

فقه و تزامم خواست اکثریت و اقلیت در لایه‌های بنیادین

در یافت: ۹۴/۴/۲۰

تأیید: ۹۴/۱۰/۱۳

نصرالله سخاوتی*

چکیده

تزامم میان خواست اکثریت و اقلیت در نظام اسلامی، گاهی در لایه‌های بنیادین اجتماعی و گاهی در غیر آن متصور است؛ چنانچه این تزامم در لایه‌های بنیادین قرار بگیرد، نظیر آن که چالش بر سر اصل نظام اسلامی باشد. در این صورت، رهبری و نظام اسلامی باید از خود، مقاومت نشان بدهند؛ خواه اکثریت در برابر آن باشند یا اقلیت. لکن تزامم در مسائل کلان، چنانچه به سطوح اصلی و بنیادین بینجامد باز هم نباید نظام، عقب‌نشینی کند. اما اگر این نوع تعارض‌ها به اصل نظام و قوانین الهی خدشه وارد نمی‌کند، باید در برابر آنها انعطاف نشان داده شود. تزامم در لایه‌های خرد و کلان و مسائل بنیادین میان گروه‌ها، احزاب، شوراها و بالأخره میان اقلیت و اکثریت تصور دارد. این تحقیق درصدد است برخی از راه‌حل‌های فقهی چالش‌های یادشده را تنها در حوزه بنیادین بررسی و ارائه نماید.

واژگان کلیدی

اسلام، نظام اسلامی، نظام سیاسی، نظام اجتماعی، فقه، تزامم، خواست، اکثریت، اقلیت

* دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و استادیار جامعه المصطفیٰ العالمیه.

مقدمه

تراحم، همزاد جامعه بشری است؛ زیرا زندگی در جامعه نیازمند گذشتن از برخی منافع و سودهای شخصی است. انسان به لحاظ طبیعی منفعت طلب است و پیوسته سود خود را می جوید، از طرفی منابع در طبیعت آنچنان نامحدود نیستند که به یکسان در اختیار همگان قرار گیرند. مهمتر آن که انسان هم نمی تواند از جامعه کناره گیری کند. نتیجه این سه مقدمه آن است که انسان پیوسته دچار چالش و تراحم است. در نگاه اسلامی، خواست اکثریت، پیوسته ملازم با حق نیست؛ زیرا قرآن کریم در مواردی رأی اکثریت را تخطئه نموده است. از منظر فقه سیاسی شیعه، توده مردم جامعه معصوم نیستند. اگر رأی اکثریت مصون از خطا و اشتباه نیست، رأی اقلیت به طریق اولی عصمت نمی آورد. همچنین می دانیم که یکی از کارویژه های علم فقه، بیان عدالت است. فقه می تواند راه های برون رفت از چالش میان اقلیت و اکثریت و دیگر تعارض های اجتماعی را بنمایاند و برای آنها راه حل ارائه کند.

اهمیت و اهداف

حفظ نظام اسلامی از اوجب واجبات است. این جمله مشهور امام خمینی 1 است که بارها آن را به فارسی و عربی بیان داشت. ایشان فلسفه عملی فقه را «حکومت اسلامی» می دانست. روشن است این همه، به دلیل پیاده شدن عدالت اجتماعی بوده و خواهد بود. در حقیقت، نظامی به جز نظام الهی نمی تواند به درستی عدالت اجتماعی را به منصفه ظهور برساند.

جوهره بحث فلسفه سیاسی در جهان امروز، مراجعه به آرای اکثریت است. گذشته از آن که حکومت دموکراسی یک ارزش باشد یا روش، در همه یا اغلب کشورهای مدرن جهان، رأی اکثریت را در انتخاب نوع حکومت، قانون اساسی، عالی ترین مقام مسؤول کشور، نمایندگان مجلس و ... ترجیح می دهند. همچنین در خصوص تصمیم گیری در شوراها و حتی مجامع کوچک تر نیز به هنگام اختلاف، معمولاً رأی اکثریت قابل اعمال است.

نظام جمهوری اسلامی ایران نیز از این قاعده مستثناء نبوده و در بسیاری از موارد مهم؛

نظیر رأی «آری» به اصل نظام، قانون اساسی، رئیس جمهوری، نمایندگان مجلس و شوراهای خبرگان قانون اساسی، خبرگان رهبری و ... به سراغ آرای عمومی و اکثریت رفته است. امروزه دیدگاه اسلام و قرآن در خصوص محدوده اعتبار آرای عمومی و ترجیح رأی اکثریت، دغدغه ذهنی بسیاری از مسلمانان جهان است. دانشمندان مسلمان و غیر مسلمان، پژوهش‌های متعددی در این زمینه انجام داده و دیدگاه‌های متفاوتی ابراز داشته‌اند، لکن معمولاً این نوع نگاه‌ها فقهی نیستند. بنابراین، اهداف این طرح را می‌توان این گونه بیان کرد:

۱. دستیابی به دیدگاه اسلامی از منظر فقه شیعی در خصوص اعتبار یا عدم اعتبار رأی اکثریت.

۲. بررسی و ارائه راه حل برای تعارضات موجود میان اقلیت و اکثریت در مسائل بنیادین.
۳. راهنمایی کارگزاران نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران در برخورد با این چالش‌های بنیادین، سپس توسعه طرح در ممالک دیگر به عنوان یک تئوری قابل عمل با رویکرد فقه شیعی.

مسأله‌شناسی تراجم در خواست اکثریت و اقلیت در مسائل بنیادین

چنانچه بخواهیم از لایه‌های بنیادین نظام اسلامی، نمونه فهرستی ارائه کنیم، اصل اسلام، نظام اسلامی، قوانین اسلام، اجرای این قوانین، کیفیت و شکل اجرای آنها، حاکمیت ولایت فقیه و ... می‌توانند در این فهرست قرار گیرند. بنابراین، ورود به هر یک از این حوزه‌ها، بحث از مسائل بنیادین به شمار می‌رود.

چالش بر سر «اسلام»

بی‌تردید چالش بر سر این اصل که آیا جامعه باید اسلامی باشد یا غیر اسلامی، یکی از چالش‌های بنیادی است. این چالش، زمانی به وجود می‌آید که معلوم نباشد اکثریت یک جامعه، مسلمان یا غیر مسلمان هستند؛ زیرا دین رسمی یک واحد سیاسی، معمولاً تابع اکثریت افراد جامعه است. به همین دلیل، هر واحد سیاسی، اغلب تعداد اقلیت‌های خود را به شکل واقعی بیان نمی‌کند؛ زیرا اعلان واقعی این مسأله عواقب سیاسی، حقوقی و ... در پی خواهد داشت.

از آن زمان که اسلام به ایران تشریف یافت، مردم ایران زمین به گرمی از آن استقبال نمودند و از آن پس دین مبین اسلام را با هیچ ایدئولوژی و یا عقیده دیگری مبادله نکردند. علت این استقبال، سازگاری روحیه ایرانیان با اسلام بود. به قول استاد مطهری، ایرانیان، گم‌گشته خود را در اسلام یافتند (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۸۹).

آنچه در اینجا درباره نظام بیان کردیم، یک نظام اجتماعی به نام نظام اجتماعی ایران است که نظام‌های سیاسی بی‌شماری را تجربه نموده است. نظام‌های سیاسی در ایران به چند دسته قابل تقسیم هستند: نظام‌های سیاسی قبل از تشریف اسلام به ایران و پس از آن و نیز نظام‌های سیاسی پیش از برپایی انقلاب اسلامی و بعد از آن. وجه مشترک همه نظام‌هایی که با دین مبین اسلام هم‌عصر بوده‌اند، همراه‌بودن این نظام‌ها با اسلام بوده است. این مطلب به وضوح گویای تأثیرپذیری نظام سیاسی از نظام اجتماعی در ایران است. از عصر ورود اسلام به ایران، اگر نظام اجتماعی با نظام سیاسی به چالش بر می‌خاست، اغلب بر سر اسلام و ارزش‌های اسلامی بوده است. از آن پس و به ویژه پس از انقلاب اسلامی، نظام اجتماعی در ایران هرگز خود را رودرروی اسلام و نظام اسلامی ندانسته است.

چالش بر سر «نظام اسلامی»

بارزترین مصداق مسائل بنیادین در نظام اسلامی عبارت است از اصل «نظام اسلامی» که گویای اصل اسلام و قوانین اسلام است. می‌توان گفت طلب‌نمودن یک نظام واقعاً اسلامی توسط مردم، به معنای خواستن اسلام و قوانین آن و بر عکس، برنتابیدن یک نظام واقعاً اسلامی به معنای ردنمودن اسلام و قوانین آن است. از این رهگذر، مصادیق دیگری؛ نظیر التزام به اصل «ولایت فقیه» یا شخص «ولی فقیه» نیز قابل توجه خواهند بود. اکنون چنانچه در این نوع از اصول بنیادین، تعارض صورت گرفت چه باید کرد؟

تعارض بر سر اصل نظام در جامعه در صورتی تصور دارد که «نظام اسلامی» موجود باشد و عده‌ای آن را برنتابند. در حقیقت، اصل «وجوب حفظ نظام» با اصل «حاکمیت بر سرنوشت خویش» متزاحم می‌شوند. به همین دلیل، لازم است این دو اصل، مورد بررسی قرار گیرند.

در اینجا یادآوری این نکته ضروری است که مقصود ما از «نظام اسلامی»، اعم از نظام اجتماعی و نظام سیاسی اسلام است. به عبارت دیگر، هر دو رویکرد از نظام اسلامی قابل توجه و از اصول بنیادین به شمار می‌آیند. معمولاً نظام اجتماعی را اکثریت افراد جامعه و نظام سیاسی را اقلیت تشکیل می‌دهند؛ زیرا در یک جامعه، بسیار بعید است که اکثریت افراد آن از مسئولان و کارگزاران نظام باشند. چنانچه این اکثریت و اقلیت از افراد متدین بوده و هم‌آهنگ با هم در یک سیستم مطلوب قرار بگیرند، نظام اسلامی پسندیده‌ای وجود خواهد داشت.

چالش بر سر اصل «نظام سیاسی»

تزام بر اصل خواستن یا نخواستن نظام، شقوق مختلفی دارد. اکثریت بخواهند و اقلیت نخواهند یا بر عکس. چنانچه اقلیت، یک نظام را نخواهند چگونه براندازی می‌کنند؟ اگر این اقلیت، نظامی باشند و بر علیه نظام قیام کنند عنوان «کودتا» (coup d'état) خواهد گرفت، اما چنانچه غیر نظامی و قشری باشند و مثلاً از اعتصاب آغاز نمایند، این اقدام، «شورش» (rebellion) یا به عربی «طغیان» (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۵۹) نام می‌گیرد. البته اگر عده‌ای در برابر نظام به حق اسلامی، ایستادگی کنند باغی و یاغی به حساب آمده و در فقه و شریعت، احکام ویژه‌ای دارند: «فَإِنْ بَعَثَ إِحْدَاهُمَا...» (حجرات (۴۹): ۹).

اما اگر شورش همگانی شد و اکثریت یک ملت، نظامی را نخواهند و بر علیه آن اقدام کنند، این قیام در زبان فارسی «انقلاب»، در زبان عربی «ثوره» و در زبان انگلیسی به «Revolution» شهرت دارد. انقلاب، هر چند یک واژه عربی است، لکن در زبان اصلی آن به معنای طغیان بوده بار منفی دارد. در عین حال، این کلمه در زبان فارسی بار مثبت دارد و معادل «Revolution» در انگلیسی است. انقلاب در فارسی، ثوره در عربی و «Revolution» در زبان انگلیسی به شدت ارزشی بوده و دارای شرایط ویژه هستند (آرنت، ۱۳۸۱، ص ۳۶-۵۶). به همین دلیل، رهبران جنبش‌ها و حرکت‌های سیاسی در جهان، معمولاً از حرکت سیاسی - اجتماعی خود با نام انقلاب یاد می‌کنند تا مردمی، ارزشی و همگانی بودن آن را به رخ بکشند.

در هر صورت، این که آیا قیام و اقدام بر علیه یک نظام سیاسی مشروع است یا خیر، پاسخی درخور می‌طلبد. به عبارت دیگر، نمی‌توان برای همه این گونه اقدام‌ها نسخه‌ای واحد ارائه داد. ممکن است اقدام مردمی بر علیه نظام سیاسی، خود صحیح و مشروع تلقی شود. این در صورتی است که تعریف صحیح و درستی از مشروعیت ارائه شده و حاکمیت سیاسی موجود نامشروع خوانده شود. در سطور آتی تا حدودی این بحث روشن‌تر خواهد شد. به همین دلیل، در اینجا به این اختصار بسنده می‌کنیم.

اصل «وجوب حفظ نظام اجتماعی - سیاسی اسلام»

در ده‌ها کتاب فقهی شیعی که نوعاً برگرفته از آیات و روایات هستند، صدها جمله این چنینی می‌توان یافت که فرموده‌اند: «آنچه موجب اخلال نظام یا اختلال در نظام شود حرام است» (امام خمینی، بی تا، ج ۲، ص ۶۱۹). مقصود از این گفته، فتاوی یا احکام و نیز روایاتی که این گفته‌ها منبعث از آنهاست، نظام اجتماعی است. قدر مسلم آن است که اگر جمعی از مسلمانان گرد هم آمدند تا در منطقه‌ای زندگی کنند، ایجاد اختلال در نظام اجتماعی آنان ناپسند و حرام است. شاید بتوان با بررسی روایات مربوطه، این حکم را به دیگر جوامع و نظامات بشری نیز سرایت داد. در این قسمت، تنها به این نکات اشاره می‌شود که در نظام اسلامی، این دو نظام - سیاسی و اجتماعی - تا چه اندازه به هم مربوطند و کدامیک از این دو، از بنیادها به شمار می‌آیند؟ آیا هر دوی اینها در لایه‌های بنیادین قرار گرفته یا تنها یکی و یا هیچکدام در آن سطح نیستند؟ به نظر می‌رسد هر دو نوع نظام اجتماعی و سیاسی مکمل یک سیستم کامل هستند. در واقع، یک نظام کمونیستی یا امپریالیستی نمی‌تواند بدون همراهی نظام اجتماعی با آن دوام آورد. سال ۱۹۹۰ میلادی دنیا شاهد یک دروغ بزرگ بود که حدود ۷۰ سال به مردم نیمی از جهان گفته شده بود و سرانجام در تاریخ یادشده این دروغ فاش گردید و نظام کمونیستی شوروی فرو پاشید. مهمترین پیام این فروپاشی آن بود که چنانچه نظام سیاسی با نظام اجتماعی در تعارض باشد دیری نمی‌پاید. بنابراین، قدرت سیاسی، تنها زمانی پایدار خواهد بود که حاکمیت آن بر اساس ارزش‌های قدرت اجتماعی استوار باشد. البته قدرت اجتماعی و مردم نیز باید بکوشند تا آن قدرت سیاسی و حاکمیتی

را کارآمد سازند که ارزش‌های اصیل و بنیادین آنان را پاس می‌دارد؛ زیرا چنانچه مردم در این زمینه کوتاهی و تعلل ورزند، مهمترین امر آنها که حکومت است، به خطر می‌افتد. در سطور بعدی بیان خواهد شد که هر دو نظام، از اصول و امور بنیادین هستند و به هنگام تعارض میان آنها علاج دشوار است!

در روایات رسیده از امامان : نیز این مضمون وجود دارد که مردم مسلمان نباید نسبت به دولت و دولتمردان خود بی توجه باشند؛ زیرا هم نظام سیاسی و هم نظام اجتماعی، از امور بنیادین در نظام اسلامی به شمار می‌آیند. امام علی 7 فرمود: «...والامامة نظاماً للامة والطاعة تعظيماً للامامة» (نهج البلاغه، خطبة 252). «ابن ابی الحدید معتزلی» در شرح این کلام شریف می‌گوید: «زیرا برای برقراری نظم و بسط عدالت در جامعه، بازدارنده‌ای نیرومند ضرورت دارد. صرفاً تقبیح قبیح و وعده عذاب اخروی برای بازدارندگی کفایت نمی‌کند...» (ابن ابی الحدید، بی تا، ج 19، ص 90). حضرت زهرا 3 نیز در خطبه فدکیه به همین مضمون اشاره دارد. امام رضا 7 نیز به «فضل بن شاذان» فرمود: «... اگر از تو پرسیدند، چرا خداوند اولوالامر را قرار داد و به مردم دستور داد تا از او پیروی کنند؟ بگو به دلایل بسیار، از جمله اینکه نباید مردم از حدود خود تجاوز کنند و به تباهی کشیده شوند...» (صدوق، 1368ق، ص 253)؛ یعنی فروریختن نظام سیاسی و ایجاد هرج و مرج، سبب فروپاشی نظام اجتماعی و نیز سبب تباهی مردم خواهد شد و چنانچه قانون و مجری قانون در کشوری وجود نداشت، سبب فروپاشی نظام اجتماعی می‌گردد.

از دیدگاه فقهاء، قاعده اختلال نظام در حوزه‌های مختلفی مورد بحث و توجه قرار گرفته است. در حوزه تقلید، معاملات، لزوم تشکیل حکومت اسلامی، حفظ حکومت، ولایت فقیه، زکات، نماز جماعت، وقف، رعایت قوانین مشروع، اخذ اجرت بر واجب، قاعده ید، احکام امین و مؤتمن، بازار مسلمین، خراج و مقاسمه سلطان جائز و... . برخی از این حوزه‌ها خود از امور بنیادین به شمار می‌آیند.

«ابن ادریس حلی» بحث اطلاق در ولایت یا ولایت مطلقه (فقیه) به این نکته تمسک می‌جوید که محدود کردن اختیارات او (فقیه جامع الشرائط) موجب اختلال در نظام می‌گردد (حیدری، 1424ق، ص 73). برخی؛ نظیر «شیخ انصاری» و «محقق اصفهانی»،

اجرت گرفتن بر فعل واجب را موجب اختلال نظام می‌دانند، اما دریافت حق الزحمه بر کاری که بر انسان واجب است را تجویز می‌کنند (کمپانی اصفهانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۱۰). «آقا ضیاء عراقی» در مورد «قاعدهٔ ید»، این گونه استدلال نموده است که اجماع محقق فتوی و عملاً، به‌علاوه سیره قطعیه‌ای که از اخبار وارده در این باب به دست می‌آید؛ مثل خبر «حفص بن غیاث» که امام صادق ۷ به حفص فرمود: «اگر این نباشد - یعنی این قاعده را قابل قبول ندانیم - اساساً برای مسلمانان بازاری نخواهد ماند» و ... اینها دلیل بر این است که مهمترین پشتوانهٔ ادلهٔ گفته‌شده عدم اختلال در نظام است. ایشان در کتاب «القواعد»^۱ همچنین در کتاب «القضاء» و جاهای دیگر - به مناسبت‌های مختلف این مسأله را گوشزد می‌نماید (عراقی، ۱۴۱۱ق، ص ۷۸). دیگران نیز در این مورد، این جمله را بکار برده‌اند: «لولا ذلك لم یبق للمسلمین سوق»؛ یعنی امضاء شارع بر قانون «ید»، موجب حیات اجتماعی و عدم اختلال نظام خواهد شد (مغنیه، ۱۴۰۰ق، ج ۶، ص ۱۲). برخی از حواشی کتاب «مکاسب» شیخ انصاری دلیل مسأله را اجماع، سیره و عدم اختلال نظام دانسته با استناد به روایت «لم یبق للمسلمین سوق» (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷، ص ۳۹۲) می‌فرماید: «لولا ذلك لم یبق للمسلمین سوق» (همدانی، بی‌تا، ص ۴۱۹). «آیه الله خویی» اجرای احکام انتظامی در نظام اسلامی در دوران غیبت را بر عهده فقهای دارای شرایط می‌داند (خویی، ۱۳۹۶ق، ص ۲۲۴). ایشان در بحث حسبه؛ یعنی اموری که متصدی خاصی ندارند و نباید بر زمین بمانند، انجام این‌گونه امور را دست کم بر فقیه شایسته لازم می‌داند «...وقدر المتیقن هو قیام الفقیه بها» (خویی، بی‌تا، ص ۴۱۹).

شیخ انصاری در کتاب «مکاسب» در ده‌ها مورد از قول خود یا دیگران چنین مضمونی را بیان نموده که اختلال در سیستم و نظام اسلامی، حرام است. به عنوان نمونه در بحث سلطان جائز و اینکه آیا می‌توان خراج و مقاسمهٔ سلطان ستمگر را پذیرفت یا خیر، می‌فرماید می‌توان پذیرفت. سپس چهار دلیل بر این مطلب اقامه می‌کند که دلیل اول و دوم آن حرج عظیم و اختلال نظام است «و یدل علیه قبل الاجماع، مضافاً الی لزوم الحرج العظیم فی الاجتناب عن هذه الاموال، بل اختلال النظام...» (انصاری، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۲۰۲). گاهی حرج عظیم را مساوی با اختلال نظام می‌گیرند.

پس منظور از نظام، همان نظام اجتماعی است (بلاغی، ۴۲۸ق، ج ۷، ص ۱۵۴-۱۵۱). مرحوم «بلاغی» در خصوص این اصطلاح فقهی که اگر بگوییم متنجس، منجس است، اختلال نظام و حرج بزرگ می‌شود، می‌فرماید خیر، چنین نمی‌شود. در واقع این دانشمند بزرگ، این کبرای کلی را می‌پذیرد که هر چیز که موجب اختلال در نظام بشود، قابل قبول نیست، لکن صغرای قضیه را مخدوش می‌داند (همان). همین مسأله در مدارک العروه هم مشاهده می‌شود (بیارجمندی خراسانی و یوسف آرام حائری، ۱۳۹۴ق، ص ۱۹۶).

«ولایت» از حیث موکلی‌علیهم به دو نوع قابل تقسیم است: ولایت فردی و ولایت جمعی. ولایت جمعی نیز خود بر دو قسم است: ولایت بر یک گروه و ولایت بر یک جامعه. بنابراین، ولایت بر یک جامعه، متفاوت با ولایت بر یک فرد است. شاید بی‌درنگ این نکته به ذهن برسد که مقصود فقهاء در این گونه متون فقهی، اختلال در نظام فردی و عسر و حرج است. در این صورت، خواهیم گفت اگر چنین باشد، به طریق اولی نظام اجتماعی مورد توجه است. همچنین می‌توان این طریق اولویت را پیش‌تر برد و گفت: چنانچه یک نظام، نظام دینی و اسلامی باشد، حفظ آن در اولویت اول قرار دارد. به گفته فقهای بزرگی نظیر شیخ انصاری (معرفت، ۱۳۸۰، ص ۱۶۱)، «صاحب جواهر»، آیه‌الله خوبی (خوبی، بی‌تا، ص ۲۰۳) و امام خمینی ۱ «حفظ نظام و اقامه آن از اوجب واجبات است» (معرفت، ۱۳۸۰، ص ۱۶۱). به گفته امام خمینی:

این یک تکلیف الهی است برای همه که اهم تکلیف‌هایی است که خدا دارد؛ یعنی حفظ جمهوری اسلامی از حفظ یک نفر - ولو امام عصر باشد - اهمیتش بیشتر است؛ برای اینکه امام عصر هم خودش را فدا می‌کند برای اسلام (امام خمینی، ۱۳۷۷، ج ۱۵، ص ۳۶۵).

همچنین ایشان در کتاب «ولایت فقیه» که پیش از انقلاب اسلامی نگاشت می‌نویسد: «ما مکلف هستیم که اسلام را حفظ کنیم. این تکلیف از واجبات مهم است. حتی از نماز و روزه واجب‌تر است» (امام خمینی، بی‌تا، ص ۶۹). ایشان در جلد دوم «کتاب البیع» نیز چنین مضامینی را به تفصیل بحث نموده است (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۶۱). همچنین امام امت آنجا که می‌خواهد ضرورت حکومت اسلامی را تبیین نماید، از

چند مقدمه استفاده می‌کند. مقدمه سوم آن این است که بدون حکومت، هرج و مرج و اختلال نظام پیش می‌آید، حال آن‌که حفظ نظام از واجبات اکیده و اخلال در نظام از امور مبعوضه است (همان، ص ۶۱۹).

کتاب «النور الساطع»، «الدرّ النضید»، «منتهی الدراییه» و ... به این مطلب اشاره دارند که اجتهاد در احکام شرعی فقهی، واجب کفایی است و عینی شدن وجوب آن مستلزم عسر و حرج و تکلیف ما لایطاق، بلکه موجب اختلال در نظام است. «المهذب البارع فی شرح المختصر النافع»، «غایة المرام» و امثال این کتب، انسان را مدنی بالطبع دانسته و وجود رهبری را برای جامعه یک ضرورت می‌دانند که نبود آن موجب هرج و مرج و اختلال در نظام خواهد بود. بنابراین، حرمت اختلال نظام چه از طرف اقلیت باشد یا اکثریت، دارای دلایل عقلی، نقلی و اجماع فقهاست. در آنچه ذکر شد، ظاهراً در گفتار فقهاء مسأله نظام اجتماعی پررنگ‌تر است. حال آن‌که در روایات امامان : نظام سیاسی اسلام مورد توجه بیشتر قرار گرفته است. این نکته شاهد آن است که در یک سیستم، نظام سیاسی و اجتماعی بر همدیگر تأثیر و تأثر دارند و می‌توانند موجبات تقویت یا نابودی یکدیگر را فراهم نمایند. نکته‌ای که در حدیث امام رضا 7 وجود داشت همین بود. امیرالمؤمنین 7 بارها در برابر خوارج که با شعار «لا حکم الا لله»، هرج و مرج و آشوب را می‌طلبیدند، به برهان واضح عقلی و سیره، تمسک نموده و فرمودند: «لا بدّ للناس من امیر برّ او فاجر» (نهج البلاغه، خطبه 40) و نیز فرمودند: «وال ظلوم غشوم خیر من فتنه تدوم» (محمدی ری شهری، 1416ق، ج 3، ص 2367).

تعارض میان نظام اجتماعی و نظام سیاسی

اکنون چنانچه میان نظام سیاسی و نظام اجتماعی تعارض رخ دهد، چه باید کرد؟ در اینجا نمی‌خواهیم به طور ویژه از کسی جانبداری کنیم؛ زیرا باید دید حق با کدام طرف است. اگر نظام سیاسی به دست معصوم 7؛ یعنی پیامبر یا امام باشد، یقیناً به هنگام تعارض، حق با نظام سیاسی بوده و جانبداری از آن واجب است. اما چنانچه حاکم غیر معصوم باشد، قضاوت را باید به عدالت سپرد.

صاحب کتاب «دراسات فی ولایة الفقیه» می‌گوید: «اگر اکثر مردم در انتخابات شرکت نمی‌کنند و [این امر] موجب اختلال نظام می‌شود، حاکم می‌تواند آنان را مجبور به شرکت نماید» (منتظری، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۶۶-۳۶۴). صاحب کتاب «شوری الفقهاء» نیز همین عقیده را دارد (شیرازی، بی‌تا، ص ۴۳۸). ظاهراً استدلال آنان این است که چون در غیر این صورت نظام مختل می‌شود، چنین حکمی جاری است؛ یعنی اگر برای عدم اختلال در سیستم و نظام اسلامی - که در اینجا منظور همان نظام سیاسی است - لازم می‌آید اکثریت را - که همان نظام اجتماعی است - پای صندوق‌های انتخاباتی بکشانند، این کار اشکالی ندارد و در برخی شرایط واجب است. بنابراین، بحث مشارکت مردمی و برگزاری انتخابات در نظام اسلامی؛ هرچند به خودی خود در لایه‌های دوم و سوم قرار می‌گیرند و جزء مسائل بنیادین نیستند، اما گاهی ممکن است خودشان را در اولین سطح نشان دهند. در این صورت، حکمشان هم حکم مسائل دست اول خواهد بود.

ممکن است پرسیده شود این بیان، نه تنها راه هر نوع حرکت، قیام و اقدامی را بر روی اقلیت می‌بندد؛ چرا که می‌خواهد از کودتا، شورش و امثال آن جلوگیری نماید، بلکه راه مقدس قیام اکثریت؛ یعنی انقلاب علیه حاکم ظالم و طاغوت را نیز مسدود می‌نماید و این بر خلاف قرآن مجید و روایات رسیده از امامان است؛ زیرا در قرآن کریم آمده است: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ...» (نحل (۱۶): ۳۶)؛ ما در هر امتی رسولی برانگیختیم که خدای یکتا را بپرستید و از طاغوت اجتناب کنید. همچنین فرمود: «وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءٍ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ...» (هود (۱۱): ۱۱۳)؛ و بر ظالمان تکیه ننمایید که موجب می‌شود آتش، شما را فرا گیرد و در آن حال، هیچ ولی و سرپرستی جز خدا نخواهید داشت و یاری نمی‌شوید. همچنین در روایات بسیاری از جمله روایت «صفوان جمّال» از امام کاظم ۷، روایت مقبوله «عمر بن حنظله» از امام صادق ۷ و امثال آن، نه تنها اکثریت، بلکه اقلیت را نیز بر علیه دستگاه سلطان ستمکار می‌شوراند. به علاوه، هرگز نباید سیره مقدسه حماسه حسینی ۷ فراموش گردد. در اینجا ممکن است اقلیت یا اکثریت جامعه و نظام اسلامی در یک پارادوکس بمانند که بالاخره آیا برهم‌زدن نظم جامعه و ایجاد

اختلال در سیستم جایز است یا خیر؟ اگر این مسأله - اختلال در سیستم اجتماعی یا نظام سیاسی اسلام - چنانکه گفته شد، جزء مسائل بنیادینی است که جایز نیست، پس چرا امام حسین 7 عملاً انجام داد و اگر بله، پس آن همه دلیل بر رد آن چه بود؟

در پاسخ به این پرسش باید گفت اولاً امام حسین 7 بر علیه یک نظام سیاسی غیر صالح قیام نمود. در حقیقت با نظام اجتماعی خود کاری نداشت. ثانیاً چنانچه یک نظام، فقط اسم اسلام را با خود دارد، لکن هیچ یک از ویژگی‌های نظام اسلامی را دارا نیست، یقیناً همه مردم برای بهبودی و تغییرش مسؤول هستند، لکن این نکته بسیار مهمی است که این تغییر چگونه باید باشد و از کجا باید آغاز گردد؟ یقیناً امر به معروف و نهی از منکر، حداقل حکمی از احکام خدا است که در همه جوامع باید پیاده شود. روشن است که در جامعه مورد نظر نیز نباید کار را از اختلال در سیستم و نظام اجتماعی آغاز کرد، بلکه تغییر این سیستم باید ثمره و نتیجه تمام فعالیت‌هایی باشد که انجام می‌گیرد. در حقیقت بر اقلیت و اکثریت مردم این جامعه واجب است که نقشه راه و برنامه‌ای حساب شده و درست داشته باشند و بر طبق قرآن و احادیث برای تغییر اوضاع سیاسی - اجتماعی حرکت کنند. زمینه‌های این دگرگونی اجتماعی، فرهنگی است و معمولاً به آرامی صورت می‌پذیرد. معمار بزرگ انقلاب اسلامی، امام خمینی 1 نیز حرکت خود را از امر به معروف و نهی از منکر آغاز نمود. این به آن دلیل بود که از امام حسین 7 درس گرفته و برای اصلاح جامعه گام بر می‌داشت. اصل «و جوب حفظ نظام» گاهی نیز با اصل «حاکمیت بر سرنوشت» در تزامن است، ولی گاهی این دو اصل، در راستای یکدیگرند - منظور از اصل حفظ نظام را در اینجا می‌توان اعم از هر دو نظام؛ یعنی نظام اجتماعی یا نظام سیاسی تلقی کرد -؛ زیرا ممکن است اکثریت مردم یک جامعه حاکمیت خود بر سرنوشت خویش را در حفظ نظام موجود ببینند. از این رو، در راستای حفظ نظام موجود و دست‌آوردهای آن می‌کوشند. در این صورت، هر دو اصل فوق، در یک جهت قرار گرفته‌اند. لکن چنانچه عده‌ای وضعیت موجود نظام را مطلوب خود ندانند و برای نظام دیگری تلاش کنند، آنگاه این دو اصل، در دو جهت قرار دارند؛ زیرا عده‌ای برای حفظ نظام موجود می‌کوشند، ولی دیگران برای کسب نظام مطلوب خود گام بر می‌دارند.

هر دو اصل یادشده به لحاظ عقلی و عرفی تمام است و مورد پسند واقع شده است، لکن به لحاظ فقهی هنوز قابل بررسی هستند.

اصل «حاکمیت بر سرنوشت»

یکی دیگر از مسائل لایه‌های بنیادین نظام اسلامی، اصل «حاکمیت بر سرنوشت خویش» است. این اصل، برخاسته از اصل «عدم ولایت کسی بر دیگری» است. این اصل، با تمامی وضوحش نیاز به تبیین و توضیح بیشتری دارد.

پیش از این اشاره شد که به لحاظ فقهی، «ولایت» از حیث موکلی‌علیهم به دو نوع قابل تقسیم است: ولایت فردی و ولایت جمعی. ولایت جمعی نیز خود بر دو قسم است: ولایت بر یک گروه و ولایت بر یک جامعه. بنابراین، ولایت بر یک جامعه با ولایت بر یک فرد تفاوت دارد. البته در این نکته روانشناختی تردیدی نیست که جامعه، آثاری متفاوت و فوق افراد دارد. اما در این مسأله نیز وحدت نظر وجود ندارد که از نگاه دقیق فلسفی، جامعه دارای یک شخصیت جدا و مستقل از افراد خود باشد (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۹-۷۳). در عین حال، جامعه به اعتبار روانشناختی و جامعه‌شناختی، دارای یک شخصیت حقوقی مستقلی است که در قرآن مجید و در فقه و حقوق اسلامی، حقوقی برایش تعیین گردیده است (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۲۹).

آنچه در ابتدای این بحث به ذهن انسان تبادر می‌کند، این است که اصل مشهور «عدم ولایت کسی بر دیگری»، یک اصل، از اصول فقه عمومی است که نتیجه‌اش حاکمیت هر کس بر سرنوشت خویش است. لکن چنانچه فقه الاجتماع یا فقه‌های تخصصی را بررسی کنیم، به نظر می‌رسد در محیط جامعه، عکس این قضیه ثابت است؛ یعنی آنچه سبب شکل‌گیری جامعه می‌شود، عدم ولایت کسی بر دیگری نیست، بلکه وجود ولایت کسی بر دیگری است. به بیانی دیگر، می‌توان گفت این اصل فقهی که برخاسته از برخی روایات است، در یک رویکرد فردی، به تک تک انسان‌ها هشدار می‌دهد که بدانید و بر این امر مهم مراقبت کنید که به جز خالق متعال، هیچکس دیگری بر شما ولایت ندارد. ممکن است گفته شود بالأخره برای شکل‌گیری جامعه چه

باید کرد؟ در این صورت، فرموده‌اند به کسانی متمایل شوید که ستمگر نباشند «وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَمَا تَمْسِكُمُ النَّارُ» (هود: ۱۱)؛ و خداوند متعال به آنان راضی باشد (نور: ۲۴: ۵۵)؛ زیرا فقط آنان هستند که می‌توانند بساط تعالی شما را بگسترانند و بدون اجر و پاداش، همه را هدایت کنند (فرقان: ۲۵: ۵۷).

شاید بتوان از برخی فرمایشات امیرالمؤمنین 7 و حضرت زهرا 3 همین منظور را به دست آورد. امام علی 7 می‌فرماید: «لَا يَدُّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ» (نهج البلاغه، خطبه 40)؛ انسان‌ها چاره‌ای ندارند جز این که باید حاکم داشته باشند؛ خواه حاکم عادل و خوب یا ستمگر. این بیان نورانی در برابر خوارج است که شعار اصلی آنان بی‌حکومتی و هرج و مرج یا آنارشیزم (لاحکم أَلَا اللَّهُ) بود.

در خطبه فدکیه حضرت صدیقه کبری 3 آمده است: «فرض الله الايمان تطهيراً من الشرك ... والعدل تنسيقاً للقلوب، وطاعتنا نظاماً للملة، و امامتنا اماناً للفرقة، والجهاد عزاً للاسلام...»؛ خدای متعال ایمان را برای پاکی از شرک واجب فرمود ... و عدالت‌ورزی را برای التیام قلب‌ها و اطاعت ما خاندان اهل بیت را برای نظم‌یافتن ملت‌ها و امامت ما را برای رهایی از تفرقه و جهاد را برای عزت اسلام، ... واجب فرمود.

بنابراین، این قاعده دارای یک معنای ویژه در فقه ما است؛ یعنی از اصل عدم ولایت احد علی احد استفاده می‌شود که به جز خدا، پیامبر و امامان معصوم : احدی بر دیگری حق سلطنت ندارد. امیرالمؤمنین 7 به امام حسن مجتبی 7 فرمود: «ولا تكن عبد غيرك و قد جعلك الله حراً» (همان، نامه 31)؛ ای فرزندم! مبدا بنده دیگری باشی؛ در حالی که خدای تعالی تو را آزاد آفرید. از این جمله کوتاه دست کم دو اصل فقهی قابل برداشت است. اول این که تو حق نداری چنین اجازه‌ای را به دیگری واگذار کنی که بر تو تسلط یابد؛ زیرا آزاد آفریده شده‌ای و دوم این که دیگری هم حق چنین ادعایی را بر علیه تو ندارد؛ چرا که خداوند تو را آزاد آفریده است. به عبارت دیگر، استناد به این حدیث شریف، امکان ولایت بر دیگری را حتی از طریق انتخاب خود او نیز منتفی می‌کند. در حقیقت، به جای یک اصل، دو اصل فقهی از این روایت به دست می‌آید. اصل عدم ولایت کسی بر دیگری و اصل عدم قبول ولایت دیگری! (عمید زنجانی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۰۱) در عین حال، در اصل

تسلط و تسخیر در جامعه تردیدی نیست (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۲۳). لکن این سلطه و حاکمیت، فقط با اذن خدا مشروعیت می‌یابد؛ به ویژه اگر نظیر علامه «طباطبایی» و شهید «مطهری» (همان، ص ۲۵-۲۰) و نیز «افلاطون»، «ارسطو»، «ابن خلدون»، «ثروت بدوی» و... (سبحانی، ۱۳۷۰، ص ۱۴) انسان را موجودی مدنی بالطبع بدانیم. در این صورت، سلطه‌گری و سلطه‌پذیری در نهاد انسان قرار داده شده است.

علامه «نراقی» بر این باور است که در خصوص غیر رسول و اوصیائش اصل، عدم ثبوت ولایت کسی بر دیگری است، مگر آن که آن شخص را خدای سبحان یا پیامبر ⁹ یا یکی از امامان : والی قرار داده باشند. در این صورت، چنین شخصی تنها بر همان چیزی که به او ولایت داده شده - بر همان شخص یا اشخاص یا امور - ولایت دارد، نه بیش از آن (نراقی، بی تا، ص ۱۱۸).

برخی می‌گویند:

اگر این اصل را معتبر بدانیم که هیچکس بر دیگری ولایت ندارد، در این صورت ممکن است گفته شود به حکم عقل یک اصل دیگری در برابر این اصل وجود دارد و آن این است که اطاعت خدا، مرشد صادق، شکر منعم و اطاعت از حاکم عادل که حافظ مصالح عمومی در جامعه، واجب و حاکم بر این اصل عدم ولایت کسی بر دیگری است. پس در هر صورت، به حکم عقل، ولایت ثابت می‌شود (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۱).

همین نویسنده در جای دیگری چنین نتیجه‌گیری می‌کند که «به هر حال، اگر این اصل را معتبر بدانیم که هیچکس بر دیگری ولایت ندارد، بالأخره اصل بحث وجود ولایت به حکم عقل ثابت می‌شود» (منتظری، ۱۴۱۷ق، ص ۲۶).

یکی دیگر از فقهاء در این خصوص می‌گوید:

الاصل عدم ولایة احد علی احد، اصل استقلال (قول اول) است و لذا اگر کسی مدعی عدم استقلال قول اول است، باید دلیل بیاورد؛ چرا که خلاف اصل، دلیل می‌خواهد... ما قائل به استصحاب عدم ازلی نیستیم و استصحاب عدم جعل تشریح هم معارض دارد. پس رجوع به استصحاب، صحیح نیست، ولی یک راه

دیگر برای اصل «عدم ولایت احد علی احد» داریم و آن رجوع به عمومات «اوفوا بالعقود» است. هر عقدی که بستید، وفای به آن لازم است، ولی اگر پدرتان عقدی برای شما بست، وفای به آن لازم نیست. به عبارت دیگر، اوفوا بالعقود؛ یعنی اوفوا بعقودکم. پس حریت انسان با عمومات اوفوا بالعقود درست می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۱۲).

به گفته ایشان؛ اگرچه اصل در مسأله، عدم ولایت کسی بر دیگری است، اما در اینجا دلیل بر خلاف داریم؛ یعنی این که جامعه نمی‌تواند بدون والی و سرپرست بماند (همان، ص ۵۷۲). در زمان غیبت کبری یا باید بگوییم و بپذیریم که هیچگونه ولایتی در جامعه وجود ندارد و یا باید قبول کنیم که هر کسی بر دیگری ولایت دارد؛ به این معنا که هر کسی در جامعه می‌تواند ولایت خود را بر دیگری اعمال نماید. این دو سخن مورد تخطئه شرع مقدس و عقل است؛ زیرا موجب هرج و مرج یا تعطیلی نظام خواهد شد، لکن اگر بگوییم تنها یک نفر در هر جامعه‌ای دارای چنین ولایتی است و در نظام اسلامی نیز کسی که بیشترین شرایط را برای حکومت‌کردن داراست و آن شخص، فقیه جامع الشرائط است، در این صورت، از حیطة اصل مذکور، تنها این مورد خارج می‌شود (همان، ص ۴۵۰). کسی که والی شده، بر او واجب است که بر قدر متیقن اکتفاء کند؛ زیرا اصل، بر آن است که هیچکس بر دیگری ولایت ندارد. پس ولایت کسی بر دیگری خلاف اصل اولی و قواعد فقهی است. در عین حال، کسی که بر ولایت اجتماعی منصوب می‌گردد، باید دارای شرایط و صفاتی؛ نظیر اجتهاد، عدالت و کفایت باشد (حسینی حائری، بی‌تا، ص ۱۴۸). بنابراین، اصل، بر عدم حاکمیت کسی بر دیگری است. پس اگر در اصل ولایت کسی بر خودمان شک کردیم یا در حدود و اندازه ولایت کسی شک کنیم، اصل برائت نسبت به آن اصل یا نسبت به مازاد جاری می‌کنیم، مگر آن که دلیل شرعی یا عقلی بر پذیرش آن اقامه شود؛ زیرا قدر متیقن در خروج از اصل عدم ولایت کسی بر دیگری، فقیه جامع الشرائط است، با فرض این که نباید احکام و حدود الهی تعطیل شوند (موسوی خلیلی، ۱۴۲۵ق، ص ۴۶۵).

اصل «اجراء نمودن احکام اسلام»

بی تردید احکام و قوانین اسلام برای پیاده شدن در جامعه، وضع گردیده‌اند. فروفروستادن این احکام و قوانین از طرف خداوند متعال، بدون توجه به عملیاتی شدن آنها، به منزله عدم نزول آنهاست! حتی در زمان غیبت کبری، فقهای اسلام اتفاق نظر دارند که این احکام باید جامه عمل بپوشند. به عقیده مرحوم «صاحب جواهر»، حتی جملاقی؛ نظیر «لأنّ الاجماع حاصل منعقد من اصحابنا، و من المسلمین جمیعاً انه لایجوز اقامة الحدود...» از «ابن ادریس حلّی»، ادعای بر نفی خلاف در جایز نبودن اجرای حدود توسط فقیه را ننموده است. ایشان می‌فرماید: «از این کلام ابن ادریس، اجماع بر خلاف فهمیده نمی‌شود» (نجفی، ۱۹۸۱م، ج ۲۱، ص ۳۹۴).

برخی از آیات شریفه قرآن کریم بر عملیاتی شدن احکام الهی تأکید بلیغ دارند؛ مثلاً در این که این آیات شریفه «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ» (نور(۲۴): ۲)، «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...» (مائد(۵): ۳۸) و... بر اجرای حکم الهی تأکید دارند، تردیدی نیست. اما در این که مخاطب این آیات شریفه چه کسانی هستند، آیا این حکم فقط شامل حال امام یا پیامبر ﷺ است و یا اکثریت، اقلیت، فرد، فرد انسان‌های جامعه، یا همه مردم به طور دسته‌جمعی مورد خطاب کلام خدا هستند که باید حکم خدا را جاری کنند یا نه، قدر مسلم و متیقن، آن است که امام و پیامبر و در زمان غیبت کبری، فقیه جامع الشرائطی که بتواند و به اصطلاح فقهی، بسط ید داشته باشد، مورد خطاب این آیات است. پس در آیات شریفه قرآن کریم نیز دلایلی وجود دارد که به طور مطلق و بدون اینکه زمان، مکان و یا افراد خاصی را مورد توجه قرار دهد از جامعه اسلامی می‌خواهد که احکام الهی را پیاده کنند. البته در ادامه آیه شریفه اول (نور(۲۴): ۲)، خداوند متعال امر می‌فرماید که حتماً عده‌ای از مسلمانان باید شاهد و نظاره‌گر شلاق خوردن این مجرمان باشند: «وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ» (نور(۲۴): ۲). روشن است که این شاهدان معمولاً نمی‌توانند اکثریت افراد جامعه باشند. پس اکثریت، نه می‌توانند و نه از آنها خواسته شده که احکام الهی را پیاده کنند. آری! بدون تردید همه افراد جامعه؛ اعم از اکثریت و اقلیت باید خواهان آن باشند که احکام الهی پیاده شود.

در روایات نیز چنین مضمونی وارد شده است. به عنوان نمونه، «حفص بن غیاث» از امام صادق 7 روایت کرده که از آن حضرت پرسیدم چه کسی باید حدود الهی را اقامه کند، سلاطین یا قاضیان آنها؟ ایشان در پاسخ فرمودند: «اقامه حدود برای کسی است که حکم نزد اوست یا کسی که حاکم است» (حرّ عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۸، ص ۳۳۸).

همچنین فقهاء از دلایل نقلی بحث ولایت فقیه؛ نظیر روایت «عمر بن حنظله»، توقیع شریف، از امام زمان 7 و ... همین نکته را فهمیده‌اند که در زمان غیبت نیز احکام و قوانین الهی، حتی المقدور باید اجراء شوند و مجری آن نیز باید فقیه عادل دارای شرایط باشد (جمعی از مؤلفان، ۱۳۸۸، ص ۲۹۳-۲۹۲).

بنابراین، از اطلاق ادله قرآنی و روایات، این نکته به دست می‌آید که در هر زمان و مکان، نباید حدود خدا و احکام الهی تعطیل شوند. پس اقامه حدود و قوانین الهی به خواستن یا نخواستن اقلیت یا اکثریت وابسته نیست.

در عین حال، ممکن است گاهی پیاپی شدن احکام اسلام یا کیفیت اجرای آنها سبب شود تا به اسلام اهانت شود. در این صورت، به حکم عقل سلیم و شرع مقدس، باید مماشات و مسامحه نمود. پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران تا مدت‌ها، برخی از احکام دین مبین اسلام اجراء می‌گردید، لکن سوء استفاده دشمنان اسلام، بدعمل کردن دوستان و از طرفی ظهور طالبان و برخی از گروه‌های سلفی که احکام اسلام را به شیوه‌ای بسیار نامطلوب اجراء می‌کردند و برخی از دیگر عوامل، سبب ترک اجراء یا تغییر شکل در اجرای برخی از این احکام گردید. سنگسار نمودن زانی محصنه، قطع دست دزد، پرتاب از کوه و... شکل‌هایی از اجرای احکام الهی هستند که به دلایل پیش گفته، در حال حاضر متروک واقع شده‌اند.

نتیجه‌گیری

نتیجه آن که تراحم میان خواست اکثریت و اقلیت در نظام اسلامی، به شکل‌های گوناگونی قابل تصور است. چنانچه این تراحم در مسائل بنیادین اتفاق بیفتد، به لحاظ فقهی قابل مسامحه نیست. در مسائل بنیادین و حتی در آن بخش از مسائل کلان که با اصل اسلام یا نظام اسلامی در چالش است، نظام اسلامی و متصدی آن نباید مسامحه

کنند. این بدان معنا نیست که در بقیه سطوح، اهمال و مسامحه جایز باشد. از منظر فقه سیاسی شیعی، اکثریت یا اقلیت، هر یک دارای حقوق ویژه خود هستند. البته در مواردی که چاره‌ای به جز توجه به رأی و نظر اکثریت نباشد، همین مسیر برگزیده می‌شود. در اینگونه مسائل، نظام اسلامی باید با کار فرهنگی، زمینه‌های معارضة و به‌وجود آمدن اقلیت و اکثریت را از میان بردارد. در مسائل خرد و غیر بنیادین، برای رأی و خواست اکثریت، مرجحاتی وجود دارد که البته در این نوشتار، مجال بحث از آن وجود ندارد.

یادداشت‌ها

۱. آقاضیاء عراقی، القواعد الفقهیه، ص ۸۰، ۸۵، ۹۳ و ۹۶.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. آرنت، هانا، انقلاب، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چ ۳، ۱۳۸۱.
۴. ابن‌ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، مصر: بی‌نا، چ ۲، بی‌تا.
۵. امام خمینی، سیدروح‌الله، صحیفه امام، ج ۱۵، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۷.
۶. -----، ولایت فقیه یا حکومت اسلامی، نجف اشرف: بی‌نا، بی‌تا.
۷. -----، کتاب البیع، ج ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۴۲۱ق.
۸. انصاری، شیخ مرتضی، کتاب المکاسب، ج ۳ و ۲، قم: مجمع الفکر الاسلامی، چ ۹، ۱۴۲۵ق.
۹. بلاغی، محمدجواد بن حسن، الرسائل الفقهیه، ج ۷، قم: مرکز العلوم و الثقافة الاسلامیه، ۱۴۲۸ق.
۱۰. بیارجمندی خراسانی و آرام حائری، یوسف، مدارک العروة، ج ۳، نجف اشرف: مطبعة النعمان، ۱۳۹۴ق.
۱۱. جمعی از مؤلفان، مجموعه مقالات حکومت دینی، قم: جامعه المصطفی العالمیه، چ ۱، ۱۳۸۸.
۱۲. حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۷ و ۱۸، بیروت: مؤسسه آل‌البتیت، چ ۲، ۱۴۱۴ق.
۱۳. حسینی حائری، سید کاظم، اساس الحکم الاسلامیه، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۱۴. حیدری، محسن، ولایة الفقیه: مبانیها و مبادیها، بیروت: دارالولاء، ۱۴۲۴ق.
۱۵. خویی، سید ابوالقاسم، مبانی تکملة المنهاج، نجف اشرف: بی‌نا، ۱۳۹۶ق.
۱۶. -----، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، تألیف میرزا علی غروی، قم: مؤسسه آل‌البتیت، بی‌تا.

۱۷. سبحانی، جعفر، حکومت اسلامی، ترجمه و نگارش داوود الهامی، قم: توحید، ۱۳۷۰.
۱۸. شیرازی، مرتضی، شوری الفقهاء، بیروت: مؤسسة الفكر الاسلامی، بی تا.
۱۹. صدوق، ابی جعفر، علل الشرائع، النجف الاشرف: المكتبة الحیدریة، ۱۳۶۸ق.
۲۰. عراقی، آقاضیا، القواعد الفقہیة (نهاية الافكار)، ج ۴، قم: دفتر نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۱ق.
۲۱. عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی، ج ۱ و ۲، تهران: امیرکبیر، ج ۲، ۱۳۶۸.
۲۲. کمپانی اصفهانی، محمدحسین، کتاب الاجارة، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۲، ۱۴۰۹ق.
۲۳. محمدی ری شهری، محمد، میزان الحکمة، ج ۳، قم: دارالحدیث، ۱۴۱۶ق.
۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ج ۲، ۱۳۷۹.
۲۵. مطهری، مرتضی، جامعه و تاریخ، قم: صدرا، ج ۱۴، ۱۳۸۰.
۲۶. -----، آینده انقلاب اسلامی ایران، قم: صدرا، ج ۳۳، ۱۳۸۹.
۲۷. معرفت، محمدهادی، جامعه مدنی، قم: مؤسسه فرهنگی تمهید، ج ۲، ۱۳۸۰.
۲۸. مغنیه، محمدجواد، فقه الامام الصادق ۷، ج ۶، قم: مؤسسه انصاریان، ج ۲، ۱۴۰۰ق.
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر، کتاب النکاح، محقق و مصحح: محمدرضا حامدی و مسعود مکارم، ج ۲، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب ۷، ج ۲، ۱۴۲۴ق.
۳۰. منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة، ج ۱، قم: المركز العالمی للدراسة الاسلامیة، ۱۴۰۸ق.
۳۱. -----، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة، ج ۱، قم: تفکر، ج ۲، ۱۴۰۹ق.
۳۲. -----، نظام الحکم فی الاسلام، قم: سراپی، ج ۲، ۱۴۱۷ق.
۳۳. موسوی خلیفانی، سیدمهدی، الحاکمیة فی الاسلام، ج ۱، قم: مجمع اندیشه اسلامی، ۱۴۲۵ق.
۳۴. نجفی، محمدحسین، جواهر الکلام، ج ۴۰ و ۴۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۳۵. نراقی، ملااحمد، ولایة الفقیه؛ تاریخها و مبانیها، بی جا، بی نا، بی تا.
۳۶. همدانی، رضابن محمدهادی، حاشیة کتاب المکاسب، قم: مؤلف، بی تا.