

واکاوی ادله الزام اجرای قوانین و ارزش‌های دینی توسط حکومت اسلامی

دریافت: ۹۶/۶/۲۹ تأیید: ۹۷/۴/۷ سیدمجتبی حسین‌نژاد* و حمیدرضا منیری حمزه‌کلایی**

چکیده

بحث از الزام حکومت به اجرای قوانین و ارزش‌های دینی و عیارسنجی شرایط و مبانی آن می‌تواند از مباحث مهم فقه سیاسی شمرده شود. هدف این مقاله تحلیل سه محور، ارتباط حق دخالت حکومت اسلامی در اجرای قوانین و ارزش‌های دینی با رضایت اکثریت مردم از اجرای قوانین اسلامی. شرایط الزام حکومت به اجرای احکامی که برای آنها در دین کیفر مقرر نشده است. تبیین مبانی الزام حکومت اسلامی به اجرای احکام دینی که برای آنها در دین کیفر مقرر نشده است.

یافته‌های نگارندگان، به قرار ذیل‌اند: با توجه به الهی‌بودن مشروعیت حکومت و نیز با در نظر گرفتن سیره پیامبر اکرم و ائمه معصومین و متشرعان از زمان پیامبر ۹ تا امروز، اجرای احکام دینی؛ اعم از احکامی که برای آنها در دین کیفر مقرر شده و احکامی که برای آنها در دین کیفر مقرر نشده، منوط به رضایت اکثریت مردم از اجرای قوانین اسلامی نمی‌باشد. شرایط متیقن الزام حکومت در احکامی که برای آنها در دین کیفر مقرر نشده است، عبارتند از شخصی‌نبودن احکام، مفسده اجتماعی داشتن عمل، ملازم‌نبودن الزام با ضرر شخصی به افراد، مطابق‌بودن الزام با مصلحت دینی و مطابقت الزام با سیره عقلا. مبانی الزام حکومت اسلامی به اجرای احکام دینی که برای آنها در دین کیفر مقرر نشده است، عبارتند از نسبت حکومت با حفظ شعائر و اهانت به مقدسات، امر به معروف و نهی از منکر و نسبت آن با حکومت اسلامی، اهداف و وظایف کلی حکومت اسلامی، مسؤولیت اجرای حدود و تعزیرات، مسؤولیت حکومت اسلامی از باب امور حسبه و احتساب و اطلاعات ادله احکام اجتماعی.

واژگان کلیدی

قوانین دینی، حکومت اسلامی، شرایط الزام، مبانی الزام

* استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی مؤسسه آموزش عالی پارسا: mojtabahoseinnezhad4@gmail.com

** استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه مازندران: h.moniri@umz.ac.ir

مقدمه

در دین مبین اسلام، دخالت حکومت‌ها در امور شخصی که پیامد اجتماعی نداشته باشد، غیر قابل قبول است، اما دخالت در حوزه اجتماعی، حتی در حکومت‌های سکولار هم امری پذیرفته شده است؛ زیرا حکومت در غرب، ابزار نفع اجتماعی مردم است که از طرف مردم به قدرت می‌رسد.

یکی از مباحث مهم فلسفه سیاسی اسلام، بحث از اهداف و وظایف حکومت در اجرای قوانین و ارزش‌های دینی در عصر غیبت می‌باشد. غالب محققین معتقدند اسلام اجباری در بُعد عقاید و اخلاق، نه امکان دارد و نه ارزش، اما اجمالاً پذیرفته شده است که حکومت اسلامی نمی‌تواند در حوزه خصوصی افراد وارد شود و احکام فردی را به اجبار اجرا نماید. اما برای اجرای آن دسته از قوانین و ارزش‌های دینی که ضمانت اجرایی تعیین و به کیفر آن تصریح شده است؛ مانند سرقت، شرارت، فساد، تجاوزهای جنسی، شکی نیست که حکومت اسلامی می‌تواند اینگونه احکام را، ولو به اجبار اجرا نماید. در مقابل، برای ترک برخی از احکام اسلامی؛ مانند حجاب، حج و نماز کیفری تعیین نشده است.

مسئله آن است که حکومت اسلامی برای اجرای احکامی که برای آنها در دین کیفر مقرر نشده است، چگونه باید عمل نماید؟ به عبارت دیگر، آیا اجرای این قسم از احکام دینی، وظیفه الزامی حکومت اسلامی است که با وضع و تصویب قوانین، اعمال کیفر معین در حق متخلفان نماید یا اینکه حکومت دینی باید فقط زمینه فهم، آگاهی، اعتقاد، فرهنگ‌سازی و هنجارگرایی در آن را فراهم نماید؟ حتی برخی در این زمینه پا را فراتر گذاشته و فائلند که هیچ حکومتی حق ندارد هیچ احکام دینی؛ اعم از احکامی که برای آنها در دین کیفر مقرر شده و احکامی که برای آنها در دین کیفر مقرر نشده است، را جز با رضایت اکثریت مردم اجرا کند. لذا در تحقیق حاضر چند محور مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۱. آیا حق دخالت حکومت اسلامی در اجرای قوانین و ارزش‌های دینی؛ چه

احکامی که برای آنها در دین کیفر مقرر شده و چه احکامی که برای آنها در دین کیفر مقرر نشده است، منوط به رضایت اکثریت مردم از اجرای قوانین اسلامی می‌باشد؟

۲. شرایط الزام حکومت به اجرای قوانین و ارزش‌های دینی - احکامی که برای آنها در دین کیفر مقرر نشده است - چیست؟

۳. تبیین مبانی الزام حکومت اسلامی به اجرای احکام دینی که برای آنها در دین کیفر مقرر نشده است.

ارتباط حق دخالت حکومت اسلامی در اجرای قوانین و ارزش‌های دینی به رضایت اکثریت مردم از اجرای قوانین اسلامی

در این رابطه برخی معتقدند اجرای احکام اسلامی؛ اعم از احکامی که برای آنها در دین کیفر مقرر شده و احکامی که برای آنها در دین کیفر مقرر نشده است، بدون رضایت اکثریت مشروعیت ندارد. حل شدن این مسأله مقدم بر مسائل دیگر در این حوزه است؛ چراکه بنا بر این نظریه، بدون رضایت اکثریت از اجرای احکام دینی، حتی حکومت اسلامی حق اجرای احکامی که برای آنها در دین کیفر مقرر شده است را هم ندارد. از این رو، این نظریه ابتدا تبیین می‌شود. طرفداران این نظریه معتقدند حکومت اسلامی حق ندارد، حتی احکام اسلامی را جز با رضایت اکثریت مردم اجرا کند؛ یعنی اگر حکومتی مبسوط الید وجود دارد و حاکمانی متدین هم در رأس آن حضور دارند، برای اینکه احکام اسلامی را اجرا کنند، تنها در صورتی که اکثریت مردم با آن موافق هستند، مجاز به این کار می‌باشند. اگرچه از منظر قائلین به این نظریه، یکی از معیارهای سه‌گانه دینی بودن یک نظام سیاسی این است که احکام فرعی و عملی دین که بخش سوم از مجموعه دین است، در سه مرحله قانونگذاری، اجرا و قضاوت، محور و مد نظر می‌باشد، ولی در عین حال، معتقدند که اگر اکثریت مردم مسلمان نباشند یا به هر دلیل خواهان عمل به قوانین اسلامی و تحقق ارزش‌های دینی نباشند، حکومت شرعاً و عقلاً حق ندارد با اعمال زور و اکراه، قوانین و ارزش‌های دینی را به عمل درآورد (منتظری، ۱۴۲۹ق، ص ۲۹). وظیفه حکومت از منظر قائلین به این نظریه این است که اگر در زمانی اکثریت مردم از اسلام یا حکومت دینی روی گردان شوند و یا خواستار

عمل نکردن به برخی از احکام دینی باشند، فقها و علمای دینی جز ارشاد و تبلیغ دین و وظیفه‌ای ندارند و حق ندارند با زور و اکراه به حاکمیت خود ادامه دهند یا برخی از احکام را با زور عملی سازند (همان، ص ۳۷)؛ زیرا دولت باید آگاهی را بالا ببرد تا مردم خودشان خوبی را انتخاب کنند، بدون اینکه کسی را اجبار کند؛ چون تاکنون روش‌های همراه با اجبار به خوبی جواب نداده و مسؤولان با این روش نتوانسته‌اند جامعه را دینی و دیندار کنند (ایازی، ۱۳۸۰، ص ۱۶).

از نظر قائلین به این نظریه علت اینکه هیچ حکومتی حق ندارد احکام اسلامی را جز با رضایت اکثریت مردم اجرا کند، در این نکته نهفته است که اساس مشروعیت حاکمیت دینی برای غیر معصومین : انتخاب اکثریت مردم است (منتظری، ۱۴۲۹ق، ص ۴۸؛ سروش، ۱۳۷۲، ش ۱۱، ص ۱۴). بر اساس این نظریه، خداوند این حق را به مردم داده است که شخص واجد شرایط را برای تصدی امور خود انتخاب کنند. پس حق انتخاب از طرف خداوند به مردم داده شده، اما انتخاب از سوی مردم می‌باشد. بر مبنای این نگرش، حاکم اسلامی پس از انتخاب مردم و به نیابت از آنها اعمال ولایت می‌کند؛ زیرا نقش اصلی در تعیین ولی امر و زمامدار با مردم است و هر کس از طرف اکثریت مردم بر طبق معیارهای اسلامی که همان معیارهای عقلی فطری است، انتخاب شود، ولایت پیدا می‌کند (صالحی نجف آبادی، ۱۳۸۰، ص ۵۰). پس ولایت فقیه؛ یعنی وکالت سیاسی فقیه از طرف مردم در اداره امور است و این مردم‌سالاری است (همان، ص ۵۱).

نقد و بررسی محور اول

این نظریه - از اینکه حکومت اسلامی بدون رضایت اکثریت مردم، حتی حق اجرای احکامی که برای آنها در دین کیفر مقرر شده است را هم ندارد - از دو جهت قابل رد می‌باشد:

جهت اول: عالم هستی ملک خداوند است و خداوند مالک ما و همه انسانها است. در بینش اسلامی ملاک مشروعیت، اذن خداوند است و فقط خداوند می‌تواند اجازه دهد

که دیگران در امور افراد تصرف کنند؛ چراکه هر انسانی، ولو مجرم هم باشد، از حق آزادی برخوردار است و آزادی موهبتی الهی است که به همه انسانها اعطا شده است و کسی حق سلب آن را ندارد، مگر مالک آنها باشد و او خداوند است.

از سوی دیگر، تشکیل حکومت و تنظیم قوانین و ایجاد نظم، مستلزم تصرف در امور انسانها و محدودکردن آزادی افراد است و این امر تنها از سوی کسی رواست که دارای این حق و اختیار باشد. از این رو، در اندیشه اسلامی، همه چیز به اذن او انجام می‌شود و اگر کسی را خداوند برای اجرای احکام و قوانین خود معین کرد، او مشروعیت پیدا می‌کند (معرفت، ۱۳۷۷، ص ۱۲۰-۱۱۳ و ص ۱۴۷-۱۴۶).

با توجه به آنچه گفته شد که در نظام سیاسی اسلام، همه شؤون و ارکان حکومت باید مستند به اذن الهی باشد - یعنی حاکم، قانون و مجری -، پرسشی که مطرح می‌شود، این است که نقش مردم در حکومت چیست؟ پاسخ این است که آنچه در نظریه مردم‌سالاری دینی یا ولایت فقیه مطرح است و آن را از حکومت‌های لیبرال دموکراسی غرب متمایز می‌کند، این است که ملاک مشروعیت و قانونی بودن حکومت از نظر اسلام، رأی مردم نیست، اما عدم دخالت رأی مردم در مشروعیت حکومت به معنای بی‌اعتنایی به رأی و مشارکت مردم هم نیست. از نظر اسلام، حاکم علاوه بر اینکه باید اذن خداوند را داشته باشد، باید مورد انتخاب و گزینش و یا دست کم مقبول آنان باشد تا با قانون عدم تسلط کسی بر مال و جان افراد سازگار باشد (سبحانی، ۱۳۶۲، ص ۱۸).

بنابراین، با تبیین این مطلب که مبنای مشروعیت حکومت الهی است و نه مردمی (عمید زنجانی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۵۸) و اینکه مشروعیت حکومت به انتخاب مردم ارتباطی ندارد، بلکه اگر ولی فقیه از هر راه شرعی بتواند حکومت را بدست بگیرد، حکومت او مشروع خواهد بود، مشخص می‌شود که حکومت می‌تواند قوانین و ارزش‌های دینی را اجمالاً با توجه به شرایط آن که تبیین می‌شود، اجرا کند.

بر خلاف دیدگاه قرارداد اجتماعی (Social contract) که در آن منشای مشروعیت یک نظام به معنای تطابق رژیم با اجماع عمومی، اساس رابطه یک نظام سیاسی با

جامعه است و بدین سان، مشروعیت خود به خود رابطه مستقیمی با دموکراسی دارد (نقیب زاده، ۱۳۷۲، ص ۱۳). در اندیشه سیاسی اسلام، اکثریت از آن جهت که اکثریت است؛ یعنی از حیث عدد و کمیت اعتبار ارزشی ندارد و مبنای مشروعیت و مقبولیتی قرار نمی گیرد. دلایل قرآنی و روایی مؤید این ادعا می باشد.

در این زمینه قرآن کریم می فرماید: «وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرُونَ» (سبأ (۳۴): ۱۳)؛ عده کمی از بندگان من شکرگذارند. «وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ» (بقره (۲): ۲۴۳)؛ ولی بیشتر مردم شکر به جا نمی آورند. «وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ» (هود (۱۱): ۱۷)؛ و اکثر مردم ایمان نمی آورند. «وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (اعراف (۷): ۱۸۷)؛ و اکثر مردم نمی دانند. با توجه به این آیات، این مطلب بدست می آید که اکثریت مردم از حق گریزان می باشند و لذا مؤمنان واقعی کم هستند. پیامبران الهی سالها آیین حق را تبلیغ می کردند، ولی کمتر مردم به آنان گرایش پیدا می نمودند.

اکثریت از آن جهت که نمودار ارزش های انسانی - اسلامی و منادی و مدافع حقایق راستین دینی و فضایل و کرامت های انسانی است؛ یعنی از حیث کیفیت، محترم و مورد قبول است. در قرآن کریم و دیگر منابع اسلامی به این دو نوع اکثریت اشاره شده است: «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ» (زمر (۳۹): ۱۸)؛ همانهایی را که به هر سخنی (مخصوص) گوش می دهند، پس به بهترین (وجهی) آن را پیروی می کنند، آنان هستند که خدا هدایتشان کرده و آنان هستند صاحبان خرد.

امام علی ۷ نیز می فرماید: «لَا تَسْتَوْحِشُوا فِي طَرِيقِ الْهُدَى لِقَلَّةِ أَهْلِهَا فَإِنَّ النَّاسَ قَدِ اجْتَمَعُوا عَلَى مَائِدَةٍ شَبِيعُهَا قَصِيرٌ وَجَوْعُهَا طَوِيلٌ» (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۱)؛ در طریق هدایت و رستگاری از کمی نفرات وحشت نکنید! زیرا مردم در اطراف سفره ای اجتماع کرده اند که مدت سیری آن کوتاه و گرسنگی آن طولانی است.

آنجا که اکثریت در گمراهی بسر می برند، نه تنها رأیشان فاقد اعتبار و ارزش است، بلکه چه بسا پیروی از آرای آنان باعث بدبختی و گمراهی شود؛ چنانکه قرآن فرمود: «وَإِنْ تَطَعُوا أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» (انعام (۶): ۱۱۶)؛ و اگر از بیشتر مردم روی زمین پیروی کنی، تو را از راه

(درست) خدا گمراه می‌کنند؛ زیرا آنها تنها از گمان پیروی می‌کنند و تخمین و حدس (واهی) می‌زنند.

بنابراین، اسلام برای اکثریت هوشمند، مؤمن و مسلمان و آگاه به مسائل، ارزش بسیار قائل است. به این معنا که اگر جامعه در چارچوب اسلام و اصول و ارزش‌های آن و با آگاهی و هوشیاری در مسائل سیاسی وارد شود و در راهیابی به حقایق و عدالت و یا تشخیص قانون درست از نادرست اختلاف پیش آید، رأی چنین اکثریتی بر رأی اقلیت ترجیح دارد؛ زیرا اکثریت در این صورت نزدیکترین راه به واقعیات بوده و آرای چنین اکثریتی را عقل و شرع تأیید می‌کند (ابراهیم زاده، ۱۳۷۷، ص ۷۶).

جهت دوم: در میان متشرعان از زمان پیامبر اکرم ﷺ تا به امروز، سیره بر آن بود که برای اجرای احکام دینی، از الزام و اجبار استفاده شود یا اینکه برای فرد خاطی مجازاتی تعیین گردد، لذا این سیره می‌تواند دلیل بر حجیت این روش قرار گیرد. بنابراین، شمولیت حکم نسبت به همه شرایط و افراد می‌باشد و نه فقط در شرایط راضی‌بودن اکثریت از اجرای احکام دینی؛ یعنی به تعبیر علمای علم اصول، مقدمات حکمت نسبت به آن ادله تمام و روایت در مقام بیان حکم می‌باشد و مشخص است که شارع می‌خواهد این تکالیف در جامعه عملی شود.

اگر برای این مدعا که اجرای احکام اسلامی منوط به خواست اکثریت مردم است، به سیره پیامبر اکرم و ائمه معصومین : استناد شود، نه تنها سیره‌ای در این زمینه نمی‌توان یافت، بلکه تأکید بر اجرای احکام الهی از سوی معصومین مؤید اجرای قوانین و ارزش‌های دینی، حتی بعضاً بدون رضایت اکثریت مردم می‌باشد. به عنوان نمونه می‌توان به برگزاری حج از طرف حکومت اشاره کرد. در انجام و برگزاری حج باید حاکم و حکومتی باشد؛ چنانکه امیر المؤمنین علی ۷ آنگاه که عهده‌دار حکومت شد، در نامه‌ای به «قثم بن عباس»، فرماندار مکه، وی را به اقامه حج امر فرمود: «أقم للناس الحج» (نهج البلاغه، نامه ۶۷)، اما در مدتی که حکومت را در دست نداشت، نمی‌توانست چنین فرمانی صادر کند. همچنین در روایتی از امام صادق ۷ آمده است:

محمد بن علی بن الحسین بن بابویه بأسانیده عن حفص بن البختری وهشام

بن سالم و معاویه بن عمار و غیرهم، عن أبی عبدالله 7 قال: «لو أن الناس ترکوا الحج لکان علی الوالی أن یجبرهم علی ذلك وعلی المقام عنده، ولو ترکوا زیارة النبی 9 لکان علی الوالی أن یجبرهم علی ذلك وعلی المقام عنده، فإن لم یکن لهم أموال أنفق علیهم من بیت مال المسلمین» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۱۵)؛ اگر مردم حج را معطل گذارند، بر امام است که آنها را به این کار وادار کند؛ چه بخواهند و چه نخواهند؛ زیرا این خانه برای حج قرار داده شده است. از این رو، در حاکمیت معصوم، اگر در زمانی مردم نخواستند و یا مقدورشان نبود به مکه روند، بر رهبر مسلمانان لازم است که برخی را با هزینه بیت المال به حج بفرستد و عده‌ای را که توان مالی دارند و به حج نمی‌روند، به اجبار روانه مکه کند.

روایات متعددی بر وظیفه اجرای احکام دین توسط امام تأکید کرده و مسؤولیت اجرای احکام دین را بر گردن امام نهاده است. در این روایات، هیچگاه خواست و رأی مردم دخالت داده نشده است. از این جمله، روایت صحیح و معتبر «برید عجلی» است که امام باقر 7 در مورد کسی که سه روز ماه رمضان روزه خورده است، فرمودند: «علی الامام ان ینهکه ضرباً» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۰۳)؛ امام باید او را مورد ضرب شدید قرار دهد. روشن است که این حکم نمی‌تواند مشروط به رضایت اکثریت مردم باشد؛ وگرنه لازم بود امام این قید را ذکر کند و نیز در مورد مرتد، در روایت «موثقه عمار ساباطی» از امام صادق 7 نقل شد است که: «علی الامام ان یقتله» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۸، ص ۳۲۴). در روایت معتبر دیگری، امام صادق 7 به خداوند سوگند یاد کرده است که اگر قدرت و حکومت را در اختیار داشتم، مردم را با شمشیر و تازیانه وادار می‌کردم که طلاق را در وقت عده؛ یعنی در حال طهر انجام دهند (همان، ج ۲۲، ص ۱۳).

ممکن است که برای ادعای فوق به آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره (۲): ۲۵۶)، مبنی بر اینکه نباید مردم را به احکام الزام نمود، تمسک شود، در پاسخ باید گفت این آیه همانگونه که ظاهر آن هم دلالت می‌کند، طبق نظر عموم مفسران در مورد عدم الزام بر

قبول اصل دین است، نه عدم اکراه در اجرای احکام دین. روشن است که این جمله تکرار مضمون آیه: «أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (یونس (۱۰): ۹۹) می‌باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۷۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۴۳).

ممکن است گفته شود مطابق با مفاد آیه «لَسْتُ عَلَيْهِمْ بِمُصِطِرٍ» (الغاشیه (۸۸): ۲۲)، خداوند به پیامبر در مقام ابلاغ رسالت فرموده است: «تو سلطه‌ای بر آنها نداری تا آنها را به زور به سوی ایمان بکشانی». لذا این آیه می‌تواند به عنوان مستند برای عدم مشروعیت الزام به احکام اسلامی شمرده شود. در پاسخ باید گفت این آیه مکی، پیامبر را تسلی می‌دهد که عدم ایمان مشرکان نباید برای تو سخت باشد؛ زیرا تو نمی‌توانی آنها را به زور بسوی ایمان بکشی! روشن است که این آیه ربطی به عمل مسلمانان به احکام اسلامی ندارد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۷۲۸).

لازمه منوط‌بودن مشروعیت اجرای احکام الهی به خواست مردم آن است که احکام اسلامی مشروعیت خود را از خواست مردم بگیرد؛ بگونه‌ای که اگر مردم با رضایت خود به احکام اسلامی مشروعیت نبخشند، این احکام صلاحیت و ارزش اجرا ندارند. این نظر بر خلاف ضرورت فقه و اسلام است و تاکنون هیچ فقیهی از اهل سنت و شیعه بدان ملتزم نشده است. در این صورت، اگر چهل و نه درصد مردم موافق اجرای احکام الهی و پنجاه و یک درصد راضی نباشند، اجرای احکام الهی بر حاکم جایز نیست و حتی اگر با اجرای احکام اسلامی در اداره حکومت هیچ مشکلی نداشته باشد و هیچ مفسده‌ای در نتیجه اجرای احکام اسلامی دامنگیر حکومت و مردم نشود، بر حاکم لازم است احکام الهی را از حکومتش حذف کند؛ وگرنه باید خود از حکومت کناره‌گیری کند و بساط حاکمیت دین را با دستان خود برچیند تا غیر متدینان به این امر اقدام کنند!

بر اساس این نظریه، صحبت از لزوم وجود شرایطی برای حاکمان از سوی شارع بی‌معنا است؛ زیرا همه چیز به خواست و رضایت مردم بستگی دارد، اگر آنها حاکمان بدون شرط عدالت و فقاقت را برگزینند، از این خواست باید تبعیت نمود. گذشته از اینکه در روایات اسلامی اجرای اموری، مثل قضا و اجرای حدود، مستقیماً به امام و

والی سپرده شده و گفته است: «علی الامام و علی الوالی ان...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۴۱؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۲۹؛ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۴). روشن است که با وجود چنین خطاب‌هایی، امام و حاکم نمی‌تواند به بهانه عدم رضایت مردم از چنین تکالیفی که متوجه شخص او شده سر باز زند.

حال که براساس مستندات دینی، بطلان نظریه «مشروعیت‌نداشتن اجرای احکام اسلامی بدون رضایت اکثریت مردم» اثبات شد و تبیین شد که اجمالاً حق حکومت در اجرای احکام دینی منوط به رضایت اکثریت نیست، سؤالی که مطرح می‌شود، این است که آیا شرایطی برای الزام حکومت در احکام دینی که ضمانت اجرایی تعیین و به کیفر آن تصریح نشده است، وجود دارد یا خیر؟ ازاین‌رو، به مسأله بعدی؛ یعنی واکاوی شرایط الزام حکومت در احکام دینی که به کیفر آن در دین تصریح نشده است، می‌پردازیم.

ادله الزام حکومت اسلامی به اجرای احکام فاقد کیفر معین

آیا اجرای این قسم از احکام دینی، وظیفه حکومت اسلامی است که ضرورت الزام بر آن ایجاب می‌شود و یا اینکه حکومت دینی باید فقط زمینه فهم، آگاهی، اعتقاد، فرهنگ‌سازی و هنجارگرایی در آن را فراهم نماید؟

با بررسی مستندات دینی، شرایط ذیل به عنوان قدر متیقن از معیارهای الزام حکومت در احکامی که برای آنها در دین کیفر مقرر نشده است، می‌باشد. ازاین‌رو، این معیارها ارائه و تجزیه و تحلیل می‌شود:

۱. احکام اجتماعی

با مراجعه به متون دینی، اجمالاً پذیرفته شده است که حکومت اسلامی دست کم اولاً و بالذات حق دخالت در حوزه خصوصی افراد را ندارد؛ چراکه احکام دینی فردی ناظر به روابط انسان و خدا می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ص ۶۲۲). در امور شخصی؛ اعم از عبادات و غیر عبادات، تشخیص با خود فرد است و تشخیص زندگی جمعی با عقل جمعی؛ یعنی همان حکومت است. «امام خمینی» در پیام

هشت ماده‌ای که مستند به احکام و ادله شرعی است، بویژه بند ۶ آن، به قوه قضائیه و ارگان‌های اجرایی (اسلامی شدن قوانین)، ورود به حریم شخصی (غیر از مواردی که حریم شخصی مرتبط به حوزه اجتماعی باشد) را جرم و گناه می‌داند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۷، ص ۱۴۱). البته در چند صورت حکومت اسلامی حق دخالت در حوزه شخصی افراد را دارد:

الف) گناه شخصی مفسده‌ای اجتماعی و عمومی داشته باشد و جنبه علنی پیدا کند و در صورتی که برای حاکم یا قاضی مخالفت با آن حکم شخصی اثبات شود. لذا مثلاً اگر ترک نماز و مانند آن (احکام شخصی دینی) از عبادات در دادگاه شرعی ثابت گردد، حاکم شرع می‌تواند، شخص را به خاطر ترک نماز تعزیر کند (کعبی، ۱۳۸۳، ش ۳۷، ص ۱۰۴). در روایتی از پیامبر اسلام به این مطلب اشاره شده است. مطابق با مضمون این روایت، پس از ارتکاب گناه توسط یکی از مسلمانان و اجرای حد بر او، پیامبر اکرم ﷺ فرمود: «من أصاب من هذه القاذورات شيئاً فليستتر بستر الله فإنه من يبدى لنا صفحته نقم عليه كتاب الله» (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۴۴۱؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۵۲۴)؛ کسی که مرتکب چیزی از این آلودگی‌ها شد، به ستر الهی بپوشاند؛ چراکه هر کس در مقابل ما بایستد و آشکارا عصیان کند، حد الهی را بر او جاری خواهیم ساخت.

ب) در برخی موارد دخالت حکومت در امور شخصی استثنا شده است؛ همانند استراق سمع و گوش ایستادن؛ مثلاً برای تشخیص غنابودن آهنگی؛ استشمام (مثل استشمام دهان شخصی برای کشف شرب خمر)، طلب بازرسی از لباس‌ها و آنچه در زیر لباس مخفی کرده است (جزائری، بی‌تا، ص ۲۰۱).

بنابراین، دخالت حکومت در احکام شخصی با چند شرط مجاز می‌شود: یکی اینکه جنبه علنی پیدا کند، دیگر اینکه پیامد منفی اجتماعی (مفسده‌ای اجتماعی) داشته باشد، برای قاضی ارتکاب خلاف حکم شخصی اثبات شود و از امور شخصی استثناشده در روایات باشد.

۲. وجود کلی مفسده اجتماعی و یا ناهنجاری اجتماعی در عمل

در بیان فقها این امری مسلم است که هرگاه عملی؛ چه در حوزه شخصی و چه در حوزه اجتماعی، اگر مفسده اجتماعی داشته باشد، هم گناه است و هم جرم (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ج ۳، ص ۲۴۲؛ شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ص ۱۹۱۳).

۳. عدم ضرر شخصی به افراد در صورت الزام حکومت در آن حکم

در یک نگاه کلی می‌توان گفت که دقت در بافت و متن احادیثی همچون حدیث نبوی مشهور «لاضرر» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۵، ص ۲۹۲) نشان می‌دهد که ضرر در اسلام مشروعیت ندارد. مشروعیت نداشتن ضرر، هم شامل مرحله قانونگذاری می‌شود و هم شامل مرحله اجرای قانون. پس حدیث لاضرر دارای پیام فراگیر است و اختصاص به ضرر شخصی ندارد، بلکه شامل ضرر عمومی و نوعی هم می‌شود. به این اصل؛ یعنی عدم زیان عامه؛ هم در احکام اولیه اسلام ارج نهاده شده و هم در روابط اجتماعی. در مناسبات و ارتباطات عمومی مردم، هیچ اقدام زیانباری مورد امضای شارع مقدس نیست. بنابراین، «قاعده لاضرر» در موارد ضرر شخصی به عنوان دلیل ثانوی، می‌تواند دایره ادله اولیه را محدود سازد و در تشریح احکام اولیه خط مشی کلی را راه نماید (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۵۰). به عبارت دیگر، با توجه به روایات قاعده لاضرر، احکام الهی، اعم از وضعی و تکلیفی، مثبتی بر نفی ضرر بر مردم وضع گردیده است و چنانچه شمول قوانین و مقررات اجتماعی در موارد خاصی موجب زیان بعضی بر بعض دیگر گردد، آن قوانین مرتفع است و ارزش عملی ندارد (نراقی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۰۸؛ عراقی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۴۸). از این رو، اگر دخالت حکومت در حوزه‌ای ملازم با ضرر شخصی به افراد شود، ممنوع می‌شود و در غیر آن صورت، حکومت می‌تواند برای اجرای احکامی که برای آنها کیفری در دین مقرر نشده است، الزام نماید.

۴. مطابقت الزام حکومت در حکم اجتماعی با مصلحت دینی

مصلحت از جمله مقومات مهم و حیاتی است که دین نمی‌تواند در قبال آن سکوت کند. به عبارت دیگر، اهمیت مصلحت آن را در زمره مقولاتی قرار داده که دین حتماً

در خصوص آن نظر و راهکار خاص دارد. از آنجا که این مصالح با امر حکومت مرتبط هستند، اصل فهاخت که برای حل مسأله حکومت ارائه شده، حوزه مصالح را نیز پوشش می‌دهد (افتخاری، ۱۳۹۲، ش ۱، ص ۹۰). از دیدگاه صاحب‌نظران، وضع احکام بر اساس مصالح و مفاسد می‌باشد؛ چنانچه «میرزای نائینی» در این مورد می‌نویسد: «راهی برای انکار تبعیت احکام از مصالح و مفاسد در متعلقات نیست؛ زیرا در افعال با قطع نظر از امر و نهی شارع، مصالح و مفاسدی نهفته است و همین مصالح و مفاسد، علل و مناطات احکام هستند» (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۵۹). عنصر مصلحت به تنهایی و بدون هیچگونه قیدی می‌تواند در تمامی احکام الزامی و غیر الزامی و در همه مسائل سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و... پایه احکام حکومتی قرار گیرد و مصلحت‌سنجی‌هایی که از سوی حاکم در خارج از چارچوب احکام فرعیه اولیه صورت می‌گیرد، لزوماً به استناد عناوین ثانویه نیست (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۷، ص ۲۰۲).

منافع ملی در نظام اسلامی با منافع ملت اسلام پیوند خورده است. به سخن ساده‌تر، این حاکم اسلامی است که می‌تواند مصالح سیاسی - اجتماعی را تشخیص دهد و به مقتضای زمان در این باره تصمیم بگیرد. بدون شک منشای قاعده مصلحت در بحث حاضر، مصالح سیاسی - اجتماعی است؛ البته مصالح سیاسی - اجتماعی انواعی دارد که از جمله آنها می‌توان به ضرورت لحاظ آینده جامعه مسلمانان اشاره نمود؛ یعنی بعضاً در اداره جامعه، گاه با ضرورت فوری مواجه می‌شویم که از آن به ضرورت لحاظ آینده جامعه مسلمانان استفاده می‌شود (مؤمن قمی، ۱۳۸۰، ش ۲۸، ص ۱۲). گفتنی است این مصلحت یا جنبه ایجابی دارد؛ مثل اینکه الزام حکومت در آن حکم اجتماعی موجب رفاه و آسایش مردم شود و یا اینکه جنبه منفی دارد؛ مثل اینکه بصورت علمی و کارشناسی ثابت شود که عمل بر خلاف آن حکم، ضایعه‌ای بزرگ و اجتماعی است و یا مثلاً الزام حکومت در آن حکم اجتماعی دینی مانع از نفی سبیل شود، بی شک نفی سبیل یک مصلحت مهم دینی است که دین اسلام تأکید خاصی بر آن دارد (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۹۳-۱۸۷؛ فاضل لنگرانی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴۳).

۵. مطابقت الزام حکومت در حکم اجتماعی با سیره عقلا

یکی از ادله موافقان الزام، سیره عقلا مبنی بر جلوگیری از اختلال نظام و استیفای مصالح است. توضیح آنکه رعایت نکردن احکام، حتی آن احکامی که در دین کیفری برای آنها مقرر نشده، ناهنجاری اجتماعی است که به تضعیف جایگاه دین در جامعه دامن می‌زند و آثار سویی مانند فساد اخلاقی به دنبال خواهد داشت. از این رو، عقلا در جایی که رفتاری موجب به هم خوردن اخلاق و نظم اجتماعی شود، از حق جامعه دفاع و بر استیفای مصالح ایستادگی می‌کنند و از آنجا که هر مجتمعی برای حفظ انتظام خویش بر پایه ارزش‌های خود قانون تصویب می‌کند و برای تحقق اهداف، به مجازات متخلفان روی می‌آورد، جامعه اسلامی نیز بر اساس همین اصل می‌تواند برای متخلفان از دستور شرع مجازات تعیین کند و چون برای تخلف از آن دسته از احکام اجتماعی که در دین برای آنها کیفر و حدی تعیین نشده، حکومت اسلامی می‌تواند بر اساس مصالح جامعه مجازات و تعزیر تعیین کند. این روش عقلایی است و از سوی شارع نیز ردع نشده، لذا می‌تواند مبنای عمل قرار گیرد. عقلا در نظام اجتماعی و سیاسی، هنگامی از الزام و اجبار امری طرفداری می‌کنند که جلوگیری از اختلال نظام و استیفای مصالح باشد؛ چراکه هرگاه دیده شود عقلا بما هم عقلا چیزی را از آن جهت حسن می‌دانند که موجب حفظ نظام و بقای نوع است و یا آن را قبیح می‌شمرند، به خاطر آنکه موجب اختلال نظام می‌گردد، ناچار باید شارع طبق حکم آنها حکم نماید؛ زیرا وی از عقلا، بلکه رئیس عقلا می‌باشد. «فهو بما هو عاقل او خالق العقل كسائر العقلاء لابد ان يحکم بما يحکمون» (مرعشی شوشتری، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۴۵). بنابراین، عقلا اموری را که موجب اختلال و قوام زندگی می‌شود؛ بطوری که هماهنگی و پیوستگی یک جمعیت نظام‌مند را از میان ببرد، جایز نمی‌دانند. این بنا هم از بناهای شایع عقلا است و سکوت شارع می‌تواند بر امضای این بنا دلالت نماید. لذا در صورتی که الزام حکمی موجب جلوگیری از اختلال نظام و استیفای مصالح شود و عمل مخالف آن حکم اجتماعی در نظر عقلا پیامدی منفی داشته باشد، در این صورت، برای تخلف از آن حکم، حتی اگر در شرع حدی تعیین نشده، حکومت اسلامی می‌تواند بر اساس مصالح

جامعه مجازات و تعزیر تعیین کند. این روش عقلایی است و از سوی شارع نیز ردع نشده و لذا می‌تواند مبنای عمل قرار گیرد.

مبانی الزام حکومت اسلامی به اجرای احکام فاقد کیفر معین

بعد از تبیین و ارائه شرایط الزام حکومت به اجرای احکام دینی، سؤالی که مطرح می‌شود، این است که آیا ادله الزام حکومت در اجرای احکام دینی که در دین برای آنها کیفر و حدی تعیین نشده است، مبتنی بر مبانی هستند یا خیر؟ از این رو، لازم است مبانی الزام حکومت اسلامی به اجرای احکامی که در دین برای آنها کیفر و حدی تعیین نشده است، هم تبیین شود که آن ادله مستند به چه مبانی می‌باشند. مبانی الزام حکومت عبارتند از:

۱. نسبت حکومت با حفظ شعائر و اهانت به مقدسات

این مبنا؛ یعنی «حفظ شعائر المذهب التي يجب الحفاظ عليها» (تبریزی، ۱۴۲۷ق، ج ۹، ص ۵۳) می‌تواند یکی از مبانی «مسئولیت حکومت و حوزه دخالت آن در احکامی که کیفری برای آنها مقرر نشده» باشد. البته حکومت در صورتی وظیفه اجرای احکامی که کیفری برای آنها مقرر نشده است را دارا می‌باشد که شرایط ذیل را داشته باشد:

۱. آن حوزه اجتماعی باشد و یکی از مسلمات قطعی دین باشد.
۲. آن حوزه اجتماعی، یکی از شعائر و نشانه‌های جامعه اسلامی بشمار رود.
۳. اجرای آن حوزه اجتماعی به عنوان حفظ شعائر و جلوگیری از اهانت به مقدسات باشد.

اگر همه مقدمات یادشده را بپذیریم، طبعاً حکومت اسلامی وظیفه حفظ و اجرای احکامی که کیفری برای آنها مقرر نشده است را دارد و باید آنرا به عنوان شعار و نشانه جامعه اسلامی حفظ کند و به گسترش آن اهتمام ورزد؛ چراکه بر اساس آیه «وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ» (حج (۲۲): ۳۲) دلیلی بر حفظ شعائر بصورت کلی واجب و به عنوان یک قاعده، داریم؛ زیرا تمام آنچه در برنامه‌های دینی وارد شده و انسان را به یاد خدا و عظمت آیین او می‌اندازد، شعائر الهی است و بزرگداشت آن نشانه تقوای دل‌ها است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۹۷).

بنابراین، از راه «حفظ شعائر» به عنوان یک مبنای دینی می‌توان مسئولیت حکومت اسلامی را در جواز تحمیل (اجبار) به احکامی که کیفری برای آنها مقرر نشده است، ثابت کرد و دلیل «حرمت اهانت به شعائر» با این فرض که اصل احکام اسلام یکی از شعائر است، دخالت و مسئولیت حکومت را ثابت می‌کند. بنظر می‌رسد مقدمات یادشده از این جهت که عمومیت دارند، می‌توانند مبنای این استنتاج قرار گیرند که حکومت اسلامی وظیفه اجرای احکامی که کیفری برای آنها مقرر نشده و از واجبات عمومی است را دارد؛ زیرا تردیدی در حرمت اهانت به شعائر و مقدسات نیست؛ چون می‌پذیریم جایی که نتیجه آن لزوماً اهانت باشد، هرچند شخص قصد نکند نیز حرام است و باید مانع آن شد.

۲. امر به معروف و نهی از منکر و نسبت آن با حکومت اسلامی

عمومات ادله «امر به معروف و نهی از منکر»، از جمله آیاتی همچون آیه ۷۱ سوره توبه، آیه ۱۱۰ آل عمران و روایاتی همچون روایت ابوسعید زهری (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۷-۵۶) و روایت محمد بن عرفه (همان، ص ۵۹) یکی از مبانی الزام حکومت اسلامی به اجرای قوانین دینی که در دین برای آنها کیفر و حدی تعیین نشده است، می‌باشد. پرسشی که در این زمینه مطرح می‌شود، این است که آیا حکومت اسلامی وظیفه امر به معروف و نهی از منکر دارد؟ و آیا این وظیفه - اگر برای حکومت ثابت باشد - شامل احکامی که کیفری برای آنها مقرر نشده، می‌شود؟

مستندات دینی نشان می‌دهد، برخی موارد نماز، اساساً امری حکومتی است یا در اصل چنین است؛ مانند نماز جمعه و نماز عید فطر و قربان. روزه به جز برخی مسائل آن، در اصل به خود مکلفان مربوط می‌شود. زکات و بویژه خمس، هر چند مواجهه با دیدگاه‌های چندی در این خصوص است، اما اجمالاً ارتباط اجرایی آن با حاکم اسلامی را نمی‌توان نادیده گرفت. حج، اصل انجام آن در حدی که خانه خدا فارغ از حجاج نشود، وظیفه‌ای است که متوجه حاکم اسلامی است و چنانکه در برخی روایات معتبر آمده است، اگر مردم به اختیار خود حج برگزار نکنند و تعطیل شود، حاکم باید آنان را

هر چند با هزینه حکومت و به اجبار به حج و حتی زیارت پیامبر ﷺ بفرستد. برگزاری کلی و هدایت و هماهنگی آن نیز از نظر روزهای مناسک و حرکت به سمت مشاعر در حوزه مسؤولیت حاکم است (مؤمن قمی، ۱۳۸۰، ش ۲۸، ص ۱۰۴). جهاد در فرض ابتدایی آن، اساساً وظیفه‌ای است که به امام ۷ یا حاکم مربوط است. در فرض دفاعی نیز هر چند منوط به اذن وی نیست، اما جزء وظایف وی نیز بشمار می‌رود (امام خمینی، ۱۴۲۳ق، ص ۳۳).

اطلاق و عموم نصوص، گویای این مطلب است که یکی از مسؤولیت‌های حکومت اسلامی امر به معروف و نهی از منکر است (مطهری، بی‌تا، ج ۲۰، ص ۱۹۵). خاستگاه اصلی امر حسیبه - چنانکه شرح آن در ادامه خواهد آمد - همین دو وظیفه است و اساساً طبق گفته بسیاری از فقها برخی از مراتب امر و نهی بویژه با وجود حکومت اسلامی و بسط ید حاکم اسلامی، جزء شئون آن بشمار می‌رود؛ چنانکه یکی از ادله و جوب تشکیل حکومت اسلامی همین اطلاق و گستره و جوب امر به معروف و نهی از منکر است. یکی از بهترین دلایل که حاکم را مصداقی روشن برای وظیفه امر به معروف و نهی از منکر معرفی می‌کند، موثقه «مسعدة بن صدقه»^۱ است. وی نقل می‌کند کسی از امام صادق ۷ درباره امر به معروف و نهی از منکر پرسید که آیا بر همه امت واجب است؟ امام فرمود: نه. گفته شد: چرا؟ فرمود: فقط وظیفه کسی است که توانا و مطاع و آگاه به معروف و منکر باشد، نه بر ناتوانی که راه به جایی ندارد، و حق و باطل را در هم می‌آمیزد (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۱۷۷). سپس حضرت به آیه «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» استدلال کرد که خاص است، نه عام؛ چراکه سخن از لزوم وجود گروهی در جامعه اسلامی است که دعوت به خیر کنند و امر به معروف و نهی از منکر (همان، ص ۱۷۸).

بنابراین، اگر تردیدی هم باشد، در این است که اگر امر و نهی، نیازمند ضرب و جرح و قتل باشد، آیا بر عموم مکلفان بدون نظر امام ۷ یا حاکم جایز است یا وظیفه آنان حداکثر امر و نهی زبانی است، اما وظیفه حکومت عام است و شامل همه مراتب آن می‌شود که بسته به شرایط باید عمل کند؟

بنابراین، با فرض پذیرش وظیفه شرعی امر به معروف و نهی از منکر برای حکومت، شکی نیست که حکم شرعی اجرای احکامی که برای آنها کیفری مقرر نشده در جامعه نیز در محدوده این وظیفه قرار می‌گیرد؛ چراکه پابندی به آن یک «معروف» شرعی مسلم و ترک آن «منکر» است و محدوده این وظیفه نیز در عرصه عمومی، شامل تمام مواردی است که مایه فساد و یا بی‌اعتنایی دیگران می‌باشد؛ اعم از احکامی که برای آنها در دین کیفر مقرر شده و احکامی که برای آنها در دین کیفر مقرر نشده است.

۳. اهداف و وظایف کلی حکومت اسلامی

تردیدی نیست که بر اساس مستندات فراوان و ادله و شواهد بی‌شمار، حاکم اسلامی اجمالاً در برابر امور دنیا و آخرت مردم مسؤولیت دارد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶، ص ۶۰؛ امام خمینی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۶). اجرای احکام و فرائض دینی و حتی سنت‌های اسلامی، یکی از محورهای کلی است که در این متون ذکر شده است. در این بخش با اشاره به چند نمونه بسنده می‌کنیم:

۱. در بخشی از وصیت پیامبر اکرم ﷺ به «معاذ بن جبل»، در وقتی که او را به یمن می‌فرستاد، آمده است: «امر اسلام را کاملاً؛ چه کوچک و چه بزرگ، آشکار ساز» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۴، ص ۱۲۷). بنظر می‌رسد با توجه به مسؤولیت کلی معاذ به عنوان نماینده پیامبر ﷺ مقصود حضرت فقط بیان احکام نیست.

۲. در برخی نصوص، «اقامه سنت» در ردیف وظایف حاکم آمده است. مانند این جمله امیرالمؤمنین ۷ خطاب به عثمان:

«فَاعْلَمْ أَنَّ أَفْضَلَ عِبَادِ اللَّهِ عِنْدَ اللَّهِ إِمَامٌ عَادِلٌ هُدَىٰ وَ هَدَىٰ فَأَقَامَ سُنَّةَ مَعْلُومَةٍ وَ أَمَاتَ بِدْعَةَ مَجْهُولَةٍ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۱، ص ۲۳)؛ بدان که برترین بندگان خدا در پیشگاه او پیشوای عادل است که هدایت شده و هدایت کرده است. سنت شناخته شده را به پا داشته و بدعت ناشناخته را از میان برده است.

بر اساس همین مستندات است که برخی در برشماری وظایف حاکم اسلامی از

منظر فقه نوشته‌اند:

اقامة فرائض الله و شعائره من الصلاة و الحج و غيرهما، و تأديب الناس على الاخلاق الفاضلة (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۲)؛ اجرای واجبات و آیین‌های خدا همانند نماز و حج و مانند آنها و وادارکردن مردم به اخلاق نیکو.

ایشان همچنین می‌گویند:

اقامة السنة و امارة البدع، و الذبّ عن دين الله و حفظ الشرائع و السنن عن التغيير و التأويل و الزيادة و النقصان (همان)؛ برپاداشتن سنت و ازبین‌بردن بدعت و حمایت از دین خدا و حفظ قوانین و سنت‌های دینی از تغییر، تأویل، کم یا زیادشدن.

وی در ادامه می‌گوید:

الامر بالمعروف و النهی عن المنکر بمفهومهما الوسیع، اعنی السعی فی اشاعة المعروف و بسطه، و مکافحة انواع المنکر و الظلم و الفساد (همان)؛ امر به معروف و نهی از منکر به مفهوم وسیع آن؛ یعنی تلاش برای اشاعه معروف و گسترش آن و مبارزه با انواع منکر، ظلم و فساد.

در این محورها فرقی میان سایر احکام شرعی نیست و بسته به اهمیت حکم، حاکم اسلامی در اهتمام به آن و اقامه عملی آن مسؤولیت دارد، حتی احکامی که در دین برای آنها کیفر و حدی تعیین نشده است. با توجه به مجموع محورهایی که در برشماری اهداف و وظایف حاکم اسلامی ذکر شد، بنظر می‌رسد عمده‌ترین و دست کم فراگیرترین مبنا در بررسی قلمرو اجرای شریعت در حکومت اسلامی، مسأله اهداف و مسؤولیت‌های کلی دولت اسلامی است. تردیدی باقی نمی‌ماند که حکومت اسلامی مسؤولیت دفع هر گناه عمومی و نیز برپایی واجبات و حتی اقامه مستحبات - به هدف اینکه که اصل آن از میان نرود - را دارد و محدوده این مسؤولیت در خصوص احکام اجتماعی اسلام نیز برابر دایره خود حکم در جامعه می‌باشد. البته حوزه خصوصی که در دایره حریم خصوصی افراد قرار می‌گیرد، اجمالاً از این محدوده بیرون است.

۴. مسؤولیت اجرای حدود و تعزیرات

اجرای حدود و تعزیرات در اصل در حوزه مسؤولیت حاکم اسلامی است و منحصر و محدود به زمان معصوم 7 نیست (امام خمینی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۷). اگر این اصل به عنوان یک قاعده اثبات شود که مسؤولیت و اختیار حاکم در اجرای حدود و تعزیرات، محدود به آنچه در ادله خاص و مصادیق مشخص آمده نیست، بلکه ارتکاب هر گناهی که برای حکومت احراز شود، مایه تعزیر و تأدیب است، در این صورت، «ترک احکامی که در دین کیفری برای آن مقرر نشده است» نیز به عنوان ترک واجب یا فعل حرام در محدوده تعزیرات حکومت قرار می‌گیرد و همانند سایر مواردی که حد و تعزیر خاصی برای آن ذکر نشده مرتکب آن بر اساس تشخیص حاکم تعزیر می‌گردد. بر این اساس، حکومت اسلامی، حتی اگر در مرحله نخست وظیفه گسترش و اجرای احکام اسلام را نداشته باشد، از این نظر مخاطب اصلی، خود مکلفان هستند. اما حکومت مسؤولیت برخورد با کسانی را دارد که به این وظیفه خود عمل نمی‌کنند، مانند بسیاری از موارد دیگر که در اصل، در حوزه اجرا و مسؤولیت اولیه حاکم نیست، اما حاکم وظیفه برخورد با متخلفان را دارد.

در اینکه «تعزیر» اجمالاً محدود به مواردی که در نصوص بصورت خاص آمده ندارد و شامل ارتکاب هر گناهی می‌شود؛ چه انجام حرام و چه ترک واجب، تردیدی نیست و فقها همه آن را پذیرفته‌اند. اگر سخنی هست، در برخی جزئیات آن است. به عنوان نمونه «شیخ طوسی» نوشته است: «هر کس گناهی مرتکب شود که حد ندارد، تعزیر می‌شود» (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۸، ص ۶۹) یا «محقق حلی» می‌گوید: «هر کس فعل حرامی را مرتکب شود یا فعل واجبی را ترک کند، بر امام، تعزیر او تا اندازه‌ای که به حد نرسد، جایز است و تعیین میزان تعزیر با امام است» (حلی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۱۸۷۳). قاعده یادشده که دایره مسؤولیت حکومت در تعزیر را به تمام گناهان گسترش می‌دهد، مستند به ادله متعددی است. در میان می‌توان به این مضمون اشاره کرد که در چندین روایت آمده است:

از امام صادق 7 نقل شده است: «ان الله جعل لكل شیء حدًا، و جعل علی کل من

تعدی ذلک حدًا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۱۷۴)؛ خداوند برای هر چیزی مرزی قرار داده و بر هرکسی که از آن بگذرد، حدی قرار داده است.

بر اساس روایت صحیح دیگر، امام صادق ۷ فرمود: «ما جعل الله بسط اللسان و کف الید، و لکن جعلهما بیسطان معا و یکفان معا» (همان، ج ۵، ص ۵۶)؛ خداوند چنین قرار نداده که زبان باز باشد و دست بسته، بلکه آن دو را بگونه‌ای ساخته که با هم می‌شوند و با هم بسته.

این روایت به زیبایی، محدوده دخالت عملی را ترسیم می‌کند. هر آدمی حق سخن‌گفتن داشته باشد، حق استفاده از دست و قدرت را نیز دارد. اگر کسی در عمومیت این سخن نیز تردید کند، قدر مسلم آن اعمال قدرت حکومت است. وقتی شرع اجازه داده و در واقع وظیفه شمرده که زبان در این باره باز شود، اجازه و در واقع وظیفه اعمال قدرت نیز داده است.

بر اساس همین مستندات است که فقها در بسیاری از فروع باب تعزیر به رغم اینکه دلیل ویژه‌ای ندارد، مسأله تعزیر را پیش کشیده و دست حاکم را باز گذاشته‌اند تا بر اساس نوع جرم و گناه و تشخیص خود، گناهکار را کیفر دهد. از جمله فقیه متقدم «ابوالصلاح حلبی» بصورت کلی نوشته است: «هر کس بگونه‌ای ناروا و حرام، بخورد یا بیاشامد یا بفروشد یا بخرد یا بیاموزد یا آموزش دهد یا نگاه کند یا راه رود یا یورش برد یا گوش فرا دهد یا اجازه دهد یا اجازه کند یا فرمان دهد و یا باز دارد تعزیر می‌شود» (حلبی، ۱۴۰۳ق، ص ۴۱۹).

۵. مسؤولیت از باب امور حسبه و احتساب

از نظر نگارندگان، جایگاه مسؤولیت‌ها و خاستگاه تصرفات حاکم یا حکومت اسلامی را چنانکه در نظریه ولایت فقیه بویژه در نگاه جامع حضرت امام خمینی ۱ پیداست، همان اختیار و حق تصرفی است که از باب «ولایت» به حاکم و حکومت واگذار شده است، نه از باب «حسبه» (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۲۴؛ خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۱۰۰).

در فقه شیعه از مجموع ادله و شواهد در باب وظایف و اختیارات حکومت اسلامی می‌توان این قاعده کلی را در باب معروف و منکر استنباط کرد که آن دسته از امور اجتماعی و عمومی که جامعه اسلامی بگونه‌ای نیازمند آن است و ترک یا فعل آن مورد ابتلا و نیاز جامعه است و متولی خاصی ندارد یا به تنهایی از عهده آن بر نمی‌آید و از این قبیل، در دایره مسئولیت و دخالت حاکم قرار می‌گیرد. بنابراین، در امر اجرای قوانین و ارزش‌های دینی توسط حاکم هیچگونه فرقی نیست، بین اینکه ما معتقد به ولایت فقیه باشیم و حاکم را از باب اختیاراتی که شرعاً به او تفویض شد، مسئول حکومت بدانیم و یا آنکه از باب حسبه لازم باشد، متصدی امر ولایت گردد (شوشتری، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۶۷).

محدوده امور حسبیه و احتساب را اجمالاً می‌توان گسترش معروف و دفع منکر در جامعه شمرد که بسی گسترده است. برخی دایره «منکر» را تمام آنچه عقل یا شرع نمی‌پذیرد شمرده‌اند، حتی اگر فقط «مکروه» باشد یا حتی «مباح» باشد، ولی از نظر عرف، کار پسندیده‌ای نباشد؛ چراکه ای بسا کاری ذاتاً حرام نیست، اما مصالح جامعه و کشور می‌طلبد آزادی افراد نسبت به آن محدود شود (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۷۰).^۲ با این وصف، آیا می‌توان گفت احکامی که در دین برای آنها کیفر و حدی تعیین نشده است، اموری هستند که در حوزه دخالت و مسئولیت حاکم اسلامی قرار می‌گیرند.

۶. اطلاقات ادله احکام اجتماعی

یکی دیگر از مبانی الزام حکومت که برخی به آن استناد کرده‌اند، اطلاقات ادله احکام اجتماعی است. وضع احکام برای تحقق‌پیدا کردن است و فلسفه ایجاد حکومت دینی تحقق آرمان‌ها و اهداف دین و شریعت است و ایصال به اهداف، گاهی جز با وضع مقررات کیفری میسر نیست و چون مجموعه مقررات کیفری نیز جوابگوی حجم عظیم و متنوع موجود در تخلفات از احکام نیست، از این رو، دولت دینی می‌تواند با وضع قانون و مجازات برای سرپیچی از قوانین شریعت، برای تحقق احکام در جامعه

اقدام نماید (امام خمینی، ۴۲۳ق، ص ۳۴). به عبارت دیگر، از آنجا که شارع برای برخی از جرایم مجازات‌هایی تعیین کرده و در مقام بیان کیفر نقض احکام هم بوده و مجازات دیگری تعیین نکرده، پس می‌توان با استناد به اطلاق مقامی اثبات مجازات برای سایر موارد، برای ترک احکام اجتماعی که در دین برای آنها کیفر و حدی تعیین نشده، قوانینی وضع کرد و کیفر معینی تصویب نمود و در حق متخلفان اعمال کرد؛ زیرا مقررات کیفری، جوابگوی حجم عظیم و متنوع موجود در جرایم نیست. ادله احکام دین، چنین اطلاقی دارند که باید در جامعه عملی شود. چراکه به تعبیر اهل علم اصول، مقدمات حکمت نسبت به آن ادله تمام و روایت در مقام بیان حکم می‌باشد؛ زیرا شارع می‌خواهد این تکالیف اجتماعی در جامعه، هرچند با الزام عملی شود.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه در این تحقیق آمد، می‌توان نتایج ذیل را برداشت نمود:
در رابطه با دخالت حکومت اسلامی در اجرای قوانین، گروهی معتقدند که حکومت اسلامی بدون رضایت اکثریت مردم، حتی حق اجرای احکامی که برای آنها در دین کیفر مقرر شده است را هم ندارد. در رد این نظریه می‌توان گفت با توجه به الهی‌بودن مشروعیت حکومت و نه مردمی و نیز با در نظر گرفتن سیره پیامبر اکرم و ائمه معصومین : و متشرعان از زمان پیامبر ﷺ تا به امروز، بر اجبار مردم بر به‌جا آوردن احکام دینی و مجازات فرد خاطی، حکومت می‌تواند قوانین و ارزش‌های دینی را با توجه به یک دسته از شرایط اجرا کند و منوط به رضایت اکثریت مردم نیست؛ اعم از احکامی که در دین برای آنها کیفر مقرر شده و احکامی که برای آنها در دین کیفر مقرر نشده است.

قدر متیقن شرایط الزام حکومت در احکامی که برای آنها در دین کیفر مقرر نشده است، عبارتست از: شخصی نبودن احکام، مفسده اجتماعی داشتن عمل، ملازم نبودن الزام با ضرر شخصی به افراد، مطابق بودن الزام با مصلحت دینی و مطابقت الزام با سیره عقلا.

مبانی الزام حکومت اسلامی به اجرای احکام دینی که برای آنها در دین کیفر مقرر نشده است، عبارتست از: نسبت حکومت با حفظ شعائر و اهانت به مقدسات، امر به معروف و نهی از منکر و نسبت آن با حکومت اسلامی، اهداف و وظایف کلی حکومت اسلامی، مسئولیت اجرای حدود و تعزیرات، مسئولیت حکومت اسلامی از باب امور حسبه و احتساب و اطلاعات ادله احکام اجتماعی.

یادداشت‌ها

۱. مُحَمَّدٌ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ 7 قَالَ: «سَمِعْتُهُ يَقُولُ وَ سُئِلَ عَنِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ أ وَاجِبٌ هُوَ عَلَى الْأُمَّةِ جَمِيعاً فَقَالَ لَا فَقِيلَ لَهُ وَ لِمَ قَالَ إِنَّمَا هُوَ عَلَى الْقَوِيِّ الْمُطَاعِ الْعَالِمِ بِالْمَعْرُوفِ مِنَ الْمُنْكَرِ لَا عَلَى الضَّعِيفِ الَّذِي لَا يَهْتَدِي سَبِيلًا إِلَى أَيِّ مِنْ أَيِّ يَقُولُ مِنَ الْحَقِّ إِلَى الْبَاطِلِ».
۲. «ربّ امر لا يكون بالذات محرّما و لكن مصالح المجتمع و البلاد تقتضى تحديد حرّيات الافراد بالنسبة اليه».

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابراهیم زاده، عبدالله، حاکمیت دینی، تهران: انتشارات سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷.
۴. ابن‌ابی‌جمهور، محمدبن‌زین‌الدین، عوالی‌اللثالی، ج ۳، قم: دار سیدالشهداء، ۱۴۰۵ق.
۵. ابن‌ادریس، محمدبن‌احمد، السرائر، ج ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ق.
۶. ایازی، سید محمد علی، اجرای شریعت در حکومت دینی، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۰.
۷. افتخاری، اصغر، «تبارشناسی قاعده مصلحت در فقه سیاسی شیعه»، فصلنامه سیاست متعالیه، ش ۱، ۱۳۹۲.
۸. امام خمینی، سید روح‌الله، صحیفه امام، ج ۱۷، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۹.
۹. -----، ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۳ق.

۱۰. تبریزی، جوادبن‌علی، صراط‌النجاة، ج ۹، قم: دار الصدیقة الشهيدة، ۱۴۲۷ق.
۱۱. جزائری، عبدالله بن نور الدین، التحفة السنیة فی شرح النخبة المحسنیة، تهران: محقق کتاب، بی‌تا.
۱۲. حلّی، جعفر بن حسن، شرایع الاسلام، ج ۴، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
۱۳. حلّی، ابی‌صلاح، الکافی فی الفقه، اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین ۷، ۱۴۰۳ق.
۱۴. حر عاملی، محمد بن الحسن، وسائل الشیعة، ج ۸، ۲۱، ۲۲ و ۲۸، قم: مؤسسه آل‌ال‌بیت ۷، ۱۴۰۹ق.
۱۵. خوانساری، سید احمد بن یوسف، جامع المدارک، ج ۳، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۵ق.
۱۶. خویی، سید ابو القاسم، منهاج الصالحین، ج ۱، قم: نشر مدینه العلم، ۱۴۱۰ق.
۱۷. سبحانی، جعفر، مبانی حکومت اسلامی، اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین، ۱۳۶۲.
۱۸. سروش، عبدالکریم، «حکومت دموکراتیک دینی»، کیان، ش ۱۱، ۱۳۷۲.
۱۹. شبیری زنجانی، سید موسی، کتاب نکاح، ج ۶، قم: مؤسسه پژوهشی رأی‌پرداز، ۱۴۱۹ق.
۲۰. صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله، ولایت فقیه، حکومت صالحان، تهران: انتشارات امید فردا، ۱۳۸۰.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن، الاستبصار فیما اختلف من الأخبار، ج ۳، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۹۰ق.
۲۲. -----، تهذیب الأحکام، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۲۳. -----، المبسوط، تهران: المکتبه المرتضویة، ۱۳۸۷ق.
۲۴. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۵. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۲۶. عراقی، آقا ضیاء الدین علی کزازی، قاعدة لاضرر و لاضرار، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸ق.
۲۷. عمید زنجانی، عباس‌علی، فقه سیاسی، ج ۱، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۸.
۲۸. فاضل لنکرانی، محمد، القواعد الفقهیة، قم: چاپخانه مهر، ۱۴۱۶ق.
۲۹. کعبی، عباس، «تطبیق نظام حقوقی اسلام و حقوق وضعی معاصر»، مجله فقه اهل بیت، ش ۳۷، ۱۳۸۳.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ۴، ۷ و ۵، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۳۱. محقق داماد، سید مصطفی، قواعد فقه، ج ۱، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۴۰۶ق.

۳۲. مطهری، مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، قم: بی نا، بی تا.
۳۳. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ۷۴ و ۷۵، بیروت: مؤسسة الطبع و النشر، ج ۲، ۱۴۰۳ق.
۳۴. مرعشی شوشتری، سید محمد حسن، دیدگاه‌های نو در حقوق، ج ۱، تهران: نشر میزان، ۱۴۲۷ق.
۳۵. معرفت، محمد هادی، ولایت فقیه، قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، ۱۳۷۷.
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر، استفتاءات جدید، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب ۷، ۱۴۲۷ق.
۳۷. -----، دائرة المعارف فقه مقارن، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب ۷، ۱۴۲۷ق.
۳۸. -----، تفسیر نمونه، ج ۱۴ و ۱۵، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.
۳۹. منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامیة، ج ۲، قم: نشر تفکر، ۱۴۰۹ق.
۴۰. -----، حکومت دینی و حقوق انسان، قم: ارغوان دانش، ۱۴۲۹ق.
۴۱. موسوی بجنوردی، سید حسن بن آقا بزرگ، القواعد الفقهیة، ج ۱، قم: مؤسسه الهادی، ۱۴۱۹ق.
۴۲. مؤمن قمی، محمد، «پرتوی از بازتاب‌های فقهی سیره حکومتی امام علی ۷»، مجله فقه اهل بیت ۷، ش ۲۸، ۱۳۸۰.
۴۳. نائینی، محمدحسین، فوائد الاصول، ج ۳، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۷۶.
۴۴. نقیب‌زاده، احمد، سیاست و حکومت در اروپا، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۲.
۴۵. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، رسائل و مسائل، ج ۱، قم: کنگره نراقیین ملا مهدی و ملا احمد، ۱۴۲۲ق.