صدر، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۳۳۲)؛ مثل مجازات‌هایی که از طرف حکومت به‌منظور حفظ نظم و مراعات مصلحت جامعه در قبال تخلف از مقررات و نظامات حکومتی تعیین می‌گردد (تعزیرات حکومتی)؛ از قبیل حبس، جزای نقدی، تعطیلی محل کسب و محرومیت از حقوق اجتماعی.

حال سؤال این است که آیا حکم حکومتی می‌تواند به‌طور موقت، تعطیلی حکم الزامی قضایی؛ مثل حکم رجم در زنا، محصنه را - بدون آن‌که اسباب جعل حکم ثانوی، مثل عسر و حرج، اضطرار و... وجود داشته باشد - در پی داشته باشد؟ جواب

این سؤال، به مبنایی که در «فقه حکومتی» اختیار می‌شود بر می‌گردد؛ با این توضیح که بحث تعطیلی موقتی اجرای حکم اولی، مثل انجام فریضه حج، به وسیله حکم حکومتی، از مباحثی است که از دیرباز در فقه حکومتی مطرح و مورد اختلاف فقهای معاصر بوده است. در این رابطه چند دیدگاه وجود دارد که به‌طور خلاصه به آن اشاره می‌کنیم:

الف) دیدگاهی که حکومت و ولایت فقیه را «حکم اولی» به‌شمار می‌آورد و حکم حکومتی ناشی از ولایت فقیه را از سنخ حکم اولی و ثانوی نمی‌داند، بلکه در هنگام تزامم، آن را مقدم بر دیگر احکام شرعی می‌داند. به عبارتی دیگر، از دیدگاه امام خمینی 1، جعل ولایت و حکومت برای فقیه از احکام اولی است و اعتبار احکام حکومتی صادره از ایشان نیز ناشی از همین حکم اولی است؛ اما احکامی که صادر می‌کند، از سنخ احکام شرعی اولی یا ثانوی نیست (موسوی، ۱۳۹۲، ص ۲۶).

امام خمینی 1 در این باره می‌فرماید:

حکومت یا همان ولایت مطلقه‌ای که از جانب خدا به نبی اکرم واگذار شده است، اهم احکام الهی است و بر جمیع احکام فرعی الهیه تقدم دارد. اگر اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعی الهی باشد، حکومت الهی و ولایت مطلقه مفوضه به نبی اسلام، باید یک پدیده بی‌مسئمی و بی‌محتوا باشد. باید عرض کنم که حکومت، شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله است. یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم است بر تمام احکام فرعیه، حتی نماز و روزه و حج و... (امام خمینی، ۱۳۷۰، ج ۱۰، ص ۱۳۸).

ب) دیدگاهی که مخالفت حکم حکومتی با احکام الزامی اولی را نمی‌پذیرد؛ چراکه برخی از ایشان، حکم حکومتی را از قبیل احکام ثانوی (صدر، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۳۳۲). و برخی دیگر آن را در طول احکام اولی و ثانوی، نه در عرض آن می‌دانند (مکارم شیرازی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۵۳۶).

مرحوم «علامه طباطبایی» در این رابطه می‌نویسد: «تغییر اوضاع، حتماً تغییر مقررات را ایجاب می‌کند و در این زمینه، اصل اختیارات والی است که باعث می‌شود اسلام بتواند به نیازهای قابل تغییر و تبدیل مردم در هر عصر و زمان و در هر منطقه و مکانی

پاسخ دهد؛ بدون این که مقررات ثابت اسلام، دست‌خوش فسخ و ابطال شود. اعتبار این گونه مقررات نیز طبعاً تابع مصلحتی است که آن را ایجاب کرده و به محض از میان رفتن مصلحت، از میان می‌رود. اما احکام الهی - که متن شریعت است - برای همیشه ثابت و پایدار باقی می‌ماند و کسی، حتی ولیّ امر نیز این حق را ندارد که آنها را به مصلحت وقت، تغییر دهد یا بنا به مصالحی آنها را الغاء کند»^۷.

در این دیدگاه - دیدگاهی که حکم حکومتی را از قبیل احکام ثانوی می‌داند - احکام حکومتی باید در چارچوب احکام شرعی موجود در فقه باشد. به عبارت دیگر، حاکم، مرجع فصل الخطاب در تطبیق احکام شرعی بر مصادیق است؛ یعنی اصل، عمل به احکام شرعی است و اگر شرایط اضطراری و عنوان ثانوی در امر حکومت پیش آمد، ولی فقیه می‌تواند خلاف عنوان اولی، حکم صادر نماید. مطابق نظر فوق، اگر حکم حکومتی با حکم قضایی الزامی مخالفت داشته باشد - و عنوان ثانوی در میان نباشد - و شخص به این مخالفت یقین پیدا کند، در این صورت، حکم حکومتی برای او حجت نخواهد بود (موسوی، ۱۳۹۲، ص ۳۹).

توضیح و قضاوت در رابطه با این مبحث، خارج از حوصله این نوشتار است؛ لکن آنچه که در «مقام عمل» حائز اهمیت است، توجه به این مطلب است که بر اساس دلایل عقلی و نقلی که در جای خود باید بیان شود - ادله اثباتی ولایت فقیه - فقیه جامع الشرائط، دارای ولایت اجرایی است؛ یعنی در عرصه اداره جامعه و حکومت، میزان، حکم و تشخیص اوست و دیگران چنین اختیاری را ندارند؛ تنها یک نفر - ولیّ فقیه - از ولایت اجرایی برخوردار است که بر اساس فقه حکومتی، به اعمال ولایت و صدور حکم می‌پردازد. به عبارتی دیگر، در امور اجرایی، جامعه از استنباط ولی فقیه تقلید نمی‌کند، بلکه از حکم وی اطاعت و پیروی می‌نماید. در این صورت، شخص، حداکثر می‌تواند «نظرات علمی» خویش را مطرح نماید و یا در نهایت، حکم ولی فقیه را نقد کند، اما باید در عمل، به حکم ولی فقیه پایبند باشد. به عبارت دیگر، شخص حداکثر، ولایت علمی دارد، لکن در عمل باید مطیع فرامین و دستورات ولی فقیه باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۶۹).

نتیجه‌گیری

۱. حکم حکومتی؛ حکمی مولوی است که از سوی حاکم جامعه اسلامی، بنا بر مقتضیات و مصالح اجتماعی، به‌طور موقت، صادر می‌شود؛ در حالی که احکام اولی و ثانوی، از سوی شارع مقدس، بر محور مصالح مکلفین، به‌طور دائمی و با تحقق عناوین ثانویه - در احکام ثانوی - صادر می‌شود. بنابراین، حکم حکومتی از سنخ حکم اولی و ثانوی نیست.

۲. احکام حکومتی، گاهی در راستای تنظیم نهادهای اجتماعی و تشکیلات حکومتی و گاهی به‌منظور اجرای احکام الزامی شرعی و گاهی هم در موارد تزام احکام، به‌طور موقت صادر می‌شود.

۳. احکام حکومتی، مقید به زمان یا موضوع و یا مصلحت خاصی صادر می‌شوند که در این موارد، بی‌شک با انقضای موعد مقرر و موضوع و مصلحت خاص، اعتبار آنها منقضی خواهد شد.

۴. با توجه به این‌که حاکم جامعه اسلامی، دارای ولایت تقنینی و اجرایی است، لذا شخصی که یقین به مخالفت احکام حکومتی با مصالح دین و جامعه اسلامی دارد، حق مخالفت عملی با احکام حکومتی را ندارد؛ چراکه احکام حکومتی بر وی حجت می‌باشند.

۵. قانون اساسی، قانونی‌بودن صدور احکام حکومتی را از سوی حاکم جامعه اسلامی، شناسایی و قلمرو آن را محدود به موارد ذکر شده در قانون، محدود نمی‌کند؛ بلکه ذکر موارد، به‌معنای انحصاری‌بودن آن در اختیار حاکم اسلامی می‌باشد.

۶. حکم قضایی در مقام فصل خصومت، به صورت موردی از سوی قاضی، انشاء می‌شود؛ در حالی که حکم حکومتی در مقام مقتضیات و مصالح اجتماعی، بدون این‌که لزوماً خصومتی اتفاق افتاده باشد از سوی حاکم اسلامی صادر می‌گردد.

۷. رهبر جامعه اسلامی، در جامعه، دارای ولایت قانون‌گذاری و اجرایی می‌باشد و لذا در مقام تزام، حکم ایشان مقدم بر حکم قضایی است. قاضی موظف است با توجه به موازین شرعی، به رفع خصومت بپردازد و لذا کار او انشای حکم با توجه به احکام

شرعی است؛ در حالی که نفس صدور حکم حکومتی، برخاسته از شرع و نشأت گرفته از مصلحت ملزومه اجتماعی است. بنابراین، بالطبع حکم قاضی در تعارض با حکم حکومتی قرار نمی‌گیرد. از طرفی، بنا بر فرض تراحم احکام حکومتی با احکام قضایی، تقدم با احکام حکومتی است؛ چراکه حاکم اسلامی با توجه به مصالح جامعه اسلامی که اهم مصالح مسلمین است، به انتظام امور می‌پردازد.

یادداشت‌ها

۱. ر.ک: سیدعبدالصالح موسوی، رساله دکترا «بررسی مبانی فقهی و قانونی حکم حکومتی»، ص ۷۹-۸۴.
۲. ر.ک: همان.
۳. برای مطالعه بیشتر ر.ک: سیف الله صرامی، احکام حکومتی و مصلحت، مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت، ص ۳۶ به بعد.
۴. ر.ک: قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل ۱۱۰.
۵. برای مطالعه بیشتر ر.ک: محمد رحمانی، مقاله «نقض حکم حاکم از نگاه فقه»، مجله حکومت اسلامی، ش ۳۰، ص ۴۱-۵۸.
۶. برای مطالعه بیشتر ر.ک: سیدعبدالصالح موسوی، رساله دکترا «بررسی مبانی فقهی و قانونی حکم حکومتی»، ص ۷۹-۸۴.
۷. برای مطالعه بیشتر ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبایی، بحثی در باره مرجعیت و روحانیت، ص ۷۱-۸۰.

منابع و مأخذ

۱. قران کریم.
۲. ابن ابی‌الجمهور، محمدبن‌زین‌الدین، عوالی اللثالی، ج ۳، قم: دار سیدالشهداء، ۱۴۰۵ق.
۳. ابن فارس، احمدبن‌فارس‌بن‌زکریا، معجم مقاییس اللغة، ج ۲، بیروت: دارالجيل، ۱۴۱۱ق.
۴. ابن منظور، لسان العرب، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۱۶ق.
۵. الزبیدی، مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۶، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۵ق.
۶. الهی خراسانی، علی، مقاله «حجیت حکم حکومتی در صورت یقین به مخالفت با واقع»، پایگاه خبری هراز نیوز، ۱۳۹۰/۱۰/۱۷.

۷. امام خمینی، سیدروح‌الله، **صحیفه نور**، ج ۱۰ و ۲۰، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰.
۸. -----، **ولایت فقیه**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۳، ۱۳۷۵.
۹. جعفریان، رسول، **دین و سیاست در دوره صفوی**، قم: انتشارات انصاریان، ۱۳۷۰.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، **ولایت فقیه (ولایت فقاہت و عدالت)**، قم: اسراء، ۱۳۷۸.
۱۱. حر عاملی، محمدبن محمدحسن، **وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة**، ج ۲۷ و ۲۸، قم: مؤسسه آل‌البتیت، ۱۴۱۲ق.
۱۲. -----، **وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة**، ج ۱۸، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۹ق.
۱۳. خامنه‌ای، سیدعلی، **اجوبۃ الاستفتائات**، بیروت: الدار الإسلامیة، ج ۳، ۱۴۲۰ق.
۱۴. دوانی، علی، **نہضت روحانیون مبارز**، ج ۱، بی‌جا: مؤسسہ خیریہ و فرهنگی امام رضا، ۱۳۶۰.
۱۵. راغب اصفہانی، **المفردات فی الفاظ القرآن**، بیروت: الدارالشامیة؛ دمشق، دارالقلم، ۱۴۱۶ق.
۱۶. رحمانی، محمد، مقاله «نقض حکم حاکم از نگاه فقہ»، **مجله حکومت اسلامی**، ش ۳۰، ۱۳۸۲.
۱۷. سبحانی، جعفر، **مصادر الفقه الاسلامی و منابعه**، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۱۹ق.
۱۸. شهید اول، محمدبن مکی‌العاملی، **القواعد و الفوائد**، ج ۱، قم: تحقیق السید عبدالهادی‌الحکیم، مکتبۃ المفید، بی‌تا.
۱۹. شیخ انصاری، مرتضی، **کتاب المکاسب**، ج ۳، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۲ق.
۲۰. شیخ طوسی، **تہذیب الاحکام فی الشرح المقننہ**، ج ۶، تهران: مکتبۃ الصدوق، ۱۴۱۸ق.
۲۱. شیخ مفید، محمدبن محمدبن نعمان، **المقننہ**، قم: مؤسسۃ النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۲۲. صدر، سیدمحمدباقر، **اقتصادنا**، ج ۲، بیروت: المجمع العالمی الشہید الصدر، ۱۴۰۱ق.
۲۳. -----، **الدروس فی علم الاصول**، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۹.
۲۴. صرامی، سیف‌الله، **احکام حکومتی و مصلحت** «مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت» تهران: نشر عبیر، ۱۳۸۰.
۲۵. -----، **حق، حکم و تکلیف** «گفت‌وگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه»، قم: پژوهش‌گاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.

۲۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، **بحثی درباره مرجعیت و روحانیت**، تهران: شرکت سهامی انتشار
مقاله «ولایت و زعامت»، ۱۳۴۱.
۲۷. -----، **معنویت تشیع**، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲.
۲۸. علامه حلی، حسن بن یوسف، **مختلف الشیعه**، ج ۵، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، التابعة لجماعة
المدرسين، ج ۲، ۱۴۱۳ق.
۲۹. علیدوست، ابوالقاسم، **فقه و مصلحت**، تهران: سازمان انتشارات پژوهش گاه فرهنگ و اندیشه
اسلامی، ۱۳۸۸.
۳۰. کلینی، محمدبن یعقوب، **اصول کافی**، ج ۱، بیروت: دارالتعارف، ۱۴۰۱ق.
۳۱. محقق حلی، **شرائع الاسلام**، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
۳۲. محقق کرکی، **رسائل الکرکی**، ج ۱، قم: مکتبه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۹ق.
۳۳. مطهری، مرتضی، **اسلام و مقتضیات زمان**، قم: صدرا، ۱۳۷۰.
۳۴. مکارم شیرازی، ناصر، **انوار الفقاهه**، ج ۱، قم: مدرسه الامام امیرالمؤمنین ۷، ج ۲، ۱۴۱۳ق.
۳۵. -----، **بحوث فقهیة هامة**، قم: مدرسه الامام امیرالمؤمنین ۷، ۱۴۲۲ق.
۳۶. موسوی، سیدعبدالصالح، رساله دکترا «**بررسی مبانی فقهی و قانونی حکم حکومتی**»، قوه قضائیه،
۱۳۹۲.
۳۷. نائینی، محمدحسین، **تنبيه الامة و تنزيه الملة**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۴ق.
۳۸. نجفی خوانساری، موسی بن محمد، **منیة الطالب فی حاشیة المکاسب** (تقریرات میرزا
محمدحسین نائینی)، ج ۱، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۸ق.

دسترسی به مناصب حاکمیتی در حکومت اسلامی محدودیت‌ها و الزامات

«مطالعه موردی جمهوری اسلامی ایران»

دریافت: ۹۳/۲/۲۷ تأیید: ۹۳/۶/۱۰ سیدمحمد مهدی غمامی* و عباس ماجدی**

چکیده

از عناصر خدشه‌ناپذیر حکومت‌های مردم‌سالار، تأمین و تضمین دسترسی به مناصب عالی دولت، به مثابه «حقوق شهروندی» خاص است و می‌توان ادعا کرد که بدون در نظر گرفتن این حقوق، فرض مردم‌سالاربودن نظام، غیر واقعی به نظر می‌رسد. مسأله این‌جاست که آیا دین، در نظام سیاسی اسلام و به‌طور خاص، جمهوری اسلامی ایران، در برخورداری از حقوق مذکور مؤثراند یا خیر؟ این مقاله، ضمن تحلیل ماهیت و قلمرو حقوق شهروندی و تعریف آن به «حقوقی که با توجه به مفاد قانونی و اصول حقوقی هر جامعه تعیین شده و بیان‌گر مختصات حقوق بنیادین افراد یک جامعه برای داشتن یک زندگی فردی و اجتماعی فعال در آن جامعه است»، به بررسی دو سطح «حقوق شهروندی عام» و «حقوق شهروندی خاص» می‌پردازد و در صدد است تا نشان دهد که دین و مذهب در سطح عام حقوق شهروندی، نه تنها عامل تمایز نمی‌باشد، بلکه به‌طور مشخص، دین اسلام، حکومت را به اعطای این حقوق شهروندی به‌طور یکسان تشویق می‌کند. در جمهوری اسلامی ایران نیز اصل بیستم قانون اساسی، مؤید این مدعاست؛ اما بنا به دلایلی از جمله قاعده «نفی سبیل» و همچنین اقتضانات حکمرانی؛ مانند اصول انسجام هدف، احترام به اکثریت و التزام و وفاداری، دین را در برخورداری افراد از حقوق شهروندی خاص (تصدی مناصب عالی حکومتی) مؤثر و ضروری می‌داند.

واژگان کلیدی

دین، حقوق شهروندی، جمهوری اسلامی، قانون اساسی، نفی سبیل، اصول حکمرانی

* استادیار و عضو هیأت علمی دانشکده معارف اسلامی و حقوق دانشگاه امام صادق 7، عضو گروه حقوق عمومی: ghamamy@isu.ac.ir

** دانشجوی کارشناسی ارشد پیوسته معارف اسلامی و حقوق دانشگاه امام صادق 7.

مقدمه

«حقوق شهروندی»^۱ از جمله پایه‌های حکومت‌های مردمی و بحث از آن نیز از جمله مباحث روزآمد سیاست و حقوق می‌باشد. حکومت‌ها با اتکاء به خواست و نیروی مردم شکل می‌گیرند و با توجه به اصول و مبانی خود، در مسیری حرکت می‌کنند. حال مردم، با توجه به نقش غیر قابل انکار خود در حکومت، از حاکمان، حقوق و مزایایی طلب می‌کنند و حاکمان نیز با توجه به عوامل موجهی، حقوقی را برای مردم به رسمیت می‌شناسند.

از طرفی، دین به مثابه امری مشتمل بر برنامه زندگی انسان - خواه ناخواه - در همه جهت‌گیری‌ها و برخوردهای انسان تأثیر می‌گذارد. با فرض هرگونه قلمرو برای دین (فردی و اجتماعی) می‌توان گفت تقنین و شکل‌دادن مناسبات حقوقی جوامع، از توجه به این عنصر، بی‌بهره نبوده‌اند تا آنجا که نظامی مانند جمهوری اسلامی ایران - با فرض جامعیت اسلام - بر اساس آرمان‌های اسلام شکل گرفته و کلیه قوانین و مقررات موضوعه را با موازین دینی اسلامی انطباق می‌دهد.^۲

اکنون مسأله این‌جاست که آیا دین و گرایش افراد، در اعطای حقوق شهروندی مؤثر است؟ و در نظام‌های دینی، تأثیر دین و دین‌داری، در برخورداری از این حقوق، چیست؟ و به‌طور خاص، حقوق شهروندی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، بر چه اساسی تدوین گشته است؟ به نظر می‌رسد که می‌توان با پاسخ به این سؤالات، روح حاکم بر قوانین یک کشور را دریافت و تشخیص داد که ابتدای نظام بر کدام نظام‌واره حقوقی است و در قانون‌گذاری و به تبع آن، تعامل با شهروندان، چه تصویری از انسان لحاظ می‌شود. برای بررسی و تحلیل، ابتدا ضروری است به ماهیت حقوق شهروندی پردازیم و سپس نقش دین را در سطوح دوگانه حقوق شهروندی مورد بررسی قرار دهیم.

ماهیت و منشأ حقوق شهروندی

شهروند، معادل واژه «citizen» و آن هم از کلمه لاتین «civitas» که به معنای شهروندی رُم باستان بوده مشتق شده است. شهروندان رُم، به سبب تعلق به رُم، از

حقوق و مسئولیت‌های معینی برخوردار بودند؛ حقوقی که ابتدا شامل ساکنان شهر رم می‌شد و بعدها سراسر امپراتوری رم را در بر گرفت. به این ترتیب، شهروندی، از ابتدای پیدایش با عضویت در یک حکومت، عجین بوده است (رایلی، ۱۳۸۸، ص ۲۸). البته بدیهی است که شهروندی رومی با شهروندی امروز، فاصله بسیار دارد.

در ایران نیز - ظاهراً - تا دوران مشروطیت و پدیدارگشتن بارقه‌های اندیشه مردم‌سالاری، مردم، «رعیت» و «رعایا» خطاب می‌شده‌اند که بیشتر، ناظر به تکلیف فرد و الزام اطاعت بی‌چون و چرای مردم از حاکم بوده است. لذا در زبان فارسی، «شهروند» واژه‌ای جدید است که معنای آن «اهل یک شهر یا یک روستا» آورده شده است (انوری، ۱۳۸۹، ص ۷۶۸). شهروند، در اصطلاح نیز به کسی گفته می‌شود که در نظامی سیاسی زندگی می‌کند و در ضمن، از حقوقی - به تبع عضویت خود در جامعه و مکلف‌بودن به تکالیفی - بهره‌مند است؛ یعنی نوعاً شهروندی موقعیتی است از تعامل دولت و مردم که حقوق و تکالیفی را بر مردم بار می‌کند که البته به حقوق ناظر به آن، «حقوق شهروندی» می‌گویند. پس نمی‌توان شهروندی را صرف تابعیت دانست، بلکه در این نگرش، تابعیت - همان‌گونه که خواهد آمد - از عناصر شکل‌دهنده شهروندی است که دولت ضامن حقوق آن می‌شود و بنا بر مصالح کشور و عموم مردم و با هدف بهینه‌ساختن شهروندی، دست به تحدید این حقوق می‌زند.

لذا شاید بتوان حقوق شهروندی را این‌گونه تعریف کرد: «حقوقی که «بیان‌گر مختصات حقوق بنیادین افراد یک جامعه برای داشتن یک زندگی فردی و اجتماعی فعال در آن جامعه است» و با توجه به مفاد قانونی و اصول حقوقی هر جامعه تعیین می‌شود و به همین دلیل، در کشورهای مختلف، تفاوت‌های بسیار دارد» (غمامی، ۱۳۹۰، ص ۳۰۹).

حقوق شهروندی را نباید با «حقوق بشر» اشتباه گرفت. از منظر دینی، حقوق بشر، ریشه در طبیعت و فطرت^۳ انسان دارد؛ در حالی که حقوق و آزادی‌های عمومی، در قلمرو حقوق موضوعه جای می‌گیرند؛ هر چند که ارتباط و پیوستگی آن‌ها با حقوق بشر، غیر قابل انکار است. به بیانی دیگر، می‌توان گفت که گاهی انسان، بما هو انسان،

در نظر گرفته می‌شود و حقوقی - با هر برداشتی که از جایگاه و هدف او وجود دارد - برای وی ترسیم می‌شود که آن را «حقوق بشر» می‌نامیم و گاهی هم انسان در سلطه و حاکمیت نظامی سیاسی (شهروند) در نظر گرفته و حقوقی به او اعطاء می‌شود که حقوق شهروندی نام دارند.

حقوق شهروندی از شروط پایه‌ای حکومت‌های مردم‌سالار است و در صورت عدم توجه به این حقوق از سوی حکومت‌ها، استقرار حکومت مردم و ادعای دموکراسی ممکن نیست (قاضی شریعت‌پناهی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۰). آثار بسیاری نیز بر این حقوق، مترتب است. اعطای این حقوق، کرامت و ارزش افراد را حفظ و بر نقش آنان در حکومت، تأکید می‌کند. هم‌چنین برای افراد، نوعی استقلال در زمینه‌های مختلف زندگی اجتماعی به بار می‌آورد و برای رشد شخصیت انسانی - اجتماعی ضروری است (طباطبایی مؤتمنی، ۱۳۷۰، ص ۵). در بُعد حکومتی نیز در نظر گرفتن و ضمانت این حقوق، نظام حق و تکلیف اجتماعی را شکل می‌دهد و باعث می‌شود که جامعه، بر مبنای تکلیف‌مداری و احترام به حقوق افراد اداره شود. به همین سبب، می‌توان گفت شهروندی ذاتاً با استبداد ناسازگار است. افزوده‌شدن به کارآمدی نظام و شکل‌گیری عنصر «مشارکت» نیز از دیگر آثار این حقوق است. شاید شهروندی، بیش از هر مفهوم دیگری «مشارکت» را تداعی کند و بتوان گفت که صاحب‌نظرانی هم که این حقوق را از پایه‌های حکومت مردمی دانسته‌اند، بیش از هر چیز به این حق سیاسی توجه داشته‌اند.

از نظر «ارسطو» شهروند، کسی است که پس از آموزش دیدن در امور سیاسی و نظامی، صلاحیت تصدی منصب قضاء یا عضویت در مناصب گوناگون شورایی را داشته باشد. در زمان جنگ نیز نقش سربازی و جنگاوری، به نقش‌های قبلی اضافه می‌شود. بنابراین، ارسطو شهروندی را با در نظر گرفتن حق «مشارکت» تعریف می‌کند و به نظر او همین عنصر است که اجتماع را می‌سازد (گای، ۱۳۸۸، ص ۴۹).

«ایمانوئل کانت»^۴ نیز شهروند را «عضو یک حکومت» و شرط شهروندی را توانایی و استعداد رأی‌دادن می‌داند. از نظر او شهروند مستقل کسی است که فقط «جزئی» از

جامعه مشترک المنافع نباشد، بلکه «عضوی» از آن باشد؛ عضوی که می‌خواهد بر اساس انتخاب خود در جامعه عمل کند. او سپس بین شهروند منفعل و شهروند فعال، تفاوت قائل می‌شود و شهروندی منفعل را با معنای شهروندی متناقض می‌داند (کانت، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۷۰).

شهروندی، به عضویت فرد در جامعه دلالت دارد و نقش او را در جامعه می‌پذیرد و به استقلال فردی‌اش صحنه می‌گذارد. این استقلال، در مجموعه‌ای از حقوق تجلی می‌یابد؛ اگرچه در زمان‌ها و مکان‌های مختلف تفاوت دارد، اما حاکی از نوعی تأثیرگذاری افراد در فضای حاکم سیاسی است (فالكس، ۱۳۸۱، ص ۱۳).

با اذعان به این که فرآیند اعطاء یا بهره‌مندی حقوق شهروندی و مُحَقِّق‌گشتن مردم، نیازمند داشتن نوعی تابعیت^۵ است و برخی حقوق‌دانان، در تعریف شکلی این حقوق، تابعیت را عنصر اصلی برخورداری از حقوق شهروندی معرفی کرده‌اند.^۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز در اصل نوزدهم، منشأ تابعیت را پذیرفته است. به نظر می‌رسد که با توجه به مشروح مذاکرات نهایی قانون اساسی، عبارت «مردم ایران» در اصل مذکور به تابعیت اشاره دارد، کما این که متن اولیه - در پیش‌نویس قانون اساسی - با عبارت «در جمهوری اسلامی ایران، افراد...» شروع می‌شده است که البته از آن، مفهوم تابعیت قابل استنباط نیست (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶۹۱-۶۹۰). حال از آن جا که - با توجه به اصل ۴۱ قانون اساسی - تابعیت، قابل سلب نیست، سلب کامل حقوق شهروندی نیز امکان ندارد.

در این مقام، منظور ما از منشأ، عواملی است که سبب اعطای حقوق شهروندی و تحدید و بیان الزامات آن‌ها می‌شوند؛ یعنی منشأ حقوق شهروندی، شرایط و دلایل محصلی است که طبق آن، حکومت‌ها حقوق و آزادی‌هایی را به شهروندان خود می‌دهند و به تبع آن، انتظار تکالیفی را دارند و قوانین اساسی هم با در نظر گرفتن این عوامل، برای شهروندان خود حقوقی را احصاء می‌کنند.

حال، سؤال مهم این جاست که اعتبار گزاره‌های حقوقی به چیست و اساساً چه کسی حق قانون‌گذاری دارد؟ مکتب اثبات‌گرا و به‌طور خاص، «کلسنیسم»، با فرض وحدت

حقوق و دولت و انحصار اعتبار گزاره‌های حقوقی به قانون (کلسن، ۱۳۸۷، ص ۹۹-۹۸)، ادعا می‌کند که دولت در قالب قانون، این حقوق را اعطاء می‌کند و به این ترتیب ایجاد و محدودیت حق با دولت است (همان، ص ۱۳۲-۱۳۱). مکتب حقوق طبیعی، با استناد به قرارداد اجتماعی و اقتضای طبیعی تشکیل جامعه، اعتبار حقوق شهروندی را به ارزش‌های درست اخلاقی و عدالت می‌داند (Finnis, 2011, p.18-19 & 198) که البته برخی طبیعیون، موضع متافیزیکی و الهی ندارند و تصریح می‌کنند که نظم طبیعی، مثبت و نیازمند خدا نیست.

مکتب الهی، با استناد به خالقیت خدا، اصل فطرت و دیگر مبانی انسان‌شناسانه و لزوم سعادت‌مندی انسان، اعتبار گزاره‌های حقوقی از جمله منشأ حقوق شهروندی را به اتباع از نظم و سنت الهی حاکم بر جهان و جامعه انسانی می‌داند و دین را - به عنوان امری مشتمل بر اوامر پروردگار - نیز تضمین‌کننده حقوق، معرفی می‌نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۷ و ۱۵۹). واضح است که در دو مکتب اخیر، دولت بنیان و جوهره حقوق شهروندی را به اتباعش نمی‌دهد، بلکه آن‌ها با تشکیل جامعه، به واسطه منع دیگر، از آن بهره‌مند می‌شوند.

تأثیر دین در برخورداری از حقوق شهروندی عام

با توجه به آیه هفتادم سوره اسراء^۷ و بر اساس رویکردی که از انسان و کرامت او - صرف نظر از ویژگی‌ها و امتیازات اکتسابی او مانند دین - وجود دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۲۱۴)، باید اذعان کرد که انسان دارای «حق کرامت» باید از زندگی محترمانه‌ای برخوردار باشد و کسی نمی‌تواند حیثیت و حقوقش را پایمال کند و باید آنچه را که برای تعالی و رشد نیاز دارد، به او اعطاء کرد. این اصل، در تقنین و اجرای قانون هم جاری است. لذا در این سطح از حقوق شهروندی، همه یکسان هستند و نه تنها دین، سبب تمایز در برخورداری از این حقوق نمی‌شود، بلکه دین اسلام حکومت را به اعطای یکسان این حقوق تشجیع می‌کند؛ چرا که اصل در اعطای این حقوق، تابعیت افراد است.

البته ذکر این توضیح لازم است که اساس شکل‌گیری تابعیت حکومت اسلامی «اعتقاد به اسلام» می‌باشد؛ اگرچه تشکیل جامعه سیاسی، نتیجهٔ مسلمان‌بودن افراد است، اما با تساهلی که روا داشته می‌شود، غیر مسلمانان نیز می‌توانند با داشتن پیمان، همین پیوند را با دولت اسلامی برقرار کنند و در نتیجه مسلمان و غیر مسلمان با داشتن وجه اشتراک سیاسی، یعنی ارتباط با دولت اسلامی، ملت واحدی را برای دولت اسلامی پدید می‌آورند (دانش‌پژوه، ۱۳۸۱، ص ۹۱) و به تبع، از حقوق و تکالیفی برخوردار خواهند بود.

اصل نوزدهم قانون اساسی اشعار می‌دارد: «مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان و مانند این‌ها سبب امتیاز نخواهد بود». سؤالی که پیش می‌آید، این است که چرا در این اصل، عامل «مذهب» ذکر نشده است؟ در پاسخ می‌توان گفت که شاید ذکر نکردن مذهب، به این سبب باشد که در حاق واقع، در بین مسلمان و غیر مسلمان در برخورداری از برخی حقوق خاص، تفاوت‌هایی وجود دارد. آنچه از مشروح مذاکرات نهایی قانون اساسی در این باره بر می‌آید، این است که هر اصل، در پی بیان مطلب خاصی است و بیان همهٔ مطالب در یک اصل، ضرورت ندارد و این اصل به دنبال این می‌باشد که با تمسک به آیه سیزدهم سوره حجرات، تأثیر عوامل جغرافیایی و نژادی را در برخورداری از حقوق، نفی کند. عبارت «مانند این‌ها» هم می‌تواند دلیلی بر تقیید این عوامل باشد، کما این که در مجلس بررسی نهایی هم تصریح شده است که این اصل، در پی بیان تأثیر یا عدم تأثیر مذهب نمی‌باشد (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶۹۱-۶۹۰).

برای برابری همه در برخورداری از این حقوق (عام)، اصل بیستم قانون اساسی می‌تواند مستند قابل توجهی باشد: «همه افراد ملت اعم از زن و مرد، یک‌سان در حمایت قانون قرار دارند و از همهٔ حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، با رعایت موازین اسلام برخوردارند».

تأثیر دین در برخورداری از حقوق شهروندی خاص

در قانون و قانون‌گذاری، از مواردی که باید مورد توجه قرار گیرد، توجه به جایگاه افراد و اعطای حقوق به آنها با توجه به آن جایگاه است. به عبارتی، حقوق افراد باید بر اساس استحقاق و صلاحیت آنها اعطاء شود، وگرنه نظام‌واره حقوقی، از عدالت فاصله می‌گیرد.^۸

در حکومت اسلامی، انسان بما هو انسان، به درجه یک و دو تقسیم نمی‌شود، اما این امر مستلزم این نیست که حقوق و تکالیف همه یکسان باشد، بلکه علاوه بر کسب حقوق عامی که در بخش دوم بحث شد - که همه در برخورداری از آنها مساوی‌اند - در اعطای برخی حقوق، ضروری است که فضایل و استعدادها لحاظ گردد (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۱۷-۳۱۶) تا نظام حق و تکلیف مبتنی بر غایات باشد، عادلانه محسوب گردد و... .

اکنون باید گفت که در حکومت اسلامی، اسلام و تخلق به آداب آن فضیلت بزرگی محسوب می‌شود که چشم‌پوشی از آن - در اعطای حقوق - شایسته نیست و به عبارتی، می‌توان قاعده‌ای استنباط نمود که گرچه «تساوی در برابر قانون» امری پسندیده و رواست، اما «تساوی قانون» و رفع امتیازات افراد از یکدیگر، آن‌گونه که مرحوم «نائینی» در «تنبیه الامه» می‌گوید، سبب ابطال اصول سیاسی امم و هدم نظام عالم است (نائینی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۱).

بند نهم اصل سوم قانون اساسی، یکی از اهداف کلی نظام را «رفع تبعیضات ناروا و ایجاد امکانات عادلانه برای همه، در تمام زمینه‌های مادی و معنوی» دانسته است. از تأمل در قید «ناروا» و در نظر گرفتن مفهوم عبارت «رفع تبعیضات ناروا» این‌گونه برداشت می‌شود که در حاق واقع، تفاوت‌های پذیرفته‌شده‌ای نیز وجود دارد که باید بر آنها تأکید ورزید و مؤثر قلمداد کرد؛ یعنی «عدم تساوی قانون» برای افراد در شرایطی رواست.^۹ معیار تفاوت‌ها نیز موازین اسلامی خواهد بود.

از این جهت، حقوق در اسلام، به سه دسته تقسیم می‌شود: حقوق انسانی که عبارت است از حقوق مشترک میان همه انسان‌ها از آن جهت که انسان‌اند و در برخورداری از

آن یک‌سان، حقوق اعتقادی یا دینی که در برخورداری از آن‌ها موحدان از کافران جدا می‌شوند «أَقْمَنَ كَانُ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانُ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ»^{۱۰} (سجده (۳۲): ۱۸) و حقوق اسلامی که مختص مسلمانان است و علاوه بر مرز میان توحید و شرک، امتیاز بین اسلام و سایر ادیان نیز مطرح است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۵-۱۰۴).

با توجه به قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، می‌توان حقوق شهروندی را بر اساس امکان تمتع و استیفای افراد از آن‌ها، به سه دسته تقسیم کرد: دسته اول حقوقی‌اند که قید و شرطی ندارند؛ مانند حق آموزش و پرورش (اصل ۳۰) و حق دادخواهی (اصل ۳۴). دسته دوم حقوقی‌اند که مقید می‌باشند؛ آن‌گونه که قانون‌گذار آن حقوق را به رسمیت شناخته، تأمین نموده و ضمانت اجرایی هم برای آن‌ها در نظر گرفته است، اما یا این حقوق، مقید به رعایت موازین و اصولی شده‌اند و یا این‌که در شرایط بسیار ویژه‌ای می‌توان از آن‌ها صرف نظر کرد، اصول بیستم، بیست و دوم، بیست و چهارم تا بیست و هشتم این‌گونه‌اند. دسته سوم نیز شامل حقوق مشروط می‌شود؛ یعنی تحصیل این حقوق از جانب شهروندان - علاوه بر داشتن تابعیت - مشروط به داشتن شرایط و ویژگی‌های دیگری است. برخی از حقوق خاص سیاسی، در این دسته جای می‌گیرند و به نظر می‌رسد که برای یافتن این دسته از حقوق شهروندی، باید در فصلی غیر از «حقوق ملت» به جست‌وجو پرداخت.

حقوق سیاسی به حقوقی اطلاق می‌شود که برای مشارکت فعالانه در امور دموکراتیک کشور ضروری است و شامل «حق رأی و تصدی مسئولیت در سطوح مختلف حکومت»، «آزادی گردهمایی و تشکیل انجمن»، «آزادی اطلاعات» می‌شود (کاستلز و دیویدسون، ۱۳۸۲، ص ۲۲۳). آزادی گردهمایی و تشکیل احزاب و گروه‌ها، مفاد اصول بیست و ششم و بیست و هفتم و آزادی اطلاعات نیز که ناظر به حق آزادی بیان می‌باشد، در اصل بیست و چهارم قانون اساسی ظهور دارد. واضح است که از این حقوق، تنها حق تصدی مسئولیت - در امور حساس کشور - منطبق بر دسته سوم تقسیم‌بندی اخیر است.

از منظری دیگر، در هر جامعه، همه افراد به تبع اختیار خود، حق تعیین سرنوشت

دارند و در این راستا از حق «انتخاب کردن» و «انتخاب شدن» برخوردارند. حق انتخاب کردن، افراد را در امور سیاسی مشارکت می دهد و حق انتخاب شدن - که عالی ترین سطح مشارکت سیاسی است - آنان را در حاکمیت سهیم می کند و چه بسا که فرد با استیفای این حق بتواند در سرنوشت دیگران نیز تأثیرگذار باشد. در حکومت اسلامی، حق انتخاب شدن - در تصدی مناصب عالی حاکمیت - صرفاً به مسلمانان تعلق می گیرد. در جمهوری اسلامی ایران نیز مناصب و جایگاه هایی وجود دارند که به نص صریح قانون، به مسلمانان - مشخصاً باید گفت: شیعیان - اختصاص می یابند که در بخش بعدی به آن ها خواهیم پرداخت.

در ادامه - به جهت اهمیت موضوع - دلایل اختصاص این حقوق به مسلمانان و سلب آن ها از غیر مسلمانان در حکومت اسلامی خواهد آمد.

چرایی عدم دسترسی غیر مسلمانان به مناصب حکومتی

مبانی فقهی - کلامی

الف) قاعده نفی سبیل

از مستندات قابل توجه این مسأله، قاعده نفی سبیل می باشد. این قاعده که فقهاء در ابواب و کتب مختلفی از جمله بیع، نکاح، ارث و... آن را به کار برده اند، برگرفته از آیه «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء (۴): ۱۴۱)؛ - خداوند هرگز کافران را بر مؤمنان تسلطی نداده - می باشد که به نفی هرگونه تسلط غیر مسلمان بر مسلمان دلالت دارد. از مستندات این قاعده می توان به این موارد اشاره نمود:

۱. آیه «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» که دلالت بر این دارد که شارع در مقام تشریح و قانون گذاری، حکمی قرار نداده است که موجب علو و استعلائی غیر مسلمانان بر مسلمانان باشد.

«کافر» کسی است که به دینی غیر از اسلام گرویده باشد و یا با وجود قبول اسلام، «ما يعلم من الدين بالضرورة» را انکار کند؛ به نحوی که انکار آن به انکار رسالت یا تکذیب پیامبر ۹ و یا تنقیض شریعت اسلام منتهی گردد.

«مؤمن» نیز کسی است که با شهادت به توحید و رسالت پیامبر اسلام ۹ ملتزم به احکام اسلام گردیده است و سبیل و سلطه، عبارت است از نوعی ولایت و اختیارداری که به صاحب آن مشروعیت می‌دهد که نسبت به طرف مقابل برتری داشته باشد و اعمال اقتدار نماید (عمید زنجانی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۲۵ و ۲۷).

به اصطلاح مفسرین، واژه «سبیل»، نکره در سیاق نفی آمده است که افاده عموم می‌کند و واژه «آن» نیز مفید نفی ابد می‌باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۷۵). حضرت امام 1 برای سبیل در این آیه، پنج معنا احتمال داده‌اند: پیروزی (نصر)، حجت در دنیا یا در آخرت، سلطنت اعتباری یا خارجی (امام خمینی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۷۲۱). لذا می‌توان گفت که «جعل» در این آیه قطعاً جعل تشریحی نیز خواهد بود؛ البته برخی جعل تکوینی - به لحاظ برتری سیاسی، نه به لحاظ برتری دلیل - را از عموم آیه استثناء نموده‌اند (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۶۱؛ فاضل موحدی لنکرانی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۴). مؤیدات قرآنی «إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ» (آل عمران (۳): ۱۴۰)؛ و برتری (جویی) فرعون در زمین^{۱۱} و ناتوانی مسلمان نسبت به کافران در جنگ بدر^{۱۲} نیز بر این مدعا صحه می‌گذارند (حسینی شیرازی، ۱۴۱۳ق، ص ۶۲).

ممکن است به دلالت این آیه اشکال شود که با توجه به صدر آیه مذکور «فَاللَّهُ يُحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» مراد از نفی سبیل، حجت‌نداشتن کفار بر مسلمانان در روز قیامت و برتری مسلمان در آن روز بر کفار باشد که البته در تبیین مدعا، به احادیثی از معصومین اشاره شده است که آیه را این‌گونه تفسیر فرموده‌اند. در پاسخ گفته می‌شود که اولاً: سند احادیث مذکور، محل اشکال است (فاضل موحدی لنکرانی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۶). ثانیاً: با چشم‌پوشی از ضعف سند، معصوم 7، تفسیری مورد فهم عرف از ظاهر آیه بیان فرموده و از مصادیق نفی سبیل، مصادیقی را ذکر نموده است و ذکر این مصادیق، منافی عموم آیه نمی‌شود. به عبارتی دیگر، از مصادیق قریب به فهم نفی سبیل، غلبه به برهان و حجت در روز قیامت می‌باشد که تفسیر مصادیقی امام، منافی عموم آیه نیست (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۳۵؛ کاشف الغطاء،

۱۴۲۲ق، ص ۳۴؛ حسینی مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۵۷. ثالثاً: سلطهٔ مسلمانان در تشریح و این که قانون‌گذاری در دنیا به نفع آن‌هاست، خود دلیلی بر تفوق مسلمین بر کافران در روز قیامت و نداشتن حجت از جانب کافران است (فاضل موحدی لنگرانی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۶).

۲. عزت‌مندی مسلمانان؛ طبق آیات قرآن، همه «عزت» و سربلندی، تنها از آن خداست.^{۱۳} راغب اصفهانی، عزت را حالتی می‌داند که انسان را از شکست حفظ می‌کند و او را مقاوم می‌سازد.^{۱۴} (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۶۳) و از آن‌جا که تنها ذات حق است که قاهر مطلق می‌باشد و شکستی در او نیست، تمام عزت و سربلندی از آن اوست. حال ایمان به پروردگار و اطاعت از اوامر و تخلق به آداب مورد پسند او، حالت مقاومتی در انسان مؤمن پدید می‌آورد که وی را از تسلیم و خضوع در برابر کسانی که در مسیری غیر از ایمان و عمل صالح^{۱۵} گام برمی‌دارند، باز می‌دارد و سلوک در گسترهٔ عزت پروردگار، او را نیز عزیز می‌کند: «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» (منافقون (۶۳): ۸)؛ عزت، مخصوص خدا و رسول او و مؤمنان است.

از منظری جامع‌تر، اقتضای عزت‌مندی و شرف اسلام، علتی می‌باشد که پروردگار متعال، چیزی که موجب ذلت مسلمانان می‌شود را در تشریح قرار نداده باشد. به گمان برخی از فقهاء، این مستند، بهترین استدلال برای قاعدهٔ سبیل می‌باشد و عزت‌مندی مسلمانان و اقتضای آیهٔ «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» علت تامهٔ برتری مسلمانان در دنیا و آخرت است (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۹۲).

اساساً قاعدهٔ نفی سبیل از اصول حاکم بر روابط مسلمانان با کافران است که با آن، هرگونه حکم و قانون‌گذاری که موجب برتری کافران بر مسلمانان باشد - بنا به مصالحی - نفی می‌شود. هم‌چنین به نظر می‌رسد بتوان آیاتی را که از «ولایت» کفار نهی کرده است را در شمول قاعدهٔ نفی سبیل دانست؛ چرا که ولایت یا به معنای سرپرستی است و یا به معنای دوستی بسیار نزدیک که مستلزم سپردن اختیار خود به طرف مقابل است که این دو معنا با نفی سبیل تعارض دارد (شریعتی، ۱۳۸۷، ص ۵۳).

البته واضح است که قاعدهٔ مذکور، غیر مسلمانان را از حقوق مشروع و انسانی خود

محروم و سلبِ وظیفهٔ مسلمانان در ادای دین و حقوق آن‌ها نمی‌کند و منافی معاهدات و روابط با کفار نمی‌باشد.

در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ظهور این قاعده را به وضوح می‌توان دریافت. اصول پنجاه و دوم و پنجاه و سوم قانون اساسی (مربوط به اصول سیاست خارجی جمهوری اسلامی) و نیز اختصاص مناصب عالی حاکمیتی، با توجه به این قاعده است.

ب) حدیث «الاسلام یعلو و لا یعلی علیه»

در کتب فقهی، حدیث «الاسلام یعلو و لا یعلی علیه» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۲۹۷) از مستندات قاعدهٔ نفی سبیل آورده شده است، اما در این نوشتار، از آن‌جا که به نظر می‌رسد مفاد این حدیث جامع‌تر از قاعدهٔ نفی سبیل می‌باشد و افزون بر دلالت قاعدهٔ مذکور، در آن به امر دیگری نیز اشاره می‌شود، به عنوان دلیلی مجزا آورده شد؛ البته برخی دیگر، مفاد این حدیث را قاعدهٔ مستقلی قرار داده‌اند (زارعی سبزواری، ۱۳۸۹، ص ۷۶-۷۴).

سند حدیث

باید گفت که فقهاء این حدیث را از مراسیل معتبره صدوق دانسته‌اند و به آن عمل کرده‌اند. لذا از حیث سند، معتبر می‌باشد.^{۱۶}

دلالت حدیث

برخی از فقهاء این حدیث را مجمل دانسته‌اند (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۳۱؛ موسوی خویی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۹۰) و برخی دیگر آن را در مقام اخبار از تکوین دانسته‌اند (شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۲، ص ۴۳۶۰) و برخی احتمال داده‌اند که مراد حضرت رسول ﷺ ارشاد به برتری و نشر اسلام بوده باشد (مصطفوی، ۱۴۲۱ق، ص ۲۹۴). اما به نظر می‌رسد که بتوان آن را در مقام تشریح دانست؛ چرا که ظاهر حدیث، اشاره به این دارد که اسلام بر کفر (به قرینهٔ مقابله) برتری می‌یابد. حال اگر گفته شود که مراد از «علو»، برتری اسلام بر دیگر ادیان است، این معنا خلاف

ظاهر علو - که متبادر آن برتری حسی است - خواهد بود، مضافاً بر این که اگر این معنا مراد می‌بود، باید گفته می‌شد: «الاسلام عال» و نه «الاسلام یعلو». هم‌چنین در این صورت مفاد حدیث، با وجود عبارت «لایعلی علیه»، متنافر و از واضح‌ترین امور برای مسلمانان خواهد بود که شاید بیان آن چندان ضرورتی نداشت.

حال اگر گفته شود که مراد، این است که اسلام روزی در جهان برتری می‌یابد، با توجه به این که زمان مشخصی در حدیث ذکر نشده و با نظر به «اصالة الظهور»، دلالت بر این خواهد داشت که اسلام در همهٔ زمان‌ها برتر خواهد بود که روشن است این معنا با تجربهٔ تاریخی مسلمانان و آیاتی که قبلاً بیان شد، تعارض دارد. علاوه بر این باید گفت که فقهاء - خصوصاً متقدمین - در احکام تشریحی به «حدیث علو» تمسک جسته‌اند و فهم فقهاء از بزرگ‌ترین قرائن می‌باشد (حسینی مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۵۴-۳۵۳). هم‌چنین این حدیث مدّیل به «و الکفار بمنزلة الموتی لایحجبون و لایرثون» می‌باشد؛ گرچه در این که این عبارت، جزء حدیث باشد، تردید وجود دارد، اما ذکر آن پس از دو جمله اصلی (قدر متیقن حدیث) نشان‌گر فهم آن در مقام تشریح، خواهد بود.

در نتیجه از آن‌جا که جدا کردن استعلای اسلام از استعلای مسلمین معقول نیست؛ زیرا عمل به احکام اسلامی است که به مسلمانان عظمت می‌بخشد، خصوصیت احکام اسلامی این خواهد بود که باید در آن‌ها علاوه بر نفی سبیل کافران بر مسلمانان، برتری اسلام و اهل آن نیز مراعات شود (عمید زنجانی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۳۲). به عبارتی، همان‌گونه که واضح است، این حدیث دو جمله دارد که یکی سلبی و دیگری ایجابی است: جمله سلبی آن (لایعلی علیه)، همان مضمون قاعدهٔ نفی سبیل را افاده می‌کند و جمله ایجابی آن (الاسلام یعلو)، به برتری مسلمانان در تشریح اشاره دارد (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۵۴).

شاید شارع از این بیان، به بروز برتری و غلبه اسلام بر سایر مکاتب توجه داشته و برای پیروزی نهایی اسلام بر کفر مقدمه‌ای گذارده (عمید زنجانی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۳۲) یا این که از آن تبلیغ و اشاعهٔ اسلام را اراده کرده باشد، اما به نظر می‌رسد که در

حکومت اسلامی این برتری و تفوق در برخورداری از حقوق بنیادین و اساسی نباشد و این اصل، تنها در قانون‌گذاری و برخورداری از حقوقی، قابل لحاظ‌شدن است که ظهور اجتماعی و همه‌گیر داشته و مجرای امور را به دست غیر مسلمانان می‌سپارد. البته خروج از این امر نیز، بنا بر مصالح و شرایط موجود، ممکن است.

به نظر ما اختصاص مناصب حاکمیتی خاص، از موارد شمول و تطبیق قاعده نفی سبیل و حدیث مذکور می‌باشد که در قسمت «هنجارها» به آن خواهیم پرداخت.

اصول حکمرانی

اساساً این ایده که شهروندی، در اعطای حقوق، ذاتاً مساوات‌گراست، همیشه صادق نبوده است؛ بلکه با توسعه رهیافت لیبرال شهروندی، از چنین همه‌شمولی برخوردار شد. این همه‌شمولی می‌تواند سه معنا داشته باشد: اول این‌که همه از حق مشارکت سیاسی برخوردارند، این معنا، مطلوب است. دوم این‌که همه باید نقطه‌نظری همگانی را بپذیرند و از هویت و تجربه خود در گذشته صرف نظر نمایند. سوم این‌که قوانین واحد بر همه افراد، صرف نظر از نیاز متفاوت‌شان، اعمال گردد (فالکس، ۱۳۸۱، ص ۱۱۳) که روشن است با توجه به این‌که انسان‌ها فارغ از باورها و تجربیات گذشته‌شان نیستند و نیازها، حقوق و تکالیف متفاوتی با هم دارند، اعمال یک نظام واحد مطلق حقوقی بر همه، ضمن این‌که پاسخ‌گوی نیازها نمی‌باشد، بلکه از کارآمدی حکومت نیز می‌کاهد.

این اختلاف در برخورداری از حقوق، در همه نظام‌های حقوقی وجود دارد و این‌گونه نیست که از مختصات حکومت اسلامی باشد، لیکن اختلاف حکومت اسلامی و سایر حکومت‌ها در اعطای حقوق، به اختلاف مبانی پذیرفته‌شده آن‌ها برمی‌گردد. در عین حال، علاوه بر مبانی فقهی - کلامی که برای موضوع مورد بحث ارائه شد، ادله دیگری نیز وجود دارد که به اختصار به آن‌ها می‌پردازیم؛ ادله‌ای که اختصاص به حکومت اسلامی - به عنوان مجری امور، بر اساس اسلام - نداشته و می‌توان ادعا کرد که بین همه حکومت‌های مردمی پذیرفته شده است؛ آن‌گونه که اساساً مبنای این ادله، مبانی حکومت‌داری و دموکراسی است.

الف) اصل انسجام هدف

اصل انسجام در حکمرانی ایجاب می‌کند، نه همهٔ راه‌ها، بلکه یک راه و یک راهبرد برای تحقق قدرت مشروع اعمال گردد. نمی‌توان با پذیرش قواعد مختلف متزاحم و متهافت، نظام سیاسی - اجتماعی کشور را دچار تشتت و هرزرفتن نیروها و امکانات کرد. به این ترتیب، نظام سیاسی مبتنی بر مبانی مشروعیت، نیازمند اعطای قدرت به افرادی است که معتقد به مبانی در راستای تحقق اهداف مورد نظر، اهتمام نموده و چشم‌انداز نظام سیاسی را در عملکرد خود پی‌گیری نمایند.

انگیزهٔ حکومت‌ها از در نظر گرفتن این اصل، می‌تواند تضمین بقای نظریه حکمرانی باشد؛ یعنی با توجه به این که حتی بهترین و منطقی‌ترین نظام تفکیک قوا و نظارت نیز امکان تخطی و عدم اجرای امور در راستای اهداف را تضمین نمی‌کند، حکومت‌ها احتیاط نموده و با در نظر گرفتن شرط التزام فکری - عملی کارگزاران به اصول، از بقای حکومت و با این وحدت حاصل از یگانگی کارگزاران در اعتقاد به اهداف نظام، از اجرای امور وفق اهداف خود بیش‌تر اطمینان حاصل می‌کنند.

برخی صاحب‌نظران معتقدند که یکی از اقتضائات قاعدهٔ نفی سبیل، همین احتیاط است که هر آن‌چه که سبب استیلاء و سلطهٔ غیر مسلمانان می‌شود را منتفی می‌کند (عمید زنجانی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۴۳). به این ترتیب، افرادی که زمام قدرت را به‌دست می‌گیرند، با سلطه‌ای که برای آن‌ها فراهم می‌شود، امکان کارآمدی و دسترسی متقن‌تر به اهداف شارع مقدس را موجب می‌گردند.

ب) اصل احترام به اکثریت

فارغ از این که آیا اکثریت، همیشه راه صحیح را انتخاب می‌کند یا نه، الزامات ادارهٔ یک جامعه، ناگزیر از پذیرش عمومی و مردم‌سالاری است و واقعیت‌گرایی نشان می‌دهد که دموکراسی، همان نظر اکثریت و نه نظر همه مردم است (posner, 2003, p.34) و به این ترتیب، دموکراسی مبتنی بر اصل احترام به انتخاب اکثریت و مدل‌های حکمرانی مورد نظر ایشان است. این اصل، اشاره به این دارد که در تقنین و اجرا باید به خواست اکثریت رجوع نمود و به آن احترام گذاشت و آن را لحاظ کرد. قطعاً این رویکردها

می‌تواند اخلاقی باشد؛ البته نه به آن حدی که موجب نقض حقوق اولیه و اساسی سایر شهروندان گردد. به این ترتیب، وقتی انتخاب اکثریت، انتخاب الزامات و موازین اسلامی (احکام و اخلاق) است، قاعده حکمرانی این است که مقبولیت حکومت برای کارآیی و اثربخشی، ناگزیر از اجرای موازین دینی است.

حال واضح است، در سرزمینی که اکثریت آن به دین اسلام گرایش دارند، خواست عموم (اکثریت) و الزام ماهیت اجتماعی بسیاری از احکام دینی بر این قرار می‌گیرد که کارگزاران حکومت، معتقد به همان دین باشند.

در جمهوری اسلامی نیز قانون‌گذار در مواردی - ضمن لحاظ کردن عناصر دیگر- از این اصل، چشم‌پوشی نکرده است؛ به عنوان مثال، در اشتراط «مذهب» در منصب رهبری و ریاست جمهوری - که در ادامه از آن بحث خواهد شد- این احترام به اکثریت را در نظر گرفته است.

ج) اصل التزام و وفاداری

این اصل، بیان‌گر این است که با توجه به ابتدای حکومت‌ها بر اصول و مبانی‌ای خاص، کسانی می‌توانند در حمایت کامل و در برخورداری تام از حقوق شهروندی قرار گیرند که علاوه بر التزام فکری، وفاداری عملی خود را هم به مبانی نظام نشان داده باشند؛ مثلاً اگر اصل دوم قانون اساسی فرانسه، حاکمیت این کشور را مبتنی بر «لائسیته» می‌داند، یقیناً کسی می‌تواند در این نظام، رئیس جمهور شود که لائسیته را در فکر و عمل، به رسمیت شناخته و تعهد خود را نسبت به آن نشان داده باشد. همین رویکرد، در حکومت اسلامی نیز وجود دارد.

اسلام می‌گوید عنوان خاک قیمت ندارد؛ بلکه عقیده قیمت دارد... مسلمانی که اسلام را پذیرفته و با جان و مال و ناموس خود در راه اسلام فداکاری می‌نماید، مزداری و جهاد می‌کند و برای اعلای کلمه اسلام ایثار و از خود گذشتگی دارد و به اسلام و حکومت اسلامی، عشق می‌ورزد و جاناً و مالاً در ارتقای دولت اسلام می‌کوشد، نمی‌شود آن را با یک نفر از اقلیت کلیمی

یا مسیحی یا زرتشتی که به هیچ‌یک از این مبانی معتقد نیست، بلکه قلباً خواهان شکست اسلام است تا کلیمیت و نصرانیت و زرتشتیت روی کار آید (و چه بسا در باطن هم کارهایی انجام بدهد) من جمیع الجهات دارای حکم و حقوق واحد به حساب آورد. علی‌هذا بر حاکم اسلام که ولی فقیه است، لازم است که حدود مشخصه بین مسلمانان و اهل ذمه را حفظ کند و طبق قانون قرآن و سنت رسول خدا که مفصلاً در کتب فقهیه آمده است، حق هر کس از آنها را به ذوالحق بدهد. اختلاط و امتزاج در حقوق نشود و تساوی در حقوق هم (به بیانی که گذشت) نباشد. و العدل إعطاء كل ذي حق حقه، لا إعطاء الحق الواحد المساوی لجميع الافراد علی السواء (حسینی تهرانی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۲۵۰).

هنجارها؛ قواعد و مقررات مربوط

در شهروندی اسلامی، در برخورداری از حقوق خاص (مناصب حکومتی) تمایزی میان مسلمانان و غیر مسلمانان وجود دارد و روح کلی قوانین مربوط به امور حاکمیتی و نص آنها باید به گونه‌ای باشد که بر این امر صحه گذارد.

طبق ماده ۸ قانون مدیریت خدمات کشوری، امور حاکمیتی «آن دسته از اموری است که تحقق، آن موجب اقتدار و حاکمیت کشور است و منافع آن بدون محدودیت شامل همه اقشار جامعه گردیده و بهره مندی از این نوع خدمات، موجب محدودیت برای استفاده دیگران نمی‌شود».

به نظر ما مناصبی که در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران یا دیگر قوانین وجود دارند و در آنها اصل مسلمان بودن فرد لحاظ شده است، دو گونه‌اند: اول، مناصبی که نوعاً صبغه دینی (اسلامی) دارند و طبق ادله اختصاصی خود، کسی جز فرد مسلمان، صلاحیت عهده‌دار شدن آنها را ندارد و دوم، مناصبی که جانب حزم و احتیاط و احترام به اکثریت، در آن رعایت شده است.

مناصب دینی (اسلامی)

این مناصب، نوعاً منصبی دینی محسوب می‌شوند و در شرع، علاوه بر اصول و قواعد کلی‌ای که ذکر شد، ادله‌ای مخصوص به خود دارند و طبق امر شارع، کسی جز فرد مسلمان که نسبت به او امر شارع مقدس اطلاع و التزام کامل دارد و در اصطلاح فقهی، فقیه و مجتهد نامیده می‌شود، صلاحیت ندارد آن‌ها را بر عهده گیرد. فردی که در این مقام می‌ایستد یا همانند ائمه معصومین : اصالتاً برخوردار از «ولایت» است و یا این‌که داشتن «اجتهاد»، به جهت تفقه و اشراف بر احکام دینی برای او شرط شده و نیابتاً برخوردار از «ولایت» است. احصاء این مناصب:

الف) رهبری نظام اسلامی

مهم‌ترین جایگاه و مقام حکومت اسلامی، رهبری آن است که دارای «ولایت» می‌باشد.

طبق مقدمه قانون اساسی و اصول پنجم و یک‌صد و هفتم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، این مقام، تنها به فقیه (مجتهد) جامع الشرائطی می‌رسد که مردم او را به رهبری برمی‌گزینند.

با توجه به موازین اسلامی، اصل بر عدم ولایت افراد و «ولایت» به معنای داشتن حق اعمال قدرت می‌باشد؛ یعنی هیچ‌کس حق اعمال قدرت ندارد، مگر این‌که از طرف خدا مأذون باشد. حال در منابع دینی یکی از شروط اساسی مأذون‌بودن از جانب خداوند، اعتقاد به اسلام است. از این‌رو، یکی از شروط ولایت‌داشتن، «ایمان» است و در نتیجه، حق اعمال ولایت از کسی که اعتقادی به اسلام ندارد، سلب می‌شود.

برخی فقهاء ذیل عنوان «مسقطات الولاية»، اموری را ذکر نموده‌اند که یکی از آن‌ها «کفر» می‌باشد و اکثراً به قاعده نفی سبیل و حدیث «الاسلام یعلو...» استناد نموده‌اند. (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۲۳، ص ۲۶۷؛ اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ج ۷، ص ۱۶۶).

در ولایت فقیه، علاوه بر ایمان، «اجتهاد» نیز شرط می‌شود که مفهومی درون‌دینی است.

ب) قضاوت

از جمله مناصب دینی که مسئولیتی خطیر و حساس است و نظم امور مسلمین را تأمین می‌کند و... منصب قضاوت می‌باشد. به نظر می‌رسد که بتوان منصب قضاوت را از حقوق سیاسی و مناصب حاکمیتی محسوب کرد. در تعریف حقوق سیاسی، گفته شده است: «حقوقی که دارندگان آن حقوق می‌توانند در حاکمیت ملی شرکت کنند؛ یعنی در انتخابات و تصدی شغل قضاء یا داشتن امتیاز نشر جراید و مانند این‌ها» (لنگرودی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۱۷۲۸).

فقه‌های عظام، در کتب فقهی‌شان به مبحث «صفات قاضی» پرداخته‌اند و بلا خلاف، همه ایمان را از شروط قضاوت دانسته‌اند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۰، ص ۱۲؛ شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ص ۲۹).

لازم به ذکر است که در این مناصب، منظور از ایمان، شیعه امامی می‌باشد، برای این مدعا به ذکر یک مستند اکتفاء می‌شود.

از روایات مشهور و قابل توجه بر اثبات ولایت فقیه و نیز از مستمسکات فقهاء بر شمارش صفات قاضی، «مقبوله عمر بن حنظله» می‌باشد. پس از بحث از سند حدیث و با فرض توثیق آن،^{۱۷} دلالات بسیاری می‌توان از این حدیث دریافت که یکی از آن‌ها این است که حضرت صادق ۷ شیعیان را از «تحاکم» به افراد غیر شیعه نهی کرده و به آن‌ها امر فرموده است که در میان خودشان (شیعیان) بنگرند «ینظران الی من کان منکم» و به کسی که حلال و حرام خدا را طبق اوامر و آموزه‌های اهل بیت : می‌داند، «تحاکم» کنند.^{۱۸}

از دیگر صفات قاضی «اجتهاد» می‌باشد که به اسلام‌شناسی فرد و توانایی او بر استخراج احکام شرعی دلالت دارد.

طبق اصل یک‌صد و پنجاه و هفتم قانون اساسی جمهوری اسلامی، یکی از شروط، برای تصدی ریاست قوه قضائیه «اجتهاد» می‌باشد. هم‌چنین قانون‌گذار - طبق اصل یک‌صد و شصت و دوم قانون اساسی - با توجه به اهمیت و وحدت ملاک، در مناصب «دادستانی کشور» و «ریاست دیوان عالی کشور» اجتهاد را نیز اشتراط کرده است.

در باره صفات و شرایط سایر قضات نیز اصل یکصد و شصت و سوم، حکم فرماست که «موازین فقهی» را مشخص‌کننده صفات قضات دانسته است: «صفات و شرایط قاضی، طبق موازین فقهی به وسیله قانون معین می‌شود». هم‌چنین قانون «شرایط انتخاب قضات دادگستری» مصوب ۱۳۶۲/۲/۱۴ در دست می‌باشد که در بند اول آن به شرط «ایمان» و در بند پنجم آن، به شرط «اجتهاد» اشاره شده است.

ج) وزارت اطلاعات

از جمله مناصب دیگری که قانون‌گذار با اشتراط «اجتهاد»، به آن صبغه دینی بخشیده است، سمت «وزارت اطلاعات» می‌باشد. شاید بتوان توجه به اهمیت منصب و لزوم مصلحت‌اندیشی وزیر - که در مهم‌ترین و حساس‌ترین مسائل کشور ورود پیدا می‌کند- و ناگزیر بودن او از اتخاذ تصمیم عقلایی و مبتنی بر مصالح جامعه اسلامی را انگیزه قانون‌گذار از شرط‌کردن «اجتهاد» دانست؛ هرچند که این اقدام، فارغ از حزم‌اندیشی و احتیاط حکومت‌دارانه هم نیست.

در این باره سند حقوقی مستند ما قانون «تعیین ضوابط و شرایط وزیر اطلاعات» مصوب ۱۳۶۲/۰۲/۲۹ می‌باشد که در بند اول آن «داشتن تحصیلات در حد اجتهاد» را شرط نموده است.

رعایت احترام به اکثریت و حزم و احتیاط در بعضی از مناصب

برای این‌گونه مناصب، نمی‌توان شأنی درون‌دینی در نظر گرفت، اما توجه به اصول فقهی - کلامی مذکور و رعایت اصول حکمرانی سبب شده تا این مناصب به مسلمانان اختصاص یابد. احصاء این مناصب:

الف) ریاست جمهوری و وزارت

اصل یکصد و پانزدهم قانون اساسی، اشعار می‌دارد که رئیس‌جمهور باید از رجال مذهبی و مؤمن و معتقد به مذهب رسمی کشور باشد.

«مذهبی بودن» رئیس‌جمهور، به معنای برخورداری او از اطلاعات مذهبی در سطح کافی و تشریح او به احکام اسلامی می‌باشد؛ چراکه معمولاً افراد مذهبی در جامعه به دو

خصلت شناخته می‌شوند: یکی داشتن اطلاعات مذهبی و دیگری رفتار و منش آن‌ها که مبتنی بر مذهب است. پس مفهوم این شرط، لزوماً تلبس فرد به لباس روحانیت و داشتن «اجتهاد» نیست (رستمی، ۱۳۹۰، ص ۲۲۹). به نظر برخی صاحب‌نظران، این شرط، شامل «ایمان و اعتقاد به مذهب رسمی کشور» می‌شود و عام‌تر از آن است (مدنی، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۱۵۲).

درباره شرط «ایمان و اعتقاد به مذهب رسمی کشور» نیز علاوه بر مفاد قاعده نفی سیبل، وجوهی را می‌توان در نظر گرفت:

اولاً: اختیارات گسترده رئیس جمهور، به عنوان بالاترین مقام اجرایی کشور و حساس بودن برخی مسؤولیت‌های وی که می‌تواند در روند امور، تأثیر بسیاری بگذارد و سبب تعالی یا انحراف آن‌ها - نسبت به ارزش‌ها - شود، حزم و احتیاطی را پدید آورده و سبب شده است که قانون‌گذار اعتقاد به مذهب رسمی کشور - که نظام نیز با الهام از تعالیم آن بنا شده است - را در شروط منصب ریاست جمهوری احصاء کند. این اصل، راجع به وزرا نیز صادق است.

ثانیاً: با توجه به مشروح مذاکرات نهایی قانون اساسی، در جلسه تصویب این اصل، عده‌ای اعتقاد داشته‌اند که محتاطانه عمل نمودن در باره شرایط رئیس جمهور لزومی ندارد؛ چراکه تنها رئیس جمهور شأن مجری قانون را دارد و تصویب قانون نیز برعهده مجلس می‌باشد و حافظ نظام و ضامن به انحراف‌نرفتن آن، مجتهدان و فقهاء هستند که البته ظاهراً بحث، با پیش‌کشیدن اصل احترام به اکثریت خاتمه یافته است. از آن‌جا که اکثریت مردم ایران شیعه هستند، اهل سنت و هم‌چنین دیگر اقلیت‌ها به قانون‌گذار اجازه می‌دهند که این شرط را برای ریاست جمهور در نظر گیرد (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۱۷۶۸-۱۷۶۷).

ثالثاً: رئیس جمهور، پس از انتخاب، توسط اکثریت مردم - که شیعه هستند - مجری قانون اساسی می‌شود (اصل ۱۱۴). ممکن است برخی مسائل تخصصی به ویژه مسائل فقهی و احکام اسلام - که در صورت تنصیص، لازم الاجراء هستند - مورد وفاق همگان نباشد، لذا قانون‌گذار ضرورتی بر تصدی ریاست جمهور، از جانب فردی که

اعتقاد به آن‌ها ندارد، ندیده است. فراتر از این، شاید بتوان این شرط را نه تنها شرط تصدی منصب، بلکه توافق میان مردم و رئیس جمهور بر اجرای امور، طبق احکام مذهب رسمی کشور دانست. تحلیف رئیس جمهور - که خالی از جنبه حقوقی و شرعی نیست - می‌تواند شاهد این مدعا باشد؛ چراکه رئیس جمهور در پیش‌گاه قرآن کریم و در برابر مردم سوگند یاد می‌کند که پاسدار مذهب رسمی و نظام جمهوری اسلامی و قانون اساسی باشد و... (اصل ۱۲۱)، (نجفی اسفاد و محسنی، ۱۳۸۶، ص ۲۹۵).

رابعاً: برخی معتقدند که رئیس جمهور پس از انتخاب، توسط مردم و احراز مشروعیت مردمی، احتیاج به اذن ولی فقیه دارد و به همین سبب، حکم ریاست جمهوری او به «تفیذ» رهبر می‌رسد و بدین ترتیب، اختیارات اجرایی و اقتدارات قانونی او که معمولاً با اعمال نوعی ولایت و حاکمیت همراه است، از مشروعیت دینی برخوردار می‌شود (عمید زنجانی، ۱۳۶۲، ص ۱۸۴). فرض ثبوت ولایت برای رئیس جمهور، «ایمان» را در تصدی این منصب شرط می‌کند.

ب) پست‌های مهم نظامی

منظور از پست مهم نظامی، پستی است که موجب تسلط بر سپاه اسلام و هدایت‌گری آن شود.

اعطای این‌گونه مناصب، با توجه به اهمیتی که دارند، با احتیاط قانون‌گذار و در نظر گرفتن اصل انسجام هدف همراه است. چه‌بسا که در مواقعی حیات کشور به این مناصب بستگی داشته باشد. لذا قانون‌گذار ضمن پدیدآوردن ساز و کارهای قانونی کنترل‌کننده، از شرط کردن «ایمان» فرد، به عنوان عاملی بازدارنده از انحراف، استفاده نموده است.

در خصوص پست‌های نظامی، می‌توان به ماده ششم قانون ارتش جمهوری اسلامی ایران (مصوب ۱۳۶۶/۷/۷) اشاره کرد. این متن قانونی، یکی از اصول و ویژگی‌های نیروهای مسلح را اسلامی بودن می‌داند. آن‌گونه که «در تشکیل و تجهیز نیروهای مسلح، اساس و ضابطه، مکتب اسلام است؛ به نحوی که بر همه شئون و ابعاد آن، ضوابط و

مقررات شرع، حاکمیت داشته باشد. نیروهای مسلح، رسالت مکتبی جهاد در راه خدا را بر عهده داشته، پیروی از اصول اخلاقی اسلام و احترام به شخصیت انسانی افراد را وظیفه خود می‌دانند» و با همین پیش فرض، ماده بیست و نهم این قانون، شرط عمومی استخدام در کادر ثابت و پیمانی را «تدین به دین اسلام» شمرده است.

علاوه بر این، ماده شانزدهم قانون مقررات استخدامی سپاه پاسداران انقلاب اسلامی (مصوب ۱۳۷۰/۷/۲۱) در بندهای الف، ب و ج به ترتیب، «اعتقاد به اسلام ناب محمدی، انقلاب اسلامی و نظام جمهوری اسلامی»، «اعتقاد و التزام عملی به ولایت فقیه» و «التزام عملی به احکام اسلام و قوانین جمهوری اسلامی و رعایت موازین اخلاق اسلامی» را شرط دانسته و ماده شانزدهم قانون استخدام نیروی انتظامی جمهوری اسلامی ایران (مصوب ۱۳۸۲/۱۲/۲۰) نیز در بند الف و ب «اعتقاد و التزام عملی به دین مبین اسلام» و «التزام عملی به قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و اعتقاد به ولایت فقیه» را شرط کرده است.

نتیجه‌گیری

در رویکرد اسلامی، شهروندی جامعه اسلامی، نه به عنوان یک حق یک‌سان، بلکه «موقعیت» مشککی است که بر اساس عامل «تابعیت» و درجات آن، بر اساس عنصر «ایمان»، متضمن حقوق و تکالیفی برای افراد می‌باشد.

حقوق شهروندی به دو سطح عام و خاص تقسیم می‌شود: منظور از حقوق شهروندی سطح عام، حقوقی است که همه افراد جامعه به سبب عضویت خود در جامعه اسلامی و صرف نظر از داشتن هرگونه عقیده، رنگ، نژاد، زبان و... از آن بهره‌مند می‌گردند و حکومت اسلامی نیز خود را ضامن آن‌ها می‌بیند. این حقوق نیز به سه دسته تقسیم می‌شوند: حقوق مدنی و قضایی، حقوق اقتصادی و اجتماعی و حقوق سیاسی‌ای که به استقلال و حاکمیت نظام اسلامی و مسلمانان خدشه وارد نمی‌کند. در این حقوق، اصل بر تساوی افراد در برخورداری از حقوق می‌باشد و اصل نوزدهم و بیستم قانون اساسی، مؤید این تساوی در این سطح از حقوق

شهروندی است. البته اصل چهاردهم، تصریحی بر شرط بهره‌مندی از این حقوق دارد که در تمامی نظام‌های سیاسی، پذیرفته شده است و از آن به عنوان اصل عدم توطئه و خیانت^{۱۹} یاد می‌شود.

در هر جامعه، افراد به سبب مختاربودن خود، از حق تعیین سرنوشت برخوردارند و در این راستا می‌توانند انتخاب کنند و انتخاب شوند. سطح خاص حقوق شهروندی، ناظر به مناصب مهم حکومت اسلامی می‌باشد و این مناصب، با توجه به موازین فقهی - کلامی؛ مانند «قاعده نفي سبيل» و «علو اسلام» و هم‌چنین اصول حکمرانی از جمله اصل انسجام هدف، اصل احترام به اکثریت و اصل وفاداری، تنها به مسلمانان (شیعیان) اختصاص می‌یابد؛ یعنی صلاحیت انتخاب‌شدن در این جایگاه‌ها مخصوص مسلمانان است. در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، این‌گونه مناصب به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول، مناصبی هستند که نوعاً صبغه و مفهومی دینی داشته و شارع مقدس، علاوه بر قواعد و اصول کلی، در هر یک، مفاهیم و عناصری دینی؛ مانند «ایمان» و «اجتهاد» را شرط نموده است. سمت رهبری نظام اسلامی و قضاوت، مربوط به این دسته از حقوق هستند. دسته دوم نیز گرچه منصبی درون‌دینی نیستند و شاید نتوان برای آن‌ها عنوان مشخص اسلامی آورد، اما عوامل بسیاری - که مربوط به اصول حکمرانی می‌شوند - سبب اختصاص آن‌ها به مسلمانان شده است. در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ریاست جمهوری و تصدی وزارت‌خانه‌ها، پست‌های مهم نظامی و مأموریت‌های سیاسی از این قبیل هستند.

به نظر می‌رسد که این تخصیص حقوق، از ابداعات حکومت اسلامی نباشد؛ بلکه همه حکومت‌ها، در اعطای حقوق خاص، علاوه بر تابعیت، شروط دیگری را هم در نظر می‌گیرند؛ تنها آن‌چه که متفاوت است، معیارهای حکومت اسلامی - در این تخصیص - با سایر حکومت‌ها می‌باشد.

یادداشت‌ها

1. citizenship rights.

۲. ر.ک: اصل چهارم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.

۳. طبیعت و فطرت، دو مفهوم متفاوت هستند که البته آن چه را که اسلام به عنوان مبنای حقوق می‌پذیرد، «فطرت» است. برای اطلاعات بیشتر ر.ک: جوادی آملی، فلسفه حقوق بشر، ص ۸-۷.

4. Immanuel Kant.

۵. باید به برداشت‌های متفاوت از نظریه دولت اشاره کرد؛ چنان که در نظریه دولت - ملت، علقه ملت، کم‌تر معنوی و فرهنگی و اساساً غیر ایدئولوژیک - موضع اثبات‌گرایانه - است و در نظریه دولت - امت که مبنای نظریه دولت در اسلام است، این دین و اعتقاد به خداست که دولت را ایجاد و سامان‌دهی می‌کند. تصریح اصول متعدد قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به امت و یا امامت امت، (مقدمه، ۵، ۱۱، ۵۷، ۱۰۹ و ۱۷۷) مبین پذیرش این ایده از نظریه دولت است.

۶. تعریف حقوق و آزادی‌های عمومی به «مجموع آزادی‌هایی را که در یک جامعه، افراد از آن بهره‌مند هستند» می‌گویند (منوچهر طباطبایی مؤتمنی، آزادی‌های عمومی و حقوق بشر، ص ۵).
۷. «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء(۱۷): ۷۰)؛ ما آدمی‌زادگان را گرامی داشتیم و آن‌ها را... بر بسیاری از موجوداتی که خلق کرده‌ایم، برتری بخشیدیم.

۸. لذا در تعریف عدالت گفته‌اند: «اعطاء كل ذي حق حقه»؛ عدالت، اعطای حق هر صاحب حقی است.

۹. البته ممکن است مفهوم متناظر دیگر آن، تأکید بر تساوی در برابر قانون باشد.

۱۰. در این جا فسق، به معنای بیرون رفتن از ایمان است ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۶، ص ۳۹۶.

۱۱. «وَإِنْ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ» (یونس(۱۰): ۸۳)؛ فرعون، برتری‌جویی در زمین داشت و از اسراف‌کاران بود!

۱۲. «وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ» (آل عمران(۳): ۱۲۳)؛ خداوند شما را در «بدر» یاری کرد (و بر دشمنان خطرناک، پیروز ساخت)؛ در حالی که شما (نسبت به آنها)، ناتوان بودید.

۱۳. «الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَلِيَّتُهُمْ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةُ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا» (نساء(۴): ۱۳۹) و «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَكْرُ أُولَئِكَ هُوَ يَبُورُ» (فاطر(۳۵): ۱۰).

۱۴. «العِزَّةُ: حالةٌ مانعةٌ للإنسان من أن يغلب.»
۱۵. «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر(۳۵): ۱۰)؛ کسی که خواهان عزت است، (باید از خدا بخواهد چرا که) تمام عزت برای خداست، سخنان پاکیزه به سوی او صعود می‌کند و [خدا] عمل صالح را بالا می‌برد.
۱۶. ر.ک: برای مطالعه بیشتر سیدحسن موسوی بجنوردی، *القواعد الفقهیه، مصحح: مهدی مهریزی و محمدحسن درایتی، ج ۱، ص ۱۹۰؛ امام خمینی، کتاب البیع، ج ۲، ص ۷۲۶؛ عباسعلی زارعی سبزواری، القواعد الفقهیه فی مدرسة السبزواری، ص ۷۴.*
۱۷. در باره بحث سندی روایت ر.ک: حسینعلی منتظری، *الدراسات فی ولاية الفقیه، ج ۱، ص ۴۲۷.*
۱۸. «ينظران إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا...» (کلینی، *اصول کافی، ج ۱، ص ۶۸.*)

19.conspiration et trahison.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم؛ ترجمه آیت‌الله مکارم شیرازی.
۲. صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، ج ۳، تهران: امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴.
۳. اصفهانی، محمدبن حسن (فاضل هندی)، *کشف اللثام و الابهام عن قواعد الاحکام، مصحح: دفتر پژوهش انتشارات اسلامی، ج ۷، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶ق.*
۴. امام خمینی، سیدروح‌الله، *کتاب البیع، ج ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۸.*
۵. انوری، حسن، *فرهنگ روز سخن، تهران: نشر سخن، چ ۴، ۱۳۸۹.*
۶. بحرانی، یوسف‌بن احمد بن ابراهیم، *الحدائق الناضرة فی الاحکام العترة الطاهرة، مصحح: محمدتقی ایروانی و سیدعبدالرزاق مفرم، ج ۲۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۵ق.*
۷. جوادی آملی، عبدالله، *حق و تکلیف در اسلام، قم: مرکز نشر اسراء، چ ۳، ۱۳۸۸.*
۸. -----، *فلسفه حقوق بشر، قم: مرکز نشر اسراء، چ ۶، ۱۳۸۹.*

۹. حسینی تهرانی، سیدمحمدحسین، ولایت فقیه در حکومت اسلام، ج ۳، مشهد: انتشارات علامه طباطبایی، ج ۲، ۱۴۲۱ق.
۱۰. حسینی شیرازی، سیدصادق، فقه الصادق ۷، ج ۱۳، قم: دارالکتاب، ۱۴۱۲ق.
۱۱. حسینی شیرازی، سیدمحمد، الفقه؛ القواعد الفقهیه، بیروت: مؤسسه امام الرضا ۷، ۱۴۱۳ق.
۱۲. حسینی مراغی، سیدمیرعبدالفتاح، العناوین الفقهیه، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۱۳. دانش پژوه، مصطفی، اسلام و حقوق بین الملل خصوصی، با هم کاری محسن قدیر، ج ۱، تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه و پژوهش کده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۱.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دمشق: دارالعلم الدارالشامیه، ۱۴۱۲ق.
۱۵. رایلی، دنیس، شهروندی و دولت رفاه، مترجم: ژیلای ابراهیمی، تهران: مؤسسه انتشارات آگاه، ۱۳۸۸.
۱۶. رستمی، ولی، «تحلیل حقوقی اصل ۱۱۵ قانون اساسی در خصوص شرایط رئیس جمهور» فصل نامه حقوق، دانش کده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۴۱، ش ۱، ۱۳۹۰.
۱۷. زارعی سبزواری، عباسعلی، القواعد الفقهیه فی مدرسة السید السبزواری، تهران: شرکت تعاونی کارآفرینان فرهنگ و هنر، ۱۳۸۹.
۱۸. شبیری زنجانی، سیدموسی، کتاب نکاح، ج ۱۲، قم: مؤسسه رأی پرداز، ۱۴۱۹ق.
۱۹. شریعتی، روح الله، حقوق و وظایف غیر مسلمانان در جامعه اسلامی، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ج ۲، ۱۳۸۷.
۲۰. شیخ انصاری، مرتضی، القضاء و الشهادات، قم: کنگره بزرگداشت شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق.
۲۱. صدوق، محمدبن علی، من لا یحضره الفقیه، تحقیق: محمدجواد المغنیه، ج ۴، بیروت: دارالاضواء، ج ۲، ۱۴۱۳ق.
۲۲. طباطبایی مؤتمنی، منوچهر، آزادی های عمومی و حقوق بشر، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
۲۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، مترجم: سیدمحمدباقر موسوی همدانی، ج ۹، ۱۳، ۱۶، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۵، ۱۳۷۴.

۲۴. طباطبایی یزدی، سیدمحمد کاظم، حاشیة المکاسب، ج ۱، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چ ۲، ۱۴۲۱ق.
۲۵. عمید زنجانی، عباسعلی، قواعد فقه (بخش حقوق عمومی)، ج ۳، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۶.
۲۶. -----، مبانی فقهی کلیات قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران: انتشارات واحد فوق برنامه بخش فرهنگی دفتر مرکزی جهاد دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۲۷. غمائی، سیدمحمد مهدی، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۹۰.
۲۸. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، القواعد الفقهیه، قم: چاپ‌خانه مهر، ۱۴۱۶ق.
۲۹. فالكس، کیث، شهروندی، مترجم: محمدتقی دلفروز، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۱.
۳۰. قاضی شریعت‌پناهی، سیدابوالفضل، بایسته‌های حقوق اساسی، تهران: نشر میزان، چ ۲۸، ۱۳۸۵.
۳۱. کاستلز، استفان و دیویدسون، آلیستر، مهاجرت و شهروندی، مترجم: فرامرز تقی‌لو، تهران: انتشارات پژوهش‌کده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۲.
۳۲. کاشف الغطاء، حسن بن جعفر، انوار الفقاهاة؛ کتاب النکاح، نجف: مؤسسه کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق.
۳۳. کانت، ایمانوئل، فلسفه حقوق، مترجم: منوچهر صانعی دره‌بیدی، ج ۱، تهران: انتشارات نقش و نگار، ۱۳۸۰.
۳۴. کلسن، هانس، نظریه ناب حقوقی، مترجم: اسماعیل نعمت‌اللهی، قم: پژوهش‌گاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷.
۳۵. کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی، مصحح: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج ۱، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چ ۵، ۱۳۶۳.
۳۶. گای، ماری، شهروند در تاریخ اندیشه غرب، مترجم: عباس باقری، تهران: نشر و پژوهش فرزانه‌روز، ۱۳۸۸.
۳۷. لنگرودی، محمدجعفر، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، ج ۳، تهران: گنج دانش، ۱۳۷۸.
۳۸. مدنی، سیدجلال‌الدین، حقوق اساسی در جمهوری اسلامی ایران، ج ۵، تهران: نشر سروش، ۱۳۶۹.
۳۹. مصباح یزدی، محمدتقی، نظریه سیاسی اسلام؛ سلسله سخنرانی‌های قبل از خطبه‌های نماز جمعه تهران، ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱، ۱۳۷۸.

۴۰. مصطفوی، سیدمحمدکاظم، القواعد؛ مائة قاعدة فقهية معنی و مدرکاً و مورداً، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی، چ ۴، ۱۴۲۱ق.
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۴، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.
۴۲. منتظری، حسینعلی، الدراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، قم: نشر تفکر، چ ۲، ۱۴۰۹ق.
۴۳. موسوی بجنوردی، سیدحسن، القواعد الفقهیه، مصحح: مهدی مهریزی و محمدحسن درایتی، قم: نشر الهادی، ۱۴۱۹ق.
۴۴. موسوی بجنوردی، سیدمحمد، قواعد فقهیه، ج ۱، تهران: مؤسسه انتشارات مجد، ۱۳۸۵.
۴۵. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، مصباح الفقاهة (المکاسب)، ج ۱، بی جا، بی نا، بی تا.
۴۶. نائینی، میرزا محمدحسین، تنبیه الامة و تنزیه الملة، مصحح: جواد ورعی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۲.
۴۷. نجفی اسفاد، مرتضی و محسنی، فرید، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران (حقوق اساسی ۲)، تهران: انتشارات بین المللی هدی و انتشارات فردا، چ ۴، ۱۳۸۶.
۴۸. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، ج ۴۰، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چ ۷، ۱۴۰۴ق.

49. Finnis, John (2011), **Natural Law and Natural Rights**, Oxford University Press.

50. Posner, Richard A. (2003), **Law, Pragmatism, and Democracy**, Harvard University Press.

حکومت اسلامی در عصر غیبت از نگاه علمای عصر صفوی

دریافت: ۹۲/۱۰/۸

تأیید: ۹۳/۶/۱۰

حسینعلی یوسفزاده*

چکیده

یکی از پرچالش‌ترین موضوعات در دوران غیبت کبری، حکومت اسلامی و اجرای احکام و مقررات مربوط به آن است. این موضوع از پایان دوره غیبت صغری تا کنون همواره از دغدغه‌های مهم علما و دانشمندان دینی مذهب تشیع به‌شمار می‌رفته و آنان تلاش می‌کرده‌اند با توجه به شرایط زمان و مکان، راه حل مناسبی بر مبنای آیات و روایات در این باره ارائه دهند. پاسخ اندیشمندان شیعی به این پرسش‌ها که آیا اساساً تشکیل حکومت دینی در عصر غیبت جایز است یا نه؟ در صورت جواز، چه کسی حق تشکیل حکومت را دارد؟ و اگر جایز نیست، شیعیان برای انجام امور زندگی خود چه باید بکنند؟ آیا می‌توانند به حاکم جائز مراجعه کنند یا نه؟ وظیفه دانشمندان در این باره چیست؟ متفاوت است. از آنجا که در عصر صفوی، دست علما برای اجرای دستورات اسلام باز بوده و در بسیاری موارد، اوامر آنان با اوامر شاه در لزوم اطاعت، برابری می‌کرده و در مواردی حتی شاه نیز توان مخالفت با آن را نداشت، دقت در پرسش‌های فوق جلوه‌ای ویژه یافت که این مقاله تلاش می‌کند پاسخی برای پرسش‌های دانشمندان دوره صفویه بیابد.

واژگان کلیدی

عصر صفویه، حکومت اسلامی، حاکم جائز، سلطان شیعی، ولایت فقیه، حق حاکمیت،

محقق کرکی

* دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی، پژوهش‌گر پژوهش‌گاه علوم و فرهنگ اسلامی.

مقدمه

در سال ۹۰۷ قمری، تحولات شگرفی در ایران رخ داد و قزل‌باشان صوفی توانستند حکومتی را بنیان نهند که سالیانی دراز با قدرت، به اداره امور پرداختند. این سلسله حکومت‌گر با رویکردی شیعی در ایران بر سر کار آمدند و به رغم آن‌چه در دربار شاهان معمول بود، دانشمندان دینی را وارد حوزه سیاست کرده و دست آنان را در بسیاری از امور باز گذاشته و آزادی‌هایی به آنان هدیه کردند که لاقلاً تا آن زمان برای دانشمندان شیعی بی‌سابقه بود و این از سویی زمینه رشد دانشمندان بسیاری را با گرایش‌های گوناگون، فراهم آورد و از سوی دیگر، سبب دگرگونی در نگاه علما به حاکمان شد. از این رو، می‌بینیم بسیاری از علما با حاکمان هم‌کاری کرده و تعاملی دوسویه با آنان ایجاد کردند. در جهت مقابل نیز دانشمندانی بودند که با حکومت شاهان صفوی مخالفت کرده و همواره علمای موافق با آنان را مورد انتقاد قرار می‌دادند. نوع و چرایی تعامل طیف‌های گوناگون عالمان شیعه با شاهان صفوی از اهمیت بالایی برخوردار است، اما پیش از هر چیز، ضروری است در باره نگاه شیعه به اصل حکومت در عصر غیبت، کنکاشی صورت بگیرد که اساساً شیعه نسبت به حکومت در عصر غیبت چه دیدگاهی دارد؟ آیا با صرف نظر از صالح و ناصالح بودن حکومت، وجود حکومت در عصر غیبت را بر می‌تابد یا خیر و اگر با اصل آن موافق است، چه نوع حکومتی مطلوب شیعه است؟

در بررسی این موضوع، چند گزینه را می‌توان مطرح کرد و نگاه شیعه به هر یک و چرایی نوع تعامل عالمان دوره صفوی را در مقایسه با آن ارزیابی کرد.

الف) آنارشیسم با چهره‌ای دینی

فرضیه آنارشیسم، به معنای فقدان حکومت و دولت، نه به معنای هرج و مرج و شورش (علی‌بابایی، ۱۳۶۹، ص ۱۵). در این فرضیه، تنها حکومتی حق بقا دارد که مشروع باشد و مشروعیت هر حکومتی حقانیت آن است و از آن جایی که این حقانیت تنها از آن معصوم و امام به حق است، دیگر حکومت‌ها باطل، نامشروع و غیر قانونی

تلقى می‌شوند.^۱ مراد از امام عادل در سخن برخی بزرگان، معصوم است (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲۲، ص ۱۵۶؛ طوسی، بی‌تا، ص ۲۹۷-۲۸۹). گرچه صاحب جواهر، فقیه عادل در عصر غیبت را نایب عام امام دانسته و قبول ولایت را از ناحیه چنین فقیهی جایز می‌داند، اما در نهایت، آن را با بیان جمله «و ان کان فیه ما فیه» خالی از اشکال ندانسته است (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲۲، ص ۱۶۵). روایات بسیاری در این باره وجود دارد که حکومت، از آن معصوم است و حکومت غیر معصوم غصب و باطل بوده و همراهی و همدلی و هم‌سویی با آن و پیروی از آن به هر نیتی گناه و جرم تلقی شده است.^۲ طبعاً پاسخ این پرسش که در نبود حکومت، چگونه امور اجتماعی سامان خواهد یافت؟ این خواهد بود که در عصر غیبت، نیازی به حکومت نیست و امور، شورایی اداره می‌شود؛ به این معنا که مردم خود باید به‌طور مشترک امور را کنترل و اداره کنند، بدون آن‌که کسی بر کسی دیگر ولایت داشته باشد.

ب) غیر مکلف به اسقاط حکومت جور و ایجاد حکومت دینی

نظریه سقوط تکلیف، نسبت به ایجاد حکومت دینی می‌تواند گزینه دیگر شیعیان در عصر غیبت باشد. به این معنا که در عصر غیبت، شیعیان هیچ تکلیفی نسبت به ایجاد حکومت دینی و اسقاط حکومت باطل ندارند؛ زیرا اصولاً زمان غیبت، زمانه تقیه است و حتی اگر مورد تقیه نباشد، به جهت حاکمیت قاعده «تقیه»، باید آن را اصل قرار داد و از تلاش در ایجاد و تأسیس هر نظام سیاسی و اجرای احکام اجتماعی اسلام پرهیز کرد و به فقه و احکام فردی بسنده نمود. منظور از حکومت باطل نیز همه حکومت‌هایی است که بی‌اجازه امام معصوم به قدرت رسیده‌اند، چه قهر و غلبه در کار باشد یا به طریق دموکراتیک به فردی واگذار شده باشد. در روایتی که مجلسی اول آن را قوی و مانند صحیح دانسته، از مفضل نقل شده که امام صادق ۷ به او فرموده است: «کسی که متعرض سلطان جائر گردد و در این راه به بلیه‌ای گرفتار شود، بر آن جاری نخواهد داشت و صبر بر تحمل آن، روزی او نخواهد شد» (مجلسی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۴۷). در این فرضیه، از حکومت باطل به حکومت جائر نیز یاد می‌شود (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲۲، ص ۱۶۰-۱۵۵). این بیان، در حقیقت

برای اظهار عدم حقانیت و مشروعیت دینی این چنین حکومتی است؛ زیرا هر حکومت غیر معصومی طاغوت (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۵) و رجوع به آن، جور دانسته می‌شود. بنابراین، جور در این جا در برابر عدل و حق نهاده شده است و چنین حکومت‌هایی فاقد مشروعیت و حقانیت و در نتیجه جائز و ظالم و طاغوت دانسته می‌شوند. در این نگاه، حکومت شیعی نیز «جائر مؤمن» دانسته می‌شود (اردبیلی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۱۱).

نسخه آنان برای شیعیان در قبال چنین حکومتی این است که چون فقدان حکومت، موجب عسر و حرج است و برپایی حکومت حق ممکن نیست، بر شیعیان است که با حکومت باطل همدلی و همراهی نکنند، اما پیروی قوانین و دستورات آن از باب ضرورت و در حد آن جایز و فراتر از آن گناه است. در حقیقت، وظیفه امر به معروف و نهی از منکر در حد بیان و با حفظ شرایط؛ به‌ویژه حفاظت از عرض و مال و جان واجب است (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۵؛ مجلسی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۴۷). از آن روی که از سویی آنان تکلیف خود را در ایجاد حکومت ساقط می‌دانند و از سوی دیگر، هرج و مرج را نمی‌پذیرند و وجود حکومت، حتی باطل و ظالم و جائز را لازم می‌دانند. به‌طور طبیعی باید با حکومت عادل دینی، اگر پدید آمد، کنار بیایند و در شرایطی، چون عمل به عدالت با آن همراهی و از دستورات آن پیروی کنند (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۳۵۶).

باورمندان این دیدگاه، هر حکومت غیر معصومی را باطل و فاقد حقانیت دانسته و حکومت‌های موجود را یا باطل مؤمن و یا باطل جائز می‌دانند. در نتیجه از قوانین حکومت باطل جائز که از هیچ‌یک از مشروعیت‌های دینی، سیاسی و قانونی برخوردار نیستند، در حد ضرورت و جلوگیری از هرج و مرج و یا از باب تقیه، اطاعت می‌کنند، اما با آن نه همدلند و نه همراه، ولی نسبت به حکومت باطل مؤمن در مواردی که عدالت را به‌کار می‌بندد، همراه بوده و از قوانین آن پیروی می‌کنند و امر به معروف و نهی از منکر زبانی و گفتاری را از باب «مَعذِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ» (اعراف (۷): ۱۶۴) انجام می‌دهند (نائینی، ۱۳۷۸، ص ۴۷-۴۳). با این همه با چنین حکومتی همدل نیستند و آن را ناحق و نامشروع دینی می‌دانند.

ج) مکلف به اسقاط حکومت جائز

نظریه و وجوب اسقاط حکومت باطل جائز از دیگر گزینه‌های پیش روی شیعیان در عصر غیبت است. به این معنا که بر شیعیان است تا بنا بر وظیفه دینی امر به معروف و نهی از منکر، حکومت‌های باطل و جائز را سرنگون سازند؛ زیرا به سنت امامان : به ویژه امام حسین 7 اسقاط حکومت باطل جائز به حکم امر به معروف و نهی از منکر در حوزه عمل سیاسی و اجتماعی لازم و ضروری است. بنابراین، بر شیعیان است تا چنین حکومت‌هایی را اسقاط کنند. اما این نظریه در باره پس از اسقاط حکومت باطل جائز ساکت است؛ زیرا در این نگاه، هر نوع حکومتی در عصر غیبت از صفت بطلان رنج می‌برد و نمی‌توان آن را حکومتی مشروع دینی و برخوردار از صفت حقانیت دانست. از این رو، خود، به برپایی حکومت اقدام نمی‌کنند و اجازه می‌دهند تا هر حکومت باطل عادلانه ایجاد شود و در ادامه بر پایه امر به معروف و نهی از منکر با مواردی از ظلم‌های احتمالی آن برخورد می‌کنند؛ زیرا همه اقشار مردم، به طور مساوی در حکومت، حق دارند. لذا گرچه بر پایه قاعده فقهی «الضرورات تبیح المحذورات» می‌توان چنین حکومتی را فی الجمله پذیرفت؛ اما بر اساس قاعده فقهی دیگر، «الضرورات تقدر بقدرها» در ضرورات نیز باید به اندازه ضرورت بسنده و از آن تجاوز و گذر نکرد. بنابراین، امر به معروف و نهی از منکر موجب نمی‌شود تا حکومت عادلانه ناب‌حق را، اسقاط کرد.

از این رو، آنان با حکومت باطل عادل کنار می‌آیند که این چنین دولتی دست کم، فارغ از ظلم به حق الله و حق مردم است، ولی چون در همان حال اغتصاب، در مقام مقدس امامت است، دولتی باطل و نامشروع و ناحق است. پس اگر دولت عادلانه در عصر غیبت ایجاد شود، آلودگی ظاهری آن تنها به عدالت شسته می‌شود، ولی سیاهی باطنی و غصبت آن، هم‌چنان باقی و برقرار است و پذیرش چنین حکومتی از باب ضرورت است (نائینی، ۱۳۷۸، ص ۷۹-۷۵).

د) وجوب اسقاط حکومت جائز و ایجاد حکومتی عادل برخوردار از حقانیت و مشروعیت دینی

مهم‌ترین چالش دیدگاه‌های پیش‌گفته، فقدان مشروعیت دینی و حقانیت بود؛ هرچند که برخی از دیدگاه‌ها فی‌الجمله حقانیت قانونی و مشروعیت سیاسی را پذیرفته بودند و اطاعت از حکومت عادل در عصر غیبت را لازم و واجب قانونی می‌دانستند، ولی این نوع حکومت، به جهت فقدان مشروعیت دینی و حقانیت، از اطاعت مشروعی برخوردار نبوده و از همدلی شیعیان بهره‌ای نمی‌برد. اما بر پایه این دیدگاه، حکومت می‌تواند از ویژگی‌های لازم و حمایت‌های مورد نیاز یک حکومت و حاکمیت کامل و بی‌نقص برخوردار باشد. باورمندان به این دیدگاه از سویی معتقدند حکومت‌های جائز باطل، به حکم امر به معروف و نهی از منکر باید ساقط شوند و از سوی دیگر، عقیده دارند که امامان معصوم :، نه تنها در عصر غیبت، حکومت گروهی از شیعیان را مشروع و اطاعت از آنان را واجب و لازم و همدلی با آن را فرض دانسته‌اند؛ بلکه در عصر حضور نیز حکم آنان را حق دانسته و عمل بدان را لازم شمرده‌اند. به نظر این گروه، انتخاب والیان از سوی امامان : به دو شکل نصب خاص و عام انجام می‌گرفت. آنان در عصر حضور، در هنگامی که قدرت در اختیار آنان بود، به نصب خاص، والیانی را منصوب می‌کردند که از مشروعیت و قدرت و اطاعت، برخوردار بودند و در زمانی نیز که قدرت نداشتند، به نصب عام، برخی از اشخاص دارای ویژگی‌هایی خاص را به عنوان والیان منصوب می‌کردند و اطاعت از ایشان را لازم می‌دانستند. این افراد، در زمان حضور، در شهرهای دور به داوری و قضاوت و اجرای احکام، در باره شیعیان می‌پرداختند و از مشروعیت همه‌جانبه برخوردار بودند. در زمان غیبت نیز ائمه : با نصب عام، واجدین شرایط حکومت را به حکومت و داوری نصب کرده و آنان را در این باره دارای حق می‌دانسته‌اند. بنابراین، نه تنها اسقاط حکومت باطل جائز در عصر غیبت واجب و فرض است، بلکه ایجاد حکومت عادل که از مشروعیت همه‌جانبه برخوردار باشد نیز لازم و ضروری است. نظریه «ولایت فقیه»، بر پایه این دیدگاه شکل گرفته و به مورد

اجرا گذاشته شده است (نراقی، ۱۴۱۷ق، عائده ۵۴، ص ۵۸۳-۵۲۹؛ نائینی، ۱۳۷۸، ص ۷۵-۸۸).

مبنای علما در دولت صفویه

اکنون با توجه به آنچه در پیش گفته شد، باید ببینیم علما در دولت صفویه بر کدام مبنای عمل کرده‌اند و علل هم‌کاری یا عدم هم‌کاری آنان با حکومت صفوی چه بوده است و تا چه اندازه با گزینه‌های پیش‌گفته مطابقت دارد؟

اساساً زمینه ورود علمای شیعه به دربار حاکمان با حمله مغولان به خلافت عباسی در سال ۶۵۶ هجری و برچیده شدن بساط خلافت، فراهم شد و زمینه رشد مذهب تشیع دوازده امامی را ایجاد کرد. در این دوره، «خواجه نصیرالدین طوسی» از ورود مغولان، بیش‌ترین بهره را برد و توانست دل‌های مغولان را به اسلام جذب کند و بعدها با کوشش علمایی؛ مانند «علامه حلی» و دیگران، برخی از شاهان مغول به تشیع گرایش پیدا کرده و الگوی مناسبی از هم‌کاری علما با سلاطین در دوره‌های بعد شد که اوج آن را در دوره صفوی شاهدیم (یوسفی‌راد، ۱۳۸۰، ص ۲۶).

با سقوط خلافت عباسی به دست مغولان، دو جریان فرهنگی «تصوف» و «تشیع»، رشد فزاینده‌ای به‌خود می‌گیرد که زمینه و مقدمه ظهور صفویه - با گرایش تصوف و تشیع - را فراهم می‌آورد (حسینی‌زاده، ۱۳۸۰، ص ۱۳). در این دوره، با مهاجرت علمای شیعه از لبنان به ایران، تعامل و هم‌کاری میان دو نهاد دین و دولت برقرار و فصل جدیدی از رابطه سیاست و دین در اندیشه سیاسی شیعه، رقم خورد و برای اولین بار، مفهوم «سلطان شیعی» در اندیشه سیاسی مطرح شد و مرحله نوینی در ساخت اندیشه‌های سیاسی شیعه آغاز گردید (همان، ص ۱۲). در سایه این رویکرد بود که مخالفت‌های علمای شیعه با حکومت، فروکش کرد. سلاطین، ردای تقدس و تشیع بر تن کرده و علمای شیعه نیز به‌خاطر مصالحی به تأیید سلاطین می‌پرداختند و این وضعیت تا عصر «ناصرالدین شاه» که فساد و ستم فزونی یافت، ادامه داشت (حلبی، ۱۳۷۴، ص ۲۸۸).

به هر روی، در عصر صفوی، دو نوع نگرش از علمای دین نسبت به حکومت صفویان می‌توان یافت:

الف) مخالفان

برخی از علما - گرچه تعداد آنان اندک است - بنا به دلایلی با حکومت صفوی مخالف بوده و همکاری علمای معاصر خود با شاهان صفوی را تقبیح کرده‌اند که به برخی از آنان در زیر اشاره می‌کنیم:

۱. شیخ ابراهیم قطیفی (م ۹۴۵ق)

ابراهیم بن سلمان بحرینی، معروف به شیخ ابراهیم قطیفی، در قطیف بحرین، زاده شد و در نجف اشرف، وفات یافت. وی از علمای شیعه در قرن نهم و اوایل قرن دهم شمسی است که به واسطه مخالفت با بزرگانی، چون «محقق کرکی» شهرتی ویژه یافت. او که در زمان شاه‌طهماسب می‌زیست و از معاصران محقق کرکی بود، در باب وجوب اقامه نماز جمعه و پرداخت خراج به سلطان در عصر غیبت و نیز همکاری با سلاطین صفوی با آرای استادش مخالف بود؛ البته نه از این باب که هر حکومتی در عصر غیبت محکوم به جور است، با حکومت شاهان صفوی مخالفت می‌کرده، بلکه به این دلیل که حکومت را در عصر غیبت از آن فقیه جامع الشرائط می‌دانست، با حکومت سلاطین مخالف بود. او در این باره به آیه شریفه «وَلَا تَرْكُونُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءٍ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ» (هود(۱۱): ۱۱۳) و نیز روایاتی که به‌طور کلی هم‌کاری با سلطان جائز را مذمت می‌کرد، تمسک کرده است (امین، بی‌تا ج ۲، ص ۱۴۱؛ افندی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۵). وی با نامشروع دانستن سلطنت، هرگونه هم‌کاری با سلطان - چه عادل و چه ظالم - را به این دلیل که آنها غاصب حق حکومت فقهاء هستند، مذمت می‌کرد و در توجیه و تبیین مخالفت خویش با حکومت شاهان، به روایات متعددی از جمله این روایت که امام صادق ۷ به «علی بن ابی حمزه» که دوست وی در دستگاه بنی امیه خدمت می‌کرد فرمودند: «اگر بنی امیه افرادی را به عنوان کاتب و

جنگ‌جو و جزء آنها نمی‌یافتند، نمی‌توانستند حق ما را از ما بگیرند، تمسک می‌کرد. مخالفت قطیفی با حکومت شاهان و کار در دربار آنان در رساله خراجیه او با عنوان «السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج» که در رد رساله خراجیه «محقق ثانی» (کرکی) با عنوان «قاطعة اللجاج فی تحقیق حل الخراج» نگاشته است، جلوه‌ای ویژه یافته است. او ابتدا با بیان مقدماتی تلاش می‌کند مخالفت خود با حکومت شاهی را مستدل کند، از این رو، پنج فایده بیان کرده است.

او در فایده اول، با تمسک به احادیثی، کتمان حق را مذمت کرده و تبیین بدعت‌ها را بر علما واجب دانسته است. در فایده دوم، هم‌نشینی علما با سلاطین را با استفاده از روایات، تقبیح می‌کند. در فایده سوم، روایاتی در فضیلت علم و عالم نقل کرده و البته این احادیث را بدون سند ذکر می‌کند. فایده چهارم، در ارزش و مرتبت بلند فقیهان و عالمان دین است؛ به شرط آن‌که اهل ریا و سالوسی‌گری نباشند. فایده پنجم، در باره حیل‌های شرعی است که مصداق بارز آن ربا است. او حیل‌های شرعی که در تحلیل ربا صورت می‌گیرد را به دلیل این‌که با مصلحت و حکمت تشریح اصل حکم ربا منافات دارد، حرام می‌داند. او نمونه‌های دیگری در این باره ارائه کرده است؛ به عنوان مثال، مالی که در اختیار فقیه قرار می‌گیرد تا نیاز نیازمندان را بر طرف کند، اگر فقیه این اموال را در منافع خود مصرف کند، به این دلیل که او نیز نیازمند است و یا ممکن است بعداً نیازمند شود، حرام است و با حکمت وضع زکات منافات دارد (قطیفی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۶). وی پس از این مقدمات، عبارات محقق را نقل و به نقد آن می‌پردازد و اعتذار محقق را که مجبور شده از این اموال استفاده کند، به دلیل این‌که به‌ناچار در عراق ساکن شده را نمی‌پذیرد و می‌گوید این عذر نمی‌تواند مخالفت با شرع را توجیه کند. او تمسک محقق به سیره سلف را نیز به باد انتقاد گرفته و در باره آبادی‌های «علامه حلی» می‌گوید: «علامه خود این آبادی‌ها را ایجاد کرده بود و بسیاری از آنها را در همان زمان وقف مؤبد کرده بود» (همان، ص ۲۸ و ۲۹). قطیفی می‌گوید: «برخی از این وقف‌نامه‌ها را خودم به خط علامه دیده‌ام» و در باره «سید مرتضی» نیز می‌گوید:

«به صرف این که سید، آبادی‌هایی داشته نمی‌توان گفت که سلاطین، آنها را به وی هدیه یا اقطاع کرده‌اند» (همان، ص ۳۰). او پس از تردید در جواز گرفتن اصل خراج به پاسخ نظر محقق در باره جواز بهره‌مندی از خراجی که به دست حاکم جائز گرفته می‌شود، پرداخته و ابتدا روایاتی که مورد استدلال محقق قرار گرفته را نقل کرده و به بررسی آنها می‌پردازد و برخی را به دلیل این که در باره خراج نیست، خارج از موضوع بحث دانسته و غیر قابل استدلال می‌داند و روایاتی که در باره خراج است را نیز یا به دلیل ضعف سند و یا به دلیل ضعف دلالت قابل استناد نمی‌داند.

او ادعا می‌کند محقق، میان دو چیز متفاوت خلط کرده و گفته است میان اموالی که در اختیار ظالم است و بهره‌مندی از خراج، فرق است و دومی را نیازمند دلیل می‌داند. به اعتقاد او روایاتی که محقق برای اثبات مدعا آورده حداکثر، جواز اموالی که در اختیار ظالم است را اثبات می‌کند؛ اما همین مقدار را هم نمی‌پذیرد و می‌گوید این روایات برای اثبات همین مدعا نیز کافی نیست؛ چراکه خرید و فروش اموالی که در دست ظالم است، در صورتی جایز است که حلیت آن برای خریدار، محرز باشد. او در باره پذیرش جوازی معاویه از طرف امام حسن و امام حسین ع نیز گفته است، بحث ما بر سر بهره‌مندی از خراج و اراضی خراجیه است، نه جوازی و در باره جوازی می‌توان به اصل عدم حرمت استدلال کرد؛ اما حلیت خراج، دلیل خاص می‌خواهد. افزون بر این، ممکن است امام حسن و امام حسین ع به خاطر تقیه آن اموال را گرفته باشند. او به طور کلی حکومت غیر معصوم و یا نماینده ایشان را حکومت جائز دانسته و معتقد است، حاکم غیر معصوم حق گرفتن خراج را ندارد و صرف نیاز مسلمانان، سبب حلیت اخذ مال خراج، توسط ظالم نمی‌گردد. طبعاً آنچه از خراج می‌گیرد، غضب و هرگونه تصرفی در آن، خلاف شرع است. او هم‌چنین گرفتن زکات، توسط حاکم جور را جایز ندانسته است. ایشان در ادامه، روایاتی در مذمت هم‌کاری با حکام جور را آورده است (همان، ص ۳۴-۳۰).

نکته‌ای که در آرای سیاسی قطیفی، گونه‌ای از تضاد و ناهم‌گونی را تداعی می‌کند، دیدگاه او در باره نماز جمعه است که مخالف دیدگاه محقق کرکی و از آن دسته از علما به‌شمار می‌رود که اقامه نماز جمعه را در عصر غیبت حرام می‌دانند. او «رسالة في حرمة صلاة الجمعة في زمن الغيبة مطلقاً» را در رد نظریه وجوب اقامه نماز جمعه در عصر غیبت و به‌ویژه در رد کتاب «صلاة الجمعة» محقق کرکی به رشته تحریر درآورد. این نکته جای پرسش دارد که اگر قطیفی از غضب حکومت فقهاء به‌دست شاهان خشمگین است، چرا به‌طور کلی به حرمت نماز جمعه در عصر غیبت فتوا داده است؟ به عبارت دیگر، فتوای به حرمت کلی نماز جمعه در عصر غیبت با پذیرش حکومت فقهاء در دوران غیبت با توجه به اطلاق آیه «صلاة الجمعة» چندان سازگار نیست.

۲. محقق اردبیلی (م ۹۹۳ق)

محقق اردبیلی نیز یکی دیگر از دانشمندانی است که با حکومت شاهان مخالف است. او مخالفت خود را در غالب دو «رساله خراجیه» که پس از چند دهه از تألیف دو رساله کرکی و قطیفی به رشته تحریر در آورد، ابراز کرد. محقق اردبیلی تحصیل کرده نجف و دارای مرجعیت علمی بالا، دو رساله کوتاه خود را در اثبات حرمت گرفتن خراج نگاشت. او همانند قطیفی در انزوای از زخارف دنیا و سیاست می‌زیست؛ به گونه‌ای که به «مقدس» شهرت یافت. او در این دو رساله، همان راه قطیفی را پیموده و استدلال‌های وی را تکرار می‌کند و به حرمت گرفتن خراج توسط شاه فتوا داده و به تبع آن، به حرمت بهره‌مندی از آن توسط شیعیان فتوا می‌دهد. محقق اردبیلی بر این باور است که جز زمین‌هایی که در زمان رسول خدا فتح شده، در مفتوحة‌العنوة بودن دیگر اراضی که در سایر فتوحات به دست مسلمانان افتاده است؛ حتی زمین‌هایی که در دوران ائمه : فتح شده تردید است و طبعاً گرفتن خراج از آن‌ها جایز نیست (محقق اردبیلی، ۱۴۱۳ق (الف)، ص ۱۸ و ۱۹). او از حمل عمل سلطان جائر بر صحت، در اخذ خراج از این اراضی، خرسند نیست و آن را بر

خلاف اصل می‌داند؛ چراکه اصولاً حکام جور، بر خلاف میل صاحبان اراضی، از آنان خراج دریافت می‌کنند. او روایاتی که محقق کرکی در باب حلیت خراج آورده - و آنها را منصوص العلة می‌داند - را نمی‌پذیرد (همان، ص ۲۱ و ۲۲).

او در ابتدای رساله دوم نیز بر حرمت اخذ خراج، تأکید کرده و جواز گرفتن آن را بر اثبات چند مسأله متوقف دانسته که اثبات هر کدام، خرق عادت است (همو، ۴۱۳ق(ب)، ص ۲۷ و ۲۸). از ادامه بیان او بر می‌آید که وی به موارد مصرف، به‌طور خاص اشکال داشته و یا لاقلاً به عنوان تأییدی بر حرمت آن آورده و می‌گوید چطور یک نفر می‌تواند مبالغ هنگفتی از این گونه اموال که مال همه مسلمانان است، مصرف کند؛ در حالی که مال همه است و باید به اذن امام یا نایب او در منافع عمومی؛ مانند ساختن مسجد، پل، راه و دیگر مصارف هزینه شود؟!

بنابراین، این طیف از دانشمندان، آنارشیسیم به‌معنای فقدان حکومت را نمی‌پذیرند، بلکه معتقدند در عصر غیبت نیز باید نظام حاکمیتی بر مبنای حقانیت برقرار باشد و حق چنین حکومتی را از آن علمای دین و فقهاء دانسته و شاهان را به‌طور کلی غاصب حق عالمان دینی در عصر غیبت می‌دانند و در نتیجه، تمامی تصرفات حکومتی آنان را خلاف شرع و غاصبانه دانسته و محکوم به بطلان می‌دانند. هرچند دیدگاه محقق اردبیلی، مقداری به آنارشیسیم نزدیک شده است، اما از نامه او به «شاه‌عباس» برای رفع ظلم از فردی که در نزد او تظلم کرده بود، بر می‌آید که او در خصوص گزینه‌های پیش روی شیعیان، گزینه دوم را اختیار کرده و جز برای معصوم، در حکومت برای احدی حقی قائل نیست. در این نامه این‌گونه آمده است: «گرچه این شخص در اول امر ظالم بوده، اما اکنون به نظر می‌رسد مظلوم واقع شده، اگر او را ببخشی شاید خدا از برخی تقصیرات تو نیز درگذرد. این نامه نوشته سلطان ولایت احمد اردبیلی است» (امین، ۱۹۸۶م، ج ۳، ص ۸۰ و ۸۱). در این نامه، کلمات ایشان کاملاً دوپهلوی است و البته از مشرب سیاسی او می‌توان دیدگاه او را کشف کرد و قطعاً با روش محتاطانه‌ای که او در پیش گرفته بود، می‌توان گفت که او قطعاً گزینه‌های «سوم» و «چهارم» را در خصوص حکومت، مطرح نمی‌کند و از گزینه پنجم نیز سخن

نگفته است. اما قطیفی؛ گرچه با شاهان مخالف بود، ولی تنها جایگزینی حکومت فقهاء برای او پسندیده بود؛ گرچه ریسک نمی‌کرد و صرفاً با هدایت‌گری این کار را دنبال می‌کرد.

نکته‌ای که در این جا یادآوری آن خالی از لطف نیست، این است که این طیف فکری، بدون در نظر گرفتن شرایط زمان و مکان، این دیدگاه را ابراز کرده و به قاعده «الضرورات تبیح المحذورات» توجه نکرده‌اند.

ب) موافقان

در مقابل دیدگاه پیش‌گفته، دیدگاه کسانی قرار دارد که با شاهان هم‌کاری می‌کردند، نه از آن روی که آنان را در این باره صاحب حق دانسته و حکومت را حق آنان می‌دانستند، بلکه هم‌کاری آنان با سلاطین، به‌رغم جائز دانستن آنان از سر ناچاری بوده است و اگر بخواهیم عمل‌کرد فقهاء را در مقایسه با گزینه‌های مطرح در باره حکومت بسنجیم، هم‌کاری آنان با حکومت شاهان صفوی را می‌توان به علل زیر دانست:

۱. قرار گرفتن فقهاء در جایگاه حقوقی خود

با روی کار آمدن صفویان، فرصت حضور علما در عرصه قدرت و سیاست - که بنا به نظریه مشهور فقهی، این عرصه مخصوص نایبان امام عصر 7 است - دست داد و این موجب هم‌کاری گسترده فقهاء با حکومت‌گران صفوی شد. در این دوره، دیدگاه فقهی شیعه نسبت به مسأله ولایت و حکومت در ابعاد گوناگونی تحول پیدا کرده و در جهت تدوین اصولی نوین برای فراهم‌ساختن زمینه دخالت هرچه بیشتر فقهاء در امور حکومتی به پیش می‌رود.

از جمله مسائل مهمی که در این دوره، هم در عمل و هم در مقام فتوا و کتابت، توسط فقهاء روی آن تأکید شده ولایت فقیه است. مسلماً فقهای، مانند «محقق کرکی» و «علامه مجلسی» بر اساس ولایتی که برای خودشان به عنوان «فقیه آل محمد» قائل بودند، حتی‌المقدور در مسائل سیاسی و حکومتی عصر، دخالت کرده و روابط ویژه

خود با سلاطین و حاکمان وقت را سامان بخشیدند. از این دوره می‌توان به عنوان «عصر شروع به تألیف تک‌نگاری متنوع در ابواب و فروعات فقه حکومتی» یاد کرد که از اعصار قبلی با این مشخصه متمایز می‌شود. حرکت تک‌نگاری‌نویسی در مباحث حکومتی در این دوره به‌طور گسترده و چشم‌گیر آغاز شده، «رسائل خراجیه»، «رسالة الاوزان و المقادیر» علامه مجلسی، «الشهاب الثاقب فی وجوب صلاة الجمعة العینی» و... نمونه‌ای از آن هستند.

در این دوره بود که چهره‌های درخشانی از برجسته‌ترین فقهاء و مجتهدان شیعه به صحنه‌های سیاسی وارد شده و حتی برخی از آنان؛ مانند علامه محمدباقر مجلسی؛ صاحب «بحارالانوار» تا مقام وزارت سلاطین نیز رشد کردند و کسانی؛ مانند «محقق ثانی»، «محقق کرکی»، «شیخ بهایی»، «میرداماد» و دیگران فعالانه در صحنه سیاسی جامعه خود حضور داشتند و بنا به رعایت مصالح بلند اسلام و مسلمین با سلاطین و حکام شیعی‌مذهب وقت، همکاری و حشر و نشر داشتند؛ به‌گونه‌ای که محقق ثانی، طی بیانیه و حکمی که «شاه‌طهماسب صفوی» خطاب به کارگزاران خود صادر می‌کند، ولایت امور شرعی و احوالات شخصیه در داخل حکومت صفوی را می‌پذیرد و در این موارد، عزل و نصب او هم‌چون عزل و نصب شخص شاه‌طهماسب به حساب می‌آید و علامه مجلسی به مقام وزارت می‌رسد.

در این عصر است که شاهد اوج‌گیری مناظره فقهاء در مسائل و فروعات فقه حکومتی؛ به‌ویژه در مسائل و موضوعاتی، مانند خراج و مقاسمه و امثال اینها هستیم. در این قسمت از فقه مالی شیعه، یعنی موضوع خراج، برای نخستین‌بار چند رساله اجتهادی عمیق توسط فقهاء انتشار می‌یابد که قبلاً وقوع چنین مباحثی با این گستردگی و جدیت سابقه نداشت.

از جمله کسانی که در این عصر، در زمینه گسترش و تعمیق فروعات فقه حکومتی تلاش ستایش‌انگیزی کرد، فقیه گران‌قدر «شهید ثانی» (م ۹۹۳ یا ۹۹۵ق) است. او با تألیفات گسترده و متنوع خود و نیز سیره سیاسی‌ای که شخصاً اتخاذ نمود، تحولی در فقه به‌طور عام و در فقه حکومتی به‌طور خاص پدید آورد. وی فقیهی

سیاس بود و ولایت فقیه را به نیابت از امام زمان (عج) می‌دانست. او در کتاب «مسالك الافهام فی شرح شرائع الاسلام» در مقام توضیح این عبارت «محقق حلی» که فقیه می‌تواند به عنوان نیابت از امام 7 سهم امام را گرفته و به مصارف لازمه آن برساند، فقیه عادل‌ی که جامع شرایط اجتهاد و فتوا باشد را دارای حق‌النیابه و منصوب از جانب امام 7 می‌داند (شهید ثانی، ۱۳۴۱ق، ج ۱، ص ۴۷۶ و ۴۶۹). او هم‌چنین به‌طور پراکنده در آثار خود از قضاوت و حکومت فقیه در میان مردم، اجرای حدود و تعزیرات به‌وسیله فقیه، و جوب مراجعه مردم به فقهاء در عصر غیبت، برای حل خصومات و رفع اختلافات خود و مسائلی از این قبیل سخن گفته است (همان، ج ۴، ص ۱۶۲ و ج ۱۳، ص ۳۳۹-۳۳۱).

«ملا محسن فیض کاشانی» (م ۱۰۹۱ق) نیز از جمله فقهای بزرگی است که در زمینه فقه حکومتی اسلام، دارای برخی از فتاوی شجاعانه و تحول‌آفرین است. او کسی است که به «وجوب عینی نماز جمعه در زمان غیبت امام زمان (عج)» و ضرورت اقامه آن توسط فقهای واجد شرایط فتوا داده و در این زمینه کتاب مستقلی با عنوان «الشهاب الثاقب فی وجوب صلاة الجمعة العینی» نوشته است. قطع نظر از ارزشی که نفس این فتوا در تاریخ فقه حکومتی شیعه دارد، شروع فقهاء به نوشتن این قبیل تک‌نگاری‌ها در شاخه‌های مختلف فقه حکومتی خود نیز دارای اهمیت فوق‌العاده است. وی با آن‌که گرایش اخباری داشت، دارای گرایش اصیل سیاسی نیز بود و در آثار فقهی خود (فیض کاشانی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۹-۷)، همانند شهید اول (شهید اول، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۶۳-۶۱) «سیاسات» را به عنوان یکی از شاخه‌های اصلی فقه اسلامی معرفی می‌کرد (فیض کاشانی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۷ و ج ۲، ص ۱۷۸). او به ولایت فقیه اعتقاد داشت و انجام قضاوت و حکومت در میان مردم، اقامه حدود، اجرا و اعمال دیگر سیاسات اسلامی در دوران غیبت را از ضروریات دین اسلام و از وظایف فقهاء دانسته است (همان، ج ۲، ص ۵۰). وی تنها جهاد ابتدایی را از شؤون امام معصوم دانسته و لذا از کتاب خود این مبحث را حذف کرده است. به باور او وجوب جهاد فی‌الجمله، امر به معروف و نهی از منکر، تعاون بر نیکی و تقوا، فتوادادن

و حکومت به حق میان مردم، اقامه و اجرای حدود و تعزیرات و سایر سیاست دینی را از ضروریات دین دانسته و آنها را قطب اعظم دین و مهم‌ترین مقصودی می‌داند که خداوند، پیامبران را برای آن مبعوث فرموده است و تعطیلی و یا ترک آنها به منزله ترک نبوت انبیا است و سبب ازهم‌پاشیدگی دیانت شده و جهالت و گمراهی، شیوع می‌یابد (همان). از جمله علمای این دوره «سید نعمت الله جزائری» است که در باره ولایت فقهاء و حجیت فتوای آنان کتابی به نام «منبع الحیاة و حجیة قول المجتهد» دارد^۳ که از جمله تکنگاری‌های این دوره در فقه حکومتی به‌شمار می‌آید. از این قبیل آثار فقهی در این دوره بیش از این‌ها نگارش یافته است و لکن در این جا امکان معرفی همه آنها وجود ندارد.

۲. فرصت استثنایی رسمیت‌پیدا کردن مذهب شیعه

با نگاهی به تاریخ، می‌بینیم شیعه همواره در طول تاریخ، مظلوم و مورد ستم حکومت‌های ستم‌گر قرار داشته است. کشتار بی‌رحمانه شیعه و طرف‌داران علی و اهل بیت : در عصر معاویه به قدری بود که می‌گویند صد هزار شیعه توسط او و عمال وی، از جمله «بسرین ارطاة»، «زیادبن ابیه» و ... کشته شدند. «سمره بن جندب» که برای مدتی کوتاه، جانشینی زیادبن ابیه را در بصره به‌دست گرفت، در عرض شش ماه، هشت هزار نفر را کشت. وقتی زیاد برگشت، به او گفت: «از خدا نترسیدی که بی‌گناهی را کشته باشی؟» و او پاسخ داد: «اگر دو برابر این را نیز می‌کشتم، نمی‌ترسیدم!» (معتمد خراسانی، ۱۳۵۴، ص ۱۸۸). «ابوالسوار عدوی» می‌گوید: «عوامل معاویه در یک صبح‌گاه ۴۷ نفر از اقوام ما را که همگی حافظ قرآن بودند، کشتند (همان). زیاد، پنجاه هزار خانوار از محبان اهل بیت را از کوفه به شرق ایران تبعید کرد (عمر فروخ، ۱۹۷۹م، ص ۱۲۹) و به‌جای آنان قبایل طرف‌دار امویان را از موصل و شام به کوفه آورد و اسکان داد (طبری، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۹۲). «یزید»، علاوه بر کشتار بی‌رحمانه در کربلا، در واقعه «حره» نیز سه شبانه‌روز مال و جان و ناموس مردم مدینه را بر سربازان خود مباح کرد تا آن‌جا که

به فرموده «امام سجاد» 7 در مدینه و مکه، ۲۰ نفر شیعه (دوست) باقی نمانده بود (ابن ابی الحدید، بی تا، ج ۴، ص ۱۰۴).
«امام باقر» 7 می فرماید:

بلای مهم و ذلت و خواری شیعه پس از شهادت «امام حسن» 7 و در زمان «معاویه» بود که در هر شهری شیعیان ما را می کشتند و دست و پای افراد را، حتی به گمان شیعه بودن آنان، قطع می کردند. هر کس به ما اظهار محبت می نمود، به زندان می رفت، اموالش را غارت و خانه اش را خراب می کردند و این بلا و مصیبت ادامه داشت تا آن که زمان «ابن زیاد» قاتل «امام حسین» 7 فرا رسید (همان، ج ۳، ص ۱۵؛ مظفر، بی تا، ص ۳۵).

پس از سقوط «بنی امیه»، امید می رفت که «بنی عباس»، از عاقبت ظلم و ستم و جنایاتی که بنی امیه بر اهل بیت و شیعه روا داشته بود، عبرت بگیرند و دست خود را به خون پاکان امت اسلامی و سادات و ذریه پیامبر 9 و پیروانشان آلوده نسازند، ولی چنان نشد و کشتار، غارت، تبعید، حبس و شکنجه پیروان اهل بیت : دوباره آغاز شد و جنایات بنی عباس نسبت به شیعیان «علی» 7 و سادات، روی بنی امیه را سفید کرد.

جنایات بنی العباس، به قیام سادات علوی در «گیلان» و «طبرستان» منجر شد و قدرت «آلبویه»، «دیالمه» و «آل زیار» را در این سرزمین پدید آورد و گستره حکومت آنان را تا «بغداد» - مرکز خلافت عباسی - وسعت بخشید؛ به گونه ای که قدرت خلافت بغداد، عملاً در دست آنان قرار گرفت و در حقیقت، آنان بر خلفای عباسی حکومت می کردند و حتی عزل آنان را در اختیار گرفتند، ولی به خلافت ظاهری آنان رضایت داده تا بتوانند در مقابل کینه توزان و مخالفان، راحت تر به اهداف خویش برسند (مسعودی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۵۶-۲۵۵).

این پیروزی ها دیری نپایید و در مدتی کوتاه امواج تهاجم فکری، فرهنگی و عقیدتی وحشیانه ای همراه با تعصب خشک و ضد شیعی، پدیدار گردید که تعقیب، شکنجه، غارت و کشتار شیعیان توسط «حنابله»، «سلاجقه» (۴۲۹-۵۵۲ق) و

«غزنویان» (۳۶۷-۵۸۷ق) را به دنبال داشت. به همین جهت، آنان برای حفظ جان، مال و ناموس خویش یا مخفی می‌شدند و یا خود را سنی معرفی می‌کردند. همین موجب قیام خونین و مسلحانه «حسن صباح اسماعیلی» در این دوره شد. حکومت صد و چند ساله شیعه امامیه «آلبویه» و «دیالمه» در این دوره ساقط شد.

حکومت دویست ساله «فاطمیان» مصر که در اوج شکوفایی علمی و مذهبی بود، با ده‌ها تهمت کوبنده، به دست «ایوبیان» نابود شد. کتاب‌خانه‌های عظیم آنان را به آتش کشیدند. از جمله کتاب‌خانه عظیم سلطنتی جامع «الازهر» که «دویست هزار جلد کتاب» نفیس در علوم فقه، لغت، تاریخ، ادب، طب، کیمیا (شیمی) فلک و نجوم، ریاضیات، هندسه و هندسه فضایی داشت و از جمله عجایب هفت‌گانه به‌شمار می‌رفت، به غارت رفت و در سال ۴۴۸ق، توسط «صلاح‌الدین ایوبی» در آتش سوخت.^۴ سربازان او از جلد چرمی کتاب‌های نفیس، چکمه و کیف می‌ساختند و بقیه را در کوره‌ها می‌سوزاندند. ایوبیان با تکفیر شیعه، نظام خشک تسنن را جایگزین تمدن عظیم فاطمیان ساخته و با دخالت در همه چیز، تمام آثار شیعه را نابود ساختند (الخفاجی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۸). در دیگر نقاط نیز امر، بدین منوال بود. کتاب‌خانه عظیم «صاحب‌بن‌عباد» در ری به دستور «سلطان محمود غزنوی» و کتاب‌خانه عظیم «عضدالدوله دیلمی»؛ دارالعلم بغداد با «ده هزار جلد» و کتاب‌خانه بزرگ «شیخ طوسی» در محله کرخ بغداد در حمله «سلجوقی» سوخت. شیخ طوسی بعد از انتقال به نجف اشرف، خانه‌اش در نجف را تبدیل به کتاب‌خانه عظیمی کرد که این خانه و کتاب‌خانه‌اش نیز در آتش سوخت. همه این موارد و صدها مورد دیگر که مجال بیان آن نیست، از ستمی جان‌کاه و سیاه‌زخمی تاریخی بر پیکر شیعه به‌طور خاص و اسلام، به‌طور عام حکایت دارد.

در چنین شرایطی، شیعه مظلوم و ستم‌دیده، همانند غریقی به هر وسیله‌ای، علیه جنایات حکام و سلاطین، چنگ می‌زد و پیرامون هر پرچمی که بر ضد حکومت‌های جائر بلند می‌شد، گرد می‌آمد و دست هیچ حامی اهل بیت : و داعی پیروی از اولاد رسول ۹ را پس نمی‌زد، مگر این که ماهیت انحرافی آن، کاملاً روشن

می‌شد. حکومت صفویان نیز از این امر مستثنی نبود و به همین دلیل، مورد حمایت شیعیان قرار می‌گرفت. با به‌قدرت‌رسیدن صفویان شیعه مذهب، تشیع، مذهب رسمی ایران زمین شد و با رسمیت‌پیدا کردن آن، زمینه اجرای برخی از احکام اسلامی در عرصه اجتماع و سیاست فراهم شد. از این رو، فقهاء که همواره به‌دنبال چنین فرصتی بودند، از این موقعیت کمال بهره را برده و در جهت تحکیم مبانی اسلامی - شیعی، گام برداشتند. در این دوره، شیعه از انزوای سیاسی خارج شد و دیگر برای انجام اعمال عبادی مجبور به تقیه نبود؛ کاری که شیعه تا این زمان به دلیل ظلم ظالمان و در اقلیت بودنش، همواره مجبور به آن بود و در حالت تقیه به سر می‌برد. طبیعی است چنین موقعیتی مطلوب هر انسان عاقلی است و علمای شیعه، خردمندان، نخبه‌گان و رهبران جامعه شیعی هستند و باید برای بقای آن تلاش می‌کردند و اگر شیوه‌ای جز این برمی‌گزیدند، اکنون مورد نقد قرار می‌گرفتند. اگر حرکت برخی علما که بر خلاف این رویه عمل کرده‌اند، مانند «فاضل قطفی» مورد نقد جدی قرار نگرفته و با دیده اغماض، صرفاً به عنوان یک مخالف تلقی می‌گردند، به دلیل این است که آراء آنان آن‌چنان قدرتی نداشت که بر روند کلی حرکت علما تأثیرگذار باشد.

۳. تثبیت نظریه ولایت فقیه

نظریه رایج شیعه، مبنی بر این‌که ولایت از آن فقهاء است نیز یکی از انگیزه‌های فقهاء در عصر صفوی برای هم‌کاری با دولت آنان بود. در حقیقت، آنان از فرصت پیش‌آمده در جهت تحکیم این ایده تلاش می‌کردند. گرچه در ابتدای تشکیل حکومت صفویان این نظریه به‌طور دقیق عملی نمی‌شد، اما رفته رفته و با تلاش فقهای بزرگی، چون محقق کرکی به عمل نزدیک شد.

توضیح این‌که فقهای شیعه هیچ‌گاه به سلطنت، مشروعیت مستقل بخشیده‌اند، آنان خود را نمایان امام زمان (عج) می‌دانسته‌اند و در دستگاه حاکم جور، بر اساس نیابت از ائمه : و احکام ثانویه عمل می‌کرده‌اند، نه نیابت از حاکم وقت. بدون

تردید، در فقه شیعه حکومت سلطنتی، مشروعیت ندارد؛ خصوصاً با مسلم بودن فسق شاهان که جاثربودن آنان را قطعی می‌ساخت؛ زیرا به اجماع تمام علمای شیعه و بر اساس آیه «قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره (۲): ۱۲۴) و نیز «وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصِرُونَ» (هود (۱۱): ۱۱۳) فاسقان، حق حکومت و ولایت بر جامعه را ندارند (سلطان‌محمدی، ۱۳۸۲، ص ۷۹). بنابراین، هم‌کاری از سوی فقهاء با دولت‌های جور، برای مشروعیت‌بخشیدن به آنان نبوده؛ بلکه با اهداف دیگری و به عنوان ثانوی و ولایت مطلقه فقیه صورت می‌گرفته است. در میان شاهان صفوی نیز چنین تلقی‌ای از حرکت علما وجود داشته است که در زمان غیبت امام زمان ۷ ولایت امر و امامت، از جانب امام به‌عهده علما است (عمید زنجانی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۵۰ و ۲۵۴). از این‌رو، نظریه «ولایت فقیه»؛ هرچند با وسعت کنونی آن نبوده و موانع بسیاری بر سر راه فقهاء برای به‌اجرا آوردن کامل این اصل اساسی وجود داشت؛ اما نکات مهمی از آن در اندیشه و عمل فقهاء و برخی سلاطین صفویه به‌وضوح دیده می‌شود که می‌توان آن را ریشه مباحث فعلی در نگاه فقهاء قلمداد کرد.

برای نمونه، پس از مرگ «شاه‌اسماعیل» اول، قدرت سیاسی مرحوم محقق کرکی اوج گرفت و به عنوان نایب امام عصر (عج) در همه شؤون اقتصادی، سیاسی و دینی دولت شیعی جدید، صاحب اختیار مطلق شد؛ به‌گونه‌ای که دشمنی و کینه‌توزی برخی امرای دولت صفوی را برانگیخت و در اثر آن، «محمودبیک»؛ یکی از امرای شاه‌طهماسب با همراهی برخی از دیگر امیران، تصمیم گرفت به خانه محقق حمله کرده و او را از پای درآورد که البته این نقشه بر اثر مرگ زودهنگام محمودبیک ناکام ماند (فراهانی منفرد، ۱۳۷۷، ص ۱۱۰).

«کمپفر» در اثر خودش از این‌که متألّهان نیز در اعتقاد به مجتهدان، با مردم ساده‌دل (به گفته او) شریک‌اند و می‌پندارند که طبق آیین خداوند، رهبری روحانی مردم، به‌عهده مجتهد گذاشته شده است، اظهار شگفتی کرده و می‌نویسد: «پیروی از مجتهد

تا بدان پایه است که شاه صلاح خود نمی‌داند که به یکی از اصول غیر قابل تخطی دین تجاوز کند و در کار مملکت‌داری، به کاری دست زند که مجتهد مجبور باشد آن را خلاف دیانت اعلام کند» (کمپفر، ۱۳۶۰، ص ۱۲۷).

با دقت در نامه شاه‌طهماسب به مرحوم کرکی، این مطلب روشن می‌شود که شاه‌طهماسب به ولایت فقیهی، چون محقق از طرف امام زمان (عج) اعتقاد داشته است. متن نامه چنین است:

بسم الله الرحمن الرحيم، چون از مؤذای حقیقت انتمام کلام امام صادق 7 «أَنْظُرُوا إِلَيَّ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يَرُوعُ حَيْثُ نَا وَ نَظَّرَ فِي حَالِنَا وَ حَرَامِنَا وَ عَرَفَ أَحْكَامِنَا فَارْضُوا بِهِ حُكْمًا فَاتِي قَدْ جَعَلْتُهُ حَاكِمًا فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَمَنْ لَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَانْمَا بِحُكْمِ اللَّهِ قَدْ اسْتَخَفَّ وَ عَلَيْنَا رَدٌّ وَ هُوَ رَادٌّ عَلَى اللَّهِ وَ هُوَ عَلَى حَدِّ الشَّرْكِ» لایح و واضح است که مخالفت حکم مجتهدین که حافظ شرع سیدالمرسلین‌اند، با شرک در یک درجه است، پس هر که مخالفت حکم خاتم‌المجتهدین، وارث علوم سیدالمرسلین نایب‌الائمه‌المعصومین - لا زال کان علیها - کند و در مقام متابعت نباشد، بی‌شائبه ملعون، در این آستان ملک آشتیان مطرود است، به سیاسات عظیم و تأدیبات بلیغه مؤاخذه خواهد شد (حسینی‌زاده، بهار ۱۳۸۰، ش ۱۳۰، ص ۱۳).

این فرمان از جانب شاه به نظریه «ولایت فقیه» تصریح دارد. مضمون نامه به‌خوبی حاکی از تأثیرات اندیشه محقق کرکی و سایر علما بر سلاطین وقت است؛ چنان‌که معروف است که چون محقق ثانی (کرکی) در قزوین به دیدار شاه‌طهماسب رفت، شاه گفت: «تو از من به پادشاهی سزاوارتری؛ زیرا تو نایب‌الامام و من از عاملان تو در اجرای امر و نهی تو آماده‌ام» (خوانساری، ۱۳۹۰ق، ج ۴، ص ۳۶۱). گرچه گفتار مزبور از سوی شاه، امری صوری تلقی می‌شود، اما حاکی از تأثیرات اندیشه فقهاء در زمینه ولایت فقیه در آن عصر است. محقق کرکی با همین دیدگاه وارد دستگاه حکومت شد و هرگاه احساس می‌کرد که درباریان حاضر به پذیرش اقتدار او نیستند، کناره‌گیری می‌نمود.

۴. جلوگیری از ترویج عقاید انحرافی صوفیه

پایه و اساس اولیه دولت صفویه بر تصوّف بود؛ تصوّفی که کم به کم به نظامی سیاسی - روحانی تبدیل شد. شاه‌عباس به عنوان مرشد کل در میان «قزل‌باش‌ها» به عنوان یک قدرت سیاسی مشروع پذیرفته شد. اما زمانی که صفویان، تشیّع را آشکار کردند، چالش‌هایی از جهت مشروعیت قدرت آنان پدید آمد؛ زیرا فقه شیعه، نه برای مرشد کل و نه برای شاه، ولایت قائل نبود. نتیجه این روند آن شد که ابتدا سه نیروی سیاسی در دولت صفوی پدید آید: ۱. قزل‌باشان که مرشد کل بودند و مراد آنان شاه بود. ۲. شاه که با گرایش به تشیّع امامی، در طول حکومت، به عنوان سلطان و حاکم عرف شناخته می‌شد. ۳. فقهای شیعه که مشروعیت خود را به عنوان نایبان امام زمان (عج) به دست می‌آوردند.^۵ در ادامه، با تلاش علما، مشروعیت صفویه که خانقاهی بود، از بین رفت و تلاش شد تا نوعی نظام شاهی - فقهی جایگزین آن شود، اما این نیز دارای تعارضی ذاتی بود؛ زیرا شاه هر چند عادل هم که باشد در فقه شیعه مشروعیت ندارد و ترکیب این دو، نظامی متعارض را می‌نمود.^۶ عدم مشروعیت سلاطین صفوی با نگاه به آثار علما و فقیهانی که با دولت صفوی هم‌کاری می‌کردند؛ مانند «محقق سبزواری»، «شیخ بهایی» و... کاملاً روشن است. بر این اساس، تنها قدرت مشروع، قدرت فقهاء بود که مشروعیت خود را بر اساس نیابت از امام عصر (عج) به دست می‌آورد و فقهاء نیز بر اساس وظیفه‌ای که برای خود قائل بودند، تلاش می‌کردند هر یک از دو قدرت دیگر را به گونه‌ای محدود کنند که این تقریباً به حذف کامل قزل‌باشان از حکومت منجر شد و شاه هم مجبور بود تصمیمات خودش را بر اساس نظر فقهاء اتخاذ کند.

۵. زمینه نشر فرهنگ شیعی

با دعوت دولت صفوی از علمای شیعه «جبل عامل»، تعداد زیادی از علما و در رأس آنان محقق کرکی، به هدف تقویت روح تشیّع و تثبیت و نشر آن، به ایران هجرت کردند و طرحی را که «خواجه نصیرالدین طوسی» در زمان «هلاکو خان» آغاز کرد و شاگرد بزرگش؛ «علامه حلّی» در زمان «سلطان محمد خدابنده» آن را

پیگیری کرده و گسترش داد و تا حدی عملی ساخت، به وسیله محقق ثانی (کرکی) کامل شد و در دولت صفویه به نتیجه رسید و سرانجام، ایران به کانون تشیع تبدیل شد (دوانی، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۲۹). در این دوران، فقه شیعه به تدریج، به فقهی حاکم تبدیل شد و در عمل، شاهد اجرای بخش عظیمی از قوانین شیعی در این عصر هستیم؛ به گونه‌ای که فقه شیعه از حیطة نظر، خارج گشته و به عرصه عمل وارد شد. در این دوره، حقوق اساسی و یا فقه سیاسی شیعه به دلیل این‌که مورد ابتلا بوده و علما در عمل با مسائل مربوط به حاکمیت و حکومت، درگیر بوده‌اند، رشد قابل توجهی پیدا کرد.

در این دوره، روحانیت و فقهاء به دنبال تثبیت تشیع و تبیین احکام الهی در همه ابعاد بودند و با استفاده از موقعیت به وجود آمده بهترین راهکار و گزینه را انتخاب نموده و با فعالیت‌های فرهنگی خود توانستند ایران را به کانون تشیع تبدیل سازند. به عبارت دیگر، فقهاء به ناچار یا باید شیوه معمول قبلی، کنج عزلت گزیده و دست از هم‌کاری با شاهان صفوی می‌کشیدند و یا باید در برابر آنان موضع‌گیری کرده و با آنان مبارزه می‌کردند که در هر صورت، از تشیع، با جایگاه رفیع امروزی، خبری نبود. از این رو، می‌توان گفت فقهاء در این دوره، از میان بد و بدتر، بد را که تعامل با شاهان صفوی بود - و از میان دیگر گزینه‌های موجود، بهترین انتخاب ممکن - برگزیدند. اگر این اقدام شایسته را انجام نمی‌دادند، از تمدن ایرانی - اسلامی، رشد و گسترش مدارس علمی و تربیت فقهاء، فلاسفه و متکلمان و دیگر دستاوردهای عظیم، خبری نبود. اقدام واقع‌بینانه علما و فقهای آن دوره، به خصوص از بعد فقهی و بالأخص از زاویه فقه سیاسی بود که سبب رشد فقه شیعه در این دوره شد. بر این اساس، می‌توان نگاه برخی نویسندگان که مشروعیت سلاطین صفویه را به علما نسبت داده‌اند و دلیل آن را در رفتار و عمل کرد سیاسی فقهاء جست‌وجو کرده‌اند، نه در مبانی اندیشه فقهی آنان، غیر منصفانه دانست (آغاچری، ۱۳۸۰، ص ۲۵-۲۴ و ۳۷).

نتیجه‌گیری

آنچه در این مقاله بدان رسیدیم این‌که دو نگاه در عصر صفوی در باره حاکمان و هم‌کاری با آنان در میان فقهاء مطرح بود:

۱. کسانی که هم‌کاری با آنان را مخالف شرع دانسته و آن را حرام می‌دانستند.
۲. کسانی که با شاهان صفوی هم‌کاری کرده و این هم‌کاری را مخالف شرع نمی‌دانستند. اما در عین حال، هر دو گروه، شاهان را حاکمان جائز دانسته و حکومت را از آن فقیهان جامع‌الشرائط می‌دانستند و در نتیجه شاهان را غاصبان حق حکومت فقهاء می‌دانستند. پس می‌توان گفت حکومت در عصر غیبت، به‌طور مطلق مخالفی در میان فقهای این دوره ندارد و پذیرش حکومت از سوی فقهاء، فی‌الجمله اجماعی است. نکته‌ای که هست این‌که برخی، چون هم‌کاری با شاهان زمینه حکومت فقهاء را از بین می‌برد و حق به‌حق‌دار نمی‌رسید، با حکومت شاهان مخالف بوده و هرگونه هم‌کاری با آنان را حرام می‌دانستند. در مقابل گروه دوم، در عین آن‌که معتقد به جائز بودن شاهان بودند با آنان هم‌کاری می‌کردند و این هم‌کاری را بر اساس ولایتی که برای خود قائل بودند انجام می‌دادند؛ چون آنان از سویی بر سرنگون کردن حکومت شاهان توانا نبودند و از سوی دیگر، مردم برای سامان‌دهی به امور اجتماعی‌شان نیاز به حکومت داشتند، با شاهان صفوی هم‌کاری می‌کردند. این گروه که اکثریت علما را تشکیل می‌دادند، به دلایل گوناگونی، مانند فراهم آمدن زمینه برای اجرای احکام اسلام، قرارگرفتن فقهاء در جایگاه حقوقی خود، امکان مبارزه با عقاید انحرافی در سایه این حکومت، فراهم آمدن زمینه نشر فرهنگ شیعی و تثبیت نظریه ولایت فقیه با شاهان صفوی هم‌کاری می‌کردند.

یادداشت‌ها

۱. برخی آیات؛ مانند آیه ۳ سوره مبارکه مائده و آیات ۴۴، ۶۷ و ۱۲۴ سوره مبارکه بقره و ... می‌توانند مؤید این مدعا باشد.
۲. برای مطالعه بیشتر ر.ک: محمدتقی مجلسی، *روضه المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه*، ج ۹، ص ۳۵۴-۳۵۲؛ علی بن بابویه قمی، *فقه الرضا*، ص ۳۶۷؛ محمد محسن فیض کاشانی، *الوافی*، ج ۵، ص ۱۰۷۸ و ج ۱۵، ص ۱۸۲؛ محمدحسن نجفی، *جواهر الکلام*، ج ۲۲، ص ۱۵۹-۱۵۵.
۳. «منبع الحیة و حجیة قول المجتهد» مرحوم «سید جزیری» به ضمیمه کتاب «الشهاب الثاقب» مرحوم «فیض» در بیروت به چاپ رسیده است. البته آراء ولایت فقیه به دلیل اخباری بودن، به نحو دیگری است، لکن بحث ما در جهت تاریخی قضیه است.
۴. برای مطالعه بیشتر ر.ک: تقی‌الدین احمد بن علی مقریزی، *الخطط*، ج ۲، ص ۲۵۵؛ محمد عبدالمنعم الخفاجی، *الازهر فی الف عام*، ج ۱، ص ۵۸.
۵. برای مطالعه بیشتر ر.ک: رسول جعفریان، «مشاغل اداری علماء در دولت صفوی»، *مجله نور علم*، ش ۳۷، اسفند ۱۳۶۹.
۶. برای مطالعه بیشتر ر.ک: همو، «نشست علمی زوال و فروپاشی دولت صفویه از نظر دینی و مذهبی»، *مجله کتاب ما و تاریخ و جغرافیا*، خرداد - تیر ۱۳۸۲.

منابع و مأخذ

۱. آغاجری، هاشم، *کشش دین و دولت در ایران عصر صفوی*، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۰.
۲. ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هیه‌الله، *شرح نهج البلاغه*، ج ۳ و ۴، تهران: کتابخانه اسماعیلیان، بی‌تا.
۳. ابن بابویه قمی، علی، *فقه الرضا*، تحقیق: مؤسسه آل‌البیت، مشهد: المؤتمر العالمی للإمام الرضا ۷، ۱۴۰۶ ق.
۴. ابن حنبل، احمد، *مسند احمد*، بیروت: دار صادر، بی‌تا.
۵. افندی، عبدالله بن عیسی بیک، *ریاض العلماء*، ج ۱، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی (آستان قدس رضوی)، ۱۳۷۴.
۶. الخفاجی، محمد عبدالمنعم، *الازهر فی الف عام*، ج ۱، بیروت - قاهره: مکتبة الکلیات الازهریة، بی‌تا.

۷. امین، سیدمحسن، **اعیان الشیعه**، ج ۲ و ۳، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۹۸۶م.
۸. بخاری، ابی عبدالله اسماعیل بن محمد، **صحیح البخاری**، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
۹. ترمذی، ابی عیسی محمد بن عیسی، **سنن ترمذی**، تحقیق: عبدالوهاب عبداللطیف، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۳ق.
۱۰. جعفریان، رسول، «مشاغل اداری علما در دولت صفوی»، **مجله نورعلم**، اسفند ۱۳۶۹، ش ۳۷.
۱۱. -----، «نشست علمی زوال و فروپاشی دولت صفویه از نظر دینی و مذهبی»، **مجله کتاب ما و تاریخ و جغرافیا**، خرداد - تیر ۱۳۸۲.
۱۲. حسینی زاده، محمدعلی، «محقق کرکی و دولت صفویه»، **مجله علوم سیاسی**، بهار ۱۳۸۰، ش ۱۳۰.
۱۳. -----، **علما و مشروعیت دولت صفوی**، تهران: انجمن معارف اسلامی، ۱۳۷۹.
۱۴. -----، **اندیشه سیاسی محقق کرکی**، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
۱۵. حلبی، علی اصغر، **تاریخ نهضت های دینی - سیاسی معاصر**، تهران: نشر بهبهانی، ۱۳۷۴.
۱۶. خوانساری اصفهانی، محمدباقر بن زین العابدین، **روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات**، ج ۴، تهران: اسماعیلیان، ۱۳۹۰ق.
۱۷. دوانی، علی، **مفاخر الاسلام**، ج ۴، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۴.
۱۸. سلطان محمدی، ابوالفضل، **اندیشه های سیاسی جمال الدین خوانساری**، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۱۹. شریف مرتضی، **رسائل الشریف المرتضی**، ج ۲، قم: نشر دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۲۰. شهید اول، محمد بن مکی عاملی، **ذکر الشیعه فی احکام الشریعه**، قم: مؤسسه آل البيت .، ۴۱۹ق.
۲۱. شهید ثانی، زین الدین بن علی، **مسالك الافهام**، ج ۱، ۴ و ۱۳، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیة، ۴۱۳ق.
۲۲. -----، **رسائل الشهدی**، قم: منشورات مکتبه بصیرتی، طبع سنگی، بی تا.

۲۳. طبری، ابی جعفر محمد بن جریر، تاریخ الامم و الملوك، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۱، بیروت: مؤسسة الاعلمی، ۱۴۰۳ق.
۲۴. طوسی، ابی جعفر محمد بن الحسن، النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی، قم: نشر قدس، بی تا.
۲۵. -----، الاقتصاد، تهران: منشورات مکتبته جامع چهلستون، ۱۴۰۰ق.
۲۶. -----، کتاب الغیبة، قم: نشر مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۱۱ق.
۲۷. علی بابایی، غلامرضا، فرهنگ علوم سیاسی، تهران: شرکت نشر و پخش ویس، ۱۳۶۹.
۲۸. عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی، ج ۲، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۶.
۲۹. فراهانی منفرد، مهدی، مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران در عصر صفوی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۷.
۳۰. فروخ، عمر، تاریخ صدر الاسلام و الدولة الامویة، بیروت: دارالعلم للملایین، ج ۲، ۱۹۷۹م.
۳۱. فیض کاشانی، محمد محسن، مفاتیح الشرایع، تحقیق: سید مهدی رجایی، ج ۱ و ۲، قم: مجمع الذخائر الاسلامیة، ۱۴۰۱ق.
۳۲. -----، الشهاب الثاقب فی وجوب صلاة الجمعة العینی، ج ۱ و ۵، بیروت: منشورات مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بی تا.
۳۳. -----، الوافی، تحقیق: ضیاء الدین حسینی الأصفهانی، اصفهان: مکتبته الامام امیرالمؤمنین ۷، ۱۴۰۶ق.
۳۴. قطیفی، ابراهیم بن سلیمان، السراج الوهاج لدفع اجاج قاطعة اللجاج، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
۳۵. قمی، علی بن بابویه، فقه الرضا، تحقیق: مؤسسة آل البيت : مشهد المقدس: المؤتمر العالمی للامام الرضا، ۱۴۰۶ق.
۳۶. کرکی، علی بن حسین و دیگران، الخراجیات، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۷۲.
۳۷. کمپفر، انگلبرت، سفرنامه، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۰.
۳۸. مجلسی، محمدباقر، رسالة الاوزان و المقادیر، تهران: نشر اسوه، ۱۳۸۸.
۳۹. مجلسی، محمدتقی، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، تصحیح سید حسین موسوی کرمانی و الشیخ علی پناه الإشتهاردی، ج ۱ و ۱۱، قم: بنیاد فرهنگ اسلامی، بی تا.

۴۰. محقق اردبیلی، مولی احمد، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۱۲، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ق.
۴۱. -----، الرسالة الاولى فى الخراج، قم: جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق(الف).
۴۲. -----، الرسالة الثانية فى الخراج، قم: جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق(ب).
۴۳. مسعودی، علی بن الحسين، التنبيه و الاشراف، بيروت: دار صعب، ۱۴۰۴ق.
۴۴. مظفر، محمدحسین، تاريخ الشيعة، بيروت: دارالزهراء، بی تا.
۴۵. معتمد خراسانی، اسماعیل، تاريخ ادوار اسلام، تهران: کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۵۴.
۴۶. مقریزی، تقی الدین احمد بن علی، الخطط، ج ۲، مشهد: شرکت به نشر، ۱۳۷۹.
۴۷. نائینی، محمدحسین، تنبيه الامة و تنزيه الملة، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۸.
۴۸. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، ج ۲۲، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷.
۴۹. نراقی، مولی احمد، عوائد الايام، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
۵۰. یوسفی راد، مرتضی، اندیشه سیاسی خواجه نصیر، قم: نشر بوستان کتاب، ۱۳۸۰.

تأملی بر حق رأی در پرتو حقوق اسلامی

دریافت: ۹۲/۱۲/۴ تأیید: ۹۳/۶/۴ علی محمد فلاح زاده* و حسین عزیزی**

چکیده

در جهان معاصر، انتخابات، به عنوان مظهر اعلاي مشارکت مردم در امور سیاسی و حاکمیتی به شمار می آید و یکی از ارکان نظام های سیاسی مردم سالار محسوب می گردد؛ به گونه ای که تصور نظامی دموکراتیک و مردم سالار، بدون در نظر گرفتن امکان مشارکت شهروندان در امور سیاسی و حاکمیتی، بی معنا می نماید. در نظام سیاسی اسلامی هم که نظامی مبتنی بر مردم سالاری دینی است، مشارکت سیاسی مردم بسیار مورد توجه قرار گرفته است و به عنوان یک تکلیف شرعی و وظیفه دینی محسوب شده است. یافته های این پژوهش، نشان می دهد که با توجه به تفاوت های بیان شده میان حق و حکم در کلمات فقها و مشخصه اصلی حقوق که قابلیت اسقاط آنها وجود دارد و با لحاظ ماهیت مشارکت سیاسی شهروندان در انتخابات، امروز نمی توان این مهم را حق، در نظر گرفت و بلکه می بایست آن را حکم محسوب کرد.

واژگان کلیدی

مشارکت، انتخابات، مردم سالاری، رأی، حکم، حق، تکلیف

* استادیار و عضو هیأت علمی گروه حقوق عمومی و بین الملل دانشگاه علامه طباطبائی:
Amfallahzadeh2002@gmail.com

** دانشجوی کارشناسی ارشد حقوق عمومی دانشگاه امام صادق 7 : hosein.azizi313@yahoo.com

مقدمه

آنچه که نظام‌های سیاسی مردم‌سالار را از سایر نظام‌های سیاسی متمایز می‌سازد مشارکت مردم در امور حاکمیتی و سیاسی است. در واقع نظام سیاسی مردم‌سالار با مشارکت سیاسی مردم و حاکمیت آن‌ها بر سرنوشت سیاسی و اجتماعی خویش ملازمه دارد. یکی از عرصه‌های مهم مشارکت سیاسی، شرکت مردم در انتخابات است. رأی‌دهنده ضمن رأی‌دادن که عملی حقوقی - سیاسی محسوب می‌شود، در حقیقت با برگزیدن نماینده و یا نمایندگان خود در اداره امور سیاسی جامعه مشارکت می‌کند. اما سؤالی که مطرح است و این مقاله درصدد پاسخ‌گویی به آن است، امکان‌سنجی الزام به مشارکت سیاسی و مصداق بارز آن انتخابات است؛ یعنی آیا می‌توان شهروندان را ملزم به شرکت در انتخابات کرد و یا این‌که این امر با ماهیت انتخابات در تضاد است؟ برای پاسخ‌گویی به این سؤال، باید فهم دقیق و درستی درباره ماهیت انتخابات داشته باشیم. پاسخ به این سؤال مبتنی بر رویکرد ما به ماهیت مشارکت سیاسی و انتخابات است. آیا حضور در صحنه انتخابات یک حق است که اگر مردم خواستند آن را اعمال کنند و اگر نخواستند اعمال نکنند یا ماهیت تکلیف‌مدارانه دارد که حتماً باید آن را اعمال نمایند؟ آیا فتوای شرعی برای مشارکت سیاسی، ناشی از یک ضرورت است یا دربرگیرنده یک مبنای حقوقی است؟ اگر این فتاوی ناشی از ضرورت است، آن ضرورت چیست؟ و اگر مبتنی بر مبنای حقوقی است، مبنای آن چیست؟ اساساً شرکت در انتخابات حق است یا تکلیف؟

آنچه که در این مقاله درصدد بیان آن هستیم، ماهیت دقیق شرکت در انتخابات و رأی‌دادن است. اگر این مسأله تبیین شود، آن‌گاه به آسانی می‌توان درباره آثار و نتایج آن سخن گفت و خواننده محترم، خود قادر خواهد بود به تحلیل آثار آن بپردازد. برای پاسخ به این سؤالات، ابتدا می‌بایست تحلیل مختصری درباره برخی از مفاهیم و اصطلاحات کلیدی مقاله، ارائه گردد.

۱. تحلیل مفهومی

۱-۱. حق

واژه «حق»، «Right»، از واژه‌هایی است که موارد استعمال فراوانی دارد و این استعمال فراوان، ناشی از تعدد معنایی است که برای آن وجود دارد. در فرهنگ لغت، معانی متعددی برای آن بیان شده است: راست‌کردن سخن، درست‌کردن وعده، یقین نمودن، ثابت شدن (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۹۱۴۲). در فرهنگ «المنجد» نیز برای واژه حق چندین معنا بیان شده است که برخی از آنها عبارتند از: ضد باطل، عدل، مال و ملک، حظ و نصیب، موجود ثابت، امر مقضی، حزم (معلوف، ۱۹۹۵م، ص ۱۴۴) و در اصطلاح، به معنای اختیاری است که طبیعت، عرف یا قانون به کسی داده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۹۱۴۲) و نیز بهره و امتیازی که انسان در چهارچوب آن آزاد است که قدرت خود را اعمال کند (حیدرپور، ۱۳۸۱، ص ۱۷).

با دقت در معانی این واژه و نیز رجوع به گفتار فقها در می‌یابیم که حق، در اصل و ریشه لغت عرب، به معنای ثبوت است. کلمه «تحقق» نیز برگرفته از ریشه حق است و وقتی می‌گوییم چیزی تحقق دارد، یعنی ثبوت دارد و لذا صحیح است که آن را بر هر چیزی که در ظرف مناسب خودش تقرر دارد نسبت دهیم؛ خواه این تقرر، تکوینی باشد و خواه اعتباری (خویی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۷). این واژه بیش از ۲۰۰ بار در قرآن کریم تکرار شده است که در همه آنها می‌توان معنای تقرر و ثبوت را یافت.^۱

اگرچه درباره مبنا و جوهره حق، نظرات مختلف و گوناگونی مطرح شده است، لکن به صورت اجمال می‌توان گفت «سلطه و اختیاری است که حقوق هر کشور به منظور حفظ منافع اشخاص به آنها می‌دهد» (کاتوزیان، ۱۳۸۷، ص ۲۵۰). از جمله نکات مهمی که در تاریخ پیدایش این مفهوم، پدیدار شده است و باید به آن اشاره نمود، تفکیک میان دو مفهوم «حق بودن» و «حق داشتن» است. توضیح آن که حق، در معنای اول، همیشه در عرصه فکر و به‌ویژه فکر سیاسی و اخلاقی، متجلی می‌شود و در مقابل باطل قرار می‌گیرد، اما حق به معنای دوم، آن چیزی

است که شایستگی قرارگرفتن در مقابل تکلیف را دارد و در این معنا محصول فکری است که در پی کوشش‌های نظری و عملی برابرخواهانه انسان تولد یافته است (گلدینگ، ۱۳۸۱، ص ۱۸۶).

جایگاه اصطلاح «حقوق»، جایی است که فرد با دیگران تعامل دارد؛ یعنی اجتماع و روابط اجتماعی. لذا هرگونه انشاء باید و نباید و جعل حقی که در رابطه انسان با خودش باشد نمی‌تواند در حوزه حقوق جای گیرد و می‌بایست آن‌ها را در قلمرو اخلاق گنجانند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۸۱).

منشأ حق از نگاه غالب اندیشمندان غربی، قراردادهای اجتماعی است، اما در تعالیم اسلامی، منشأ حق و تکلیف به مسأله وحی و نبوت، مستند است و علت آن را هم می‌بایست در مبانی هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه اسلام جست‌وجو نمود. در نگاه اسلامی، حدود حقوق و تکالیف انسان می‌باید بر اساس سعه وجودی او باشد و بر ابعاد وجود انسان هم کسی جز خالق و آفریننده او آگاهی و احاطه ندارد. پس تعیین‌کننده حقوق واقعی انسان باید محیط بر او و آگاه بر نیازهای او باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۱). او منشأ هستی و مدبر و رب کل نظام تکوین و از جمله انسان است و به عبارت دیگر، او با ربوبیت بر نظام تکوین، هدایت نظام هستی از جمله انسان را بر عهده گرفته است. از این‌رو، انسان، هم در برابر خدا و هم در برابر موجودات دیگر، حقوقی دارد که باید آن‌ها را ایفاء نماید.

در انسان‌شناسی نیز چیستی و ماهیت انسان، بدون ارتباط با خدا نزد متفکران اسلامی قابل تفسیر نیست، ولی بسیاری از صاحب‌نظران غرب، انسان را بدون خدا معنا می‌کنند و این دوگونه نگرش می‌تواند مبنای حق و تکلیف را از هم متمایز سازد. در نگاه اسلامی، انسان مقصود اصلی و اولی از همه عوالم است و به واسطه او، اسرار الهیه و معارف حقیقیه ظاهر می‌شود و با قرب حق، واسطه الهی برای خلق می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۸۳).

۲-۱. رابطه حق و تکلیف

حق و تکلیف، دو مفهوم متلازم و جدانشدنی از یکدیگر هستند. هر جا حق باشد، تکلیفی نیز هست و هر جا سخن از تکلیف باشد، در کنار آن حقی نیز مطرح است. البته این رابطه، یکسویه نیست و تنها به این خلاصه نمی‌گردد که اگر حقی برای فردی (دارنده حق) ثابت شد، لازمه‌اش تکلیف برای دیگران است که آن حق را محترم شمارند؛ زیرا هر فرد، در ازای حقوق و امتیازاتی که در جامعه برای او در نظر گرفته می‌شود، یک سلسله تکالیف و تعهدات نیز متوجه او می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۲۸). در روابط اجتماعی، حق در برابر تکلیف قرار می‌گیرد و یک رابطه دوطرفه را تشکیل می‌دهد. ذی‌حق مطلق و مکلف مطلق در هیچ نظام حقوقی وجود ندارد. تنها خداوند، ذی‌حق مطلق است و تکلیفی متوجه او نمی‌باشد؛ یعنی اگر انفکاک‌ی فرض شود، فقط در ارتباط با خداوند سبحان قابل فرض است.^۲ بنابراین، نمی‌توان گفت حق یا تکلیف در مواردی یک‌جانبه مطرح هستند؛ به این معنا که حق باشد، ولی تکلیف وجود نداشته باشد یا بالعکس، جز در مورد خداوند که تنها صاحب حق است و تکلیفی بر او نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۵۵). به عبارت دیگر، هیچ‌گاه حق از تکلیف جدا نمی‌شود و این‌ها دو روی یک سکه‌اند؛ یعنی حق همیشه دوطرف دارد؛ کسی که حق برای او و به نفع او وضع می‌شود که اصطلاحاً «من له الحق» نامیده می‌شود و دیگری کسی است که حق بر عهده او گذاشته می‌شود و از او خواسته می‌شود که آن را رعایت کند که اصطلاحاً «من علیه الحق» نامیده می‌شود.

بر این اساس، چون حق، نوعی سلطه شخص بر دیگری است و تسلط انسان بر خود معقول نیست، صاحب حق و تکلیف نمی‌تواند یک تن باشد؛ هر چند در پاره‌ای موارد، موقعیت فرد، آمیزه‌ای از حق و تکلیف است؛ حق از آن حیث که قابل مطالبه است و تکلیف، از آن رو که قابل واگذارن و اسقاط نیست؛ مانند حضانت که حق و تکلیف والدین است (کاتوزیان، ۱۳۸۳، ص ۲۶۸-۲۶۷).

تلازم میان حق و تکلیف از این دیدگاه هم‌چون تقابل و تلازمی است که میان

شوهر و همسر یا میان پدر و فرزند وجود دارد. هم‌چنان که فرزند، بی‌پدر و همسر، بی‌شوهر مفهوم پیدا نمی‌کند، حق و تکلیف نیز چنانند. با این همه، برخی از اندیشمندان، وجود ملازمه و تقابل میان حق و تکلیف را در همه موارد قبول ندارند و معتقدند این‌طور نیست که هر جا حقی باشد، حتماً واجب باشد که تکلیفی هم در برابر آن تصور کنیم.^۳

۳-۱. حقوق جائز الاستیفاء، حقوق واجب الاستیفاء

حق را بنا بر اعتبارات گوناگون، به اقسام مختلفی تقسیم می‌کنند. در یکی از این تقسیم‌بندی‌ها آن را به دو دسته تقسیم نموده‌اند: برخی از حقوق، به گونه‌ای هستند که صاحب حق، اختیار اعمال یا عدم اعمال آن‌ها را دارد؛ در واقع او، هم می‌تواند آن‌ها را استیفاء کند و هم می‌تواند از آن‌ها صرف نظر نماید. این دسته از حقوق را حقوق «جائز الاستیفاء» می‌گویند؛ مانند خیار و شفعه. اما در مقابل، برخی از حقوق هستند که صاحب حق، حتماً باید آن‌ها را استیفاء نماید و نمی‌تواند از آن‌ها صرف نظر نماید که حقوق «واجب الاستیفاء» نام دارند و از آن جمله می‌توان به «حق ولایت» اشاره کرد؛ یعنی چنانچه شرایط، برای ولی امر مسلمین فراهم باشد، او مکلف است که این حق خود را اعمال نماید؛ حقی است توأم با تکلیف (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۹۵-۹۷).^۴

مشابه این تفکیک و این نوع تقسیم‌بندی را در حقوق مدرن نیز شاهد هستیم. حقوق‌دانان، حقوق شهروندی انسان‌ها را به دو دسته تقسیم می‌کنند: برخی حقوق مدنی هستند که جنبه خصوصی دارند که تنها یک تکلیف عام سلبی برای دیگران ایجاد می‌کند و نسبت به همین حق نیز تکلیفی متوجه ذی‌حق نمی‌شود؛ مثل حق بهره‌مندی از مسکن و آزادی تردد. این قسم از حقوق، مشابه همان چیزی است که در اسلام از آن به حقوق جائز الاستیفاء یاد می‌شود؛ یعنی حقوقی هستند که اختیار استیفاء یا عدم استیفاء آن با خود شخص است. اما نوع دیگری از حقوق مدنی وجود دارند که جنبه عمومی دارند و همانند حقوق واجب الاستیفاء، علاوه بر آن که

متضمن یک تکلیف ایجابی برای دیگران می‌باشند، برای خود ذی‌حق نیز تکلیف‌ساز هستند. چرایی این مطلب نیز در این نکته نهفته است که عدم تحقق تکلیف برای استیفاء آن، زمینه استیفاء سایر حقوق را از بین می‌برد. بنابراین، در تمام نظام‌های حقوقی، نسبت به نوع دوم حقوق مدنی و سیاسی، توجه ویژه‌ای مبذول می‌شود؛ به‌گونه‌ای که تقریباً در تمام نظام‌ها حضور مردم در صحنه مشارکت سیاسی، حقی قلمداد می‌شود که باید آن را استیفاء کرد و نباید در برابر آن بی تفاوت بود (راعی، بی تا، ص ۴۹).

۴-۱. حق و حکم

حق، گاهی اوقات در برابر تکلیف قرار می‌گیرد که می‌گوییم «حق و تکلیف» و گاهی در مقابل حکم قرار می‌گیرد که می‌گوییم «حق و حکم». توضیح آن که در بسیاری از موارد می‌گوییم فلان کس می‌تواند فلان کار را بکند؛ مثلاً صاحب ملک می‌تواند ملک را بفروشد و در آن تصرف کند. آنچه که در این موارد مد نظر است، سلطنت فرد بر آن عمل است؛ یعنی او می‌تواند هرگونه که خود می‌خواهد عمل کند. حق در موارد مختلف چنین معنایی دارد، اما توانستن، همیشه به معنای محق بودن نیست و در موارد بسیاری، حکم است (صرّامی، ۱۳۸۵، ص ۱۷۲). برخی از اهل لغت، «حکم» را به معنای «بازداشتی مصلحت‌اندیشانه» دانسته‌اند و بدین مناسبت، اطلاق «حکمة الدابة» به افسار و دهان‌بند حیوان را نیز از همین حیث می‌دانند (راغب اصفهانی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۶). شاید جهت اطلاق حکم به قوانین و بایدها و نبایدهایی که از سوی خدای سبحان در رابطه با افعال مکلفین جعل شده، از این جهت باشد که حکم کردن، اظهار رأی و نظریه‌دانی است که همراه با خیراندیشی است. از همین روست که فقهاء در تعریف حکم گفته‌اند: «حکم، قانون وضع شده از طرف خداوند متعال، برای تنظیم حیات بشری است» (صدر، ۱۹۷۸م، ص ۱۶۱) و برخی هم آن را به امر اعتباری تعریف کرده‌اند، فارغ از این که معتبر آن، چه کسی باشد؛ شارع باشد یا عقلاء (ابن الرضا، ۱۳۷۳، ص ۱۳). در تبیین حکم شرعی، تعاریف

مختلفی ارائه شده است از جمله:

غزالی می‌نویسد: «خطابات شارع که متعلق به افعال مکلفین باشد» (غزالی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۵۵).

شهید اول می‌فرماید: «فرمان شرعی مربوط به فعل مکلف، به گونه اقتضاء و تخییر یا وضع» (شهید اول، ۱۳۷۲، ج ۱۱، ص ۱).

امام خمینی^۱ نیز در تعریف حکم شرعی می‌فرماید: «اراده تشریحی که شارع آن را به یکی از مظهرات؛ مثل امر و نهی اظهار نماید» (سبحانی، ۱۳۶۳، ص ۲۲۵).

و آن گونه که علامه حلی فرموده است: «حکم، خطاب شرع است که به اقتضاء یا تخییر یا وضع، به افعال مکلفین تعلق می‌گیرد» (حلی، ۱۴۰۴ق، ص ۸۳).

بنا بر آنچه تا کنون در تعریف حکم شرعی بیان شد، می‌توان ادعا نمود که احکام شرعی، مجعولات و اعتباراتی هستند که شارع مقدس بر اساس آن، مکلف را امر به اتیان یا نهی از عمل به چیزی کرده و یا اثر وضعی بر آن مقرر نموده است؛ یعنی حکم، به لحاظ این که در برخی موارد بر حیثیت اقتضایی یا تخییری مشتمل است و در بعضی موارد این گونه نیست، به «تکلیفی» و «وضعی» تقسیم گردیده است. بنا بر نظر مشهور اصولیون شیعه و اهل سنت، حکم تکلیفی به پنج قسم منقسم می‌شود: وجوب، حرمت، کراهت، استحباب و اباحه (حسینی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۹).

با توجه به آنچه که از تعریف حکم، مستنبط می‌گردد، فرق حکم و حق تا حدودی مشخص می‌شود. در مورد حق، بشر اختیار دارد آنرا استیفاء کند یا نکند و موظف به انجام این کار نیست، بر خلاف حکم که بشر باید آن را رعایت کند. در واقع تفاوت حق با حکم در این دیدگاه، آن است که در حق، صاحب حق، سلطنت دارد؛ در حالی که حکم، صرف رخصت در انجام دادن کاری یا ترک آن یا مترتب کردن اثری خارجی بر به‌جا آوردن یا ترک عملی است، بدون آن که مکلف، سلطنتی بر آن داشته باشد. از این رو، حق اسقاط آن را ندارد و امر آن تنها به دست حاکم است. مرحوم حاج شیخ «محمد حسین اصفهانی» در حاشیه خود بر مکاسب گفته است: «حق، مانند ملک، امری است اعتباری که بر آن اسقاط یا نقل به معاوضه و یا انتقال به ارث، مترتب است، بر

خلاف حکم که این آثار بر آن مترتب نمی‌باشد» (غروی اصفهانی، ۱۴۲۵ق، ص ۴). مرحوم «سیدمحمدکاظم طباطبایی یزدی»، در «حاشیه مکاسب»، در مقام فرق گفته است: «حق، مرتبه ضعیفی از مالکیت است. صاحب حق مالک چیزی است که امر آن به او راجع است، بر خلاف حکم که مجرد جعل رخصت در فعل و ترک است» (طباطبایی یزدی، ۱۳۷۶ق، ص ۵۵). در واقع در مورد حق، دو سلطنت است: یکی سلطنت بر شیء و دیگری سلطنت بر آن سلطنت؛ ولی در حکم، تنها یک سلطنت است و آن هم سلطنت، بر نفس عمل است.

شناسایی آثار و ویژگی‌های حق، به منظور تمایز بین آن و سایر مفاهیم و تأسیسات مشابه، از اهمیت خاصی برخوردار است. شناخت این آثار و ارائه آن به عنوان کلیدهای شناسایی حق، از سایر مفاهیم، جنبه کاربردی داشته و این امکان را فراهم می‌کند که به‌طور مثال در موارد مشتبه بین حق و حکم، حق از حکم تمیز داده شود. این روشی است که فقیهان امامیه در بحث از حق به کار گرفته و به‌طور خاص، فقهای متأخر در رساله‌هایی که در باب حق و حکم نوشته‌اند بر آن تأکید نموده‌اند. مشهور فقهای امامیه برای حق، در مقایسه با حکم، این چند ویژگی را برشمرده‌اند:

مشخصه اول این‌که حق از سنخ امتیاز و نفع برای صاحب حق است.

دومین مشخصه حق که در واقع مهم‌ترین وجه ممیزه حق و حکم است، این است که تعلق حق به شخص، با توان و اختیار تصرف او ملازمه دارد و به عنوان قاعده می‌توان گفت قابل نقل و انتقال و اسقاط و وراثت است، منتها حق اسقاط، اهمیت بیشتری دارد و چنان‌که گفته‌اند، مطمئن‌ترین راه برای شناختن حق، قابلیت اسقاط است. مشهور فقهای امامیه برای حق، در مقایسه با حکم، سه ویژگی را برشمرده‌اند:

۱. اسقاط‌پذیری حق، ۲. نقل‌پذیری حق و ۳. انتقال‌پذیری حق (انصاری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۲۴؛ یزدی، ۱۳۷۶، ص ۵۶). مرحوم «حکیم» در کتاب «نهج الفقاهه» گفته است: «از احکام حق، قبول اسقاط است؛ زیرا لکل ذی‌حق ان یسقط حقه، بر خلاف حکم که محکوم علیه نمی‌تواند آن را اسقاط کند و تنها حاکم است که می‌تواند حکم خود را اسقاط نماید» (حکیم، بی‌تا، ج ۱، ص ۸). «شیخ انصاری» نیز در کتاب

«مکاسب» در بحث مسقطات خیار مجلس می‌فرماید: «قاعده مسلّم آن است که برای هر صاحب حقی اسقاط حقی می‌باشد» (انصاری، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۲۸). مؤلف نهج الفقاهه نیز با اشاره به عبارت «لکل ذی حق اسقاط حقه» شیخ انصاری، آن را یک قاعده عقلی دانسته است (حکیم، بی تا، ج ۱، ص ۸). همان‌گونه که بیان شد، مهم‌ترین مشخصه و ممیزه حق، قابلیت اسقاط آن است. به عبارت دیگر، شاید بتوان برخی حقوق را یافت که قابل نقل و انتقال و توارث نباشند؛ از جمله حق تمتع مرد نسبت به همسر خود، اما حقی که قابلیت اسقاط نداشته باشد، وجود ندارد. بنابراین، حق بودن چیزی با عدم امکان اسقاط آن ناسازگار است. در نتیجه عدم امکان اسقاط چیزی نشانه حکم بودن آن است؛ مانند حق ولایت پدر بر فرزند. خواننده محترم توجه داشته باشد که منظور از قابلیت اسقاط، قابلیت تکوینی آن نیست، بلکه مراد، مجوز و رخصت شارع است.

سومین مشخصه‌ای که می‌توان برای حق گفت، این است که حق، امتیاز حمایت شده است و به‌طور معمول، امکان مطالبه و طرح دعوا را به صاحبش می‌دهد. در حقوق خصوصی، حق بدون حمایت قاعده حقوقی، پایه نمی‌گیرد و تنها چهره اخلاقی دارد (صرّامی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۲-۱۶۱).

مثال‌های ارائه شده برای حقوق غیر قابل اسقاط؛ نظیر حق ابوت، حق ولایت، حق حضانت و حق استمتاع نیز همه از سنخ احکام هستند و این موارد؛ اگرچه در روایات به آن‌ها اطلاق حق شده، اما در واقع حکم هستند و حق، به معنای خاص و اصطلاحی آن به‌شمار نمی‌روند. سیدمحمدکاظم طباطبایی یزدی نیز در حاشیه مکاسب می‌گوید: «چنان‌که برخی از فقهاء نیز فرموده‌اند، می‌توان بسیاری از مواردی را که از جمله حقوق برشمرده شده‌اند، در زمره احکام شرعی قرار داد» (طباطبایی یزدی، ۱۳۷۶ق، ص ۵۵). البته باید توجه داشت که حق و حکم، هر دو نتیجه قانون هستند، منتها در پاره‌ای از موارد، مصلحتی که در وضع قانون، مورد نظر بوده چنان مهم است که اراده اشخاص در برابر آن ارزش ندارد. این قانون را «امری» و موقعیتی را که به وجود آورده است «حکم» می‌گویند. ولی گاه هدف اصلی قانون‌گذار، حفظ منافع

خصوصی افراد یا تکمیل ارادهٔ ایشان و رعایت عدالت در قراردادهاست. در این جا نیز مصلحت عمومی در نظر است، اما نه آنچنان که حاکمیت اراده را از بین ببرد. پس قانون، «تکمیلی» است و موقعیت ناشی از آن «حق» نامیده می‌شود (کاتوزیان، ۱۳۸۷، ص ۲۵۳).

آنچه که از مطالب گفته شده استنباط می‌گردد، این است که حکم، به افعال تعلق می‌گیرد و تکلیف، به اشخاص؛ یعنی تفاوت آنها در متعلق‌شان است. گزارهٔ «خمر، حرام است»، یک حکم است؛ چراکه ناظر به فعل «شرب خمر» است؛ در حالی که وقتی می‌گوییم: «مسلمان نباید شرب خمر کند»، گزارهٔ ما یک گزارهٔ تکلیفی است؛ همان‌گونه که دیده می‌شود، رابطهٔ حکم و تکلیف، رابطهٔ بین «هست» و «باید» است؛ همان‌گونه که هر «هست»ی بر پایهٔ یک «باید» شکل می‌گیرد و در واقع ریشهٔ هر «باید» را می‌توان در یک «هست» جست‌وجو کرد. ریشهٔ تکلیف نیز به حکم، بر می‌گردد؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود: «قتل از گناهان کبیره و امری بسیار قبیح است»، آنچه که از این گزاره برای هر شخصی قابل استنباط است، این است که «ناباید مرتکب قتل شد» و این همان رابطهٔ علی و معلولی هست‌ها و باید‌ها است. لذا اثبات تکلیف، فرع بر اثبات وجود حکم است.

البته بر اساس رویکرد اسلامی، در رابطهٔ بین حق و تکلیف نیز می‌توان از حق به تکلیف رسید و یا بالعکس؛ چراکه هر جا برای کسی حقی وضع می‌شود، برای دیگران هم یکی از دو تکلیف ایجابی یا سلبی جعل می‌گردد. اگر برای مشتری حق فسخ در نظر گرفته می‌شود فروشنده، مکلف است به این حق احترام بگذارد و مانع اعمال حق او نشود یا اگر برای کسی حق مالکیت بر چیزی پذیرفته می‌شود، همگان مکلفند این حق را محترم شمرده و متعرض آن نگردند. لکن علت این‌که عقل از حق، به تکلیف می‌رسد و از هر تکلیف، وجود حقی را برداشت می‌کند، رابطهٔ «تلازم» است، نه «علیت». توضیح آن‌که: بین حق و تکلیف رابطهٔ تلازم برقرار است؛ یعنی لازمه وجود حقی برای کسی، تکلیفی برای دیگران است و نیز لازمه وجود تکلیفی برای کسی، وجود حقی برای سایرین است. در مقابل هر «من له الحق»

یک یا چند «من علیه الحق» وجود دارند و نیز بالعکس (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۸۱-۷۹).

همان‌گونه که ملاحظه می‌گردد، تکلیف هم در برابر حق قرار می‌گیرد و هم در برابر حکم، اما با این تفاوت که رابطه بین حکم و تکلیف، رابطه علی و معلولی است، اما بین حق و تکلیف رابطه تلازم برقرار است؛ یعنی لازمه وجود حق برای کسی، تکلیفی برای دیگری است و نیز بالعکس؛ یعنی اگرچه از هر دوی آن‌ها می‌توان به تکلیف رسید و تکلیفی را استنتاج نمود، لکن در یکی با توجه به رابطه علیت به این امر دست پیدا می‌کنیم و در دیگری به خاطر رابطه تلازم.

۱-۵. نظام مردم‌سالاری و مشارکت سیاسی

از زمانی که انسان زندگی اجتماعی خود را آغاز کرد، همواره ناگزیر از داشتن حکومت بوده است؛ اگرچه شکل حکومت‌ها برای اداره زندگی جوامع انسانی در طول تاریخ، متفاوت بوده است و بشر، نظام‌های سیاسی مختلفی را تجربه کرده است، اما همه آنها در یک اصل ضروری اتفاق نظر داشتند و آن وجود حکومت بوده است (بابایی آقایی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۵). در حال حاضر، نظام سیاسی رایج در دنیا، نظام «دموکراسی» است. واژه دموکراسی که در زبان فارسی تعبیر «مردم‌سالاری» را در برابر آن نهاده‌اند، از لفظ یونانی «demokratia» گرفته شده است. این لفظ، خود ترکیبی از «demos» (مردم) و «kratein» (حکومت‌کردن) است. به این ترتیب، دموکراسی از نظر لغت؛ یعنی حکومت‌کردن به وسیله مردم (آربلاستر، ۱۳۷۹، ص ۲۹). این تعریفی است که بیشتر کتاب‌های لغت آورده‌اند و احتمالاً تعریفی است که با تأیید همگانی روبه‌رو است. فیلسوفان و دولت‌مردان باستانی، این مفهوم را کاملاً سراسر به کار می‌بردند. «ارسطو» پس از مشخص کردن چندین نوع حکومت، در پایان می‌گوید: «به‌طور کلی می‌توان گفت که نظامی که اجازه شرکت به همگان را نمی‌دهد، نظامی است بر پایه حکومت اندک؛ یعنی اولیگارشی «Oligarchy» و نظامی که اجازه شرکت را به همگان می‌دهد، نظامی است دموکراتیک» (کوهن،

۱۳۷۳، ص ۲۱). در عصر جدید، عبارت معروف «آبراهام لینکلن»: «حکومت مردم به وسیله مردم و برای مردم»، به همین فکر دلالت دارد (لیپست، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۱۷۳).

مشارکت ملت در مسائل و امور سیاسی و دخالت در جریان انتخاب مقامات سیاسی و روند سیاست‌گذاری‌ها، از اصولی است که مفهوم دموکراسی را عینیت می‌بخشد و در واقع قوام دموکراسی به اصل حاکمیت مردم است و هر جا این اصل نفی شود، اصلی‌ترین پایه دموکراسی که قدر متیقن همه دموکراسی‌هاست، از میان رفته و دیگر دموکراسی وجود نخواهد داشت. تفکیک نظام‌های سیاسی حاکم بر جوامع بشری به «دموکراتیک» و «غیر دموکراتیک»، بر اساس میزان مشارکت و نقش مردم در حکومت و امور جامعه قابل ارزیابی است. از همین روی، دموکراسی را به «حکومت مردم» تعریف نموده‌اند. مشارکت مردم می‌تواند به دو شکل صورت بگیرد؛ مستقیم و غیر مستقیم. در مشارکت مستقیم، تمامی شهروندان در تصمیم‌گیری دخالت دارند و نظر خود را بی‌واسطه بیان می‌کنند، اما در مشارکت غیر مستقیم، شهروندان نمایندگان را انتخاب می‌کنند که از جانب آن‌ها در تصمیم‌گیری‌ها دخالت داشته باشد (صابریان، ۱۳۸۷، ش ۱۱، ص ۲۷). اهمیت این مطلب تا بدان حد است که در اسناد بین‌المللی حقوق بشر نیز انعکاس یافته است که از آن جمله می‌توان به ماده ۲۱ منشور حقوق بشر^۵ و ماده ۲۵ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی^۶ اشاره نمود. در واقع در حقوق اساسی نوین، مهم‌ترین روش برای تحقق مشارکت سیاسی مردم در حکومت، انتخابات به‌شمار می‌رود و پیشرفت اندیشه مشارکت مردم در امور حکومت در طول زمان، همراه با توسعه حق رأی بوده است (طباطبایی مؤتمنی، ۱۳۸۰، ص ۱۴۸). قانون اساسی جمهوری اسلامی هم که برگرفته از احکام اسلام است، بر مسأله «مشارکت مردم» و سهم‌کردن آنان در اداره جامعه و صاحب‌حق‌بودن مردم، تأکید کرده است؛ اصل ششم قانون اساسی، نظام جمهوری اسلامی ایران را متکی به رأی مردم می‌داند.^۷

همه نظام‌های سیاسی در طول تاریخ، فارغ از نوع و شکل‌شان، همواره تلاش خود را به دو امر، معطوف ساخته‌اند: کسب مشروعیت و مقبولیت؛ لکن آنچه که حائز اهمیت می‌باشد، نوع نگاه حکومت‌ها به این مقولات و ارزش و جایگاهی که نظام‌های سیاسی مختلف برای این دو مؤلفه قائل شده‌اند است. در نظام‌های سیاسی مبتنی بر اومانیزم، مشروعیت و مقبولیت حکومت، با مشارکت سیاسی تحقق پیدا می‌کند، اما در نظام‌های سیاسی الهی، مقبولیت نظام سیاسی با مشارکت، تحقق می‌یابد (صابریان، ۱۳۸۷، ش ۱۱، ص ۳۰). در حکومت‌های اسلامی و الهی، ارزش و اعتبار قانون و حکومت از جانب حق تعالی است؛ چراکه حاکم مطلق اوست و تنها کسی صلاحیت حکمرانی را دارد که از جانب او باشد و لذا اموری مانند بیعت و شورا، نه به قانون، قانونیت می‌بخشند و نه به حکومت، مشروعیت. این‌جاست که تمایز و تفکیک میان مقبولیت و مشروعیت، بهتر مشخص می‌شود. مشروعیت حکومت، حق حاکمیت به وی اعطاء می‌کند و مقبولیت، به وی قدرت حاکمیت می‌بخشد و او را قادر می‌سازد تا حاکمیت خود را اعمال نماید (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۳۱۷-۳۱۵). لذا موضوع مشارکت در حکومت‌های دینی با آنچه که امروزه در کشورهای غیر دینی دیده می‌شود، تفاوتی بنیادین دارد. در نظام‌های لیبرال‌دموکراسی، چون رأی مردم، تنها منشأ حاکمیت نظام سیاسی و یگانه ملاک مشروعیت رهبری سیاسی است. نظام سیاسی و رهبری سیاسی برای بقاء و دوام، نیازمند آرای اکثریت مردمند (بشیریه، ۱۳۷۸، ص ۲۸۲). بر اساس مبانی قرآنی که بینش و نگرش مسلمانان را شکل می‌دهد، خداوند، آفریدگار هستی در مقام پروردگاری، انسان را خلیفه خود ساخته است تا در زمین قرار گیرد و پس از فعلیت‌بخشی، به توانایی‌های سرشته در ذات خود و تخلق به اخلاق الله، مأموریت‌های چندی، هم‌چون آبادانی زمین، تمدن‌سازی و برپایی عدالت را انجام دهد و از این طریق، انسان‌ها و همه هستی را به کمال بایسته و شایسته خود برساند (فتح (۴۸): ۷) که انجام این امور، بدون تشکیل یک حکومت عادلانه امکان‌پذیر نیست.

۲. ماهیت حق رأی (مشارکت همگانی)

با توجه به آنچه که در تفاوت حق و حکم بیان شد، می‌توان ادعا نمود که آزادی‌های عمومی، در زمره احکامند؛ هرچند که در زبان عرفی به آن‌ها حق نیز گفته می‌شود و اساساً مفهوم حق در امور عمومی با حق در حوزه حقوق خصوصی، متفاوت است. حق امامت و ولایت، ناشی از مسؤولیت سنگین تصدی اداره امور جامعه می‌باشد و به جای آن‌که حاکی از امتیاز و برتری باشد، به مسؤولیت و وظیفه اشاره دارد. بسیاری از آن‌چه که در اصطلاح حقوق مدرن، حقوق بشر خوانده می‌شود، در تقسیم‌بندی فقهاء جزء احکام است، نه حقوق. در حقوق مدرن، همه آن‌ها را یک‌کاسه کرده‌اند و اسم آن را حقوق گذاشته‌اند. این‌ها در واقع، یک سری جوازهای قانونی است (صرّامی، ۱۳۸۵، ص ۱۷۶-۱۷۵). لذا باید گفت در واقع، رأی‌دادن نیز حکم و امتیازی است که به شخص داده شده است تا در حاکمیت شرکت کند، ولی این حقی نیست که شخص اگر خواست آن را اعمال کند یا از اعمال آن امتناع ورزد؛ چراکه نه می‌تواند آن را به دیگری انتقال دهد و نه می‌تواند اجرای آن را به دیگری واگذارد. هم‌چنین قابل توارث و اسقاط نیز نمی‌باشد؛ چراکه عدم انجام آن به منزله ترک عمل واجب است و مستوجب مجازات اخروی قرار می‌گیرد.

مطلب دیگری هم که مؤید سخن ماست، لزوم حفظ حکومت و نظام اسلامی است. اصل وجوب حفظ حکومت اسلامی، مطلبی روشن و واضح است و نیاز به بحث و استدلال زیادی ندارد؛ زیرا همه ادله وجوب تشکیل حکومت اسلامی در زمان غیبت، بر وجوب حفظ و استمرار آن نیز دلالت می‌کند و هر کس به هر دلیل، حکومت اسلامی را بپذیرد، ناگزیر از پذیرش وجوب حفظ و تقویت آن نیز خواهد بود و حفظ و استمرار و تقویت این حکومت نیز بنا به همان ادله، وظیفه‌ای مهم و خطیر به‌شمار می‌رود که اهمیت آن به‌خاطر استمرار و مداومت بر آن، بسیار بیش‌تر از تشکیل و برقراری حکومت است. برقراری حکومت اسلامی و به‌فعلیت درآوردن احکام سیاسی و اجتماعی دین، وظیفه هر مسلمان می‌باشد که در حال حاضر جز با برپایی حکومت، میسر نخواهد بود و لذا شهروندان مسلمان بر خود لازم می‌دانند که با برپایی

حکومت و تقویت آن در راستای اجرای احکام شرعی سهیم باشند؛ چراکه همان‌گونه که تشکیل و برقراری حکومت اسلامی به دلایل عقلی و نقلی واجب است، حفظ نظام و تقویت هرچه بیشتر آن هم واجب است. از این رو، امام راحل 1 فرمود: «اگر خدای نخواست بر اسلام یا کشور اسلامی از ناحیه عدم دخالت در سرنوشت جامعه، لطمه و صدمه‌ای وارد شود، یک یک تمام ملت در پیش‌گاه خدای قهار توانا مسؤول خواهیم بود» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۸، ص ۳۳۶) و به عبارت دیگر، کوتاهی در انجام این حکم الهی به معنای ترک عمل واجب و انجام عمل حرام است.

از سوی دیگر، امروزه شاهد آن هستیم که شرکت در انتخابات، فقط برای تعیین کارگزاران و نمایندگان نیست، بلکه به مکانیزمی برای سنجش مقبولیت و مشروعیت حکومت‌ها بدل گشته است و بیان‌گر قدرت و مشروعیت حکومت است. هر چقدر که میزان مشارکت بالا باشد، نشان از مقبولیت و مشروعیت بالای آن حکومت دارد و در نتیجه موجب استحکام و قدرت آن نظام می‌گردد. لذا تمامی حکومت‌ها تلاش می‌کنند تا مشارکت هرچه بیشتر مردم را به دست بیاورند. اما آن‌چه که مؤید مدعای ماست، این است که چگونه می‌توان برپایی حکومت را وظیفه هر مسلمانی دانست، اما حفظ و تقویت این حکومت را که اهمیتش به مراتب بیش‌تر است، حق ایشان و وابسته به میل و اراده شخصی‌شان بدانیم؟ اگر حفظ و تقویت نظام و حکومت (اسلامی) را حق شهروندان آن بدانیم، چگونه و با کدام منطق می‌توان تشکیل حکومت را وظیفه آنان محسوب داشت؟ و آیا مگر غیر از این است که امروزه شرکت در انتخابات، ابزاری برای سنجش مقبولیت حکومت و به‌منزله ابزاری برای نشان‌دادن قدرت عمومی حکومت است؟ اگرچه مشروعیت حکومت اسلامی برخاسته از خداوند است، اما نقش مردم در مقام فعلیت‌بخشیدن به این نظام، مؤثر است و در حقیقت مردم در مقبولیت، عینیت‌بخشی و کارآمدی حکومت اسلامی نقشی اساسی دارند؛ چراکه حاکمیت دین حق و نظام اسلامی، مانند هر نظام دیگری با آرزوها تحقق نمی‌پذیرد، بلکه حضور مردم و اتحاد آنان بر محور حق را می‌طلبد و اگر مردم در صحنه نباشند و حضور جدی نداشته باشند،

حتی اگر رهبر آنان در حد وجود مبارک حضرت امیرالمؤمنین 7 باشد، نظام اسلامی موفق نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۸۳-۸۲). از این رو، حضور مستمر و فعال مردم در حفظ حکومتی که مجری قوانین الهی است و بر اساس حق، استوار گشته است، یک تکلیف اجتماعی - سیاسی است که همگان موظف به انجام و رعایت آن هستند و ترک آن یا کوتاهی در انجام آن، همانند تکالیف عبادی و فردی، مستوجب مسئولیت و مجازات اخروی است (حجابی، ۱۳۸۲، ش ۹ و ۱۰، ص ۳۶-۳۵).

پس اگر مشارکت در انتخابات را حق شهروندان بدانیم، در واقع قابلیت اسقاط این حق و چشم‌پوشی از آن را هم برای آنان در نظر گرفته‌ایم و در صورت عدم استیفای این حق از سوی آنان، امکان مؤاخذه آنان وجود نخواهد داشت. این مطلب، بیان‌گر این است که ماهیت رأی‌دادن و مشارکت در انتخابات، حق نیست، بلکه حکم است.

با تأمل در برخی بیانات گهربار معصومین : از جمله خطبه ۲۱۶ «نهج البلاغه» نیز می‌توان دریافت که مشارکت سیاسی شهروندان در امور حکومتی که امروزه مصداق بارز آن رأی‌دادن می‌باشد، حکمی است خطاب به تمامی شهروندان که باید آن را استیفاء نمایند. امام علی 7 در این خطبه می‌فرماید: «اگر مردم به وظیفه خویش نسبت به حکومت اسلامی عمل کنند و حکومت اسلامی نیز به وظیفه خود عمل نماید، آن‌گاه جامعه‌ای اسلامی تحقق خواهد یافت، برکات و خیراتش فراگیر گشته و شامل حال همه مردم می‌شود. حق، عزت یافته و مردم در مقابل آن خضوع و احترام خواهند داشت و در نهایت، جامعه به سعادت دنیا و آخرت نزدیک‌تر می‌گردد. در مقابل، چنان‌چه وظایف متقابل مردم و حکومت به گونه‌ای صحیح صورت نگیرد، اولین نتیجه آن منزوی‌گشتن حق و پایمال‌شدن حقوق افراد در جامعه است و در نهایت، عدالت و سعادت دنیا و آخرت انسان‌ها تأمین نخواهد شد» (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶). ایشان در این خطبه شریف، مشارکت سیاسی ملت را منشأ آثاری ارزشمند در جامعه، هم‌چون «احترام به حقوق»، «استقرار قانون الهی»، «ظهور نشانه‌های عدالت»، «اصلاح زمام»،

«یأس دشمنان» و «امید به بقای دولت» دانسته‌اند. روشن است که مفهوم مخالف آن نیز این است که در صورت عدم مشارکت، هیچ‌یک از این امور حاصل نمی‌شود و چه حرامی بالاتر از تضعیف حکومت اسلامی و تقویت روحیه دشمنان و رویاندن بذر امید در دل‌های تاریک آنان و ضربه‌زدن به استقرار قانون الهی و عدالت؟! اگر این مشارکت، حق مردم باشد و آنان نخواهند این حق خود را استیفاء نمایند، امکان مذمت و مؤاخذه آنان وجود نخواهد داشت. چگونه می‌توان کسی را به خاطر عدم استیفاء حق خودش مؤاخذه نمود؟

توجهی کوتاه به برخی از سخنان حضرت امام 1 و مقام معظم رهبری در باب مشارکت سیاسی در انتخابات نیز ما را بیش از پیش در رسیدن به مدعای خویش کمک می‌نماید:

امروز شرکت در انتخابات ریاست جمهوری، نه فقط یک وظیفه اجتماعی و ملی است، بلکه یک وظیفه شرعی اسلامی و الهی است که شکست در آن، شکست جمهوری اسلامی است که حفظ آن بر جمیع مردم از بزرگ‌ترین واجبات و فرائض است و وسوسه در آن از شیطان، بلکه عمال شیطان بزرگ است. چنانچه سستی بکنند، کسانی که می‌خواهند این کشور را به باد فنا بدهند، ممکن است پیروز شوند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۵، ص ۱۶۳).

انتخابات، یک فریضه است. همه باید شرکت کنند. همه باید خود را موظف بدانند برای این‌که در انتخابات شرکت کنند.^۸

انتخابات حق مردم است و متعلق به آنهاست، اما تکلیف هم هست. این‌طور نیست که یکی بگوید من نمی‌خواهم از این حق استفاده کنم! نه، سرنوشت نظام، بسته به احقاق و استنفاذ این حق است. این تکلیف است. باید همه شرکت کنند.^۹

آنچه که از این بیانات مستفاد می‌گردد، این است که شرکت در انتخابات، یک مسأله فردی و شخصی نیست؛ بلکه سرنوشت نظام و حکومت اسلامی وابسته به آن است که کوتاهی در آن، ممکن است آثار و نتایج تلخی برای نظام اسلامی داشته باشد و

این مشارکت سیاسی، یکی از عوامل مؤثر در حفظ و تقویت نظام اسلامی به‌شمار می‌رود. این مطالب و آثاری که برای عدم شرکت در انتخابات بیان شده است، هیچ‌گونه سازگاری با حق‌شمردن آن ندارد. - همان‌گونه که پیش‌تر گفتیم، مهم‌ترین مؤلفه حق، قابلیت اسقاط است - و اگر در برخی بیانات، از آن به عنوان حق یاد شده است، احتمالاً ناشی از استعمال عرفی بوده است.

اما با دقت در این بیانات و کلام سایر فقهاء، به‌خوبی می‌توان فهمید که مهم‌ترین دلیل برای وجوب شرکت در انتخابات و بالطبع حکم بودن آن، از باب مقدمه‌بودن آن برای حفظ و تقویت نظام و حکومت اسلامی است و حضور در انتخابات که مقدمه واجب است، متصف به وجوب می‌شود.

حضرت آیت الله «مکارم شیرازی»، صراحتاً این نکته را بیان می‌کند:

حفظ ناموس، دین، کشور و نظام مقدس جمهوری اسلامی واجب است، مقدمه واجب هم واجب است و مطمئناً اگر مردم حضور پرشور داشته باشند، توطئه‌های دشمنان نقش بر آب می‌شود. لذا عقل و شرع می‌گویند باید حفظ کرد نظام را و حضور مردم بسیار مؤثر است.^{۱۰}

برخی از فقهاء هم تنها به بیان وجوب آن اکتفاء نکرده‌اند و آن را به‌منزله جهاد دانسته‌اند. آیت الله «نوری همدانی» می‌فرماید: «انقلاب اسلامی در هر دوره‌ای به شیوه‌ای از جهاد برای تداوم خود نیاز داشته و امروز نیز جهاد مردم، حضور حداکثری در انتخابات است».^{۱۱}

اشکال نشود که بیانات فوق به‌معنای این است که شرکت در انتخابات، تکلیف هر فرد است، نه حق او؛ چراکه در قسمت نخست مقاله و در مقام تفاوت تکلیف و حکم، بیان کردیم که حکم، ناظر به افعال است و تکلیف، ناظر به اشخاص و نباید از این نکته غافل شد.

۳. مطالعه تطبیقی

مطالعه تطبیقی نیز نشان می‌دهد که در کشورهای بسیاری، شرکت در انتخابات و

رأی دادن به عنوان یک حق شناخته نمی‌شود، بلکه حکمی الزامی است و حتی ضمانت اجرایی نیز برای آن در نظر گرفته‌اند. در واقع، الزام شهروندان به شرکت در انتخابات (رأی دادن اجباری) یک پدیده جدید نیست و در بسیاری از کشورها و برای مدت‌های طولانی اجرا شده است؛ به نحوی که مدت‌زمان اجرای چنین قانونی در برخی از این کشورها قدمتی به درازای یک قرن دارد. به عنوان مثال «بلژیک» از سال ۱۸۹۲م، «استرالیا» از سال ۱۹۲۴م و «آرژانتین» از سال ۱۹۱۴م، شهروندان خود را به موجب قانون، ملزم به شرکت در انتخابات نموده‌اند.^{۱۲} امروزه تقریباً ۳۰ کشور در جهان وجود دارند که مقرراتی در جهت الزام شهروندان به شرکت در انتخابات در قوانین خود وضع کرده‌اند که اکثر این کشورها در آمریکای لاتین و اروپای غربی قرار دارند؛ کشورهایی از قبیل برزیل، آرژانتین، بلژیک، استرالیا، یونان، لوکزامبورگ، برخی از کانتون‌های سوئیس، ایتالیا (تا اوایل دهه نود میلادی)، تایلند، سنگاپور و «hill & lout, 2004, p.3». نکته قابل ذکر دیگر این است که شماری از کشورها، مانند بلژیک، این امر را به صراحت در قانون اساسی خود پیش‌بینی نموده‌اند.^{۱۳} در قوانین بسیاری از این کشورها ضمانت اجرایی برای الزام شهروندان به شرکت در انتخابات نیز مقرر شده است. برای مثال، در سوئیس افرادی که رأی ندهند، ۳ فرانک، جریمه می‌شوند و این جریمه در آرژانتین ۲۰-۱۰ پزوس «pesos» آرژانتین است و در بلژیک این جریمه برای بار اول ۵۰ یورو و برای بار دوم ۱۲۵ یورو است. برخی از کشورها هم علاوه بر جریمه‌های نقدی، مجازات‌هایی، مانند محرومیت از برخی حقوق شهروندی را در قوانین خود پیش‌بینی نموده‌اند که از این بین، می‌توان به برزیل اشاره نمود که محرومیت از گرفتن پاسپورت، وام و دادن آزمون‌های شغلی را به عنوان یکی از مجازات‌های عدم شرکت در انتخابات لحاظ کرده است.^{۱۴} طبیعی است این احکام و در نظر گرفتن این ضمانت اجراها با حق پنداشتن رأی دادن در تضاد است و بیان‌گر این است که در این کشورها نیز رأی دادن، «حق»، به‌شمار نمی‌آید.

نتیجه گیری

همان گونه که بیان گردید، امروزه رایج ترین صورت حکومت، دموکراسی است و بنیادی ترین رکن دموکراسی نیز مشارکت دادن شهروندان در امور سیاسی کشور است. با این حال، این که ماهیت شرکت در انتخابات و رأی دادن چیست، مطلبی است که ذهن بسیاری را به خود مشغول کرده است. درباره ماهیت شرکت شهروندان در انتخابات، تا کنون مقالات و نگاشته هایی به قلم تحریر در آمده است که برخی آن را «حق» پنداشته اند و برخی هم به عنوان یک «تکلیف» به آن نظر انداخته اند. اما به نظر می رسد همه این اختلافات، ناشی از عدم توجه به مبحثی است که فقهاء با عنوان «حکم» از آن یاد کرده اند. تمایز دو مفهوم حق و حکم، یکی از ابتکارات فقهای بزرگوار شیعه بوده است که در غرب، پیشینه و قرینه ای ندارد. از این رو، بسیاری از عناوینی که با توجه به ملاکات اسلامی در ذیل احکام می گنجند، در نوشته ها، تحت عنوان «حق» مطرح شده است و امروزه به عنوان حقوق بشر مطرح می شود. به نظر می رسد با توجه به ملاکات تمایز حق و حکم که در مقاله، بدان پرداخته شد؛ یعنی قابل اسقاط بودن، قابل نقل و انتقال بودن، حمایت قانونی و هم چنین نوع نگاه فقهاء و به ویژه رهبران جمهوری اسلامی به انتخابات و نقش منحصر به فردی که امروزه این مشارکت ها در حفظ و تقویت نظام اسلامی دارند، دیگر نمی توان شرکت در انتخابات و رأی دادن را به منزله حق شهروندان در نظر گرفت و می بایست در ذیل احکام گنجانند، نه در ذیل حقوق.

این مطلب در رویکرد بسیاری از کشورها به مسأله انتخابات نیز دیده می شود. این که در این کشورها شرکت در انتخابات و رأی دادن الزامی شده است و حتی ضمانت اجرایی برای آن پیش بینی نموده اند، کاملاً بیان گر این است که از منظر این کشورها نیز رأی دادن حق افراد و شهروندان محسوب نمی شود، بلکه وظیفه و حکمی الزامی است.

همان گونه که در مقدمه هم بیان شد، پس از درک درست از ماهیت مشارکت سیاسی در انتخابات، پذیرش آثار و نتایج آن، امر دشواری نیست. یکی از این آثار،

امکان الزام شهروندان به حضور و مشارکت در انتخابات است. طبق آنچه گفته شد، الزام مردم به شرکت در انتخابات، نه تنها با ماهیت و اقتضای رأی‌دادن منافاتی ندارد؛ بلکه کاملاً منطبق با آن است؛ چراکه این مشارکت در واقع، حکمی الهی است که همگان باید آن را اجرا و اعمال نمایند و کوتاهی در انجام هر حکم و تکلیف الهی، مجازات و مؤاخذه اخروی را در پی دارد و بنا به قاعده «التعزیر لکل عمل محرم»، حکومت اسلامی هم می‌تواند برای عدم اجرای این حکم الهی، مجازات‌هایی را در نظر بگیرد و از لحاظ تئوریک، مانعی وجود ندارد.

البته این مسأله، نه تنها نقطه ضعفی برای اسلام به‌شمار نمی‌آید؛ بلکه بیان‌گر تعالی نگاه اسلام به بحث مشارکت سیاسی شهروندان است. در دید اسلام، جامعه متعلق به خود شهروندان است و آنها هستند که صاحبان اصلی جامعه به‌شمار می‌آیند و لذا اداره جامعه بر دوش خود آنان قرار گرفته است و گریزی هم از این امر نیست.

یادداشت‌ها

۱. از جمله این آیات عبارتند از: «وَقِيْ أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ» (ذاریات(۵۱): ۱۹)؛ «فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ» (یونس(۱۰): ۳۲)؛ «جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ» (اسراء(۱۷): ۸۱).
۲. «لا یجری لاحد الا جری علیه و لا یجری علیه الا جری له ولو کان لاحد ان یجری له و لا یجری علیه لکان ذلک خالصا لله سبحانه دون خلقه لقد رته علی عباده...» (نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶).
۳. ر.ک: محمدعلی موحد، در هوای حق و عدالت، ص ۵۰-۶۰ و Hohfeld, Wesley Newcomb, *Fundamental Legal Conception*: p.38-55.
۴. حضرت علی ۷ در اشاره به این دو نوع از حق می‌فرماید: «لولا حضور الحاضر و قیام الحجه بوجود الناصر و ما اخذ الله علی العلماء الا یقاروا علی کظة ظالم و لا سغب مظلوم لالقیتم حبلا علی غاربها و لسقیتم آخرها بکاس اولها...» (نهج البلاغه، خطبه ۳)؛ اگر حضور بیعت‌کنندگان نبود و یاری‌دهندگان، حجت را بر من تمام نمی‌کردند و نیز خداوند از علما عهد و پیمان نمی‌گرفت که بر سیری ظالمان و گرسنگی مظلومان سکوت نکنند، افسار خلافت را بر پشت آن انداخته و آن را رها می‌ساختم و پایان خلافت را با کاسه نخستین آن سیراب می‌کردم، اما اگر مردم یاری نکردند، این

حق ساقط نمی‌شود؛ بلکه در همان مرحله حقیقت خود باقی می‌ماند و وجوب استیفاء برداشته می‌شود.

۵. هر شخصی، حق دارد که در مدیریت دولت کشور خود، مستقیماً یا به‌واسطه انتخاب آزاد نمایندگان، شرکت جوید (ماده ۲۱ منشور حقوق بشر).

۶. هر انسان عضو اجتماع، حق و امکان خواهد داشت بدون در نظر گرفتن هیچ‌یک از تبعیضات مذکور در ماده ۲ (الف) در اداره امور عمومی بالمباشره یا به‌واسطه نمایندگان که آزاد انتخاب شوند، شرکت جوید.

۷. «در جمهوری اسلامی ایران، امور کشور باید به اتکاء آرای عمومی اداره شود. از راه انتخابات: انتخاب رئیس جمهور، نمایندگان مجلس شورای اسلامی، اعضای شوراها و نظایر این‌ها یا از راه همه‌پرسی، در مواردی که در اصول دیگر این قانون معین می‌گردد» (اصل ششم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران).

۸. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار فرماندهان نیروی هوایی ارتش ۱۳۸۶/۱۱/۱۹.

۹. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار کارگزاران حج ۱۳۷۸/۱۱/۲۶.

10. <http://www.tabnak.ir/fa/news/230110> .

11. <http://farsnews.com/printable.php?nn=13901203000962>.

12. See: http://www.idea.int/vt/compulsory_voting.cfm and also.

see:http://www.idea.int/publications/voter_turnout_weurope/upload/chapter%203.pdf , /page:25

13. Article 62 :The ballot is obligatory and secret. It takes place at the commune, except in the cases determined by

law.see:http://www.servat.unibe.ch/icl/be00000_.html.

14. See : http://www.idea.int/vt/compulsory_voting.cfmAnd

See/electoralcommission.org.uk/_data/assets/electoral_commission_pdf_file/0020/16157/ECCompVotingfinal_22225-16484__E__N__S__W__.pdf).

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.
۴. آریلاستر، آنتونی، دموکراسی، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: انتشارات آشیان، ۱۳۷۹.
۵. ابن‌الرضا، سیدمحمد، حق و حکم از دیدگاه شیخ انصاری، قم: مؤسسه الهادی، ۱۳۷۳.
۶. امام خمینی، سیدروح‌الله، صحیفه نور، ج ۱۵ و ۱۸، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ۱، ۱۳۷۸.
۷. انصاری، مرتضی، کتاب المکاسب، ج ۱، بیروت: مؤسسه النعمان، ۱۴۱۰ق.
۸. بشیریه، حسین، لیبرالیسم و محافظه‌کاری، تهران: نشر نی، ۱۳۷۸.
۹. جبعی عاملی (شهید اول)، محمدبن مکی، قواعد فقه؛ ترجمه القواعد و الفوائد، ترجمه سیدمهدی صانعی، ج ۱، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی، ۱۳۷۲.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، حق و تکلیف در اسلام، قم: انتشارات اسراء، چ ۲، ۱۳۸۵.
۱۱. -----، فلسفه حقوق بشر، قم: انتشارات اسراء، چ ۵، ۱۳۸۶.
۱۲. حسینی، سیدعبدالرحیم، رساله‌ای در باب حق و حکم، تهران: چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۷.
۱۳. حجابی، حسن، «مشارکت سیاسی و دیدگاه‌های امام علی ۷ پیرامون آن»، فصلنامه انقلاب اسلامی، ۱۳۸۲، ش ۹ و ۱۰.
۱۴. حکیم، سیدمحسن، نهج الفقاهاه، ج ۱، قم: انتشارات ۲۲ بهمن، بی تا.
۱۵. حیدرپور، البرز، مقدمه علم حقوق، اهواز: انتشارات مه‌زیار، ۱۳۸۱.
۱۶. دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه دهخدا، ج ۶، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۱۷. راعی، مسعود، «چالش حق و تکلیف»، کتاب نقد، بی تا، ش ۳۶.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، ترجمه حسین خداپرست، قم: نشر نوید اسلام، ۱۳۹۰.
۱۹. سبحانی، جعفر، تهذیب الاصول؛ تقریرات درس امام خمینی ۷، ج ۱، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۳.

۲۰. صابریان، علیرضا، «مشارکت سیاسی، حق یا تکلیف»، فصلنامه فقه و مبانی حقوق، ۱۳۸۷، ش ۱۱.
۲۱. صدر، سیدمحمدباقر، دروس فی علم الاصول، بیروت: دارالکتب اللبنانی، ۱۹۷۸م.
۲۲. صرامی، سیف‌الله، حق، حکم و تکلیف؛ گفت‌وگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.
۲۳. طباطبایی مؤتمنی، منوچهر، حقوق اساسی، تهران: نشر میزان، ۱۳۸۰.
۲۴. طباطبایی یزدی، سیدمحمدکاظم، حاشیة المکاسب، قم: دارالعلم، ۱۳۷۶ق.
۲۵. علامه حلی، حسن‌بن‌یوسف، مبادئ الوصول الى علم الاصول، تهران: مطبعة العلمیة، ۱۴۰۴ق.
۲۶. علی‌بابایی، غلامرضا و آقایی، بهمن، فرهنگ علوم سیاسی، ج ۱، تهران: نشر ویس، ۱۳۶۵.
۲۷. غروی اصفهانی، محمدحسین، حاشیة المکاسب، قم: پایه دانش، ۱۴۲۵ق.
۲۸. غزالی، محمد، المستصفی من علم الاصول، ج ۱، قم: دارالذخائر، ج ۲، ۱۳۶۸.
۲۹. کاتوزیان، ناصر، مبانی حقوق عمومی، تهران: چاپ میزان، ۱۳۸۳.
۳۰. -----، مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۷.
۳۱. کوهن، کارل، دموکراسی، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۳.
۳۲. گلدینگ مارتین، «مفهوم حق: درآمدی تاریخی»: ۲۰۱-۱۸۴ مندرج در: راسخ، محمد، «حق و مصلحت» (مقالاتی در فلسفه حقوق، فلسفه حق و فلسفه ارزش)، تهران: طرح نو، ۱۳۸۱.
۳۳. لیست، سیمور مارتین، دائرةالمعارف دموکراسی، گروهی از مترجمان، ج ۲، تهران: وزارت امور خارجه، ج ۳، ۱۳۸۷.
۳۴. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ج ۷۲، بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ق.
۳۵. مصباح یزدی، محمدتقی، نظریه حقوقی اسلام، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱، ۱۳۸۰.
۳۶. -----، حقوق و سیاست در قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱، ۱۳۷۹.
۳۷. معلوف لویس، المنجد فی اللغة، لبنان: بی‌نا، ۱۹۹۵م.
۳۸. موحد، محمدعلی، در هوای حق و عدالت: از حقوق طبیعی تا حقوق بشر، تهران: نشر کارنامه، ۱۳۸۱.

۳۹. نبویان، سید محمود و حسینی نسب، سید مصطفی، «تبیین و نقد نظریه هوفلد در تقسیم حق»، فصلنامه حکومت اسلامی، سال ۱۳۸۸، ش ۵۲.
۴۰. نبویان، سید محمود، «حق و تکلیف و تلازم آنها»، معرفت فلسفی، ۱۳۸۶، ش ۱۸.
41. Hohfeld, Wesley Newcomb, **Fundamental Legal Conception**, London, Yale University Press, 1919.
42. Hill lisa & louth jonathaon, **Compulsory voting laws and turnout: efficacy and appropriateness**, presented to Australian political studies association conference, 2004.
43. <http://www.un.org/en/documents/udhr/>.
44. <http://www.thenews.com.pk/Todays-News-157976-6-Of-31-countries-with-compulsory-voting>.
45. <http://www.un.org/Pubs/CyberSchoolBus/treaties/civil.asp>.
46. http://www.servat.unibe.ch/icl/be00000_.html.
47. http://www.adelaide.edu.au/apsa/docs_papers/Aust%2520Pol/Hill%26Louth.pdf.
48. Compulsory around the world, electoral commission report, 2006
<http://www.electoralcommission.org.uk>.
49. http://www.idea.int/vt/compulsory_voting.cfm.

تحلیل و ارزیابی نقدهای موجود بر نظریه منطقه الفراغ شهید صدر ؛

عبدالمجید قائدی*

تأیید: ۹۳/۷/۵

دریافت: ۹۳/۴/۴

چکیده

عنوان منطقه الفراغ که از عناوین ابتکاری شهید سیدمحمدباقر صدر ؛ می باشد به جهت عنوان، نوظهور، اما به جهت اندیشه، ریشه در عهد حکومت پیامبر اکرم ۹ دارد. منطقه الفراغ، در لغت و آنچه که از کنار هم قرار گرفتن این دو کلمه دانسته می شود؛ یعنی منطقه خالی از حکم که در آن منطقه هیچ حکمی نباشد، اما پذیرش چنین چیزی خلاف روایات و بطلان آن از واضحات است و لذا می گوئیم منطقه الفراغ به معنای منطقه خالی از حکم الزامی است که ولی امر می تواند در آن منطقه که دارای حکم غیر الزامی است با وجود شرایط، آن حکم غیر الزامی را تبدیل به حکمی الزامی نماید و این اندیشه، از آن جهت که برای ولی امر مسلمین و زعیم امت، حق قانون گذاری قائل است، ممکن است موجب بروز اشکالاتی شود که چگونه غیر خداوند می تواند قانون گذاری و تشریح نماید و حال آن که قانون گذاری از مختصات پروردگار است یا این که احکام اسلام جاودانه است، چگونه ولی امر می تواند آن را تبدیل به حکم دیگری نماید که در این نوشتار به پنج اشکال اساسی و پاسخ به آن اشکالات پرداخته شده و نظریه را از این اشکالات، مبرا نموده است.

واژگان کلیدی

منطقه الفراغ، قانون گذاری، حکم الزامی، حکم غیر الزامی، ولی امر، تفویض

* سطح چهار حوزه علمیه قم.

مقدمه

از آن جا که اسلام دینی کامل، جهانی و همیشگی می‌باشد و می‌بایست پاسخ‌گوی نیازهای بشر تا روز قیامت باشد و از طرفی نیازهای انسان، به جهت توسعه و پیشرفت‌های موجود، متغیر است، این سؤال به ذهن می‌آید که چگونه می‌توان با یک دستور ثابت به نیازهای متغیر جامعه پاسخ داد؟ با توجه به این نیاز، می‌بایست یک سیستم حقوقی و تشریحی وجود داشته باشد تا بتواند با قانون‌گذاری مناسب و رعایت مصالح، نیازهای متغیر بشر در زمان‌ها و مکان‌های مختلف را برآورده کند و در این جهت قانون‌گذاری کند؛ همان‌گونه که سیستم تشریحی و قانون‌گذاری در جهت نیازهای ثابت بشریت موجود است.

از همین جاست که می‌گوییم پیامبر اکرم ﷺ دارای دو شأن بودند؛ شأنی به جهت این که نبی خداست و وظیفه تبلیغ و رساندن احکام الهی را به عهده دارد و شأن دیگر، شأن حاکمیت اوست؛ از آن جهت که حاکم جامعه اسلامی و دارای حکومت می‌باشد، چنین شأنی به وی سپرده شده است که در این بخش می‌تواند احکامی مناسب با شرایط زمانی و مکانی ایجاد نماید و در واقع این بخش از احکام که حوزه غیر الزامی از احکام می‌باشد، جهت ایجاد چنین حکمی و تغییر و تبدیل آن به حکمی الزامی برای مصالح مسلمین، به امام مسلمین و زعیم امت واگذار شده است که این همان چیزی است که نظریه منطقه‌الفراغ در قانون‌گذاری اسلامی، گویای آن است و حال آن که پیامبر اکرم ﷺ ، اختیار این قانون‌گذاری را از آن جهت که حاکم جامعه اسلامی و زعیم آنان است به او داده شده است.

این حق قابل سرایت به هر حاکم مشروعی که حاکمیت او از سنخ حاکمیت پیامبر اکرم ﷺ باشد، است که این حق شامل امامان معصوم و ولی فقیه که حاکمیت آنان الهی و مشروع است، می‌باشد.

شالوده، بنا و پشتوانه نظریه منطقه‌الفراغ، نص قرآن کریم است که می‌فرماید:

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از خدا اطاعت کنید و از رسول و اولی الامر

اطاعت کنید» (نساء (۴): ۵۹).

با آن چه گفته می‌شود به دست می‌آید که اندیشه منطقه‌الفراغ به زمان پیامبر اکرم و ائمه معصومین : بر می‌گردد؛ گرچه تا زمان مرحوم شهید صدر با این عنوان شناخته شده نبود، ولی این عنوان بر این اندیشه، از ابتکارات شهید صدر ؛ است. اما چون این نظریه، حق قانون‌گذاری را به زعیم امت و امام المسلمین می‌دهد، ممکن است با نقدها و اشکالاتی مواجه شود که در این نوشتار، نقدها و اشکالاتی را بیان می‌داریم و به آنها پاسخ می‌گوییم.

نقدهایی بر منطقه‌الفراغ و بررسی آنها

نقد اول

الف) تنافی این نظریه با جامعیت شریعت و مستلزم قبول نقص و فراغ قانونی در اسلام

این اشکال، بیان‌گر این مطلب است که نظریه منطقه‌الفراغ و این که قائل شویم که ولی امر می‌تواند در برخی موضوعات، قانون‌گذار باشد و ایجاد حکم کند، با آیات و روایات و ادله دیگری که دلالت بر جامعیت شریعت اسلام می‌کند منافات دارد و پذیرش نظریه منطقه‌الفراغ مستلزم قبول نقص و فراغ قانونی در دین اسلام است و حال آن که دین اسلام، از جهت اصول و فروع، دین کاملی است و خداوند همه احکامش را یا از طریق نصوص خاصه و یا از طریق بیان قواعد عامه و احکام کلیه، بیان نموده است و جای قانون‌گذاری برای ولی امر باقی نمانده است.

برای این نقد می‌توان دلایلی از آیات و روایات بیان نمود.

دلایلی از آیات

الف) «امروز دین شما را برایتان کامل کردم و نعمت خود را بر شما تمام نمودم و اسلام را به عنوان آیین (جاودان) شما پذیرفتم» (مائده (۵): ۳).

این آیه به صراحت، کامل بودن دین اسلام را بیان می‌کند و جایی برای قبول نقص در شریعت اسلام باقی نمی‌گذارد.

ب) «و این کتاب را که بیان‌گر همه چیز و مایه هدایت و رحمت و بشارت برای مسلمانان است بر تو نازل کردیم» (نحل: ۱۶: ۱۸۹).

هم‌چنین آیه ۳۸ سوره انعام بیان‌گر همین مضمون است. ظاهر آیه بیان‌گر آن است که خداوند هر آنچه که در سعادت و کرامت انسانی مورد نیاز بوده است، به صورت عموم یا خصوص بیان فرموده است.

دلایلی از روایات

الف) امام باقر ۷ فرمود: «چیزی از دین خدا نیست، مگر این که [حکم] آن در کتاب و سنت وجود دارد، خداوند دینش را کامل کرده است که پروردگار فرمود: امروز برای شما دینتان را کامل کردم» (نوری، ۱۴۰۷ق، ج ۱۷، ص ۲۵۲).

ب) امام رضا ۷ فرمود: «هر چه که مورد نیاز امت بود، خداوند بیان کرد و کسی که بپندارد خداوند دینش را کامل نکرده است، کتاب خدا را نپذیرفته است و کسی که کتاب خدا را نپذیرد کافر است» (بحرانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۵۳).

ج) «عمر بن قیس» گوید از امام باقر ۷ شنیدم که می‌فرمود: «خداوند تبارک و تعالی هیچ چیزی که مورد نیاز امت باشد را وا نگذاشته است، مگر این که در کتابش نازل فرموده و برای پیامبرش ۹ بیان نموده است» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۵۹).

د) امام صادق ۷ فرمود: «چیزی نیست، مگر آن که حکم آن در کتاب یا سنت بیان شده است» (همان).

ه) «سماعه»، یکی از شاگردان امام کاظم ۷ از او سؤال می‌کند: آیا همه چیز در کتاب خدا و سنت پیامبر ۹ است یا بخشی را از خودتان می‌گویید؟ امام ۷ در پاسخ فرمود: «همه چیز در کتاب خدا و سنت پیامبر ۹ است» (همان، ص ۶۲).

و) «معلى بن خنيس» از امام صادق ۷ روایت کرده که حضرت فرمود: «در

موارد اختلاف افراد چیزی نیست، مگر این که برای آنچه در آن اختلاف شده اصلی در کتاب خداوند (عزّ و جل) موجود است، اما عقل‌های مردم به آن اصل نمی‌رسد» [آن را درک نمی‌کنند که بفهمند و اختلاف‌شان را حل کنند] (همان، ص ۶۰).

خلاصه اشکال این که با این آیات و روایات، جایی برای تشریح و قانون‌گذاری فقیه باقی نمی‌ماند و منطقه‌الفراغی در تشریح اسلامی وجود ندارد.

جواب

مراد قائلین به فراغ قانونی، نبود مطلق حکم؛ اعم از الزامی و غیر الزامی نیست، بلکه مراد، نبود حکم الزامی است؛ یعنی در جایی که حکم الزامی وجود ندارد، ولی امر با وجود شرایط، می‌تواند حکم غیر الزامی را تبدیل به حکمی الزامی نماید و «شهید صدر» هم که قائل به منطقه‌الفراغ در قانون‌گذاری اسلامی است، متوجه این اشکال بوده است و لذا فرموده است:

منطقه‌الفراغ، دلالت بر نقص، در صورت قانون‌گذاری یا مهمل گذاشتن حوادث و وقایع از حیث جعل قانون و حکم نیست. این منطقه به عنوان یک مرکز مانور و قدرت دستگاه قانون‌گذاری، در اختیار ولی امر گذاشته شده است. این منطقه، یک منطقه رهاشده که موجب نقص و اهمالی در شرع باشد، نیست. این منطقه را احکام آن محدود کرده و حد آن با احکام آن محدود است که حوادثی که در این منطقه است، بر همان صفت تشریحی اصلی است که به ولی امر، این صلاحیت را داده که به حسب مقتضیات، قانون‌گذاری ثانوی کند؛ به عنوان مثال، احیای زمین موات، به حسب قانون طبیعی خودش توسط فرد، کار مباحی است که به ولی امر، این اختیار داده شده است که به حسب ظروف زمانی و مکانی و اقتضات آنها مانع این امر بشود (صدر، ۱۴۱۷ق، ص ۸۰۴).

پس با این بیان، منطقه الفراغ، نه تنها بیان گر اهمال و نقصی در اسلام نیست، بلکه دلالت بر جاودانگی اسلام دارد؛ همان طور که یکی از شاگردان شهید صدر اندیشه منطقه الفراغ را برای تضمین استمرار نبوت، لازم دانسته است و این اندیشه را راهی برای پرهیز از تغییر شریعت و تبیینی برای ختم نبوت می داند (حائری، ۱۴۱۷ق، ش ۱۱، ص ۱۱۵) و جالب این که به نظر ایشان، تشریح مستقیم نسبت به متغیرات، مانع جاودانگی دین می شود (همان، ص ۱۳۶). ایشان می فرماید:

برخی از مصالح، متغیرند و نمی توان آنها را در چارچوب ثابتی، ضابطه مند کرد. از این رو، زمام امر آنها را به ولی امر سپرده است. در غیر این صورت، با جعل احکام ثابت، آن احکام، هر از چند گاه باید تغییر کنند و از این رو، باید نبوت و رسالت نیز تغییر کند، اما اسلام با تفویض این امور به ولی امر، خود را جاودانه کرده است (همان، ص ۱۳۰-۱۲۹).

که می گوئیم خداوند، حکم خود را به صورت غیر مستقیم و به واسطه ولی امر بیان نموده است؛ یعنی حکم ولی امر در منطقه الفراغ نیز حکم خداوند است، اما حکم غیر مستقیم الهی می باشد.

ب) انحصار قانون برای خداوند

اشکال دیگری با طرح نظریه منطقه الفراغ که حق تشریح و قانون گذاری را با محاسبات و سنجش شرایط زمانی و مکانی و مصالح مسلمین به ولی امر و زعیم امت می دهد، این است که از ادله شرعی، به روشنی استفاده می شود که تشریح و قانون گذاری، مختص پروردگار جهانیان است و کسی غیر از پروردگار، حق قانون گذاری را ندارد. آری! فقهاء در زمان غیبت، فقط حق تشخیص حکم پروردگار را دارند و باید در پیش آمدهای اجتماعی، حکم الهی را تشخیص دهند و شکل و قالب آن را بیان کنند.

به عبارت دیگر، یک حکم، مراحلی دارد که مرحله تشریح و قانون گذاری آن از

مختصات پروردگار است و مرحله تشخیص آن حکم، از مختصات فقهاء است؛ همان‌طور که مرحله تعیین خط مشی این حکم با نظارت یا واگذاری ولیّ امر می‌تواند به عهده مجلس شورای اسلامی یا مجمعی مانند آن باشد.

در بیان این اختصاص، بعضی از فقهای معاصر گفته‌اند: «قانون‌گذاری فقط از آن خداست و به‌جز او مشرّع و مقننی وجود ندارد. هیچ فردی؛ اگرچه در حد اعلای دانش و فرهنگ و قدرت فکری و اجتماعی باشد، حق این‌که حکمی را مقرر کند، ندارد» (سبحانی، ۱۴۳۰ق، ص ۳۰۱).

هم‌چنین یکی دیگر از بزرگان عصر حاضر فرموده است: «اصول و فروع دین، کامل است و جای قانون‌گذاری برای کسی باقی نمانده است» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۰۹).

گویی دانش‌ورانی که حق تشریح و قانون‌گذاری را مختص پروردگار می‌دانند، به آیاتی که برخی از آنها را بیان می‌کنیم، استدلال می‌نمایند.

آیات

۱. «حکم، تنها از آن خداست؛ فرمان داده که غیر از او را نپرسید» (یوسف (۱۲): ۴۰).

۲. «حکم، تنها از آن خداوند است، حق را از باطل جدا می‌کند و او جداکننده [حق از باطل] است» (انعام (۶): ۵۷).

جواب

ما هم همه این دلایل را می‌پذیریم و قانون‌گذاری را از آن پروردگار جهانیان می‌دانیم و نظریه منطقه‌الفراغ را در تعارض با این ادله نمی‌دانیم، لکن باید دانست که مراد از این‌که قانون‌گذاری مختص پروردگار است، چیست؟ اگر گفته شود که برای شخصی در عرض قانون‌گذاری پروردگار، حق قانون‌گذاری قائل شویم، این مردود است و همان چیزی است که ادله، به‌روشنی آن را رد می‌کنند و هیچ فقیهی چنین حقی را برای اشخاص قائل نیست.

اما اگر بگوییم پیامبر و ائمه معصومین : و ولی فقیه در طول قانون گذاری پروردگار و در چارچوب شریعت، آن هم در مواردی که خداوند، در آن موارد حکم الزامی ندارد، بخواهند با ضوابطی منطقه الفراغ را پر کنند، این همان قانون گذاری الهی است و اختصاص تشریح به پروردگار است.

به بیان دیگر، قانون گذاری، مختص پروردگار است، لکن گاهی پروردگار این قانون گذاری و تشریح را به صورت مستقیم انجام می دهد که در احکام الزامی و ثابت چنین است که در قالب نصوص یا عمومات و کلیات به پیامبرش ابلاغ می کند و گاهی این تشریح را به گونه غیر مستقیم و از طریق پیامبر و ائمه معصومین : و ولی فقیه انجام می دهد که در احکام غیر الزامی و متغیر؛ یعنی آن احکامی که مربوط به جنبه حاکم بودن آنها و چه بسا موقتی می باشد، چنین است و حکمی که آنها می دهند را حکم خود می داند. با این بیان، همه احکام از آن پروردگار است، چه آن احکامی که مستقیم بیان داشته و چه آن احکامی که به صورت غیر مستقیم بیان داشته است.

پس این بیان که انحصار قانون برای پروردگار است، صحیح است و منطقه الفراغ در تعارض با این بیان نمی باشد.

روایات تفویض به پیامبر 9

به علاوه، روایاتی وجود دارد که خداوند در برخی موارد، تشریح و قانون گذاری را به پیامبر اکرم 9 واگذار نموده است که نمونه هایی از آن را بیان می داریم و اگر گفته شود که این روایات فقط شامل پیامبر اکرم 9 می شود و در آن سخنی از ائمه : نیست، در پاسخ می گوییم: روایات دیگری وجود دارد که بیان می دارد، آن چه که به پیامبر 9 واگذار شده است، به ائمه : هم واگذار شده است که آن روایات هم در ادامه خواهد آمد.

روایات

۱. امام صادق 7 فرمود:

خدای تبارک و تعالی پیامبرش را تربیت نمود و چون به آن جاکه خدا

می‌خواست رسید، درباره او فرمود: «تو بر خلق بزرگی استواری». سپس امر دینش را به او واگذار نمود و فرمود: «آنچه را رسول برای شما آورده بپذیرید و از آنچه منع‌تان کرده باز ایستید». خدای (عزوجل) سهام ارث را معین کرد و برای جدّ میت چیزی قرار نداد. رسول خدا شش یک مال میت را طعمه و بهره او ساخت. خدای (جل ذکره) هم این را برای او اجازه کرد. برای همین است که خدای (عزوجل) فرمود: «این است بخشش بی حساب ما، خواهی بده و خواهی نگهدار» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۶۷).

۲. حضرت ابی‌جعفر ۷ فرمود:

قانون خون‌بهای چشم و خون‌بهای جان را پیامبر ۹ وضع فرمود و نبیند (شراب خرما) و هر مست‌کننده‌ای را او حرام کرد. مردی عرض کرد: پیغمبر وضع قانون کرد، بدون آن که دستوری نسبت به آنها آمده باشد؟ فرمود: آری تا کسانی که اطاعت رسول می‌کنند، از نافرمانان او مشخص شوند (همان).

خلاصه این‌که از روایات دانسته شد که پیامبر اکرم ۹ دارای حق قانون‌گذاری می‌باشد که این حق از طرف پروردگار به او واگذار شده است. البته این روایات در جواب اشکال بوده که حکایت از نبود حق قانون‌گذاری برای غیر خداوند داشت؛ یعنی روایات در جهت اصل حق قانون‌گذاری بیان شد.

روایات تفویض تشریح و قانون‌گذاری به ائمه :

از آن‌جاکه روایاتی تحت عنوان تفویض تشریح و قانون‌گذاری برای پیامبر اکرم ۹ بیان شد، ممکن است گفته شود، پس این تشریح و قانون‌گذاری مخصوص پیامبر اکرم ۹ است و جانشینان او حق تشریح و قانون‌گذاری ندارند، به جهت رفع این شبهه روایاتی را نقل می‌کنیم که بیان‌گر این است، آنچه خداوند به پیامبر ۹ واگذار نموده، به ائمه : هم واگذار نموده است.

بیان برخی از این روایات

۱. امام صادق 7 فرمود:

خدای (عزوجل) رسولش را تربیت کرد تا چنان که می‌خواست او را استوار ساخت. سپس به او واگذار کرد و فرمود: آنچه را رسول برای شما آورد بگیرد و از آنچه نهی‌تان کرد، باز ایستید و آنچه را خدا به پیغمبرش واگذار کرده به ما واگذار فرموده است (همان).

۲. «موسی بن اشیم» گوید:

خدمت امام صادق 7 رسیدم و از او مسأله‌ای را پرسیدم، حضرت جوابم را داد. هنوز من نشسته بودم که در این هنگام مردی آمد و آن مرد نیز همان مسأله‌ای که من پرسیده بودم، از حضرت پرسید و حضرت به او جواب دیگری داد، بر خلاف آنچه که به من فرموده بود و سپس فرمود: ای پسر اشیم! خداوند به داود فرمانروایی را واگذار کرد ... و به ما ائمه آن چیزی را واگذار کرد که به محمد 9 واگذار کرد. پس جزع نکن (تعجب نکن) (صفر، ۱۳۶۲، ص ۴۰۴).

پس از بیان این روایات، روشن می‌شود که تشریح و قانون‌گذاری از مختصات پیامبر اکرم 9 نیست، بلکه جانشینان او نیز حق تشریح و قانون‌گذاری دارند.

ج) استلزام تبدیل احکام شرعی

یکی از اساتید مبرز حوزه علمیه نجف که از شاگردان شهید صدر ؛ می‌باشد، در دفاع از استادش و اثبات نظریه منطقه الفراع، این اشکال را به گونه‌ای تقریر نموده است که به نظر می‌آید، تقریر اشکال به بیان ایشان صحیح نباشد. او که اشکال را توهمی بیش نمی‌داند، می‌گوید:

توهم شده که نظریه منطقه الفراع، باب تعدیل و تبدیل در احکام و قانون‌گذاری اسلامی را می‌گشاید و به بهانه این که چون زمان و شرایط ما با زمان و شرایط عصر پیامبر 9 تفاوت دارد، پس اینکه اولیاء امر، به همین بهانه بتوانند، به هر گونه‌ای که بخواهند احکام را تغییر دهند و

این تغییر را از اجازه‌ای که در منطقه الفراغ برای آنها حاصل شده بدانند و رفته رفته به جایی برسد که باعث شود، اولیاء امور، شراب، قمار، و ربا را در اسلام حلال بدانند یا حکم وجوب حجاب بر زن را بردارند یا این که حکم کنند به تساوی حقوق زن و مرد در ارث و مانند آن، که اسلام در آن حقوق، تفاوت قائل شده است و تغییراتی مانند آن که اگر این گونه تغییرها و تبدیل‌ها در احکام شرعی داخل شود از اسلام و قرآن چیزی باقی نمی‌ماند (حائری، ۱۴۱۷ق، ش ۱۱، ص ۱۳۶).

ناگفته پیداست که برای اشکال هم باید منفذی به مطلب باشد تا طرح شود یا این که حداقل بتواند در اطراف مطلب، چرخشی داشته باشد؛ در حالی که این اشکال به گونه‌ای که تقریر شده است، اصلاً ربطی به منطقه الفراغ ندارد؛ به طوری که اگر اشکال، قائل و مستشکلی داشته باشد، بیان‌گر این است که از منطقه الفراغ، حتی تعریفی اجمالی هم در ذهن نداشته است؛ زیرا در تقریر اشکال، بیان شده است که به بهانه وجود منطقه الفراغ برای ولی امر، اولیای امور بتوانند، شراب، قمار و ربا را در اسلام حلال بدانند یا این که حکم وجوب پوشش و حجاب را بردارند؛ در حالی که منطقه الفراغ در احکام الزامی (واجبات و محرمات) وجود ندارد.^۱ منطقه الفراغ، در احکام غیر الزامی است و مثال‌هایی که در تقریر اشکال آورده‌اند، همه در احکام الزامی است. وانگهی منطقه الفراغ، مربوط به احکام حکومتی و آنچه که پیامبر اکرم ﷺ به عنوان حاکم اسلامی بیان نموده‌اند، می‌باشد، نه آنچه که مربوط به شأن تبلیغی پیامبر اکرم ﷺ است؛ در حالی که مثال‌های ایشان همه و یا اکثر آنها مربوط به شأن تبلیغی پیامبر اکرم ﷺ می‌شود، نه شأن حکومتی او و منطقه الفراغ در احکام تبلیغی پیامبر ﷺ برای ولی امر نیست و نمی‌تواند تبدیل و تغییری ایجاد کند.

به نظر می‌رسد که هیچ مستشکلی که اندکی با اندیشه منطقه الفراغ آشنایی داشته باشد، به خود اجازه ندهد این چنین، اشکالش را بیان کند.

پس باید همین اشکال (استلزام تبدیل احکامی شرعی) را به گونه‌ای تقریر کرد که اشکال، برخواسته از اندیشه و تعریف منطقه الفراغ باشد.

تقریر اشکال

نظریه منطقه الفراغ، حق قانون‌گذاری و تشریح را برای حاکم شرعی در احکام غیر الزامی می‌داند؛ یعنی حیطة اختیارات ولیّ امر در منطقه الفراغ، اموری است که نص تشریحی دال بر الزام در آنها وجود نداشته باشد؛ در حالی که از وضع هر حکم و قانونی بر خلاف احکام و قوانین الهی، نهی شده است و همه احکام پنج‌گانه تکلیفی^۲ مورد اهمیت هستند و حکم پروردگار محسوب می‌شوند و دلایل فراوانی وجود دارد که حق تغییر و تبدیل احکام الهی را، حتی در مباحثات و احکام غیر الزامی نداریم.

برای این اشکال، می‌توان به آیات و روایاتی تمسک نمود که برخی از آنها را بیان می‌داریم.

دلایلی از آیات

الف) «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! چیزهای پاکیزه را که خداوند برای شما حلال کرده است، حرام نشمرید و از حد، تجاوز ننمایید؛ زیرا خداوند متجاوزان را دوست نمی‌دارد» (مائده (۵): ۸۷).

بیان استدلال

در این آیه شریفه، از حرام دانستن حلال‌های الهی، نهی شده است و آن را تجاوز به حریم احکام الهی می‌شمارد.

اگر گفته شود کلمه «طیبات»، بیان‌گر این است که حکم، ویژه خوراکی‌ها و مانند آن است، می‌گوییم چنین نیست؛ زیرا جمله «و لا تعتدوا» در پایان آیه، عمومیت دارد و هر گونه سرزدن از احکام الهی را در بر می‌گیرد؛ یعنی جمله «و لا تعتدوا» در پی بیان قاعده‌ای است که مصداقش در آغاز آیه آمده است و دیگر این که کلمه «طیبات»، بیانی برای حلال‌ها است؛ به این گونه که خداوند متعال، به حکمت حلال کردن اشیاء اشاره نموده که آن‌چه را حلال کرده‌ایم، طیب و پاکیزه است، پس نباید آن را حرام دانست.

«علامه طباطبایی» در تفسیر همین آیه شریفه می‌فرماید:

این آیه، مؤمنان را از حرام کردن آنچه که خداوند حلال کرده باز می‌دارد، حرام کردن حلال‌ها بدین صورت است که یا آن را کسی با تشریح حرام کند و یا دیگران را از انجام آن باز دارد و خود، از آن امتناع ورزد ... و اضافه‌ی واژه طیبات به جمله بعدی با آن که نیازی به آن نبود و معنا بدون آن کامل بود، برای اشاره به کامل کردن علت نهی است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۷، ص ۱۰۶-۱۰۵).

ب) «از تو سؤال می‌کنند، چه چیزهایی برای آنها حلال شده است؟ بگو هرآنچه پاکیزه است، برای شما حلال گردیده است ...» (مائده (۵): ۴).

بیان استدلال

هر چه را خداوند متعال حلال کرده، طیب و پاکیزه است و مصلحتی در آن نهفته است. از این رو، به همان اندازه که ارتکاب حرام، انسان را به پلیدی‌ها آلوده می‌کند، اجتناب از امور پاکیزه و طیب، انسان را از سودمندی‌های آنها محروم می‌سازد.

در توضیح استدلال به آیات بیان شده می‌گوییم؛ همان‌طور که بی‌اعتبار دانستن حرام‌ها و سر باز زدن از آنها تجاوز به حریم احکام الهی محسوب می‌شود، حرام دانستن حلال‌ها و دوری‌جستن از آنها نیز در زمره تجاوز به حدود الهی به‌شمار می‌رود. پس مخالفت با حلال خداوند هم نتوان نکرد؛ زیرا حلال خداوند هم حکم اوست و مخالفت با حکم پروردگار تجاوز است تا آن‌جا که فرمود: «خداوند تجاوزکاران را دوست ندارد» (مائده (۵): ۸۷) و به همین دلیل، حکمی که از سوی ولی امر، صادر می‌شود و مباح (حکم غیر الزامی) را الزامی می‌کند، ممنوع است؛ زیرا به همان اندازه که مخالفت با حرام و واجب، تجاوز است، مخالفت با حلال نیز تجاوز و ممنوع است. پس منطقه الفراع، مستلزم تبدیل حکم الهی است و این تبدیل در اسلام جایگاهی ندارد.

دلایلی از روایات

الف) پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «خداوند، همان‌گونه که دوست دارد واجبات او رعایت شود، دوست دارد مباحات او نیز رعایت شود» (حرّ عاملی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۰۷ و ج ۱۶، ص ۲۳۲).

ب) پیامبر اکرم ﷺ فرمود:

آنچه خداوند در کتابش حلال کرده است، حلال است و آنچه که حرام کرده است، حرام است و از آنچه که ساکت شده است، پس این عفو و بخششی از ناحیه پروردگار است. پس این عفو را قبول کنید؛ زیرا خداوند این گونه نیست که چیزی را فراموش کرده باشد و سپس پیامبر ﷺ این آیه شریفه را تلاوت فرمود: پروردگار تو فراموش کار نیست (بیهقی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۱۲).

در این احادیث شریف، میان واجب و مباح که یکی حکم الزامی و دیگری غیر الزامی است، از این جهت که حکم الهی است، تفاوتی در آنها دیده نشده است و رعایت هر دو از طرف پروردگار عالم، محبوب شمرده شده و خداوند دوست دارد که هر کدام از احکام پنج‌گانه تکلیفی، در ظرف خود، مورد عمل قرار گیرد. پس چگونه ولیّ امر می‌تواند در مباحات، تغییر ایجاد کند و به حکم دیگری تبدیل نماید؟

ج) در روایت «تحف العقول» از امام صادق ﷺ که «شیخ انصاری» در ابتدای کتاب «مکاسب» آورده‌اند، امام صادق ﷺ درباره والی عادل، تعبیر به «بلازیادة و لانقیصة»^۳ (حرّانی، ۱۳۶۳، ص ۳۳۶-۳۳۱) می‌کنند. بر طبق این روایت، هم‌کاری با والی عادل، از آن جهت صحیح است که مطابق احکام خداوند، بی آن که هیچ کاستی یا فزونی در آنها پدید آید، عمل کند و آن والی که در احکام، تغییر یا تبدیلی ایجاد کند، والی عادل شمرده نشده است و یکی از گونه‌های احکام هم احکام غیر الزامی می‌باشد که منطقه‌الفراغ، در همان احکام است و گوینده منطقه‌الفراغ، این احکام را توسط والی عادل قابل تغییر می‌داند.

نتیجه روایات این که مستشکل، از مجموع آیات و روایات استفاده می کند که هیچ حکمی بر خلاف احکام پنج گانه تکلیفی الهی از ناحیه ولی امر و حاکم شرعی جایز نیست و در پی آن، «منطقة الفراغی» در تشریح و قانون گذاری اسلامی وجود ندارد.

خلاصه اشکال، از آن چه بیان شد، دانسته شد که تبدیل و تغییر احکام شرعی، ممنوع است و این ممنوعیت برای همه احکام خمسه است؛ خواه این تغییر در حکم الزامی باشد، خواه در حکم غیر الزامی. آیات و روایات فراوانی در جایز نبودن تبدیل احکام شرعی بیان شد.

دو جواب برای پاسخ به این اشکال بیان می داریم:

جواب نخست

احکامی که در خطابات شرعی برای موضوعات، ثابت شده از یک منظر به دو دسته تقسیم می شوند:

۱. احکامی که برای موضوعات شان به نحو مطلق و بی قید و شرط و در هر حال، ثابت هستند؛ خواه عنوان جدیدی عارض بشود یا نشود؛ مانند اغلب احکام واجبات و محرمات که حکم به وجوب فعل و حرمت ترک آن، یا حکم به لزوم ترک و منع از فعل آن، مطلق است و مقید نیست؛ به این که برای ذات موضوع فی نفسه و با قطع نظر از عروض عنوان جدید باشد. به عنوان مثال، نمازهای پنج گانه واجب است؛ خواه عنوان جدیدی از قبیل نذر، شرط، قسم، دستور پدر یا مادر و مانند آن بیاید یا نیاید. یا این که نوشیدن شراب حرام است؛ چه نذر یا عهد یا قسم یا شرط یا امر پدر و ... باشد یا نباشد؛ آری! نسبت به برخی از عناوین که عنوان ثانوی محسوب می شوند و بر عناوین اولیه حکومت دارند، مسأله فرق می کند؛ مثلاً وضو یا غسل یا روزه و ... واجب است، اگر حرجی یا ضرری نشود و گرنه به حکم قانون نفی حرج و ضرر، وجوب، ساقط می شود یا خوردن مردار و نوشیدن شراب و ... حرام است، در صورتی که اکراه یا اضطراب و مانند آن نباشد و گرنه در

فرض اکراه یا اضطرار، حرمت از فعلیت می‌افتد. اما از این‌ها که بگذریم، نسبت به عناوینی از قبیل نذر، شرط، قسم، امر پدر و مانند آن‌ها وجوب روزه یا حرمت نوشیدن شراب و ... برداشته نمی‌شود.

۲. احکامی که برای موضوعات‌شان ثابت شده‌اند، اما فی نفسها؛ یعنی با نظر به ذات موضوع و با قطع نظر از عروض هر عنوان عارضی دیگر، مانند اغلب مباحات و مستحبات و مکروهات؛ مثلاً خوردن گوشت به خودی خود و بدون عروض نذر، عهد، قسم، امر پدر و مولی و ... مباح است یا حکم استحباب برای نماز شب، بدون عروض این عناوین و به‌خودی خود مستحب است و در این گونه موارد، ثبوت حکمی دیگر برای موضوع با عروض عنوان جدید، هیچ مانعی ندارد و با حکم اولی و اصلی موضوع هم تنافی ندارد؛ زیرا این دو حکم، در طول هم برای دو موضوع ثابت است؛ یکی حکم اصلی است که به عنوان مثال، اباحه باشد و برای ذات موضوع ثابت است و دیگری حکم عارضی وجوب یا حرمت است که برای موضوع معنون به عنوان عارضی ثابت است؛ مثلاً نماز شبی که نذر شده واجب است یا خوردن گوشتی که پدر امر کرده واجب است یا اگر امر به ترک خوردن آن نموده حرام است و ... که این گونه از احکام، با عروض عنوان جدید، قابل تغییر است و با حکم اولی و اصلی هم منافاتی ندارد.

با توجه به این تقسیم، آیات و روایاتی که ما را از تغییر و تبدیل احکام شرعی باز می‌دارد، ناظر به احکام قسم اول است؛ یعنی احکامی که برای موضوعات‌شان به نحو مطلق و بی قید و شرط و در همه حالات ثابت هستند و عروض عنوان جدید نتواند در تغییر آنها دخلی داشته باشد که نظریه منطقه‌الفراغ، هم در تنافی و تضاد با این آیات و روایات نیست و هم در احکام ثابت و مطلق و احکام الزامی ورودی ندارد و به فقیه، اجازه تشریح و قانون‌گذاری نمی‌دهد؛ زیرا این احکام دلیل‌شان به گونه‌ای است که از پذیرش هر گونه تغییر و حکمی امتناع دارد و اگر ولی امر با حکمش یا شخص با نذر یا عهد یا قسمش بخواهد حکم را تغییر دهد، در تنافی و در تعارض با آن احکام قرار می‌گیرد که آیات و روایاتی که به صورت مفصل بیان شد، ما را از این

تغییر و تبدیل احکام بر حذر می‌داشت، متوجه تغییردهنده می‌شود، بلکه منطقه الفراع
برای ولیّ امر در احکام قسم دوم است؛ یعنی در صورتی که احکامی برای
موضوعاتی با نظر به ذات موضوع و با قطع نظر از عروض هر عنوان عارضی بار شده
باشد و با عروض عنوانی جدید در تقارن و تنافی نباشد، این جاست که ولیّ امر در
صورتی که شرایط زمانی و مکانی و مصالح ایجاد کند، می‌تواند آن حکم را مطابق
شرایط، تغییر دهد. مثلاً در همین احکام مباح هم گاهی لسان خود دلیل یا دلیل
خارجی، بیان‌گر آن است که عنوان دیگری نمی‌تواند عارض شود و این حکم اباحه
قابل تغییر نیست که باز هم می‌گوییم بر مبنای نظریه منطقه الفراع برای ولیّ امر،
اختیاری در تغییر این گونه احکام نیست؛ همان‌طور که در «تفسیر عیاشی» به نقل از
امام باقر، از امیر المؤمنین ⁸ در مورد مردی که با زنی ازدواج کرده و ضمن عقد،
شرط کرده که اگر چنانچه ازدواج دیگری بکند یا از این زن فاصله بگیرد و قهر کند
یا کنیزک فراشی ⁴ بیاورد، این زن مطلقه باشد که امیرالمؤمنین ⁷ فرمود:

شرط خداوند قبل از شرط شماست، اگر مرد خواست به شرطش وفا
می‌کند (ازدواج مجدد نکند و اگر ازدواج مجدد کرد، زن اول را طلاق
بدهد) و یا اگر خواست می‌تواند زنش را نگاهداری کند (طلاق ندهد) و
زن دیگری بگیرد و کنیزک فراشی بخرد و با او قهر کند و اگر زن قهر
کرد، به‌خاطر این اعمال مرد، خداوند فرمود: با زنان (پاک) مورد علاقه
خود ازدواج کنید دو یا سه یا چهار همسر و باز فرمود: کنیزکان شما بر
شما حلال است و با زنانی که از ناشزه‌شدن‌شان می‌ترسید قهر کنید
(حر عاملی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۵، ص ۳۱).

کنیزک فراشی از مباحات است، ولی این روایت، قرینه می‌شود که این دو مباح از
مباحات قسم اول است و دلیل آنها اطلاق دارد و عروض عوارضی، مانند شرط و ...
نمی‌تواند آنها را تغییر دهد.

نتیجه این که با تقسیمی که برای احکام شرعی در خطابات شرعیه بیان شد، به
دست می‌آید که آنچه ما را از تبدیل احکام شرعی باز می‌دارد، نظر به احکام قسم

اول دارد که در نظریه منطقه الفراغ هم نظری به قسم اول نیست، بلکه منطقه الفراغ، جایگاه حکم و تشریح را با وجود شرایط برای فقیه، در قسم دوم از احکام می‌داند. بنابراین، اگر گفته می‌شود خداوند جعل حکم برخی از موضوعات را به حاکم شرع و امام مسلمین واگذار کرده، نباید تعجب کرد؛ زیرا غیر از حاکم شرع، خود انسان نیز گاهی می‌تواند، چیزی را که خداوند واجب و یا حرام نکرده است، بر خودش واجب یا حرام گرداند و گاهی دیگران نیز می‌توانند بر انسان چیزی را که خداوند واجب یا حرام نکرده است، واجب یا حرام کنند که این گونه تغییرها در محدوده امور مباح و حتی مستحبات و مکروهات، در برخی موارد امری مسلم و مورد قبول اکثر فقهاء است؛ مواردی مانند این که انسان می‌تواند با نذر، عهد، قسم، شرط و ... امر مباحی را بر خود واجب یا حرام گرداند که بیان همه کلمات فقهاء در این موارد، در این مختصر نمی‌گنجد. به عنوان مثال، فقط چند نمونه از فتاوی آنها را بیان می‌داریم.

«شیخ طوسی» در مورد نذر فرمود:

«هرگاه مورد نذر تحقق پیدا کند، بر نذرکننده، پیروی از آنچه نذر کرده واجب است و ترک نذر برای او جایز نیست» (طوسی، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۵۷۷).

«سیدابوالحسن اصفهانی» نیز در مورد عهد می‌گوید:

عهد نباید از نظر دینی یا دنیوی مرجوح باشد (مراد متعلق عهد است)، ولی لازم هم نیست که رجحان داشته باشد تا چه رسد به این که طاعت محسوب شود؛ همان‌طور که رجحان در نذر، شرط است. پس اگر بر فعل مباحی عهد کند، لازم (واجب) می‌شود (اصفهانی، ۱۳۵۲ش، ج ۲، ص ۲۵۱).

«مرحوم حکیم» در مورد شرط ضمن عقد می‌گوید:

همان‌طور که وفای به عقد لازم، واجب است، وفای به شرطی که در ضمن آن عقد است هم واجب است؛ مانند آن جایی که بایع اسبی را در مقابل بهایی مشخص می‌فروشد و با مشتری شرط می‌کند که برای او

پیراهنی هم بدوزد، پس حقیقتاً دوختن پیراهنی از طرف بایع بر عهده مشتری می‌آید و بر مشتری، دوختن این پیراهن واجب می‌شود (حکیم، ۱۳۶۶ق، ج ۲، ص ۵۸).

«صاحب عروه» در شرایط شکسته شدن نماز چهاررکعتی در شرط پنجم می‌گوید: «شرط پنجم این است که سفر حرام نباشد و برای سفر حرام مثال می‌زند به این که والدین، فرزندشان را از سفر غیر واجب نهی کنند یا مثال می‌زند به سفر زن، بدون اجازه شوهر» (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۲۲).

جواب دوم

یکی از شاگردان مرحوم شهید صدر؛ که در مقام دفاع از نظریه منطقه الفراغ به پاسخ‌گویی به این اشکال، پرداخته است، فرموده:

اسلام، منطقه الفراغ را به فکر شخصی ولی امر واگذار نکرده است که ولی امر با سلیقه شخصی خودش، بدون در نظر گرفتن قواعد و قوانین چگونگی پرکردن این منطقه، بخواهد هر گونه و در هر زمانی که خواست، اختیار قانون‌گذاری داشته باشد، آن هم اختیار محض در تعیین حدود این منطقه داشته باشد، بلکه اسلام، معیارها و ضوابط عامی جهت پرکردن منطقه الفراغ قرار داده است و آن ضوابط بر سه قسم است:

یک قسم آن بر می‌گردد به آن شخصی که می‌خواهد در این منطقه قانون‌گذاری کند که او چگونه تعیین می‌شود و چگونه شخصی است؛ زیرا هر کس صلاحیت عهده‌داری این منصب حساس را ندارد، بلکه باید شرایط و صفات لازم جهت عهده‌داری این منصب در او جمع باشد.

و قسم دوم این ضوابط، به مرزبندی منطقه الفراغ برمی‌گردد که گستره آن در سه مورد است: ۱. تشخیص موضوعات؛ ۲. تشخیص اهم و اصلح، هنگامی که تزامم بین احکام شرعی به وجود آید؛ ۳. مصالحی

که در دایره مباحات عارض می‌شود، اما در دایره الزام احکام شرعی، ولی امر، حق تغییر حکم ندارد، مگر زمانی که این حکم شرعی الزامی با حکم دیگری تراحم کند که داخل در مورد تشخیص اهم از مهم، هنگام تراحم می‌شود.

و قسم سوم از آن ضوابط عامه، به چگونگی اختیارکردن احکام مناسب، جهت پرکردن منطقه الفراغ است که می‌بایست حکم مناسب با آن منطقه اختیار شود (حائری، ۱۴۱۷ق، ش ۱۱، ص ۱۳۷-۱۳۶).

خلاصه، پاسخ دوم به اشکال این است که زمینه‌سازی اندیشه منطقه الفراغ برای تعدیل و تبدیل احکام شرعی، توهمی نادرست است؛ زیرا منطقه الفراغ، به معنای اختیار مطلق ولی امر و آزاددانستن غیر شرعی نیست، بلکه باید در چارچوب‌های خاص این منطقه پر شود؛ چنان‌که تشخیص احکام ثابت الهی و احکام متغیر نیز تنها در صلاحیت فقهای متخصص و واجد شرایط است.

د) تنافی نظریه منطقه الفراغ در قانون گذاری اسلامی با روایات دال بر برخورداری همه وقایع از حکم

گاهی ممکن است توهم شود که نظریه منطقه الفراغ در قانون گذاری اسلامی با مفاد روایاتی که دلالت می‌کند بر این‌که همه وقایع و پیش‌آمدها، دارای حکم هستند و هیچ واقعه‌ای نیست که از حکم الهی خالی باشد، منافات دارد. این اشکال را می‌توان به گونه‌ای تقریر نمود که زیرمجموعه اشکال اول^۵ قرار بگیرد و به نوعی به اشکال اول برگردد، ولی از آن‌جاکه با وجود نقد اول، زمینه برای پیدایش آن وجود دارد، جداگانه، همراه با روایات دال بر آن تقریر و پاسخ می‌گوییم.

تقریر اشکال

در ذیل، روایاتی بیان خواهد شد که دلالت صریح دارد که همه موضوعات و وقایعی که در عالم بوده و هست و خواهد بود، دارای حکم هستند و هیچ واقعه‌ای

خالی از حکم الهی نیست و اصولاً بالندگی دین ما بر همه ادیان سابق به همین است که این دین در همه عرصه‌ها، چه آن‌که مربوط به گذشته و حال می‌شود و چه آن‌که مربوط به آینده می‌شود، توان پاسخ‌گویی دارد و حکم پروردگار در آن‌ها موجود است و اگر گفته شود که چگونه شما برای هر واقعه و پیش‌آمدی حکمی الهی را موجود می‌دانید؟

در پاسخ خواهیم گفت که خداوند بخشی از احکامش را در قالب نصوص خاصه و حکم صریح بیان نموده و بخش دیگری را در قالب قواعد عامه و احکام کلیه بیان کرده است و با وجود این دو بخش از احکام الهی، می‌توان هر واقعه‌ای را یا از طریق تنقیح مناط و اولویت قطعیه، به نصوص برگرداند و یا این‌که آن واقعه را فردی و جزئی از احکام کلیه و قواعد عامه دانست و آن حکم کلی یا عام را بر این مصداق هم جاری کرد و اگر مجتهد نتوانست از این راه‌ها به حکم، دسترسی پیدا کند، به اصول عملیه مراجعه می‌کند و از طریق احکامی که با مراجعه به اصول عملیه به دست می‌آورد، می‌تواند تمامی قضایای مشکوکه را پوشش دهد.

اما روایاتی که دلالت می‌کند بر این‌که همه وقایع، دارای حکم هستند، روایاتی هستند که دلالت می‌کنند همه احکام شرعیه در کتاب امام علی ⁷ نوشته شده است، حتی ارش خدشه‌ای که وارد می‌شود:

۱. امام صادق ⁷ از پدرش امام باقر ⁷ نقل می‌کند که حضرت فرمود: «در کتاب علی ⁷ هر چیزی (حکمی) که مورد نیاز است، وجود دارد، حتی خراش و غرامت و پرخاش‌ها» (بروجردی، ۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۳۲).

۲. «ابوبصیر» می‌گوید شنیدم امام صادق ⁷ می‌فرمود: در حالی که به یاد آورد «ابن شبرمه» را در فتاوايش فرمود: «ابن شبرمه چه می‌داند جامعه چیست؟ جامعه کتابی است که پیامبر ⁹ فرمود و علی ⁷ نوشته است. در آن جامعه همه حلال‌ها و حرام‌ها وجود دارد، حتی غرامت خراش بر بدن نیز در آن موجود است» (همان، ص ۱۳۳).

روایات دیگری دلالت دارند بر این که هر حکمی از احکام الهی که تا روز قیامت مورد نیاز جامعه بشریت است، در شریعت اسلام بیان شده است.

بیان این دسته از روایات

۱. «عمر بن قیس» می‌گوید از امام باقر 7 شنیدم که فرمود: «خدای تبارک و تعالی چیزی از احتیاجات امت را وانگذاشت جز آن که آن را در قرآنش فرو فرستاد و برای رسولش بیان فرمود ...» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۵۹).

۲. امام صادق 7 فرمود: «چیزی نیست، جز آن که درباره‌اش آیه قرآن یا حدیثی است» (همان).

علاوه بر روایات، علمای ما در مقام ردّ و بطلان تصویب^۶ که قائل به نبودن حکم مشترک بین عالم و جاهل در وقایع هستند، اجماع نموده‌اند که برای خداوند در هر واقعه‌ای حکمی که در آن حکم، عالم و جاهل در آن مشترکند، وجود دارد.

جواب

آری! ما هم معتقدیم که همه وقایع، دارای حکم هستند و هیچ واقعه‌ای از حکم الهی خالی نیست و لذا منطقۃ‌الفراغ را در تعارض با این گونه روایات نمی‌دانیم، اما می‌گوییم، چگونه همه وقایع دارای حکم هستند؟ و گونه‌های بارشده احکام بر وقایع و موضوعات به چه صورت است؟ بر این باوریم که یکی از گونه‌های حکم‌دار بودن همه وقایع، همین احکامی هستند که بر موضوعات در منطقۃ‌الفراغ توسط ولی امر بار می‌شوند؛ همان‌طور که گونه‌های دیگری نیز برای دستیابی به احکام موضوعات وجود دارند.

توضیح این که همان‌گونه که در تقریر نقد، بیان شد که یکی از راه‌های حکم‌دار بودن همه موضوعات از طریق نصوص صریح است و راه دیگرش از طریق قواعد عامه و احکام کلیه، یکی از راه‌های حکم‌دار بودن همه موضوعات هم به کارگیری اندیشه منطقۃ‌الفراغ در قانون‌گذاری اسلامی است؛ زیرا با توجه به تغییرات

شرایط و تطورات مصالحی که در جامعه به وجود می‌آید، می‌توان گفت که از طریق نصوص و قواعد کلیه و عام، به تنهایی و بدون پذیرش منطقه الفراغ، نتوان به همه نیازها پاسخ گفت، آن وقت چطور می‌توانید همه وقایع را دارای حکم ببینید؛ زیرا شرایط، دگرگون شده و مصلحت، حکم دیگری را اقتضاء می‌کند و گویی قیودی موضوع را تغییر داده است. چگونه می‌توانید بدون اندیشه منطقه الفراغ، همه وقایع را واجد حکم الهی بدانید؟

آری! ما هم همه وقایع عالم را دارای حکم می‌دانیم، لکن می‌گوییم این بیان حکم و قانون‌گذاری الهی بر دو نوع است: برخی به صورت مستقیم (مباشر) که همان احکام الزامی و ثابت است که در قالب نصوص یا عمومات و کلیات بیان فرموده است؛ یعنی آن احکامی که مربوط به جنبه تبلیغی پیامبر اکرم ﷺ بوده است و برخی به صورت غیر مستقیم، بیان‌گر حکم وقایع هستند که همان احکام غیر الزامی که مربوط به جنبه حاکمیت پیامبر اکرم ﷺ است که با احتساب شرایط و رعایت مصالح، خداوند بیان آن احکام را به حاکم شرعی مسلمین واگذار نموده است و گویی فرموده: حکم او حکم من است.

ه) تنافی نظریه منطقه الفراغ در قانون‌گذاری اسلامی با روایات جاودانگی حلال و حرام پیامبر اکرم ﷺ

بیان اشکال

اشکال پنجم به نظریه منطقه الفراغ این است که طایفه‌ای از روایات، بیان‌گر این هستند که حلال شریعت محمد ﷺ تا روز قیامت، حلال و حرام او نیز تا روز قیامت، حرام است و این روایات، بیان‌گر جاودانگی احکام هستند. پس چگونه است که نظریه منطقه الفراغ می‌گوید حاکم شرعی می‌تواند در حوزه احکام مباح و غیر الزامی، تغییراتی ایجاد کند و تبدیل به حکم الزامی نماید؛ در حالی که در این روایات، نسبت به احکام حلال و احکام حرام، هم‌سان تأکید شده است و شاید تقدیم حلال بر حرام در روایات دال بر جاودانگی حلال و حرام محمد ﷺ،

تأکیدی بر لزوم حفظ حریم مباحات پروردگار باشد و شاید این تقدیم، بیان‌گر این باشد که اصل، بر حلیت و اباحه است و از نظر مصادیق خارجی نیز حلال‌های خداوند از حرام‌های او بیشتر است؛ چنان‌که امیرالمؤمنین 7 در این باره می‌فرماید: «آن‌چه که برای شما حلال شده، بیشتر از آن است که حرام شده است» (نهج البلاغه، خطبه ۱۱۴).

بر مبنای روایات، جاودانگی حلال و حرام پیامبر اکرم 9، همان‌گونه که تشریح حرام، به خداوند نسبت داده شده است، جعل و تشریح حلال و اباحه نیز به او منتسب است و گفته می‌شود که مباحات تشریحی نیز مانند وجوب و حرمت، دارای مصلحت است و هیچ فرقی بین مباح، واجب و حرام نیست و معنای مباح بودن یک حکم نیست، مگر این‌که مکلف، در انتخاب طرف انجام کار یا ترک آن آزاد است و همین که شارع، حق انتخاب را به مکلف واگذار کرده خود، دارای مصلحت است و حق انتخاب در طرف انجام یا ترک، منافاتی با مصلحت‌دار بودن حکم ندارد.

روایات

۱. «زراره» می‌گوید از امام صادق 7 در مورد حلال و حرام پرسیدم، حضرت فرمود: «حلال محمد 9 حلال است، برای همیشه تا روز قیامت و حرام او حرام است، برای همیشه تا روز قیامت» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۵۸).
در این زمینه روایات دیگری نیز وجود دارد که به جهت مشابهت و اتحاد آنها با این روایات، از جهت مضمون یا راوی یا مروی عنه، از ذکر آنها خودداری می‌نماییم و به همین روایت از جهت بیان مقصود بسنده می‌کنیم.
برای این اشکال، دو جواب می‌توان بیان کرد:

جواب نخست

همه احکام شرعی، بر فرض وجود موضوعاتشان، جاری هستند. از این‌رو، در فرضی که قیود خاصی در موضوع آن احکام لحاظ شده باشد، اگر همه آن قیود محقق

شوند، حکم جاری می‌شود، اما با انتفای برخی از آن قیود، حکم جاری نمی‌شود و حکم مذکور به اباحه یا حکم دیگری تغییر می‌یابد، اما این امر با ابدیت احکام، منافات ندارد.

بنابراین، مقصود از تغییرناپذیری و جاودانگی احکام، این است که با لحاظ موضوع و همه قیود آن، احکام، تغییری نمی‌کنند. پس تبدل احکام، به خاطر تبدل موضوعات‌شان یا تبدل برخی از قیود موضوعات‌شان ممنوع نیست. به عنوان مثال، حکم وجوب حج، موضوعش انسانی است که توان مالی، سلامت جسمی و ... را داشته باشد که اگر همه یا بعضی از این قیود و شرایط موجود نباشد، حکم وجوب حج ساقط می‌شود و به اباحه یا حکم دیگری تبدیل می‌گردد. پس با تبدل موضوع و نبود برخی از قیود یا موجودنبودن برخی شرایط، آن حکمی که با اجتماع شرایط می‌آمد، نیست و این منافات با ابدی و جاودانه‌بودن احکام ندارد و از همین جاست که می‌گوییم، هنگامی که ولی امر و زعیم امت، مصلحت و شرایط را برای تغییر حکمی غیر الزامی به حکمی الزامی مناسب دید، می‌تواند این تغییر را ایجاد کند؛ زیرا حکم قبلی این موضوع که اباحه بود با شرایط و قیود دیگری بود، ولی امروز که شرایط یا قیود دیگری به موضوع اضافه شده یا این که آن شرایط و قیود قبلی برداشته شده و مصلحت، چیز دیگری را اقتضاء می‌کند، ولی امر می‌تواند آن حکم غیر الزامی را به حکم الزامی تبدیل نماید و این کاری که ولی امر در منطقة الفراغ انجام می‌دهد، همان چیزی است که بیان شد و منافاتی با روایات دال بر جاودانگی حلال و حرام شریعت محمدی ⁹ ندارد؛ زیرا با تغییر و تبدل موضوع، حکم هم تغییر می‌کند.

جواب دوّم

این که بگوییم روایاتی که دلالت بر جاودانگی حلال و حرام شریعت محمدی ⁹ دارند، نظر به نوع احکام و اصل بقای شریعت دارند، نه این که نظر به فرد احکام شرعیه داشته باشند.

نتیجه‌گیری

از آن‌چه بیان شد، معلوم شد که خداوند حق قانون‌گذاری و تشریح را در احکام غیر الزامی که مربوط به جنبه حاکمیت ولی امر می‌باشد، به ایشان واگذار نموده است تا ولی امر با رعایت مصالح مسلمین و جامعه اسلامی در طول قانون‌گذاری پروردگار و در چارچوب شریعت، در صورت نیاز به ایجاد حکم الزامی در آن منطقه خالی از حکم الزامی که منطقه الفراغ نام گرفته شده بود، بپردازد. هم‌چنین دانسته شد که قبول این نظریه مستلزم نقص در دین و یا اهمال، نسبت به بعضی وقایع و حوادث و یا تبدیل احکام تلقی نمی‌شود و با ابدیت و جامعیت شریعت اسلام و اختصاص قانون‌گذاری به پروردگار و جاودانگی حلال و حرام الهی در تنافی نمی‌باشد، بلکه وقتی این نظریه خود را نشان می‌دهد، معنای جاودانگی دین اسلام محسوس‌تر و گاهی شبهاتی که در این زمینه به وجود می‌آید که چگونه یک دین ثابت می‌خواهد جواب‌گوی نیازهای متغیر بشریت و یک دنیای در حال توسعه و پیشرفت باشد، پاسخ داده می‌شود؛ زیرا در پرتو این نظریه سیستم حقوقی اسلام پاسخ‌گوی نیازهای متغیر بشر در زمان‌ها و مکان‌های مختلف می‌باشد و می‌تواند قانونی مناسب با شرایط آن جامعه و در نظر گرفتن مصلحت مسلمین را ایجاد نماید.

یادداشت‌ها

۱. اگر به ذهن بیاید پس چگونه فقهاء در برخی احکام الزامی تصرف می‌نمایند و گاهی واجبی را تعطیل می‌کنند و آیا این گونه تصرفات، داخل در منطقه الفراغ نیست؟ در پاسخ می‌گوییم خیر، منطقه الفراغ، سخن از ایجاد حکم دارد و آن را هم در احکام غیر الزامی می‌داند، اما تعطیلی برخی واجبات از باب موارد حل تراحم است که ولی امر، به خاطر تراحم با واجب مهم‌تری برای مدت کوتاهی آن واجب را تعطیل می‌کند، نه اینکه حکم وجوب را تبدیل به حکم دیگری نماید.
۲. واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح.
۳. (در بعضی تعبیرها بلازیاده و لانقیصه آمده است). در «تحف العقول» اضافاتی نسبت به آن‌چه در وسائل آمده دارد، لکن هر دو مقصود را می‌رسانند و مراد واحد است.

۴. کنیزکی که جهت مجامعت و همبسترشدن خریداری می‌کنند.

۵. منافی بودن نظریه منطقه الفراغ در قانون‌گذاری اسلامی با جامعیت شریعت و مستلزم قبول نقص در دین اسلام.

۶. قائلین به تصویب، بر این نظرند که برای این واقعه‌ای که مجتهد برای آن حکم صادر کرده یا خداوند در لوح محفوظ حکمی ندارد و همین حکم مجتهد، حکم الله است و در لوح، ثبت می‌شود و یا این‌که اگر هم حکمی دارد، این حکم هم به عنوان حکم دیگری از پروردگار در لوح محفوظ است، حتی اگر چند مجتهد در یک موضوع، احکام مختلفی بیان کنند، همه آن احکام، حکم خداوند است؛ بر خلاف اصحاب امامیه که می‌گویند موضوعات، دارای حکم هستند و اگر مجتهد به حکم واقعی رسید، مصیب است و اگر به حکم واقعی نرسید و حکمش خلاف حکم واقع بود، خطا کرده است و چون جهد و تلاش خود را به کار گرفته بود، ولی به واقع نرسید، معذور است و می‌گویند حتی اگر چند مجتهد، فتاوی مختلفی بیان کردند، در میان آن فتاوا، فتوای صحیح، آن است که موافق حکم الله واقعی باشد و بقیه فتاوا، خطا محسوب می‌شود.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. اصفهانی، سید ابوالحسن، وسیلة النجاة، ج ۲، قم: چاپخانه مهر، ۱۳۵۲.
۴. بحرانی، سید هاشم، تفسیر برهان، ج ۱، بیروت: مؤسسه اعلمی، ۱۴۱۹ق.
۵. بروجردی، سید محمدحسین، جامع احادیث الشیعه، ج ۱، قم: مؤسسه و اصف، ۱۴۲۳ق.
۶. بیهقی، احمد بن حسین، سنن الکبری، ج ۱۰، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۴ق.
۷. حائری، سید علی اکبر، «منطقة الفراغ فی التشريع الاسلامی»، رسالة التقريب، ش ۱۱، ۱۴۱۷ق.
۸. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، ج ۱، ۱۵، ۱۶، قم: مکتبه آیه الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ق.
۹. حرانی، حسن بن علی بن شعبه، تحف العقول، قم: النشر الاسلامی، ج ۲، ۱۳۶۳.
۱۰. حکیم، سید محسن، منهاج الصالحین، ج ۲، نجف اشرف: مطبعة الغری، ۱۳۳۶ق.
۱۱. سبحانی، جعفر، معالم الحكومة، اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین ۷، ۱۴۳۰ق.

١٢. صدر، سيد محمد باقر، اقتصادنا، مشهد: دفتر تبليغات اسلامي، ١٤١٧ق.
١٣. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات في علوم آل محمد ٩، تهران: منشورات اعلمي، ١٣٦٢.
١٤. طباطبائي يزدي، سيد محمد كاظم، عروة الوثقى، ج ٢، قم: انتشارات اسماعيليان، ج ٢، ١٤١٢ق.
١٥. طباطبائي، سيد محمد حسين، تفسير الميزان، ج ٧، بيروت: مؤسسة اعلمي، ١٣٩٠ق.
١٦. طوسي، محمد بن حسن، النهاية في مجرد الفقه و الفتوى، ج ٢، بيروت: دارالكتب العربي، ١٣٩٠ق.
١٧. كليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج ١، قم: دارالحديث للطباعة و النشر، ١٤٢٩ق.
١٨. مكارم شيرازي، ناصر، انوار الفقهية، ج ١، قم: دارالنشر الامام علي بن ابي طالب 7، ١٣٨٨.
١٩. نوري، حسين، مستدرک الوسائل، ج ١٧، قم: مؤسسة آل البيت، ١٤٠٧ق.
٢٠. هندي واعظي، علي المتقي بن حسام الدين، كنز العمال، بيروت: مكتبة التراث الاسلامية، ١٣٩٧ق.

مشروعیت قیام علیه حاکم جائر در فقه سیاسی شیعه

محمدعلی میرعلی*

تأیید: ۹۳/۵/۲۵

دریافت: ۹۳/۲/۱۷

چکیده

مشروعیت قیام علیه حاکم جائر، تأثیرات زیادی بر تحولات سیاسی - اجتماعی جوامع اسلامی دارد؛ چرا که پذیرش یا رد این نظریه می‌تواند پیامدهای متفاوتی بر فرآیند تحولات هر جامعه داشته باشد. در فقه سیاسی شیعه، بر خلاف فقه سیاسی اهل سنت، نافرمانی و مبارزه علیه حاکم جائر، امری ضروری شمرده شده و مورد تأکید فقهای شیعه قرار گرفته است. این امر، موجب شکل‌گیری جنبش‌ها و حرکت‌های انقلابی علیه استبداد داخلی و حکام جائر از جمله تکوین انقلاب اسلامی در جوامع شیعی شده است. امروزه که بیداری اسلامی در جوامع اسلامی، موجی فزاینده و شتابنده به خود گرفته، لازم است مبانی فقهی آن در متون اسلامی تبیین شود تا گامی مثبت - هر چند ناچیز - در این راستا برداشته شود. این نوشتار، به دنبال آن است که ادله مشروعیت مبارزه و قیام علیه حاکم جائر و شبهات پیرامون آن در فقه سیاسی شیعه را با روش اسنادی، مورد واکاوی قرار دهد.

واژگان کلیدی

نافرمانی مدنی، فقه سیاسی، قیام، حاکم جائر

* استادیار گروه علوم سیاسی جامعه المصطفی العالمية : alimir124@gmail.com

مقدمه

در فقه سیاسی شیعه، مبارزه علیه حاکم جائر امری جایز، بلکه واجب شمرده شده است. در منابع و متون اسلامی، اساساً حاکمیت حکام جائر نامشروع به‌شمار آمده و مورد مذمت قرار گرفته است. در آیات زیادی حکام ظالم، همچون فرعون، مورد ملامت قرار گرفته و در برخی دیگر از آیات، مقاومت و پایداری در برابر حکام ظالم که یکی از مصادیق بارز آن حکام جائر به‌شمار می‌رود، مورد تأکید قرار گرفته است. علاوه بر این، روایات، دلیل عقل و سیره پیشوایان معصوم : نیز تأیید و تأکید دیگری بر مبارزه با حاکمان جائر است.

بر این اساس، در فقه سیاسی شیعه، نه تنها به اطاعت‌گریزی و نافرمانی علیه حاکم جائر توصیه فراوان شده، بلکه قیام و مبارزه علیه او نیز مشروع و احیاناً در صورت مهیا بودن زمینه و شرایط، واجب شمرده شده است. تبیین و بررسی این موضوع از منظر منابع اسلامی در شرایط فعلی که بیداری اسلامی، موج شتاب‌زایی در جهان اسلام به‌خود گرفته و با توجه به نظریه وجوب اطاعت از حاکم جائر در اهل سنت که در طول تاریخ به‌ویژه دوره خلفای «بنی امیه» و «بنی عباس»، شکل غالب پیدا کرده، اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند. این نوشتار به تبیین و بررسی ادله و هم‌چنین شبهات موجود پیرامون موضوع یادشده می‌پردازد.

۱. مفهوم حاکم جائر

در اصطلاح فقهای شیعه، حاکم جائر به کسی گفته می‌شود که بدون اذن امام یا نایب او بر مردم حکمرانی کند. حاکمان جائر، علاوه بر آنکه وضع الشئ فی محله نکردند، از راه راست یا قصد السبیل نیز منحرف شده و در راه باطل و انحراف قرار گرفته‌اند. بنابراین، حاکم جائر کسی است که در راه باطل قدم برمی‌دارد و از مسیر حق، منحرف شده و تمایل به باطل پیدا کرده است و یا اساساً از ابتدا از راه مستقیم منحرف بوده و حق را از مدار خود خارج نموده است؛ از این جهت که در واقع حاکم جائر در جای خود قرار نگرفته و اذن و اجازه از امام معصوم ندارد، علاوه بر آنکه ولایت او غصبی است و

در حق صاحب اصلی این مقام نیز ظلم کرده است و اگر در این منصب به مردم هم ظلم کند یا آنکه نتواند به خوبی از عهده این مقام برآید، از این نظر، به نوعی حقوق آنان را تضییع کرده است که این خود، ظلم بر مردم به شمار می‌رود. در فقه سیاسی شیعه، حاکم بر دو دسته عادل و جائز تقسیم می‌شود. این ملاک تقسیم‌بندی در منابع متعدد فقهی شیعه آمده است که هر کدام دارای احکام خاصی است. حاکم جائز نیز خود دارای اقسامی است. با توجه به آنچه که درباره ویژگی‌های نظام امامت و همچنین شرایط حاکم گفته خواهد شد، می‌توان به این نتیجه دست یافت که اساساً مفهوم حاکم جائز در نظام امامت، تفاوت اساسی و ماهوی با نظام خلافت دارد. به اعتقاد شیعه، هر حاکمی که در عصر حضور و یا غیبت، دارای شرایط خاص نباشد، اساساً حاکم جائز تلقی می‌گردد. در این خصوص میان کافر و مسلمان (اهل سنت یا شیعه) فرقی وجود ندارد. مرحوم محقق حلی می‌فرماید: «هر حاکمی که شرایط و صفات لازمه برای حکومت را نداشته باشد، حاکم جائز بوده و حکومت وی نامشروع است و به تبع آن همکاری و کمک به او نیز حرام است» (شریعتی، ۱۳۸۰، ش ۱۴، ص ۷۱).

قرآن کریم هر ولایتی غیر از ولایت خدا را به‌عنوان ولایت طاغوت معرفی کرده است. انسانها باید تحت فرمان خدا باشند و هر چیزی که انسان را از اطاعت فرمان خدا باز دارد و زمینه عصیان انسان در برابر خدا را فراهم آورد، طاغوت و شیطان است. آن‌گونه که قرآن می‌فرماید، طاغوت و شیطان نسبت این‌همانی دارند. «الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ» (نساء(۴): ۷۶)؛ کسانی که ایمان آورده‌اند، مقاتله و ستیزشان در راه خداست. آن کسانی که کفر ورزیده‌اند مقاتله و ستیزشان در راه طاغوت است. سپس بلافاصله درباره دوستان شیطان، فرمان مقاتله می‌دهد: «فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ» (نساء(۴): ۷۶)؛ با اولیاء وابستگان شیطان مقابله و مقاتله کنید. در این آیه شریفه، طاغوت و شیطان به‌جای یکدیگر به‌کار رفته و نسبت عینیت با یکدیگر دارند. خداوند سرانجام ولایت طاغوت و شیطان را در آیه ۱۱۵ سوره نساء به خوبی ترسیم کرده است. در این آیه می‌فرماید: هر کس راه خود را از راه پیامبر جدا کند وارد جهنم خواهد شد.^۱

بر اساس این آیه شریفه، یکی از مصادیق تام و بارز طاغوت، حاکم کافر است. یکی دیگر از مصادیق طاغوت چه بسا کسانی هستند که مسلمانند، اما ولایت حضرت امیر 7 را نپذیرفتند؛ زیرا این افراد نیز راه خود را در نهایت با پیامبر جدا کردند، اما به هر حال، این شمول جای تأمل دارد. نکته‌ای که در این آیه شریفه بدان تصریح شده است آن است که به هیچ وجه نباید به ولایت پیشوایان طاغوت تن داد، بلکه باید با آنان مقابله و مبارزه کرد.

دسته دیگر از حکام جائر کسانی هستند که مشروعیت حکومت آنها زیر سؤال است. این افراد، ممکن است شیعه باشند و احیاناً در نظام حکومتی، ظلمی هم به کسی روا نداشته باشند، اما چون حاکمیت آنها بدون نصب و یا اذن امام است، حکومت آنها اغتصابی بوده و از مصادیق حکومت جائر به‌شمار می‌رود.

پس از نظر شیعه در مجموع سه دسته در زمره حکام جائر محسوب می‌شوند: دسته اول کسانی هستند که به‌طور عام بر مردم ظلم روا می‌دارند؛ اعم از کافر، اهل سنت و یا شیعه. دسته دوم، حکامی که صلاحیت امامت و رهبری، مطابق ملاکها و معیارهای الهی را دارا نیستند، خواه شیعه باشند یا اهل سنت؛ گرچه ممکن است ملاکها و شرایط از دیدگاه شیعه و اهل سنت در برخی از موارد، چون قرشی‌بودن تفاوت داشته باشد. دسته سوم، حکامی که شیعه نیستند و از پذیرش ولایت امیرالمؤمنین 7 سر باز زدند.

بررسی ادله

با اندک تأمل در آموزه‌ها و منابع اسلامی، به این نتیجه می‌رسیم که نه تنها فرمان‌گریزی و اطاعت‌گریزی از حاکم جائر مجاز و بدان توصیه فراوانی شده است، بلکه مبارزه با آن یکی از مصادیق جهاد و نهی از منکر به‌شمار می‌رود. مجموعه‌ای از آیات و روایات و هم‌چنین سیره اهل بیت : بر این مسأله دلالت دارد. قبل از آنکه ادله موجود در این باره مورد بررسی قرار گیرد، یادآوری این نکته ضروری است که قیام و انقلاب، علیه حاکم جائر منحصر در قیام مسلحانه و مستقیم نیست، بلکه این امر

شامل روش‌های مختلفی می‌شود که اطاعت‌گریزی و نافرمانی مدنی از دیگر مصادیق آن است که به زمانی اختصاص دارد که شرایط قیام مسلحانه فراهم نباشد. در اینجا برخی از مهم‌ترین ادله، مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

الف) آیات

آیاتی که درباره قیام علیه حاکم جائز وجود دارد به دو دسته کلی تقسیم می‌شود: پاره‌ای از آیات عام بوده و عمدتاً درباره مذمت و ملامت حکام ظالم است که حکام جائز را نیز در بر می‌گیرد. همان‌گونه که گفته شد، این دسته از آیات عام بوده و دلالت روشنی بر مدعای مورد نظر ندارد؛ اگرچه دست کم از فحوای آنها اطاعت‌گریزی استفاده می‌شود. اما پاره‌ای از آیات به‌نحو خاص تری شامل عدم اطاعت و مبارزه علیه حکام جائز می‌شود که در اینجا به بیان برخی از آیات دسته دوم اکتفاء خواهد شد. برخی از آیات قرآن به نافرمانی از افراد نالایق که با تعابیر مختلف مکذب، کافر، منافق و... که شرایط لازم برای حکمرانی را ندارند، تصریح شده است. در اینجا به دسته‌ای از این آیات اشاره خواهد شد تا از مجموع آنها نتیجه کلی مورد نظر در این باره به دست آید.

بخشی از آیات، اطاعت از افراد دروغ‌گو را نهی کرده «فَلَا تُطِعِ الْمُكَذِّبِينَ» (قلم: ۶۸: ۸). این آیه شریفه، حکام جائز را از آن جهت که به دروغ و ناحق ادعای خلافت اسلامی را دارند شامل می‌شود. آیه‌ای دیگر، پیروی از افراد گناهکار و کافر را نهی کرده است «وَلَا تُطِعِ مِنْهُمْ آيْمًا أَوْ كُفُورًا» (الإنسان: ۷۶: ۲۴). این آیه شریفه به مفهوم اولویت شامل حکام جائز نیز می‌شود؛ زیرا چنین حکامی به لحاظ اینکه حق حاکمیت افراد صالح را غصب کرده‌اند، گناه سنگینی بر دوش دارند. در آیه‌ای دیگر اجتناب از اوامر افرادی که از یاد خدا غافل شده‌اند و از هوای نفسانی تبعیت می‌کنند توصیه شده است.^۲ این امر، حکام جائزی را که از هوای نفس به‌جای اطاعت از اوامر خداوند پیروی می‌کنند در بر می‌گیرد. در آیه شریفه دیگری خداوند متعال، نتیجه اطاعت از حکام فاسد را گمراهی معرفی کرده و بدین ترتیب آن را مذموم دانسته است.^۳ البته آیات دیگری پیروی از

افراد کافر و منافق و کذاب را نهی کرده است که به دلیل عدم ارتباط مستقیم آن آیات با بحث، از بیان آنها صرف نظر می شود. آیات مزبور نمونه ای از آیات هستند که پیروی از افراد ناشایست و اطاعت از آنها را به هر عنوان که باشد حرام دانسته و صریحاً پیروی از چنین کسانی را نهی می کنند. از مجموع آیات فوق استفاده می شود که اطاعت از کسانی که شرایط فرمان دادن را ندارند، - چه در مسائل فردی و چه در مسائل اجتماعی؛ خواه در مسند حکومت باشند یا نه - در هیچ شرایطی جایز نیست. گرچه برخی از این آیات، مخصوص منافقین و کفار است و برخی از آنها به نافرمانی صرف اشاره دارند، اما از تمامی آنها چنین استنباط می شود که به طور عام، هر کسی که فاقد شرایط و شایستگی اطاعت باشد، نباید از او پیروی کرد که از جمله آنها حکام جائز هستند. در اینجا اشاره به این نکته ضروری است که اغلب آیات فوق درباره اطاعت گریزی و نافرمانی از حاکم جائز است و عموماً تصریح به مبارزه و قیام مستقیم علیه حاکم جائز نکرده اند؛ در حالی که ادعا این است. در پاسخ باید گفت که اولاً در برخی از آیات توصیه زیادی به مقابله با ظلم و ستم شده است. از نظر قرآن کریم، ستم دیده حق دارد با تمام قدرت در برابر فزون خواهی ظالمان ایستاده و برای رهایی خود و دیگران از ظلم و ستم آنان به هر شکل ممکن، اقدام نماید و چنین مبارزه ای کاملاً مشروع خواهد بود.^۴ در جایی دیگر، قرآن در مقابل کسانی که از طریق جنگ در تلاش برای اعمال سلطه بر دیگران هستند، دستور مبارزه و قتال می دهد. «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنفُسِهِمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ» (حج (۲۲): ۳۹)؛ به مسلمانانی که مورد قتل (و غارت) قرار گرفته اند، رخصت (جنگ با دشمنان) داده شده؛ زیرا آنها از دشمن سخت ستم کشیدند و همانا خدا بر یاری آنها قادر است. این دسته از آیات به صراحت به مبارزه با ظالمان که یکی از مصادیق بارز آن حاکمان جور هستند، اذن داده است.

(ب) روایات

روایات زیادی درباره عدم اطاعت از حاکم جائز وارد شده است. روایتی از طریق فریقین نقل شده که هنگامی که معاذ از پیامبر خدا ﷺ سؤال کرد که: «یا رسول الله!

هرگاه بر ما امری و فرمانروایانی هستند که به سنت تو عمل نکنند و فرمان تو را به کار نگیرند در خصوص اطاعت از آنها چه می‌فرمایید؟ رسول خدا ﷺ فرمود: کسی که فرمانبری خدا را نمی‌کند، هیچ اطاعتی برای او نیست و مردم نباید از او پیروی کنند.^۵ هم‌چنین پیامبر ﷺ در روایت دیگری فرمود: «از کسی که خدا را معصیت می‌کند نباید پیروی کرد».^۶ امام حسین ۷ به نقل از پیامبر خدا ﷺ فرمود: «هر کسی سلطان ستمگری را ببیند که حرام خدا را حلال می‌گرداند و عهد و پیمان خدا را می‌شکند و با سنت و روش پیامبر خدا مخالفت می‌ورزد و در جامعه نسبت به بندگان خدا گناه و تعدی روا می‌دارد، آن‌گاه علیه او با کردار و گفتار خویش و جهاد با سلاح و زبان قیام نکرد، سزاوار است که خدا او را با همان ستم‌گر محشور سازد».^۷ بر اساس این روایت، نه تنها نباید از چنین حاکمی اطاعت کرد، بلکه مبارزه و قیام علیه وی نیز واجب است، در غیر این صورت، کسانی که از قیام سر باز زنند، مستوجب عقاب خواهند بود. در روایتی از حضرت رسول ﷺ نقل شده است که: «همیشه این امت در زیر دست لطف الهی و در کنف حمایت او است، مادامی که دانشمندان دینی آن، با زمامداران آن مداهنه و تملق نکنند و علمای امت، فاجران آن را تزکیه نمایند و خوبان آن، بدان آن را ناچیز نگیرند. پس اگر چنین کنند، خدا دست لطف خود را از سر آنها بر می‌دارد. آن‌گاه ستم‌کاران ایشان بر آنان مسلط شوند. پس به بدترین عذاب‌ها ایشان را بگیرند. آن‌گاه خدا فقر و فاقه را بر ایشان مسلط کند» (الورام، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۷۹). از مفهوم این روایت استفاده می‌شود که وظیفه عالمان دینی و اندیشمندان جامعه اسلامی آن است که در صورتی که حکام به وظیفه شرعی خود عمل نکنند و پا را فراتر از حدود شرعی بگذارند، باید به آنها تذکر دهند و مخالفت خود را به شیوه‌های مختلف از جمله قیام اظهار نمایند. حضرت علی ۷، نه تنها اطاعت از ظالمان را جایز ندانسته، بلکه مبارزه با آنان را تکلیفی الهی شمرده که خداوند آن را عمدتاً بر عهدهٔ علما قرار داده است.^۸ امام باقر ۷ فرمود: «کسی که از معصیت‌کاران اطاعت نماید، دین ندارد».^۹

از مجموعه این روایات چنین استفاده می‌شود، در مواردی که حاکم از اوامر الهی

سریپیچی و نافرمانی می‌کند، نباید از او اطاعت نمود. اما در برخی روایات به کلی اطاعت از چنین حاکمانی نفی شده و در برخی دیگر مبارزه و قیام، به‌عنوان تنها راه حل عملی، پیشنهاد و توصیه شده است.

۲. جهاد و مقابله با حاکم جائر

یکی از مصادیق بارز جهاد در متون اسلامی، جهاد با حکام جائر است. «هاشم معروف الحسنی» به نقل از کتاب «جواهرالکلام» آورده است که «محمدحسن نجفی» پس از ذکر موارد جهاد و بیان اهمیت آن در اسلام، مبارزه با حکام سرکش و ستم‌گر را با هر مذهب و مسلکی از اقسام جهاد برشمرده است. وی معتقد است، واژه باغی، تمامی ستم‌گران و همه کسانی که از راه حق بیرون روند و از اطاعت امام 7 سریپیچی کنند را شامل می‌شود. مرحوم نجفی در ادامه به نقل از رسول خدا 9 می‌نویسد: «خداوند بر مؤمنان واجب کرده که در فتنه‌ها جهاد کنند، همان‌گونه که بر آنها واجب کرده به همراه من با مشرکان بجنگند. پرسش‌کننده‌ای به او عرض کرد: ای پیامبر خدا! فتنه‌هایی که جهاد در آنها واجب شده کدامند؟ فرمود: فتنه گروهی که بر یگانگی خداوند و پیامبری من گواهی می‌دهند؛ در حالی که با سنت من مخالفت می‌ورزند و از دین من منحرف می‌شوند. عرض کرد: ای پیامبر خدا! به چه دلیلی با آنها بجنگیم و حال این‌که آنها بر یگانگی خداوند و پیامبری تو گواهی می‌دهند؟ فرمود: با آنها بجنگید به دلیل بدعت‌های آنها در دین من و دوری کردن آنها از دستورات من و حلال‌شمردن ریختن خون فرزندان من» (معروف الحسنی، ۱۳۷۹، ص ۱۳۸). در واقع، یکی از مصادیق بارز این روایت کسانی هستند که قدرت به‌دست دارند و به راحتی می‌توانند بدعت کنند. رسول خدا 9 در روایت دیگری فرموده است: «هنگامی که امت را دیدی که از ستم‌کاران بیم دارد که به او بگویند تو ستم‌گری، از امت من بودن وداع کرده است»^{۱۰}. برخی از فقها تعرض به گناهان و خطاهای سلطان جائر را از جمله مصادیق جهاد با امام جائر عنوان کرده و کشته‌شدن در این راه را شهادت در راه خدا دانسته‌اند.^{۱۱} بر این اساس، جهاد با حکام جائر، واجب و برترین نوع جهاد به‌شمار می‌رود.

روایات زیادی وجود دارد که بر وجوب جهاد با حکام طاغوت و جائز دلالت دارند. مرحوم «کلینی» به سند خود از «جابر بن عبدالله انصاری»، از امام باقر 7 روایت کرده است که حضرت فرمود: «بدی‌هایشان را در دل، زشت شمارید و بر زبان آورید... و در راه خدا از ملامت هیچ ملامت‌کننده‌ای نهراسید. اگر پند گرفتند و به حق باز گشتند، ایرادی بر آنان نیست. اشکال بر کسانی وارد است که به مردم ستم می‌کنند و در زمین ستم‌گرانه فتنه می‌انگیزند. عذابی دردناک در انتظار ایشان است. پس به تن با آنان بجنگید و در دل، آنان را دشمن دارید و در این کلمه، نه طالب قدرت و مال باشید و نه خواهان پیروزی ستم تا به امر خدا باز گردند و به طاعت او گردن نهند».^{۱۲} البته روایات موجود در این زمینه بسیار است، به طوری که برخی ادعا کرده‌اند به حد تواتر می‌رسد (أصفی، ۱۳۸۵، ص ۲۸۶). بر اساس روایت جابر بن عبدالله انصاری؛ چنانچه عده‌ای بناحق بر مردم ظلم روا دارند و بر روی زمین بغی و ستم کنند، ضمن آنکه عذاب سختی در انتظار آنان است، امر شده که با آنان جهاد و قتال شود. بارزترین مصداق این روایت، حکام جائری هستند که جهاد با آنان واجب است.

۳. امر به معروف و نهی از منکر و مقابله با حاکم جائر

در باب امر به معروف و نهی از منکر و شرایط وجوب آن، دو نظریه عمده وجود دارد: برخی معتقدند امر به معروف و نهی از منکر در صورتی واجب خواهد بود که ضرر مالی و جانی نداشته باشد و بر فرض مزبور؛ یعنی داشتن ضرر مالی یا جانی، وجوب آن ساقط خواهد شد. در برابر این نظریه، دیدگاه دیگری مطرح است که وجوب آن را دایره مدار ترتب ضرر بر آن نمی‌کند، بلکه معتقد است؛ چنانچه تأثیر داشته باشد - در هر صورت - واجب خواهد بود. در واقع، طرف‌داران این نظریه، وجوب این فریضه را مشروط به مؤثرواقع شدن می‌کنند و معتقدند امر به معروف و نهی از منکر در صورت تأثیرگذاری؛ هرچند همراه با ضرر مالی و جانی نیز باشد، واجب است. این دسته از فقها به تعدادی از روایات و فعل امام حسین 7 استناد می‌کنند. از پیامبر 9 به تواتر نقل شده است که فرمودند: «برترین جهاد، بیان کلمه

حقی در برابر حاکم ستم‌گر است» (سید رضی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۱۳؛ حلی، ۱۴۰۷ق، ص ۳۲۹؛ ابن شهر آشوب، ج ۳، ۱۳۷۹ق، ص ۱۸۸). پیامبر در این حدیث، بیان سخن حق در برابر سلطان جائز را برترین جهاد و اعمال دانسته است؛ زیرا گفتن سخن حق در برابر حاکم ستم‌گر، اغلب با خطرات مالی و جانی همراه خواهد بود، در غیر این صورت، صاحبان قدرت با افراد عادی چه فرقی خواهند داشت تا ارائه سخن حق در برابر آنان جهاد به‌شمار آید؟!

پیشوایان دینی ما نیز از جمله پیامبر اکرم، حضرت علی و امام حسین : هر یک بنا به مقتضیات زمان و مکان، به‌طور مطلق در برابر دستگاه جور به وظیفه خود که همانا امر به‌معروف و نهی از منکر بود، عمل می‌کردند و در این راه، متحمل مشقات و دشواری‌هایی شدند و تا بذل جان و مرز شهادت پیش رفتند.

البته فقهای شیعه مراحل برای امر به‌معروف و نهی از منکر در نظر گرفته‌اند که اولین و پایین‌ترین مرحله آن را انکار قلبی دانسته‌اند. مرحله بعدی، انکار زبانی است که باید با زبان و گفتار و نوشتار، مانع شیوع و انجام منکرات در جامعه شد و آخرین مرحله را انکار با دست و اعضاء می‌دانند که منظور توسل به شیوه‌هایی، چون زور و خشونت است. بسیاری از فقها مرحله سوم را در صورتی که مفسده‌ای بر آن مترتب نشود و موجب هرج و مرج در جامعه نگردد، جایز دانسته‌اند و آن را مشروط به اذن امام نکرده‌اند. اما در صورتی که انجام امر به‌معروف و نهی از منکر، قتل و خونریزی را در پی داشته باشد، از سوی فقهاء مورد اختلاف قرار گرفته است.^{۱۳} هر یک از مراحل فوق، خود مراتبی دارد (شمس‌الدین، بی‌تا، ص ۱۱۷). شیخ «طوسی» برای دفع منکر در صورت نیاز، حمل سلاح را نیز جایز دانسته است؛ زیرا خداوند امر به دفع منکر کرده است و اگر این کار با موعظه و تخویف و با دست خالی مؤثر واقع نشد، حمل سلاح واجب است؛ چون این امری واجب است و تا زمانی که امکان انجام دادن آن وجود دارد، از مکلف ساقط نمی‌شود.^{۱۴} «ابو محمد بن حزم اندلسی» نیز معتقد است: در صورتی که حاکمی مرتکب منکری شد و بازداشتن وی جز از طریق قیام مسلحانه مردمی ممکن نبود، به‌کارگرفتن این روش واجب می‌گردد و بدین ترتیب به

قیام مسلحانه علیه حاکم جائز فتوا می‌دهد و آن‌را به دسته‌ای از اهل سنت و تمامی «معتزله» و نیز «خوارج» و «زیدیه» نسبت می‌دهد و به حدیثی از علی بن ابی طالب در این باره استناد می‌جوید. در ادامه در رد ادعای کسانی که گفته‌اند باید در برابر ظلم و ستم حاکم، صبر و سکوت پیشه کرد، می‌نویسد: «همه احادیث و آیاتی که طرفداران جبر و سکوت در برابر امام جائز بدانها استناد کرده‌اند و به امر به معروف و نهی از منکر قلبی اکتفاء نموده‌اند، هیچ حجت و دلیل معینی برای اثبات نظرشان وجود ندارد؛ زیرا با آیه شریفه «تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» منافات دارد».^{۱۵} حضرت امام 1 در کتاب «تحریر الوسیله» در این باره می‌نویسد: «چنانچه مراحل اول و دوم در جلوگیری از منکر مؤثر واقع نشد، اعمال قدرت و زور و تنبیه با دست و سلاح تجویز می‌شود. در این مرحله نیز باید رعایت مراحل سبک‌تر شود و شایسته است در خصوص ضرب و جرح از فقیه جامع‌الشرایط اجازه گرفته شود» (امام خمینی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۸۱). مسلم است که امر به معروف و نهی از منکر، دایره عامی دارد که بخشی از آن شامل دفع ظلم و مبارزه با حاکمان ظالم می‌گردد.

در این باره دسته‌ای از روایات دلالت دارند که باید برای ریشه‌کنی و نابودی منکر، از طریق اعمال قدرت اقدام کرد. «ترمذی» در کتاب «سنن» از «طارق بن شهاب» روایت کرده از رسول خدا ﷺ شنیدم که می‌فرمود: «هر کس منکری را دید باید با دست آن را انکار کند و آن که نتوانست به زبان و آن که نتوانست در قلبش و این ضعیف‌ترین مراتب ایمان است».^{۱۶} این روایت را «مسلم» نیز در «صحیح» خود به سند «ابوسعید خدری» از رسول خدا روایت کرده است. در روایت دیگری قریب به همین مضمون «ابن جریر طبری» در کتاب «تاریخ» خود، از «عبدالرحمن بن ابی لیلی فقیه»، در حالی که در زمره کسانی بود که در حال رفتن به سوی معركة جنگ «حجاج» با «ابن اشعث» بود و مردم را بر جهاد تشویق می‌کرد، از علی 7 در زمان ملاقات با ایشان با اهل شام نقل می‌کند که مضمون آن این است که نهی از منکر با شمشیر، بالاترین مرتبه این فریضه به‌شمار می‌رود؛ زیرا موجب هدایت و تابش نور یقین در قلب ناهی می‌گردد.^{۱۷} در

روایت دیگری حضرت علی 7 در معرفی کامل‌ترین و جامع‌ترین نهی از منکر که مستجمع تمامی خصلت‌های خیر باشد، فرمود: «بهترین نوع آن ایراد سخن حق در برابر حاکم جائز است».^{۱۸} گرچه برخی از روایات مذکور، عام بوده و اختصاص به حاکم جائز ندارد، اما بارزترین مصداق آن حاکم جائز خواهد بود. به دلیل آنکه ضروری که چنین حاکمی در این جایگاه برای مسلمانان و جامعه اسلامی دارد، یک شهروند عادی مسلمان نخواهد داشت.

دسته‌ای از روایات، تارک امر به معروف و نهی از منکر را مستوجب عذاب الهی دانسته است. از «خالد» نقل شده که از پیامبر 9 شنیدم که فرمود: «هرگاه مردم ظالم را ببینند، اما دستانش را نگیرند - یعنی مانع ستم‌گری او نشوند - نزدیک باشد که به واسطه او خداوند همه را عقاب کند».^{۱۹} باز در روایت دیگری قریب به همین مضمون آمده است که: «هیچ مردی نیست که در میان مردمی باشد که در آن نافرمانی و معصیت خدا کنند و آنان بتوانند تغییر دهند، اما تغییر ندهند، مگر اینکه خداوند آنان را پیش از مرگ به عذاب مبتلا کند».^{۲۰}

«عبدبن حمید» از «معاذبن جبل» نقل کرده است که پیامبر 9 فرمود: «پس آنجا که قرآن بچرخد، پیرامونش بچرخید. زود باشد که سلطان و قرآن با هم مقاتله کنند و از هم فاصله بگیرند. به زودی شاهانی بر شما سلطنت کنند که بر شما حکمی کنند و برای خود حکمی دیگر، اگر از آنان فرمان برید، شما را گمراه کنند و اگر نافرمانی کنید، شما را بکشند. گفتند: یا رسول الله! اگر این زمان را درک کردیم چه کنیم؟ فرمود: همانند یاران عیسی باشید که با اربابها بریده شدند و بر چوبها به دار آویخته، مرگ در اطاعت بهتر از زندگی در معصیت خداوند است».^{۲۱} این دسته از روایات دلالت بر این دارند که نباید در مقابل ظالمان و گردن‌کشان خاموش و تنها اطاعت‌پذیر بود.

دسته‌ای از روایات دیگر، آثار ترک امر به معروف و نهی از منکر را تسلط ظالمان و اشرار بر مردم دانسته‌اند. امام علی 7 می‌فرماید: «امر به معروف و نهی از منکر را ترک نکنید که در نتیجه پروردگار، امور شما را به اشرار تان بسپارد، آنگاه لب به دعا می‌گشایید، ولی دعایتان مستجاب نمی‌گردد».^{۲۲}

روایت دیگری قریب به همین مضمون از امام رضا 7 نقل شده است: «هر آینه امر به معروف و نهی از منکر کنید که در غیر این صورت، اشرار شما، شما را به کار خواهند کشید. [و بر شما حاکم خواهند شد] آنگاه خوبان شما [برای رهایی از ظلم و جور اشرار] دعا می کنند، ولی دعایشان، مستجاب نمی شود».^{۲۳}

مرحوم شهید «مطهری» در ذیل جمله «فیدعوا خیارکم فلا یستجاب لهم» فرموده اند: «اغلب، این گونه معنا کرده اند که بعد از آنکه اشرار بر شما مسلط شدند، نیکان شما به درگاه الهی، ناله می کنند و خداوند دعای آنان را مستجاب نمی کند. «غزالی» در این باره نکته لطیفی را بیان کرده، می گوید: وقتی که امتی امر به معروف و نهی از منکر را ترک کنند، آن قدر پست می شوند و رعبشان، مهابتشان، عزتشان، کرامتشان از بین می رود که وقتی به درگاه همان ظلمه می روند، هر چه ندا می کنند به آنها اعتناء نمی شود» (مطهری، بی تا، ج ۱۷، ص ۲۱۶). در تأیید بیان غزالی، روایتی از پیامبر اکرم 9 وارد شده است که: «هرگاه مسلمانان امر به معروف و نهی از منکر را ترک کنند و از خوبان خاندانم (ائمه) پیروی نکنند، خداوند اشرار و اوباش را بر آنان مسلط می نماید. در این هنگام، انسان های خوب، از برگزیدگان خود می خواهند، اما دعایشان مستجاب نمی شود».^{۲۴} بنابراین، کسانی که امر به معروف و نهی از منکر را ترک کنند، سهم زیادی در به قدرت رسیدن افراد ظالم و تبه کار دارند.

۴. امام حسین 7 و مبارزه با حاکم جائر

شیعه، فرهنگ مبارزاتی و انقلابی خود را از عاشورا و امام حسین 7 به عاریت گرفته است. در این زمینه، رفتار عملی امام در برابر نظام خودکامه و مستبد یزید، الگوی شیعیان قرار گرفته است. علاوه بر این، سخنان آن حضرت نیز در این باره کثیر و غنی می باشد. امام حسین 7 در پاسخ یکی از کوفیان به نام «قیس بن اشعث» که گفت: «انزل علی حکم بنی عمک»؛ با پسرعموهایت صلح کن و حکومت آنان را بپذیر، خواسته آنان را طی سخنانی رد فرمود^{۲۵} و در جای دیگر، خطاب به مردم کوفه فرمود: «هرگز ما زیر بار ذلت نمی رویم. خداوند و رسول او و مؤمنان و نیاکان وارسته و دامن های پاک

و بزرگان غیرتمند و انسان‌های بزرگوار، آن را برای ما نمی‌پسندند که پیروی فرومایگان بر قتل‌گاه بزرگواران ترجیح داده شود».^{۲۶}

«طبری» در «تاریخ» خود و «ابن اثیر» در «الکامل فی التاریخ» روایت کرده‌اند که حسین 7 در میان اصحاب خود و یاران «حرّ»، خطبه خواند و پس از حمد و ثنای الهی فرمود: «ای مردم! رسول خدا 9 فرمود: هر کس از شما سلطان ستم‌گری را دید که حرام الهی را حلال کرده، پیمان خداوند را شکسته، با سنت رسول خدا 9 مخالفت می‌ورزد و در میان بندگان خدا بر پایه گناه و تجاوزگری عمل می‌کند، اما به کردار و گفتار، آن را تغییر ندهد، بر خداوند حق است که او را به جایگاهش وارد کند. آگاه باشید اینان فرمان شیطان را بر خود ملازم دانسته و طاعت خدای رحمان را ترک نموده‌اند و فساد، آشکار ساخته و حدود را تعطیل کرده‌اند و اموال مردم را ویژه خود نموده و حرام خدا را حلال و حلال خدا را حرام کرده‌اند و من سزاوارترین تغییردهندگان هستم».^{۲۷} بر اساس فرمایش امام حسین 7 مبارزه و قیام، علیه حکامی که احکام و حدود الهی را اجرا نمی‌کنند، واجب شمرده شده و افرادی که نظاره‌گر چنین وضعیتی باشند، مستوجب عذاب و ملازم شیطان دانسته شده‌اند.

درباره قیام امام حسین 7 اظهارات متفاوتی در میان فقها و اندیشمندان اهل سنت وارد شده است. برخی با آن موافق و از آن تأییدی برای خروج علیه حاکم جائز گرفته‌اند و برخی فعل امام حسین را تقبیح و فعل یزید را تأیید کرده‌اند! عده‌ای نیز معتقدند چون هر دو از صحابه بودند و به رأی خود عمل نمودند، بنابراین هر دو خطا کردند و گناهی متوجه آنها نیست. بنابراین، هیچ‌کدام فاسق نیستند. در اینجا برخی از آرائی که قیام امام حسین بر ضد یزید را تأیید کرده‌اند و احیاناً از آن به‌عنوان دلیل بر خروج حاکمان جور گرفته‌اند را نقل می‌کنیم. «ابن خلدون» در «مقدمه» خود در این باره می‌نویسد: «قاضی ابوبکر بن‌العربی مالکی اشتباه کرد و راه خطا را برگزیده است که در کتاب خود موسم به «العواصم و القواصم» می‌گوید: حسین موافق قانون شریعت جدّ خود کشته شده است و آنچه گوینده را بدین گفتار غلط واداشته، غفلت وی از اشتراط امام عادل برای نبرد با صاحبان عقاید است [و در آن زمان چه کسی را عادل‌تر از حسین 7 در امامت و عدالت

می‌توان یافت؟]» (ابن خلدون، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۴۱۸-۴۱۷). وی فسق یزید را دلیل بر مشروعیت فعل امام آورده است. فقها اجماع دارند که یزید فاسق بود. پس شایستگی امامت را نداشت (همان، ص ۴۱۷). «ابن حزم» می‌گوید: «قیام یزیدبن معاویه و مروان بن حکم و... فقط به غرض دنیا بود. بنابراین، قابل تأویل نیست و بغی مجرد است» (ابن حزم، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۳۳۵). «شوکانی» نیز می‌گوید: «برخی از اهل علم، افراط ورزیده و حکم کرده‌اند که حسین سبط باغی بر شراب‌خوار همیشه مست و هتک‌کننده حرمت شریعت مطهره، یزیدبن معاویه بود. شگفتا از سخنانی که از شنیدن آن موی بر بدن، سیخ و هر صخره‌ای متلاشی می‌شود». «ابن عقیل» و «ابن جوزی» به دلیل خروج حسین بر ضد یزید برای اقامه حق، خروج بر ضد امام غیر عادل را جایز دانسته‌اند (آصفی، ۱۳۸۵، ص ۳۳۱). به هر حال، دست کم، فعل و رفتار امام حسین ۷ نیز حکایت از مشروعیت قیام علیه حاکم جائز دارد و مورد تأیید برخی از نویسندگان اهل سنت نیز قرار گرفته است.

۵. امام عصر و فرهنگ انتظار

فرهنگ انتظار، بیان‌گر آن است که اساساً در حد توان و امکان باید با حاکمان جور مبارزه کرد و اطاعت‌گریزی از آنان یک اصل است. شیعه، معتقد است که نه تنها امام عصر زیر بار ظلم و ستم و بیعت طاغوت‌های زمان نمی‌رود، بلکه آن امام همام نظم و ساختار جهان را دگرگون کرده آن را از ظلم و بی‌عدالتی نجات خواهد داد. شیعه در انتظار چنین روزی به‌سر می‌برد و برای فرا رسیدن چنین روزی مبارزه می‌کند. در واقع این انتظار، پیروزی حکومت عدل الهی بر حکومت‌های کفر و ستم و تحقق آرمانهای بزرگ عدالت‌خواهی و اصلاح‌طلبی و ظلم‌ستیزی است. این انتظار، انتظار قیام و انقلابی جهانی برای ظهور قدرت اسلام است. به فرموده امام خمینی «انتظار فرج، انتظار قدرت اسلام است» (امام خمینی، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۷۴) و قدرت اسلام در سایه حکام جور، تحقق نخواهد یافت. بر اساس آیات قرآن، یکی از صفات مؤمنان شرک‌نورزیدن به خداست.^{۲۸} مطابق فقرات آخر دعای افتتاح،^{۲۹} مقصود از شخص مؤمن در این آیه

شریفه حضرت مهدی موعود (عج) است و یا دست کم، یکی از مصادیق بارز آن حضرت حجت به‌شمار می‌رود. هم‌چنین مراد از شرک بالله که دامن ولی‌اش را از آن مبرا دانسته است، پذیرش بیعت و اطاعت حاکمان جائز است؛ چنان‌که مطابق فرموده خود حضرت،^{۳۰} بیعت حاکمان جور بر ذمه ایشان نیست. بر این اساس، اطاعت از حاکمان جائز و بیعت با آنها از ساحت مقدس حضرت ولی عصر (عج) و به تبع از شیعیان و پیروان آن حضرت به‌دور خواهد بود.

۶. سیره مسلمانان

سیره فعلی مسلمانان و صدر اسلام، نشان‌گر آن است که در مقابل حاکم جائز قیام و مبارزه می‌کردند و تسلیم اعمال و خواسته‌های غیر مشروع آنان نمی‌شدند. در اینجا تنها به بیان چند نمونه بسنده می‌شود. در واقعه حره که یزید بن معاویه، حرم رسول خدا ﷺ را مباح کرد، برگزیده‌های مسلمانان و تابعان و فرزندان صحابه، همچون «عبدالله بن حنظله»، «عبدالله بن ابی»، «عمرو بن حفص»، «منذر بن زبیر» و «عبدالله بن مطیع» بر ضد یزید خروج کردند. عبدالله بن حنظله در این باره می‌گوید: «به خدا سوگند! ما بر ضد یزید خروج نکردیم تا اینکه ترسیدیم از آسمان بر ما سنگ بیارد؛ مردی که مادران، دختران و خواهران را به نکاح در می‌آورد و شراب می‌نوشد و نماز نمی‌خواند و فرزندان پیغمبران را می‌کشد» (أصفی، ۱۳۸۵، ص ۳۴۱-۳۴۰). خروج مسلمانان علیه حاکم جائز در زمان خلیفه سوم نیز اتفاق افتاد. مردم پس از آنکه دریافتند خلیفه مسلمین در باره آنان ظلم می‌کند و علیه او اجماع و خروج کردند و او را به قتل رساندند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۸، ص ۴۰۵). «محمد عبده» نیز به دلیل سیره، مبنی بر خروج، علیه حاکم جائز، تمسک جسته و ضمن استناد به سیره امام حسین ۷ در این باره اذعان می‌دارد که: «رأی غالب امت‌ها در این روزگار وجوب خروج بر ملوک مستبد و مفسد است، امت عثمانی بر سلطان خود، خروج کرد و سلطنت را از او گرفت و به موجب فتوای شیخ الاسلام او را از خلافت خلع کرد» (أصفی، ۱۳۸۵، ص ۳۳۹). بدین ترتیب، مسلمانان در هر عصر و دوره‌ای تن به ذلت و خواری پادشاهان جائز

خویش نداده و در برابر ظلم و ستم آنان مقاومت کرده او را خلع و یا علیه وی مبارزه می‌کردند.

بررسی روایات مروج انزوای سیاسی و اطاعت‌پذیری از سلطان جائر

چنان‌که پیش‌تر گفته شد، گفتمان شیعه، آن‌گونه که در منابع و متون دینی آمده است و سیره پیشوایان دینی نیز آن را تأیید می‌کند، گفتمان مبارزه و نافرمانی مدنی از حاکم جائر است؛ اما با این حال، پاره‌ای از روایات وجود دارد که در ظاهر بر خلاف مدعای ما می‌باشد که در اینجا به نقد و بررسی هر یک از آنها می‌پردازیم.^{۳۱} دسته‌ای از این روایات، مسلمانان را به صبر و سکوت در برابر حاکمان جائر دعوت می‌نماید و هر گونه مبارزه و قیام را اساساً قبل از ظهور حضرت مهدی (عج) مذموم می‌داند. «هر قیام و پرچمی که قبل از قیام قائم برافراشته شود، صاحب آن طاغوت و ستم‌گر است».^{۳۲} دسته دیگری از روایات بر این نکته تأکید دارند که هر قیام و مبارزه‌ای قبل از قیام حضرت حجت (عج) محکوم به شکست خواهد بود و از این جهت، مانع رشد و حرکت انقلابی و مبارزاتی می‌شود. به‌طور مثال، امام باقر 7 می‌فرماید: «کسی از ما اهل بیت نیست که ظلمی را دفع کند و به حق دعوت کند، مگر آنکه دچار بلیه و مصیبت خواهد شد».^{۳۳} یا در روایت دیگری قیام هر قائمی را به جوجه‌ای تشبیه کرده است که هنگام پرواز به زمین بیافتد و کودکان با او بازی کنند.^{۳۴} دسته دیگری از روایات نیز اشعار دارند که شیعیان باید در خانه نشسته، منتظر وقوع نشانه‌های ظهور از قبیل خروج سفیانی، دجال، خسوف، قتل نفس زکیه و یمانی باشند و اگر کسی از اهل بیت، قبل از وقوع این نشانه‌ها ظهور کرد، نباید از او تبعیت کرد؛ چنان‌چه فردی قبل از آن ظهور کرد، نباید او را یاری داد و باید تا موعد مقرر، سکوت اختیار کرد.^{۳۵} امام صادق 7، «سدیر» را قبل از خروج سفیانی به صبر و بردباری در منزل خود توصیه و پس از آن وی را به تعجیل فرمان می‌دهد.^{۳۶} برخی از روایات نیز افراد را به صبر و انتظار تا فرا رسیدن موعد اضمحلال حکومت، توصیه کرده است و تلاش برای ازبین‌بردن این نوع حکومت‌ها را قبل از آنکه زمان آنها فرا رسد، بی‌فایده دانسته است.

گویا این دسته از روایات برای حکومت‌ها موعدها و زمانی خاص، مقرر کرده است که تلاش برای براندازی آنها قبل از این موعدها، بی‌فایده خواهد بود.

نقد و بررسی

بیان و بررسی تمامی این دسته از روایات، به‌طور جداگانه خارج از حوصله این نوشتار است؛ اما در عین حال، نکات عامی درباره مجموعه این روایات، ارائه خواهد شد.

اولاً: شواهد و قرائنی وجود دارد که مراد از پرچم برافراشته‌شده قبل از قیام قائم 7 هر پرچمی نیست؛ بلکه منظور علمی است که در مقابل خدا و رسول و امام برافراشته شده و صاحب آن پرچم، مردم را به نفس خویش دعوت کند. بنابراین، نمی‌توان قیام فقهای که به نیابت از امام زمان 7 مبارزه کرده‌اند را مشمول این دسته از روایات دانست. بهترین شاهد بر این مدعا این است که تأییدات زیادی از امام صادق و امام رضا 8 درباره قیام «زیدبن‌علی» وارد شده است.

امام صادق 7 درباره زید می‌فرماید: «نگویید زید خروج کرد، او مردی عالم و راست‌گو بود و هرگز به سوی خود دعوت نکرد؛ بلکه به امام مقبول و مرضی از آل رسول 9 دعوت کرد و اگر موفق شده بود، به عهد خود وفا می‌کرد. او برای شکستن قدرت منسجم طاغوتی و غیر خدایی بنی‌امیه خروج کرد» (حر عاملی، 1409ق، ج 15، ص 150). در روایت دیگری امام صادق 7 وی را شهید خوانده است. بر اساس فرمایش امام کاظم 7 که در «بحارالانوار» به ثبت رسیده، قیام زید با مشورت امام صادق 7 بوده است.³⁷ در روایت دیگری، هدف قیام زید، اجرای فریضه امر به معروف و نهی از منکر معرفی شده است.³⁸ بنابراین، از دیدگاه این دسته از روایات هر قیامی مردود نیست؛ بلکه قیام‌هایی که در خدمت دین و با اجازه اهل بیت باشد، پذیرفته شده است.

ثانیاً: از آنجا که برخی از افراد به‌عنوان مهدی موعود، قیام کرده و از فرهنگ انتظار شیعه سوء استفاده و ادعای مهدویت نموده‌اند - به‌طور مثال، بحث مهدویت در زمان حضرت باقر و حضرت صادق 8 مورد سوء استفاده‌های زیادی قرار گرفته و حتی

پدر «مختار» معتقد به مهدویت «محمدبن حنفیه» بوده است - براساس مضمون برخی روایات، گاهی بعضی از اصحاب ائمه : پیشنهاد قیام و مبارزه مسلحانه را به آنان تحت عنوان مهدویت مطرح می‌کردند، ولی آن بزرگواران این فکر را به شدت رد کرده‌اند و می‌فرمودند: «امامی که باید قیام کند و حکومت جهانی را تشکیل دهد ما نیستیم، بلکه از فرزندان ماست و هنوز متولد نشده است» (همان، ص ۵۳). از این رو، منظور از طاغوت در این دسته از روایات، کسی است که به باطل و بدون حق، لباس مهدویت را در بر کرده و خود را به جای آن حضرت به مردم معرفی می‌نماید.^{۳۹} بنابراین، این دسته از روایات را نمی‌توان به طور عام شامل هر قیامی از جمله قیام فقهاء که به حق و به نیابت امام زمان (عج) قیام کرده‌اند دانست.

ثالثاً: سند بسیاری از این روایات، ضعیف و مخدوش می‌باشد که در تحقیق جداگانه‌ای باید سند تک‌تک آنها مورد بررسی قرار گیرد. همچنین این دسته از روایات، با عقل، روایات دیگر، سیره ائمه : و آیات محکم قرآن که درباره ظلم‌ستیزی و استکبارستیزی و تلاش برای برپایی قسط و عدل و داد بر روی زمین آمده در تعارض است. علاوه بر این که خطاب برخی از این روایات، خاص بوده و نه عام. بنابراین، نسبت به واقعه مشخص، وارد شده است و حکم عام را در مورد تمامی قیام‌ها جاری و ساری نمی‌داند. در پاسخ آخرین دسته از روایات باید گفت که این روایات، ناظر به آن است که باید در مبارزه با حاکمان جور تدبیر و تأمل کرد و بدون آن، نیرو و توان خود را به هدر نداد تا با موفقیت همراه باشد. علاوه بر این که برخی از این روایات از روی تقیه، صادر شده است.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گفته شد، حاکم جائر در متون و منابع اسلامی، مذموم شمرده شده است و در فقه سیاسی شیعه، نه تنها به نافرمانی از اوامر سلاطین جور سفارش شده است، بلکه مبارزه با آنها نیز بر فرض فراهم بودن زمینه و یا توان و امکان ایجاد زمینه و شرایط اجتماعی آن، امری لازم و انکارناپذیر معرفی شده است. سیره معصومین : در

دوران خویش بر این امر حکایت دارد. هم‌کاری و یا پذیرش مناصب حکومتی از سوی چنین حکامی از جانب پیشوایان دینی، اصحاب و یا منسوبین آن بزرگواران، به دلایل خاصی بوده که مسأله را از قاعده کلی، مستثنی می‌ساخته است. این مسأله، مبنای فقهی انقلاب اسلامی ایران به رهبری امام خمینی¹ بود. روایاتی که مروج انفعال و انزوای سیاسی و مماشات با حکام جائز است، پاسخ خاص خود را دارد و توان مقابله با ادله چندگانه‌ای که برای اثبات مبارزه با حکام جائز گفته شد را ندارد. فقهای شیعه نیز اغلب در طول تاریخ بر اساس همین مشی، عمل کرده‌اند و قبول مناصب و یا هدایا و نیز هم‌کاری آنان با حاکمان جائز، تابع شرایط خاصی بوده است. در مجموع، مبنای هم‌کاری فقهاء با حکام جائز یا نفع‌رسانی به مؤمنین در سایه چنین حکومت‌هایی بوده است و یا آنکه حق حاکمیت را از آن خود می‌دانستند. بنابراین، مطابق قاعده میسور، به قدر مقدور اکتفاء می‌کردند تا زمینه برای تحقق عملی تمامیت حکومت فراهم گردد. از این رو، پذیرش مناصب حکومتی از سوی فقهاء، هم‌کاری تلقی نمی‌شد؛ البته این موضوع نیاز به تحقیق مستقل و جداگانه‌ای دارد.

یادداشت‌ها

۱. «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا» (نساء: ۴). (۱۱۵). برای مطالعه بیشتر ر.ک: سیدعلی، خامنه‌ای، ولایت، ۱۳۷۰، ص ۱۰۷-۱۰۲.
۲. «لَا تَطْعُ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا» (کهف: ۱۸). (۲۸).
۳. «قَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا» (احزاب: ۳۳). (۶۷).
۴. «إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أَوْلَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (شوری: ۴۲). (۴۲).
۵. «لا طاعة لمن عصى الله...» (علی بن عیسی، إربلی، كشف الغمة، ج ۱، ص ۲۶۴؛ شیخ حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۹، ص ۱۲۹).
۶. «لا طاعة لمخلوق فی معصية الله» (شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۶۲۱؛ شیخ طوسی، الاستبصار، ج ۲، ص ۳۱۷).

٧. «من رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحرم الله ناكثاً لعهد الله مخالفاً لسنة رسول الله ﷺ...» (محمدباقر، مجلسي، بحارالانوار، ج ٤٤، ص ٣٨٢).
٨. «...لو لا حضور الحاضر و قيام الحجّة بوجود الناصر و ما اخذ الله على العلماء الا يقاروا على كظّة ظالم و لا سغب مظلوم...» (شيخ مفيد، الإصحاح في الإمامة، ص ٤٦؛ سيدعلي بن موسى بن طاوس، الطرائف، ج ٢، ص ٤١٧؛ اويس كريم محمد، المعجم الموضوعي لنهج البلاغة، ص ٣٨٠؛ أمام علي بن ابي طالب ٧، نهج البلاغة، ص ٤٩).
٩. «لا دين لمن دان بطاعة من عصى الله» (محمد بن ادريس حلي، مستطرفات السرائر، ص ٥٩١؛ شيخ صدوق، عيون أخبار الرضا ٧، ج ٢، ص ١٩٤٣).
١٠. «إذا رايت امتي تهاب الظالم ان تقول له انك ظالم فقد تودع منها» (محمد محمدی الری شهري، ميزان الحكمة، ج ٦، ص ٢٩٠).
١١. «و التعرض لسخطه [سلطان جائر] والقتل في هذا الطريق شهادة في سبيل الله لا التهلكة وهذا من أفضل الجهاد كما جاء به الحديث: أفضل الجهاد كلمة عدل عند إمام جائر» (يحيى بن سعيد الحلبي الهذلي، الجامع للشرائع، تحقيق وتخريج: ثلة من الفضلاء، ص ٦٢٦).
١٢. «فأنكروا بقلوبكم وألفظوا بالسنتكم و صكوا بها جباههم ولا تخافوا في الله لومة لائم، فإن اتعظوا وإلى الحق رجعوا فلا سبيل عليهم " إنما السبيل على الذين يظلمون الناس و يبغون في الارض بغير الحق أولئك لهم عذاب أليم. هنالك فجاهدوهم بأبدانكم و أبغضوهم بقلوبكم غير طالبين سلطانا ولا باغين مالا ولا يريدون يظلم ظفرا حتى يفيئوا إلى أمر الله و يعضوا على طاعته» (ابي جعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق الكليني الرازي، الاصول من الكافي، ج ٥، ص ٨٤).
١٣. برای مطالعه بیشتر در این باره ر.ك: محسن الخرازی، الامر بالمعروف و النهی عن المنکر، ص ١٥٢-١٤٦.
١٤. «فان قيل هل يجب في إنكار المنكر حمل السلاح؟ قلنا: نعم إذا احتجج إليه بحسب الإمكان، لأن الله تعالى قد أمر به، فإذا لم ينجح فيه الوعظ و التخويف، و لا التناول باليد و جب حمل السلاح، لأن الفريضة لا تسقط مع الإمكان إلا بزوال المنكر الذي لزم به الجهاد إلا أنه لا يجوز أن يقصد القتال إلا و غرضه إنكار المنكر» (شيخ طوسي، التبيين في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٥٤٩).
١٥. «ذهبت طوائف من اهل السنة و جميع المعتزلة و جميع الخوارج و الزيدية الى ان سل السيف في الامر بالمعروف و النهی عن المنكر واجب اذا لم يمكن دفع المنكر الا بذلك.... و هذا قول علي بن

ابیطالب و كل من معه من الصحابه...» (على بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ۲، ص ۱۳۲).

۱۶. «من رأى منكراً فلينكره بيده و من لم يستطع فلبسانه، و من لم يستطع فبقلبه و ذلك اضعف الايمان» (مجلسي، بحار الأنوار، ج ۹۷، ص ۸۵).

۱۷. «روى ابن جرير الطبري في تاريخه، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى الفقيه وكان ممن خرج لقتال الحجاج مع ابن الاشعث إنه قال: فيما كان يحضض به الناس على الجهاد إني سمعت علياً رفع الله درجته في الصالحين واثابه ثواب الشهداء والصدّيقين يقول: يوم لقينا أهل الشام: أيها المؤمنون إنه من رأى عدواناً يعمل به ومنكراً يدعى إليه فأنكره بقلبه فقد سلم وبرئ، ومن أنكره بلسانه فقد أجر وهو افضل من صاحبه، ومن أنكره بالسيف لتكون كلمة الله هي العليا وكلمة الظالمين هي السفلى. فذلك الذي اصاب سبيل الهدى وقام على الطريق ونور في قلبه اليقين» (مجلسي، بحار الأنوار، ج ۹۷، ص ۸۹).

۱۸. «فمنهم المنكر للمنكر يقلبه و لسانه و بده فذلك المستكمل لخصال الخير، ومنهم المنكر بلسانه وقلبه التارك بيده فذلك متمسك بخصلتين من خصال الخير ومضيع خصلة، ومنهم المنكر بقلبه والتارك بيده ولسانه فذلك الذي ضيع اشرف الخصلتين من الثلاث وتمسك بواحدة..... عند الامر بالمعروف والنهي عن المنكر... لا يقربان من أجل ولا ينقصان من رزق، وافضل ذلك كلمة عدل عند إمام جائر» (شيخ حر عاملي، وسائل الشيعة، ج ۱۶، ص ۱۳۴).

۱۹. «ان الناس اذا راوا الظالم فلم ياخذوا على يديه اوشك ان يعمهم الله منه بعقاب» (الريشهري، ميزان الحكمة، ج ۳، ص ۲۱۳ و ج ۶، ص ۲۷۳).

۲۰. «ما من رجل يكون في قوم يعمل فيهم بالمعاصي، يقدرون على ان يغيروا عليه فلا يغيروا الا اصابهم الله بعذاب من قبل ان يموتوا» (سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، المعجم الكبير، ج ۲، ص ۳۳۲).

۲۱. قال رسول الله ﷺ «...فحيث ما دار القرآن فدوروا به، يوشك السلطان والقرآن أن يقتتلا ويتفرقا، إنه سيكون عليكم ملوك يحكمون لكم بحكم و لهم بغيره، فإن أطعتموهم أضلوكم، وإن عصيتموهم قتلوكم، [قالوا: يا رسول الله فكيف بنا ان أدركنا ذلك؟ قال:] تكونون كأصحاب عيسى، نشروا بالمنشير، ورفعوا على الخشب، موت في طاعة خير من حياة في معصية» (عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في التاويل بالمأثور، ج ۳، ص ۴۲۵).

۲۲. «لاتتركوا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فيولى الله اموركم شراركم ثم تدعون فلايستجاب

لكم دعائكم» (على بن عيسى إربلي، كشف الغمة، ج ١، ص ٤٣١؛ محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ٤٢، ص ٢٤٨).

٢٣. «لتأمرن بالمعروف و لتنهن عن المنكر او لیستعملن علیکم شرارکم فیدعوا خیارکم فلا یرستجاب لکم» (امام حسن عسکری ٧، تفسیر امام عسکری ٧، ص ٤٨٠؛ ابوالفضل علی بن حسن طبرسی، مشکاة الأنوار، ص ٥٠).

٢٤. «و اذا لم یأمروا بالمعروف و لم ینهوا عن المنكر و لم یتبعوا الاخیار من اهل بیتی سلط الله علیهم اشرارهم فیدعوا عند ذلك خیارهم فلا یرستجاب لهم» (ابوالفتح کراچکی، معدن الجواهر، ص ٤٦؛ محمد بن حسن فتال نیشابوری، روضة الواعظین، ج ٢، ص ٤٢٠؛ حسین نوری، مستدرک الوسائل، ج ١٢، ص ٣٣٤).

٢٥. «لا اعطینکم بیدی اعطاء الذلیل، و لا اقر لکم اقرار العبیید...» (محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ٤٥، ص ٧).

٢٦. «هیئات منا الذلة یأبی الله لنا ذلك و رسوله و المؤمنون و حجور طابت و حجور طهرت و نفوس ابیة و أنوف حمیة من أن تؤثر طاعة اللئام علی مصارع الکرام ألا و انی زاحف بهذه الأسرة مع قلعة العدد و كثرة العدو» (ابن نما حلی، مثیر الأحزان، ص ٥٤؛ سید علی بن موسی بن طائوس، اللهوف، ص ٩٧؛ ابومنصور احمد بن علی طبرسی، الإحتجاج، ج ٢، ص ٣٠٠).

٢٧. «أما بعد فقد علمتم أن رسول الله ﷺ قد قال فی حیاته: «من رأى سلطانا جائرا مستحلا لحرم الله، ناکثا لعهد الله، مخالفا لسنة رسول الله، یعمل فی عباد الله بالاثم و العدوان ثم لم یغیر بقول ولا فعل، کان حقیقا علی الله أن یدخله مدخله» و قد علمتم أن هؤلاء القوم قد لزموا طاعة الشیطان، و تولوا عن طاعة الرحمن، و أظهروا الفساد و عطلوا الحدود، و استأثروا بالنفی، و أحلوا حرام الله، و حرّموا حلاله، و انی أحق بهذا الأمر لقرابتی من رسول الله ﷺ» (محمد باقر المجلسی، بحار الأنوار، ج ٤٤، ص ٣٨٢؛ محمود شریفی، سید حسین زینالی، محمود احمدیان و سید محمود مدنی، موسوعة کلمات الامام الحسین، ج ١، ص ٣٧٥).

٢٨. «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا ... يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا» (نور: ٢٤: ٥٥).

٢٩. «اللهم اجعله الداعي الى كتابك و القائم بدينك... لا يشرك بك شيئا» (سید علی بن موسی بن طائوس، إقبال الأعمال، ص ٦٠؛ شیخ طوسی، مصباح المتجهد، ص ٥٨٠).

٣٠. «لیس فی عنقی بیعة طاغیة زمانی». کلینی از اسحاق بن یعقوب نقل کرده که توسط محمد بن

عثمان از ناحیه مقدسه وارد شده که «... انه لم يكن احد من آبائي الا وقد وقعت في عنقه بيعة لطاغيه زمانه و انى اخرج حين اخرج و لا بيعه لاحد من الطواغيت في عنقي» (ابومنصور احمد بن علي طبرسي، الإحتجاج، ج ۲، ص ۴۷۰؛ قطب الدين راوندي، الخرائج و الجرائح، ج ۳، ص ۱۱۱۳؛ شيخ طوسي، الغيبة، ص ۲۹۰).

۳۱. اين دسته از روايات را مرحوم شيخ حر عاملي در كتاب وسائل الشيعه و مرحوم حاجي نوري در كتاب جهاد، باب «حكم الخروج بالسيف قبل قيام القائم» گردآوری کرده اند. برای مطالعه بیشتر در اين باره ر.ك: شيخ حر عاملي، وسائل الشيعه، ج ۱۵، ص ۵۲.

۳۲. و أخبرنا عبد الواحد بن عبد الله قال: حدثنا أحمد بن محمد بن رباح الزهري قال: حدثنا محمد بن العباس بن عيسى الحسيني عن الحسن بن علي بن أبي حمزة عن أبيه عن مالك بن أعين الجهني عن أبي جعفر الباقر 7 أنه قال: «كل راية ترفع قبل راية القائم 7 صاحبها طاغوت» (محمد بن ابراهيم نعماني، الغيبة، ص ۱۱۴).

۳۳. قال ثم قال ابو عبدالله 7: «ما خرج و لا يخرج منّا اهل البيت الى قيام قائمنا احد ليدفع ظلما او ينهش حقاً للتمه البلية، و كان قيامه زيادة في مكروهننا و شيعتنا» (امام سجاد 7، الصحيفة السجادية، ص ۱۰).

۳۴. و عنه عن أبيه عن حماد بن عيسى عن ربعي رفعه عن علي بن الحسين 7 قال: «و الله لا يخرج أحد منّا قبل خروج القائم إلّا كان مثله كمثل فرخ طار من وكره قبل أن يستوى جناحاه فأخذه الصبيان فعبثوا به» (الحر العاملي، وسائل الشيعه، ج ۱۵، ص ۵۱).

۳۵. و عنه عن أحمد عن علي بن الحكم عن أبي أيوب الخزاز عن عمر بن حنظلة قال: سمعت أبا عبد الله 7 يقول: «خمس علامات قبل قيام القائم الصّيحة و السّقياني و الخسف و قتل النّفس الزّكية و اليماني. فقلت جعلت فداك إن خرج أحد من أهل بيتك قبل هذه العلامات أ نخرج معه؟ قال: لا...» (همان، ص ۵۲).

۳۶. «و عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عثمان بن عيسى عن بكر بن محمد عن سدير قال: قال أبو عبد الله 7: «يا سدير الزم بيتك و كن حلسا من أحلاسه و اسكن ما سكن اللّيل و النّهار فإذا بلغك أنّ السّقياني قد خرج فارحل إلينا و لو على رجلك» (همان، ص ۵۱).

۳۷. «موسى بن جعفر 7 أنه سمع أباه جعفر بن محمد يقول: «رحم الله عمي زيدا إنّه دعا إلى الرضا من آل محمد و لو ظفر لوفى بما دعا إليه و قد استشارني في خروجه» (محمدباقر مجلسي، بحار الأنوار، ج ۴۶، ص ۱۷۴).

۳۸. «إنّ زيد بن علی 7 خرج علی سبیل الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر لا علی سبیل المخالفة لابن أخیه جعفر بن محمّد» (همان، ص ۱۹۸)
۳۹. ر.ک: احمد آذری قمی، انقلاب‌های قبل از انقلاب مهدی (عج)، مجله نور علم، فروردین ۱۳۶۴، ش ۹، ص ۶۵-۵۹.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، قم: انتشارات دارالهجرة، بی تا.
۳. آذری قمی، احمد، «انقلاب‌های قبل از انقلاب مهدی (عج)»، مجله نور علم، ش ۹، فروردین ۱۳۶۴.
۴. آصفی، محمدمهدی، مبانی نظری حکومت اسلامی (بررسی فقهی تطبیقی)، ترجمه: محمد سپهری، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۸۵.
۵. ابن حزم، المحلی بالآثار، ج ۱۱، بی جا، بی تا، (نرم افزار مکتبه الشامله).
۶. ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه ابن خلدون، ترجمه: محمد پروین گنابادی، ج ۱، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی؛ وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ج ۷، ۱۳۶۹.
۷. ابن شهر آشوب مازندرانی، مناقب آل أبي طالب 7، قم: مؤسسه انتشارات علامه، ۱۳۷۹ ق.
۸. ابن طاووس، سیدعلی بن موسی، إقبال الأعمال، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۶۷.
۹. الطرائف، ج ۲، قم: چاپخانه خیام، ۱۴۰۰ ق.
۱۰. اللهوف، تهران: انتشارات جهان، ۱۳۴۸.
۱۱. ابوالفتح کراجکی، معدن الجواهر، تهران: کتابخانه مرتضویه، ۱۳۹۴ ق.
۱۲. احسانی، ابن ابی جمهور، عوالی اللالی، ج ۴، قم: انتشارات سید الشهداء 7، ۱۴۰۵ ق.
۱۳. إربلی، علی بن عیسی، کشف الغمة، ج ۱، تبریز: مکتبه بنی هاشمی، ۱۳۸۱ ق.
۱۴. الامیر الورام بن ابی فراس، تنبیه الخواطر و نزهة النواظر (مجموعه ورام)، ج ۲، بیروت: دار صعب، دارالتعارف، بی تا.
۱۵. الحلی الهدلی، یحیی بن سعید، الجامع للشرائع، تحقیق و تخریج: ثلثه من الفضلاء، باشراف: الاستاذ الشیخ جعفر السبحانی، قم: مؤسسه سید الشهداء، ۱۴۰۵ ق.
۱۶. الحلی، کشف الیقین، تحقیق: حسین الدرگاھی، بی جا، بی تا، ۱۴۱۱ ق.

١٧. الخرازي، سيدمحسن، الامر بالمعروف و النهي عن المنكر، قم: مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤١٥ق.
١٨. السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر، الدرالمنثور في التأويل بالمأثور، ج ٣، بي جا، بي نا، بي تا.
١٩. الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم، المعجم الكبير، ج ٢، تحقيق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي، الموصل: مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ق / ١٩٨٣م.
٢٠. الطبري، ابي جعفر محمد بن جرير، تاريخ الامم و الملوك، تصحيح و ضبط: نخبة من العلماء الاجلاء، القاهرة: مطبعة الاستقامة، ١٣٥٨ق/١٩٣٩م.
٢١. المرعشي، سيدشهاب الدين، شرح احقاق الحق، تعليق: السيد شهاب الدين المرعشي النجفي، تصحيح: السيد ابراهيم الميانجي، قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي، [بي تا].
٢٢. الموسوي الخميني، سيدروح الله، تحرير الوسيله، ج ١، قم: دارالكتب العلميه، الطبعة الثانية، ١٣٩٠.
٢٣. -----، صحيفه امام، ج ٨، (نرم افزار).
٢٤. الموفق الخوارزمي، المناقب، تحقيق: الشيخ مالك محمودي، قم: مؤسسة النشر الاسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٤ق.
٢٥. امام حسن عسكري ٧، تفسير امام عسكري ٧، قم: انتشارات مدرسه امام مهدي (عج)، ١٤٠٩ق.
٢٦. امام سجاد ٧، الصحيفه السجادية، قم: دفتر نشر الهادي، ١٣٧٦.
٢٧. اويس كريم محمد، المعجم الموضوعي لنهج البلاغة، مشهد: مجمع البحوث الاسلاميه، ١٤٠٨ق.
٢٨. حر عاملي، وسائل الشيعة، ج ١٥، ١٦ و ٢٩، قم: مؤسسه آل البيت :، ١٤٠٩ق.
٢٩. حلي، ابن بطريق يحيى بن حسن، العمدة، قم: انتشارات جامعه مدرسين، ١٤٠٧ق.
٣٠. حلي، ابن نما، مثير الأحزان، قم: انتشارات مدرسه امام مهدي (عج)، ١٤٠٦ق.
٣١. حلي، محمد بن ادريس، مستطرفات السرائر، قم: انتشارات جامعه مدرسين، ١٤١١ق.
٣٢. ديلمى، حسن بن ابي الحسن، إرشاد القلوب، قم: انتشارات شريف رضى، ١٤١٢ق.
٣٣. راوندى، قطب الدين، الخرائج و الجرائح، ج ٣، قم: مؤسسه امام مهدي (عج)، ١٤٠٩ق.
٣٤. سيد رضى، خصائص الأئمة :، مشهد: مجمع البحوث آستان قدس رضوى، ١٤٠٦ق.

٣٥. شريفى، محمود، زينالى، سيدحسين، احمديان، محمود و مدنى، سيدمحمود، موسوعة كلمات الامام الحسين، معهد تحقيقات باقر العلوم 7، منظمة الاعلام الاسلامى، قم: دارالمعروف، ١٤١٥ق.
٣٦. شريعتى، روح الله، حكومت در اندیشه سياسى محقق حلى، فصلنامه علوم سياسى، تابستان ١٣٨٠، ش ١٤.
٣٧. شمس الدين، محمدمهدى، التاريخ و حركة التقدم البشرى و نظرة الاسلام، بى جا، كتابخانه اهل البيت(ع)، بى تا.
٣٨. صدوق، الخصال، قم: انتشارات جامعه مدرسين، ١٤٠٣ق.
٣٩. ---، عيون أخبار الرضا 7، ج ٢، تهران: انتشارات جهان، ١٣٧٨ق.
٤٠. ---، من لا يحضره الفقيه، ج ٢، قم: انتشارات جامعه مدرسين، ١٤١٣ق.
٤١. طبرسى، ابوالفضل على بن حسن، مشكاة الأنوار، نجف: كتابخانه حيدريه، ١٣٨٥ق.
٤٢. طبرسى، ابومنصور احمد بن على، الإحتجاج، ج ٢، مشهد: نشر مرتضى، ١٤٠٣ق.
٤٣. طوسى، الإستبصار، ج ٢، تهران: دارالكتب الإسلاميه، ١٣٩٠ق.
٤٤. ---، التبيان فى تفسير القرآن، ج ٢، بيروت: دار احياء التراث العربى، [بى تا].
٤٥. ---، التهذيب، ج ٦، تهران: دارالكتب الإسلاميه، ١٣٦٥.
٤٦. ---، الغيبة، قم: مؤسسه معارف اسلامى، ١٤١١ق.
٤٧. ---، مصباح المتجهد، بيروت: مؤسسه فقه الشيعه، ١٤١١ق.
٤٨. عبدالرحمن احمد البكرى، من حياة الخليفة عمر بن الخطاب، بيروت: الارشاد للطباعة و النشر، ٢٠٠٥م.
٤٩. على بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهرى أبو محمد، الفصل فى الملل والأهواء والنحل، ج ٢، القاهرة: مكتبة الخانجى، [بى تا].
٥٠. فتال نيشابورى، محمد بن حسن، روضة الواعظين، قم: انتشارات رضى، [بى تا].
٥١. كلينى، ابى جعفر بن يعقوب بن اسحاق، الكافى، ج ٥، تهران: دارالكتب الإسلاميه، ١٣٦٥ق.
٥٢. مجلسى، محمداقبر، بحار الأنوار، مجلدات ٢٨، ٢٢، ٤٤، ٤٥، ٤٦ و ٩٧، بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٤٠٤ق.
٥٣. طبرسى، مجمع البيان فى تفسير القرآن، بى جا، بى تا، بى تا (مكتبة الشامله).

۵۴. محدث نوری، حسین، مستدرک الوسائل، ج ۱۲، قم: مؤسسه آل البيت ،: ۱۴۰۸ق.
۵۵. محمدی ری شهری، محمد، میزان الحکمة، ج ۳ و ۶، قم: دار الحدیث، بی تا (مکتبه الشامله).
۵۶. مصباح یزدی، محمدتقی، جنگ و جهاد در قرآن، تدوین و نگارش: محمدحسین اسکندری و محمدمهدی نادری قمی، قم: انتشارات آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱، ۱۳۸۳.
۵۷. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۱۷، بی جا، بی تا، بی نا (مکتبه الشامله).
۵۸. معروف الحسنی، هاشم، جنبشهای شیعی در تاریخ اسلام، ترجمه: سیدمحمدصادق عارف، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۹.
۵۹. مفید، الإفصاح فی الإمامة، قم: انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۶۰. نائینی، میرزا محمدحسین، تنبیه الامة و تنزیه الملة، تصحیح و تحقیق: سیدجواد ورعی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۶۱. نعمانی، محمدبن ابراهیم، الغيبة، تهران: مکتبه الصدوق، ۱۳۹۷ق.

٧٠

الحكومة الإسلامية

مجلة خاصة بالفكر والفقہ السياسيّ للإسلام

السنة الثامنة عشرة / العدد الرابع / شتاء ١٤٣٥

■

تصدر عن: الأمانة العامة لمجلس خبراء القيادة

المدير المسؤول: محمد يزدي

رئيس التحرير: السيدهاشم الحسيني البوشهري

نائب رئيس التحرير: محمدعلي ليالي

■

أعضاء لجنة التحرير (حسب الحروف الأبجدية):

الدكتور أحمد أحمد أحمد (أستاذ في جامعة طهران)، الدكتور أحمد بهشتي (أستاذ في جامعة طهران)، الدكتور حسن روحاني (دكتوراه في علم الحقوق)، آية الله غلام رضا فياضي (أستاذ في الدروس العليا للفلسفة في الحوزة العلمية .قم)، آية الله صادق آملی لاریجاني (أستاذ في دروس خارج الفقه والأصول في الحوزة العلمية .قم)، آية الله تقى مصباح يزدي (أستاذ في الدروس العليا للفلسفة في الحوزة العلمية .قم)، آية الله محمد مؤمن (أستاذ في دروس الخارج الفقه و الاصول في الحوزة العلمية .قم)، آية الله محمد يزدي (أستاذ في دروس خارج الفقه والأصول في الحوزة العلمية .قم)

■

المدير الداخلي: هادي توحيديراد

الإشراف الفني: حسن بيكي

■

العنوان:

قم . صندوق بريد: ٣٣١٧ . مجلة الحكومة الإسلامية

تليفاكس: ٣٧٧٤١٣٢٥

الموقع الإلكتروني: <http://mag.rcipt.ir>

البريد الإلكتروني: hokoomateslami@majleskhobregan.com

السعر: ٣٠٠٠٠ ريال

الموجز

ترجمه: أسعد الكعبي

- دراسة نقدية حول رأي الشيخ الأعظم (الأنصاري) ; بولاية الفقيه المطلقة المطروح في كتاب المكاسب
- محمد بهرامي خوشكار

هذه المقالة عبارة عن دراسة تتمحور حول الآراء التي طرحها الشيخ الأنصاري ; فيما يخص ولاية الفقيه المطلقة ضمن مباحث كتابه الشهير (المكاسب)، حيث قام الباحث هنا بتحليلها علمياً. فالشيخ الأعظم يعتقد أنّ الأخبار والروايات لا يمكن الاستناد إليها لإثبات الولاية المطلقة للفقيه، لذا قام الباحث بدراسة وتحليل الروايات المرتبطة بولاية الفقيه وتطرق إلى بيان الظروف التي صدرت فيها هذه الأحاديث وبالتالي طرح استدلالات الشيخ في بوتقة النقد العلمي دون الخوض في مقدمات.

مفردات البحث: كتاب المكاسب، ولاية الفقيه المطلقة، الشيخ الأعظم (الأنصاري)، الأخبار، الروايات.

● الحكم الحكومي في عرصة القضاء

□ السيد عبدالصالح الموسوي

حاکم المجتمع الإسلامي يصدر الأحكام الحكومية، وبما فيها الأحكام المرتبطة بالقضاء، بصورة مباشرة أو غير مباشرة مراعيًا في ذلك المصالح الاجتماعية في جميع الأحوال، وذلك لأجل إجراء الأحكام الشرعية أو إدارة المجتمع؛ وبالنسبة إلى تعامل المتصدّين للمناصب القضائية مع الأحكام الحكومية فهو يتوقّف على طريقة التعاطي مع مباني هذه الأحكام والأحكام القضائية.

إنّ ولاية الفقيه الجامع للشرائط والسيادة الإسلامية هما من الأحكام الأولية في الإسلام، وعلى هذا الأساس يصبح تقنين الحكم الحكومي وتشخيص المصلحة من قبل الحاكم موافقاً للشرع ومطابقاً لإرادة الشارع المقدّس، فالولي الفقيه له ولاية تقنينية وأخرى تنفيذية في المجتمع، ويترتب عليهما إصدار الأحكام الحكومية التي تتزاحم مع سائر الأحكام، وعند التزاحم بين الأحكام الحكومية والأحكام القضائية يتمّ تقديم الحكومية عند التطبيق.

مفردات البحث: المنصب، الحكم، الحكم الحكومي، القضاء، الحكم القضائي.

● الحصول على مناصب سيادية في الحكومة الإسلامية – القيود والإلزامات
(دراسة للموضوع في رحاب الجمهورية الإسلامية الإيرانية)

□ السيد محمد مهدي غمامي و عباس ماجدي

أحد الأصول الأساسية في الحكومات المتقدمة على مبدأ سيادة الشعب هو ضمان حصول المواطن على مناصب رفيعة في الحكومة بمثابة حقٍّ من حقوق المواطنة، ويمكن القول إنّ عدم منح هذه الحقوق يجعل النظام الحاكم لا يتّسم بالمبدأ المذكور وتخرجه من دائرة السيادة الشعبية. والسؤال الذي يطرح هنا هو: هل أنّ الدين في النظام السياسي الإسلامي، ولا سيّما في الجمهورية الإسلامية في إيران، يمنح هذه الحقوق للمواطن أو لا؟

قام الباحثان في هذه المقالة بدراسة وتحليل ماهية ونطاق حقوق المواطنة، وعرفاها كما يلي: هي الحقوق التي يتمّ تعيينها على أساس القوانين والأصول الحقوقية لكلّ مجتمع، وتعكس خصائص الحقوق الأساسية لمواطني مجتمعٍ ما للتمتع بحياةٍ فرديةٍ واجتماعيةٍ فاعلةٍ في مجتمعاتهم. ومن ثمّ تطرّقا إلى دراستها على مستويين، هما حقوق المواطنة العامّة وحقوق المواطنة الخاصّة لغرض إثبات أنّ الدين على نطاق المواطنة العامّة لا يقيم أيّ فرق بين المواطنين، بل إنّّه يحفّز الحكومة الإسلامية على منحهم جميعاً هذه الحقوق بشكلٍ متساوٍ.

أمّا في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، فإنّ المادّة العشرين من الدستور تؤيّد منح هذه الحقوق، ولكن نظراً لأسباب خاصّة وبما فيها قاعدة (نفي السبيل) ومقتضيات القيادة من قبيل أصول انسجام الهدف واحترام الأكرية والالتزام والإخلاص، فإنّ الدين يعدّ ضرورياً لحصول بعض المواطنين على حقوق مواطنة خاصّة تتمثّل في التصدّي لبعض المناصب الرفيعة.

مفردات البحث: الدين، حقوق المواطنة، الجمهورية الإسلامية، الدستور، نفي السبيل،
أصول الحكم.

● الحكومة الإسلامية في عصر الغيبة من وجهة نظر علماء العهد الصفوي

□ حسينعلي يوسفزاده

إنّ أحد المواضيع الأكثر إثارةً للجدل في عصر الغيبة الكبرى يتجسّد في الحكومة الإسلامية وتنفيذ الأحكام والمقرّرات المتعلّقة بها، ومنذ نهاية الغيبة الصغرى وإلى عصرنا الراهن فهذا الموضوع أصبح هاجساً هاماً يراود علماء الدين الشيعة، لذلك حاولوا جاهدين طرح طريق حلّ مناسبٍ على أساس الآيات والروايات نظراً للظروف الزمانية والمكانية. وقد اختلفت أجوبة علماء الشيعة عن الأسئلة التالية: هل يجوز تشكيل حكومة إسلامية في عصر الغيبة أو لا؟ فإذا كان جائزاً، فمن هو المسؤول عن تشكيلها؟ وإذا كان غير جائزٍ، فما الذي يجب أن يفعله الشيعة لإدارة شؤون حياتهم؟ هل يجوز للشيعة مراجعة الحاكم الجائر أو لا؟ ما هي مهمّة العلماء على هذا الصعيد؟

وبما أنّ المجال كان مفسوحاً لعلماء الشيعة في العهد الصفوي كي يطبّقوا تعاليم الشريعة الإسلامية، ونظراً لأنّ أوامرهم كانت أحياناً تطاع كما تطاع أوامر الملك لدرجة أنّ بعضها كان مفروضاً على الملك نفسه ولم يكن بإمكانه مخالفتها، فإنّ الإجابة عن الأسئلة المطروحة أعلاه بدقّة تحظى بأهمية بالغة، وهذه المقالة تسلّط الضوء على الإجابة عن أسئلة العهد الصفوي.

مفردات البحث: العهد الصفوي، الحكومة الإسلامية، الحاكم الجائر، السلطان الشيعي، ولاية الفقيه، حقّ السيادة، المحقّق الكرّكي.

● نظرة على حقّ التصويت في رحاب الحقوق الإسلامية

□ علي محمد فلاح زاده و حسين عزيزي

الانتخابات في عصرنا الراهن تعد إحدى المظاهر الراقية لمشاركة الشعوب في الشؤون السياسية والسيادية، وهي ركنٌ أساسيٌّ في الأنظمة السياسية المتقوّمة على أساس سيادة الشعب بحيث لا يمكن تصوّر أيّ نظامٍ ديمقراطيٍّ وشعبيٍّ يخلو من مشاركة المواطنين في المسائل السياسية والسيادية. وأمّا النظام السياسي الإسلامي فهو أيضاً يركّز على سيادة الشعب الدينية، حيث أعار أهميةً بالغةً لمشاركة الناس في الساحة السياسية واعتبر ذلك تكليفاً شرعياً وواجباً دينياً.

نتائج البحث التي توصل إليها الباحثان في هذه المقالة نستنتج منها ما يلي: نظراً للاختلافات الموجودة بين الحقّ والحكم في النصوص الفقهية والميزة الأساسية للحقوق التي يمكن إسقاطها، ونظراً لطبيعة المشاركة السياسية للمواطنين والتي تتمثّل في الانتخابات، لا يمكننا اليوم اعتبار أنّ الانتخابات مجرد حقّ، بل لابدّ من اعتبارها حكماً.

مفردات البحث: المشاركة، الانتخابات، سيادة الشعب، الأصوات الانتخابية، الحكم، الحقّ، التكليف.

● دراسة وتقييم الانتقادات المطروحة على نظرية منطقة الفراغ للشهيد الصدر ;

□ عبدالمجيد قاندي

مصطلح (منطقة الفراغ) هو من العناوين التي ابتكرها الشهيد محمد باقر الصدر ; وهو من حيث كونه عنواناً يعدّ جديداً ولكنه من ناحية المضمون فهو يضرب بجذوره في عهد حكومة النبي الأكرم ﷺ . لو تأملنا في اللغة والمعنى المتحقّق من ارتباط هاتين الكلمتين – كلمتا (منطقة) و(الفراغ) – مع بعضهما، نستخلص أنّ المعنى هو المنطقة الخالية من أيّ حكمٍ، ولكن قبول هكذا أمرٍ يتعارض مع الروايات، لذا فإنّ بطلانه صريحٌ. وعلى هذا الأساس نقول: منطقة الفراغ تعني المنطقة الخالية من الحكم الإلزامي، ووليّ الأمر بإمكانه تبديل الحكم غير الإلزامي في هذه المنطقة إلى حكمٍ إلزاميٍّ مع توقُّر الشروط المطلوبة. هذه النظرية تحوّل وليّ أمر المسلمين وقائد الأمة بالتقنين وهذا الأمر قد يؤدّي إلى طرح بعض الشبهات، منها: كيف يمكن لغير الله تعالى وضع القوانين وتشريع الأحكام لأنّه عزّ وجلّ هو صاحب الحقّ بذلك؟ إذا كانت أحكام الإسلام ثابتةً لا تغيير فيها، فكيف يمكن لوليّ الأمر أن يغيّرها عبر إصدار أحكامٍ أخرى؟

ذكر الباحث في هذه المقالة خمس شبهاتٍ أساسيةٍ على هذا الصعيد وأجاب عنها ليثبت عدم صحّة إيرادها على النظرية المذكورة.

مفردات البحث: منطقة الفراغ، التقنين، الحكم الإلزامي، الحكم غير الإلزامي، وليّ الأمر، التفويض.

● جواز القيام على الحاكم الجائر في الفقه السياسي الشيعي

□ محمد علي مير علي

لا ريب في أنّ جواز القيام على الحاكم الجائر له تأثيرٌ بالغٌ على التحوّلات السياسية - الاجتماعية في المجتمعات الإسلامية لأنّ قبول أو رفض هذه النظرية يستتبع نتائج مختلفة في عملية التغيير التي تطرأ ضمن نطاق كلّ مجتمعٍ. الفقه السياسي الشيعي خلافاً لفقه أهل السنة، يرى ضرورة التمرد على الحاكم الجائر والقيام المسلّح ضدهً لذلك أكّد فقهاء الشيعة عليه، وهذا الأمر أدّى إلى نشوء حركاتٍ ثوريةٍ ضدّ الاستبداد الداخلي وحكّام الجور وبما فيها الثورات الإسلامية في المجتمعات الشيعية. وفي عصرنا الراهن وبعد تنامي الصحوة الإسلامية بين المسلمين بشكلٍ ملحوظٍ، فإنّ الضرورة تقتضي بيان أصول هذه الصحوة فقهيّاً في إطار النصوص الإسلامية لكي تكون خطوةً إيجابيةً في هذا المضمار رغم أنّها متواضعةٌ مقارنةً مع واقع الحال. قام الباحث في هذه المقالة بدراسة وتحليل الأدلّة التي تجيز مقارعة الحاكم الجائر وتطرّق أيضاً إلى الشبهات التي طرحت حول هذا الجواز في الفقه السياسي الشيعي، وذلك وفق منهجٍ بحثٍ وثائقيّ.

مفردات البحث: التمرد الشيعي، الفقه السياسي، القيام، الحاكم الجائر.

● Legitimacy of Uprising against a Despotic Ruler in the Shi'i Political Fiqh

□ by Muhammad Ali Mir'ali

The legitimacy of uprising against a tyrant or despotic ruler has enormous impact on socio-political changes in Muslim communities. For the adoption or rejection of this thesis can have different consequences for the process of changes in every society. In Shi'i political fiqh, unlike Sunni political fiqh, it is considered essential to disobey and launch campaign against a despotic ruler, and this has been emphasized by numerous Shi'i jurists (faqihs). This line of thought has contributed to the formation of revolutionary movements (Islamic revolution in Shi'a communities) or uprisings against despotic rulers who rule over Muslim communities in the contemporary world. Nowadays, as the Islamic Awakening Movement has increasingly gained strength, it seems necessary to explain fiqhi foundations of revolting against despotic rulers as they appear in fiqhi literature. This move is a positive, though small, step in achieving the objectives in this regard. The present article seeks to explore the arguments for the legitimacy of launching campaign and uprising against a despotic ruler and to cast light on doubts raised on it by some scholars in Shi'i political fiqh by reference to existing documents.

Key words:

civil disobedience, political fiqh, uprising, despotic ruler.



● **An Analysis and Evaluation of the Existing Criticisms of Shahid Ṣadr’s Thesis of the ‘Discretionary Sphere of the Law’ (*Mantiqat al-Farāgh*)**

□ by ‘Abd al-Majid Qa’edi

The ‘Discretionary Sphere of the Law’ or *Mantiqat al-Farāgh* is an innovative compound term coined by Shahid Seyyed Muhammad Bāqir Ṣadr, though as a thought has its roots in the Islamic state established by the Prophet Muhammad. *Mantiqat al-farāgh*, literally, means a sphere in jurisdiction devoid of any juridical decision. However, the adoption of this thesis is not supported by the narrations and thus its falsity is quite clear and as such one can say: the discretionary sphere of the Law does mean a sphere devoid of obligatory decisions. Nevertheless, in a judiciary sphere where there is no obligatory decision, under certain conditions, a Muslim ruler can interfere and change the non-obligatory decision into obligatory decision. This idea may bring about some problems because this idea recognize a Muslim ruler’s special prerogatives (rights) concerning issuing governmental decisions as something legal, which contradicts either the idea that how somebody other than God can make law or have the right to legislate law, while this authority is peculiar to God, the Lord of the Worlds, or the idea that Islamic injunctions are eternal and unchangeable, so how a Muslim ruler can change these divine injunctions into some other governmental decisions. The present article seeks to refer to five serious objections raised by Muslim scholars as well as the appropriate answers which meet them.

Key words:

Mantiqahat al-Farāgh (the discretionary sphere of the Law), legislation, obligatory decision, non-obligatory decision, a Muslim ruler, delegation.

● **A Reflection on the Idea of ‘having right to vote’ in the Light of Islamic Law**

□ **by Ali Muhammad Fallāhzādeh & Husein Azizi**

In the contemporary world, election represents and manifests people’s highest degree of participation in political and governmental affairs and as such it is regarded as one the constituent elements of democratic political system of government. It has gained importance in such a way that it makes no sense to have a conception of a democratic system without the possibility of people’s active participation in political and governmental affairs. In the political system of Islam, which is based on religious democracy, people’s political participation has received special attention and even taken to be a religious duty and legal obligation. The findings of this research show that, given the fact that there is a difference between ‘right’ and ‘judgment’ or ‘decision’ in the words of Muslim jurists on the one hand and that ‘rights have the property of being waived’ as well as considering the nature of citizens’ political participation in elections on the other, today one cannot take these as instances of rights. Rather, they have to be regarded as instances of decisions or judgments.

Key words:

participation, elections, democracy, vote, decision (judgment, injunction, decree), right, (legal) obligation.



● Islamic Government in the Periods of Occultation from the Perspective of Safavid Muslim Scholars

□ by Huseinali Yusefzādeh

The establishment of an Islamic government and the enforcement of related rules and regulations is one of the most challenging issues in the periods of occultation. It has been of great concern for Shi'a scholars since the end of Minor Occultation so that they have made attempts to provide an appropriate solution for this problem according to the Qur'anic verses and narrations. The answers Shi'a scholars given to such questions as whether or not the establishment of an Islamic government in the period of occultation is essentially permitted, and if permitted, who has the right to establish the government, and if not permitted, what the Shi'a people have to do to run their own affairs, whether they are permitted to take a tyrant as their ruler, what is the duty of Muslim scholars in this regard, and the like vary. Since the Muslim scholars in Safavid period had the opportunity to enforce Islamic rules and regulations and, in many cases, their Islamic decrees on the necessity of obedience were identical with the Safavid king's orders and in some cases the Safavid king was not also able to defy Islamic decrees, careful attention to the above questions has become so important that the present article attempts to find an answer for the questions raised by the Muslim scholars in the Safavid times.

Key words:

Safavid times, Islamic government, despotic ruler, Shi'a sultan, the authority of a Muslim jurist, the right to rule, Muhaqqeq Karaki.

● **How to Gain Access to Governmental Positions in an Islamic State: *Limitations and Requirements* (a case study of the Islamic Republic)**
□ by Seyyed Muhammad Mahdi Ghamāmi and ‘Abbās Mājedi

To gain access to governmental high positions as a specific ‘civil right’ is considered to be among the major constituents of democratic governments and one may claim that, with the neglect of this civic right, the supposition of having a democratic state seems to be unrealistic. The question is that “Does religion, in political system of Islam in general and in the Islamic Republic of Iran in particular, have any effect on granting people their civil rights?” The present article, while analyzing the nature and scope of civil rights and giving its definition as “the rights which have been established with regard to what is implied by legal and juristic principles in a given society indicating indexes of people’s fundamental rights to have an active personal and social life in that society,” deals with rights in two planes: ‘general civil rights’ and ‘particular civil right’, seeking to show that religion in the former plane constitutes no cause for a distinction between citizens in having their own rights. Rather, religion, particularly Islam, persuades governments to grant people their rights in an equal manner. The article 20 of the Constitution of the Islamic Republic of Iran supports this claim. However, for certain reasons, including the rule of “rejection of the dominion of disbelievers over the believers” or the rule of ‘*nafyi sabil*’ as well as certain requirements for ruling people such as principles of coherent aim, respect to the opinions of the majority, commitment and faithfulness, religion is regarded to be essential and effective in granting people particular civil rights (having rights to take charge of higher governmental positions).

Key words:

religion, civil rights, Islamic Republic, Constitution, rejection of the dominion of the disbelievers over the believers, the principles of ruling people.

● **Governmental Decisions in the Realm of Jurisdiction**

□ by **Seyyed Abd al-Sālih Musawi**

In order to implement ordinances of the Law, a ruler, in a Muslim society, directly or indirectly, proceeds to issue governmental decrees in terms of interests in the area of social issues, including issuing governmental decrees in the realm of jurisdiction. In facing governmental decrees, the judiciary's reactions are rested on the way they treat the foundation of governmental and judiciary decrees or decisions.

The authority of a 'competent Muslim jurist' and Islamic rule are among the principal rules of Islam, so laying dawn governmental decrees and taking into account what is expedient is supported and sought by the lawgiver. In a Muslim society, a Muslim jurist (faqih) is of legislative and executive authority and this sort of authority requires that a Muslim jurist can make a decision or decisions on either side of a judiciary case even when the governmental decisions seem to be in conflict with other decrees. When governmental decisions come into conflict with judiciary decrees, governmental decisions takes precedence over judiciary decrees in practice.

Key words:

position, decree, governmental decision, jurisdiction, judiciary decree.



ABSTRACTS

Trans. by Sayyed Abbās Huseini and Ahmad Rezā Jalili

● A Criticism of Great Sheikh Ansari's Thought on the Absolute Guardianship of a Muslim Jurist in *Makāsib*

□ by Muhammad Bahrami Khoshkar

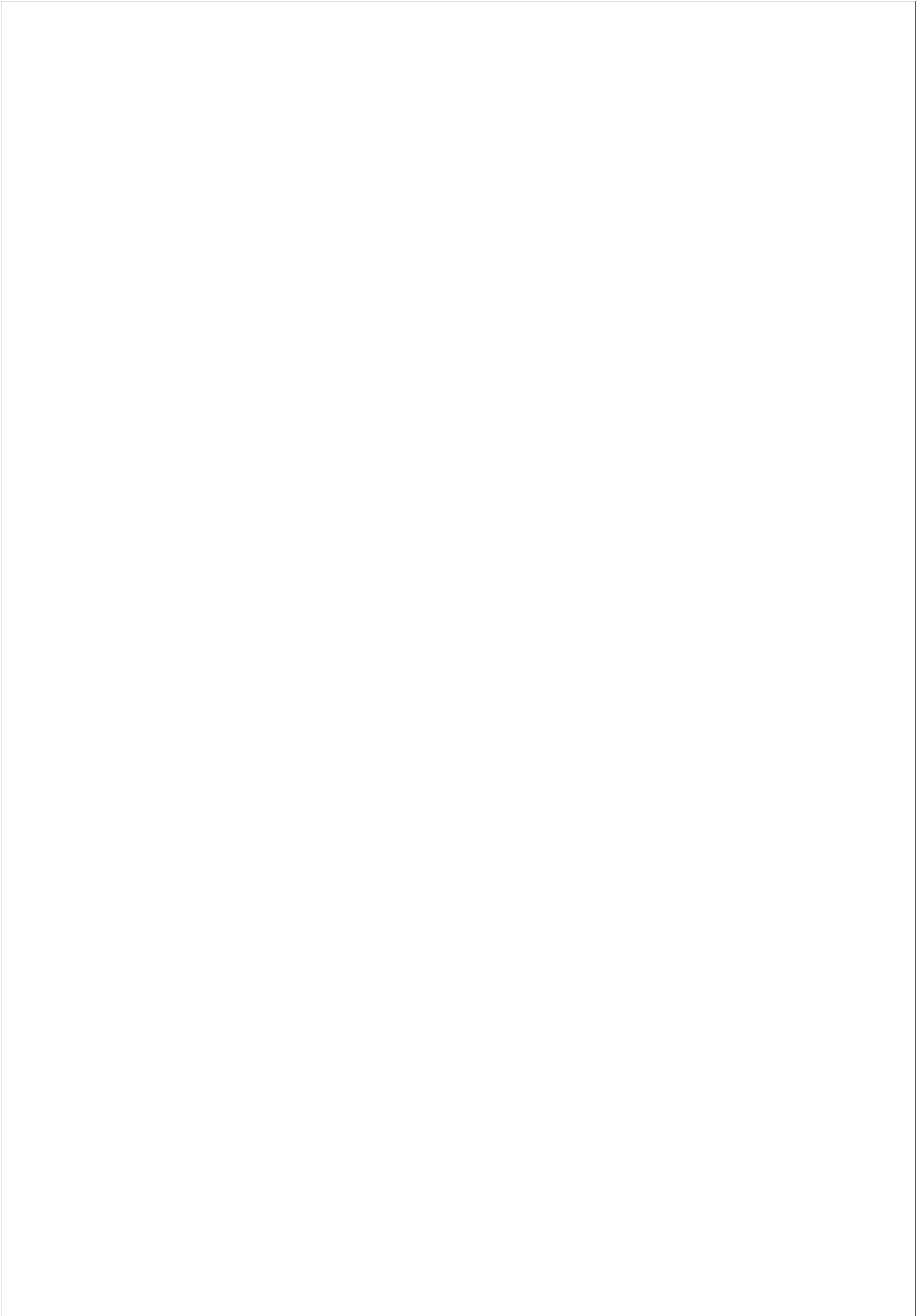
The present article reveals a scientific research on the great Sheikh Anṣāri thought on the absolute guardianship or authority of a Muslim jurist in his well-known book *Makasib*.

In his *Makāsib*, Sheikh Anṣāri believes that one cannot deduce the absolute authority of a Muslim jurist from the transmitted sets of narrations, *hadiths* or traditions. In this essay, an attempt has been made to make a critical analysis of the *hadiths* regarding the authority of a Muslim jurist or *faqih* trying to consider the circumstance occasioned the issue of these *hadiths* and make a scientific criticism of Sheikh Anṣāri's arguments in this regard.

Key words:

Makāsib, guardianship (authority) of a Muslim jurist, Great Sheikh Anṣāri, traditions and narrations.





70

ISLAMIC GOVERNMENT

(Hokumat-e Eslami)

Special for Islamic Political Thought and Jurisprudence

Vol 18, No. 4, Winter 1392/2014



Proprietor: the Secretariat of the Assembly of Experts (of the Leadership)

Managing Director: Muhammad Yazdi

Editor-in-chief: Seyyed Hāshim Huseini Busheri

Deputy of the Editor-in-chief: Muhammad Ali Layali



Editorial Board (in Alphabetical Order):

Dr. Ahmad Ahmadi (Professor at Tehran University)

Dr. Ahmad Beheshti (Professor at Tehran University)

Dr. Hassan Ruhani (Ph.D in Law)

Ayatollah Gholamreza Fayyazi (Full Seminary Professor of Philosophy)

Ayatollah Sadiq Amoli Larijani (High Academic Professor at the Seminary of Qom)

Ayatollah Misbah Yazdi (High Academic Professor of philosophy at the Seminary of Qom)

Ayatollah Muhammad Mu'men (High Academic Professor at the Seminary of Qom)

Ayatollah Muhammad Yazdi (High Academic Professor at the Seminary of Qom)



Assistant Manager: Hadi Tohidi Rad

Editor: Hassan Beygi



Mailing Address:

Qom:P.O. Box 3317, Islamic Government Journal

Telefax: 37741325

home page: <http://mag.rcipt.ir>

e-mail: hokoomateslami@majleskhobregan.com

Price: 30000 Rials