بسم الله الرحمن الرحيم

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 جامعهٔ علمی آن را پژوهشی تلقی کند.

ب) شرایط مقاله ارسالی به فصلنامه

۱ـ مقاله از ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای تجاوز نکند.

۲ـ مقاله در محیط word تایپ و ارسال شود.

۳ـ مقاله دارای چکیده فارسی و حتی‌الامکان انگلیسی و عربی (۱۵۰ تا ۲۰۰ کلمه) باشد.

۴ـ واژگان کلیدی فارسی و حتی‌الامکان معادل انگیسی و عربی آنها ذکر شود.

۵ـ درج لاتین اسامی و اصطلاحات مهجور در یادداشت‌ها، ضروری است.

۶ـ مقاله‌ارسالی نباید درهیچ نشریهٔ‌داخلی یا خارجی چاپ و یا هم‌زمان به سایر مجلات یا مجموعه‌ها فرستاده شده باشد.

ج) شیوه ارجاع به منابع

۱ـ 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، ج۱، ص۲۵).

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

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

۳ـ اگر به آیه‌ای از قرآن استناد شده است، بدین صورت آدرس داده شود: (نام سوره (شمارهٔ سوره): شمارهٔآیه).

۴ـ 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.

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

الف ـ برای کتاب

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

ب ـ برای مقاله

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

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

۶ـ در پایان مقاله و قبل از منابع و مآخذ، بخشی به‌عنوان یادداشتها برای ارجاعات توضیحی آورده شود.

د) مشخصات نویسنده

این مشخصات در سامانه دریافت مقالات در محل مشخص شده درج شود:

نام و نام خانوادگی، سمت کنونی، آدرس محل اقامت، 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.

۱۰۲

حکومت اسلامی

ویژهٔ اندیشه و فقه سیاسی اسلام

سال بیست‌وششم/ شمارهٔ چهارم / زمستان ۱۴۰۰

■

صاحب امتیاز: دبیرخانهٔ مجلس خبرگان رهبری

مدیر مسؤول: سیدابراهیم رئیسی

سردبیر: سیدهاشم حسینی بوشهری

قائم مقام سردبیر: محمدعلی لیالی

مدیر داخلی: هادی توحیدی‌راد

ویراستار: حسن بیگی

■

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

صادق آملی لاریجانی(نماینده مجلس خبرگان و سردبیر سابق)، **محسن اراکی**(نماینده مجلس خبرگان)، **سیدهاشم حسینی بوشهری**(نماینده مجلس خبرگان و سردبیر)، **عسگر دیرباز**(نماینده مجلس خبرگان)، **سیدابراهیم رئیسی**(نماینده مجلس خبرگان و مدیر مسئول)، **محسن قمی**(نماینده مجلس خبرگان)، **عباس کدخدایی**(عضو هیأت علمی دانشگاه)، **عباس کعبی**(نماینده مجلس خبرگان)، **محمدعلی لیالی**(قائم مقام سردبیر و عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و معارف اسلامی).

■

همکاران علمی و ارزیابان این شماره اساتید محترم (به ترتیب حروف الفبا)

مهدی ابوطالبی، حسین ارجینی، مصطفی اسکندری، حسین جوان آراسته، سعید باغستانی، سیدهاشم حسینی بوشهری، عسگر دیرباز، محسن رضوانی، قاسم شبان‌نیا، خلیل عالمی، محمدعلی لیالی، محمدعلی محمدی، محسن ملک افضلی، محمد ملک‌زاده، محمدجواد نوروزی.

■

نشانی:

قم: میدان رسالت، ابتدای ۳۰ متری بسیج، نبش بسیج۲، فصلنامهٔ حکومت اسلامی، صندوق پستی ۳۳۱۷

تلفکس: ۳۷۷۴۱۳۲۵

نشانی روی اینترنت: **http://mag.rcipt.ir**

پست الکترونیک: **hokoomateslami@majleskhobregan.com**

۱۵۰۰۰۰ریال

۱۰۲

حکومت اسلامی

ویژهٔ اندیشه و فقه سیاسی اسلام

سال بیست‌وششم/ شمارهٔ چهارم / زمستان ۱۴۰۰

■

فهرست مطالب

امکان‌سنجی قرائت اقتدارگرایی از نظریه فقهی ـ سیاسی آیة‌الله مؤمن قمی/ سیدمحمدهادی مقدسی و مهدی امیدی/ ۵

واکاوی ولایت بر اموال زکوی با تأکید بر مبانی فقهی امام خمینی 1 /

زینب مشکانی و علیرضا عابدی سرآسیا و حسین ناصری مقدم/ ۳۳

«فقه نظام» در سنجه رد و امکان/ مصطفی غفوری/ ۶۳

بررسی مبانی فقهی ناظر بر فرزندآوری و تکثیر موالید در فقه شیعه/ حسین سلطان محمدی و فاطمه سلطان محمدی/ ۹۷

ضرورت تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت بر اساس آیات قرآن با تأکید بر دیدگاه‌های مقام معظم رهبری(مدظله) /

محمدصادق یوسفی مقدم/ ۱۲۷

بررسی ادلهٔ فقهی مصونیت دیپلماتیک در کشور اسلامی/ قاسم شبان نیا رکن آبادی/ ۱۴۷

تأملی در حریم خصوصی و محدودساختن امر به معروف و نهی از منکر در رفتارهای علنی از منظر فقه و قانون/

حسین جوان آراسته/ ۱۷۳

نمایهٔ مطالب فصلنامهٔ حکومت اسلامی سال بیست‌وششم (شمارهٔ ۹۹ تا ۱۰۲)/ ۱۹۵

چکیدهٔ عربی/ ۱۹۹

چکیدهٔ انگلیسی/ ۲۱۲

■

فصلنامهٔ **حکومت اسلامی** به استناد ماده واحدهٔ مصوب ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامهٔ شمارهٔ ۳۱/۵۴۲۷ مورخ ۸۹/۱۰/۷ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، حائز رتبهٔ **علمی ـ پژوهشی** گردید.

فصلنامهٔ **علمی ـ پژوهشی حکومت اسلامی** در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام www.isc.gov و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی www.sid.ir نمایه شده و از طریق پایگاه نورمگز www.noormags.ir، پایگاه مگ‌ایران www.magiran.com و سامانه مدیریت فصلنامه حکومت اسلامی mag.rcipt.ir قابل مشاهده و دریافت می‌باشد.

حکومت اسلامی/سال بیست‌وششم، شمارهٔ چهارم، زمستان ۱۴۰۰، پیاپی ۱۰۲
ISLAMIC GOVERNMENT 102 / Vol.26, No.4, Winter2022

امکان‌سنجی قرائت اقتدارگرایی از نظریه فقهی ـ سیاسی آیةالله مؤمن قمی

دریافت: ۱۴۰۰/۴/۱۶ تأیید: ۱۴۰۰/۷/۱۸
سیدمحمدهادی مقدسی* و مهدی امیدی**

چکیده

مقایسه مواجهه نظری و عملی فقیهان با نظم سیاسی در دو دوره مشروطیت و انقلاب اسلامی، برخی نویسندگان را به این نتیجه‌گیری رسانده است که در دوره انقلاب اسلامی، نظریه‌پردازی فقهی عمدتاً از ایستاری اقتداگرایانه برخوردار است. در این مقاله، اعتبار این مدعا نسبت به یکی از فقیهان دوره انقلاب اسلامی، آیةالله محمد مؤمن قمی، با استفاده از روش توصیف و تحلیل بررسی می‌گردد. بر اساس قرائت اقتدارگرایی، در نظریه فقهی سیاسی آیةالله مؤمن قمی از مفهوم بنیادین «ولی امر» بهره‌برداری می‌شود تا با تکیه بر پنج استدلال، اختیارات گسترده‌ای برای حاکمیت سیاسی اثبات گردد. در این مقاله، ادله قرائت اقتدارگرایی از نظریه فقهی سیاسی آیةالله مؤمن قمی ارزیابی می‌شوند و در پایان، چنین استنتاج می‌شود که ولایت ولی امر شبیه حکومت مختلط در علوم سیاسی مرسوم است و مشتمل بر جریان دوجانبه قدرت از بالا به پایین و بالعکس است.

واژگان کلیدی

اختیارات ولی فقیه، ولایت فقیه، نظریه اقتدارگرایی، ولی امر، آیةالله محمد مؤمن قمی

* دانش آموخته حوزه علمیه و دانشجوی دکتری علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ : smohamadhm11@gmail.com

** دانش آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ : omidimah@gmail.com

مقدمه

نقش مردم در سیاست و تدبیر امور مملکت، به تدریج در دوره معاصر به یک مسأله در عرصه زیست سیاسی ایران تبدیل شد. از آن‌جا که پرسش‌گری مردم از فقیهان در باره «حوادث واقعه»، یکی از ویژگی‌های جوامع شیعی بوده است، زمینه‌ای فراهم گردید تا فقیهان با نگاشتن رساله‌هایی یا اتخاذ روی‌کردهای عملی، افزون بر پاسخ‌گویی به پرسش‌های تکلیف‌محورانه مکلفان، «فقه» و «سیاست» را در نظریه‌پردازی‌های فقیهانه خود با یک‌دیگر درآمیزند. نتیجه آن‌که حجم انبوهی از نوشته‌های فقهی حاصل گردید که با توجه به نوپدیدبودن مسأله نقش مردم در حکومت‌داری، سابقه چندانی در میراث فقهی و نظریه‌پردازی‌های فقهی پیشینیان نداشته است.

نهضت مشروطه و انقلاب اسلامی، دو حادثه بدیع در تاریخ معاصر ایران شمرده می‌شوند که یکی با همراهی فقیهان و دیگری با راهبری فقیهان، پرسش‌های بسیاری را در زمینه فقه سیاسی گشوده است. موضوع اساسی در هر دو حادثه، تشکیل حکومت و تدبیر کشور است؛ درحالی‌که تا پیش از آن، پرسش‌های سیاسی از فقیهان، در باره قیام یا هم‌کاری با حکومت‌های نا مشروع و ستم‌گر بود. از یک سو، باور به اختصاص ولایت (به معنای زعامت سیاسی) به ائمه اهل بیت : و نایبان ایشان که سابقه‌ای دیرینه در نظریه‌های فقهی ـ سیاسی فقیهان امامی و هم‌چنین جوامع شیعی داشته است، همراهی آن با نقش مردم در تدبیر کشور را ناهم‌ساز نمایان کرده است و چنین روی‌کردی دست‌کم در نظریه‌های برخی فقیهان مشاهده می‌شود. از سوی دیگر، آشنایی جوامع شیعی با گونه‌های مدرن حکومت‌داری که با سفر به کشورهای غربی و اثرگذاری نیروها و جریان‌های برخوردار از پشتیبانی قدرت‌های غربی به‌دست آمده بود، چالش‌هایی را در نظریه‌پردازی‌های فقهی ـ سیاسی ایجاد نمود.

قرائت نظریه‌های فقهی ـ سیاسی تولیدشده در دوران مشروطیت و انقلاب اسلامی، با دو روی‌کرد انجام‌شدنی است. رویکرد اول، تفاوت جوهری در بافت و ساختار نظریه‌های فقهی ـ سیاسی دو دوره برقرار می‌گردد و در واقع، نظریه‌پردازی فقهی در

ایران معاصر از مشروطه تا انقلاب اسلامی، به نوعی گذار از دموکراسی به اقتدارگرایی بوده است و هرچه به انقلاب اسلامی نزدیک‌تر می‌شویم، کفه اقتدارگرایی سنگین‌تر می‌شود (فیرحی، ۱۳۹۴، ج۲، ص۲۴۶-۲۴۵). بر اساس این روی‌کرد، نوعی فضاسازی ذهنی به منظور بازتولید اندیشه اقتدارگرایی از ابتدای تاریخ شیعه تا زمان جمهوری اسلامی رخ داده است؛ به گونه‌ای که نظریه نصب در صدر تاریخ شیعه و روی‌کرد اقتدارگرایی در دوره معاصر، از سویه هژمونیک برخوردار گردیده‌اند (فیرحی، ۱۳۹۱، ش۲۱، ص۲۹۹). در روی‌کرد دوم، هیچ تفاوت بنیادین میان نظریه‌های فقهی ـ سیاسی دو دوره مشروطه و انقلاب اسلامی وجود ندارد و تمایز فقیهان این دو دوره صرفاً در کم‌تر یا بیش‌تر برجسته‌نمودن بعضی مباحث است؛ وگرنه پذیرش و یا عدم پذیرش از سوی فقیهان مشروطه و انقلاب اسلامی در ناحیه مبانی و مؤلفه‌های نظام سیاسی صورت نگرفته است. نگارنده به درستی روی‌کرد دوم را باور دارد و در مقاله صرفاً به ارزیابی روی‌کرد نخست می‌پردازد. بر اساس روی‌کرد نخست، نظریه‌های فقهی ـ سیاسی سه فقیه از فقیهان دوره انقلاب اسلامی، آیةالله محمد مؤمن قمی، آیةالله محمدتقی مصباح یزدی و آیةالله سید کاظم حائری، حاوی ایستاری اقتدارگرایانه است و اختیارات متمرکزی را برای حاکم سیاسی ثابت می‌گرداند؛ به گونه‌ای که مردم صرفاً مکلف به همراهی و اطاعت از حاکم می‌باشند. در این مقاله، اعتبار قرائت اقتدارگرایی از نظریه فقهی ـ سیاسی آیةالله مؤمن قمی، با تکیه بر ارزیابی استدلال‌های پنج‌گانه آن، به چالش کشیده می‌شود.

اقتدارگرایی

اقتدارگرایی[1] گونه جدیدی از ساخت استبدادی حکومت است که سابقه‌ای در دیرینه‌شناسی حکومت‌ها ندارد. پیش‌گامان علم سیاست، از واژگان تیرانی و استبداد بهره می‌بردند که در آن‌ها حکومت وابسته به اراده شخص حاکم بود و خودکامگی فرمان‌روایان هیچ‌گونه مشارکت مردمی در تدبیر جامعه را برنمی‌تابید؛ در حالی که در حکومت اقتدارگرا قوانین رسمی حضور دارند و مردم نیز در امور سیاسی مشارکت

می‌کنند. ظاهراً نخستین کسی که تحلیل نظری منسجمی از اقتدارگرایی ارائه داد، خوان خوزه لینز[۲] است. لینز در سال ۱۹۶۴م، مقاله‌ای را انتشار داد و در آن به مطالعه حکومت اقتدارگرای اسپانیا پرداخت. او در این مقاله، از مفهوم اقتدارگرایی برای اشاره به رژیم‌های غیر دموکراتیک مدرن[۳] استفاده کرد که در عین حال با توتالیتاریسم و دموکراسی نیز تفاوت دارند (Brooker, 2000, p.20).

لینز، اقتدارگرایی را با ویژگی‌های آن تعریف می‌کند:

> نظام‌های سیاسی با میزان پلورالیسم سیاسی محدود و غیر پاسخ‌گو... که در آن یک رهبر یا گاه یک گروه کوچک، قدرت را به‌صورت رسمی در گستره‌ای نامحدود اِعمال می‌کنند؛ هرچند کاربست قدرت توسط رهبر یا رهبران کاملاً قابل پیش‌بینی می‌باشد (Linz, 2000, p.159).

در این تعریف، دو قید برای اقتدارگرایی لحاظ شده است: ۱. پلورالیسم سیاسی محدود و غیر پاسخ‌گو و ۲. رهبری فردی یا گروهی که اختیارات نامحدود، اما معلوم دارند.

تقریباً در قرائت اقتدارگرایی از آرای فقهی آیةالله مؤمن، همین دو ویژگی ملاحظه می‌شود. در قرائت اقتدارگرایی، چنین ادعا شده است که تمامی گستره حوزه عمومی در اختیار حاکم اسلامی (ولی امر) قرار دارد (فیرحی، ۱۳۹۴، ج۲، ص۴۴۵). در نتیجه، بیعت نه در اصل ولایت و نه در وجوب اطاعت مردم شرط نمی‌باشد. بنابراین، اطاعت از حاکم، بدون هیچ قید و شرطی بر همه امت واجب است و اداره امور امت صرفاً بر اساس اراده و تشخیص اوست (همان، ص۴۵۱-۴۵۰). حاکم اختیارات گسترده‌ای دارد که شامل امور اقتصادی نیز می‌شود (همان، ص۴۶۳-۴۵۹).

ولی امر

تبیین مفهوم ولی امر در مقاله حاضر، بدان جهت ضرورت دارد که بر اساس قرائت اقتدارگرایی، آیةالله مؤمن قمی با انتخاب واژه «ولی امر»، دوگانه‌های رایج در ادبیات شیعه در باره امامت و فقاهت را به حاشیه می‌راند و در واقع فقیه را نیز مصداق ولی

امر می‌داند و در نتیجه تمام استدلال‌های پنج‌گانه در قرائت اقتدارگرایی بر مدار ولی امر می‌چرخد (همان، ص۴۴۵). ولی امر؛ یعنی حاکمی که قیّم و برپادارنـده نظـم و قـانون اسلام باشد (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص۴۰)؛ هرچند برخی آن را به هر حـاکمی کـه امـور کشورداری را در دست دارد، تعمیم می‌دهند (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص۳۰۴). به طور کلی، در باره مصادیق ولی امر در فقه سیاسی شیعه، دو دیدگاه ارائه شده اسـت: برخـی آن را به امام معصوم اختصاص می‌دهند و شامل فقیه نمی‌دانند و به آیه قـرآن (نسـاء(۴): ۵۹) که عصمت را برای ولی امر ثابت دانسته (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج۹، ص۳۹۶) روایـاتی که مصادیق ولی امر را برشمرده است، اسـتناد مـی‌کننـد (علیدوسـت، ۱۳۸۸، ص۷۰۰). برخی دیگر مانند صاحب جواهر و امام خمینی بـر اشـتمال آن نسـبت بـه فقیـه تأکیـد کرده‌اند. صاحب جواهر، اطلاق مقبوله عمر بن حنظله را دلیل بر آن می‌داند که فقیـه از «اولوالامر» محسوب می‌شود. ایشان این مطلب را در مسأله متـولّی اخـراج زکـات بیـان می‌کند و بر اساس آن، تولی فقیه در جمع‌آوری زکات را نیز می‌پذیرد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۱۵، ص۴۲۲). امام خمینی «فقیه» را «ولی امر» در دو حوزه قضاوت و ولایت می‌دانـد و به عمومیت ادله ولایت فقیه استناد می‌کند؛ هرچه برای «ولی امر» ثابـت اسـت، بـرای «فقیه» نیز ثابت می‌گردد (امـام خمینـی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۶۶۴-۶۶۱). ازایـن‌رو، سـایر فقیهانی که بعضی شؤون ولی امر را برای فقیه ثابت دانسـته‌انـد و مـثلاً فقیـه را متـولی اخراج زکات دانسته‌اند (مفید، ۱۴۱۳ق، ص۲۵۲؛ محقـق حلـی، ۱۴۱۸ق، ج۱، ص۶۰ و نراقی، ۱۴۱۵ق، ج۹، ص۲۷۲)، در واقع فقیه را داخـل در ولـی امـر نمـوده‌انـد. برخـی محققانی هم که شمول ولی امر نسبت به فقیه را انکار کرده‌اند، برای پرهیز از سوء فهـم تاریخی نسبت به ایـن‌کـه هـر حـاکمی از مصـادیق ولـی امـر اسـت، چنـین نظـری را برگزیده‌اند (علیدوست، ۱۳۸۸، ص۷۰۲) که چنین پرهیزی دست کـم در فقـه سیاسـی شیعه به دلیل لحاظ شرایط ویژه برای فقیهی که ولایت و زعامت را بر عهده مـی‌گیـرد، لازم نیست. پس از بیان این مقدمه، لازم است دیدگاه آیةالله مؤمن در باب ولایـت امـر معلوم گردد. طبق تصریح ایشان در مقدمه کتاب «الولایة الالهیة الاسلامیة»، مـدار بحـث در این کتاب حول ولایت معصومان می‌چرخد و اساسـاً انگیـزه نگـارش کتـاب، انکـار

ولایت معصومان توسط برخی از اهل علم است. البته ایشان معتقدند شناخت حدود ولایت معصوم در فهم ولایت امر در زمان غیبت اثر می‌گذارد. با این حال، برخلاف رأی صاحب قرائت اقتدارگرایی که می‌پندارد محل بحث آیةالله مؤمن، ولایت معصوم و ولایت فقیه است (فیرحی، ۱۳۹۴، ج۲، ص۴۴۵)، ایشان صرفاً از ولایت معصوم در کل کتاب بحث می‌نماید (مؤمن قمی، ۱۴۲۵ق، ج۱، ص۵).

بیعت و اقتدار ولی امر

قرائت اقتدارگرایی به دلیل آن‌که بسیاری از اجزای دیدگاه آیةالله مؤمن را نادیده می‌گیرد، قرائتی ادعایی و نارساست. یکی از شواهد قرائت اقتدارگرا از آرای فقهی آیةالله مؤمن، نپذیرفتن بیعت مردم به عنوان عامل مشروعیت حاکم است؛ چراکه در دید ایشان مشروعیت ولی امر با نصب الهی حاصل می‌شود. چنین استدلال شده است که ولی امر، حتی در صورتی که ولایتش از سوی مردم پذیرفته نشود، از ولایت برخوردار است. بنابراین، از لوازم ولایت امر، وجوب اطاعت از او و اداره امور امت بر اساس اراده و تشخیص اوست (فیرحی، ۱۳۹۴، ج۲، ص۴۵۱-۴۵۰). لذا برخی معتقدند در دیدگاه آیةالله مؤمن، ولایت فقیه مشروط به بیعت مردم نیست (فراتی، ۱۳۹۸، ص۱۱۹).

در این استدلال، به این‌که چه واسطه‌ای میان «مشروعیت حاکم از طریق نصب الهی» و «وجوب اطاعت و اداره امور بر اساس اراده او» وجود دارد، اشاره نمی‌شود و ضعف این استدلال هم دقیقاً به حد وسط آن مربوط می‌شود. در واقع، در این استدلال بین دو مقام «جعل ولایت» و «اجرای ولایت» و یا به عبارت دیگر، میان «ولایت» و «تولّی» تفکیک نشده است. این همان چیزی است که در اندیشه سیاسی غرب از آن با عنوان «اقتدار حقیقی» و «اقتدار عملی» یاد می‌کنند. اقتدار حقیقی یا دوژور،[۴] اقتداری است که مطابق با رویه‌ها و رسوم خاص درک یا استناد می‌شود؛ با قطع نظر از این‌که آیا این اقتدار در مقام عمل کاملاً به رسمیت شناخته می‌شود یا خیر. در مقابل، اقتدار عملی یا دوفاکتو،[۵] اقتداری است که در عمل اعمال می‌گردد و در میان یک گروه اجتماعی کارآمد است؛ البته با صرف نظر از این‌که آیا چنین اقتداری به رویه‌ها و رسوم خاص

استناد می‌یابد یا خیر (مک‌کالوم، ۱۳۸۳، ص۲۳۱). بدون تفکیک اقتدار حقیقی و عملی از یک‌دیگر، نمی‌توان دیدگاه آیةالله مؤمن را به درستی تبیین نمود.

از مجموع کلام آیةالله مؤمن استفاده می‌شود که اقتدار سیاسی بر پایه نصب الهی و رضایت مردم استوار است. بر این اساس، آیةالله مؤمن دو مسأله را بررسی می‌کند: نخست، استدلال بر ولایت پیامبر اسلام 9 و ائمه معصومین : و دوم، اثر بیعت مردم در ولایت ولی امر (مؤمن قمی، ۱۴۲۵ق، ج۱، ص۲۹۹). در باور ایشان در ضرورت اعطای ولایت از سوی خداوند تردیدی نیست، اما آن‌چه نادرستی قرائت اقتدارگرایی از آرای آیةالله مؤمن را فاش می‌گرداند، کثرت تصریح‌های ایشان به اثرگذاری مردم در تکوین اقتدار سیاسی است. کمیت و کیفیت ادله بیعت به‌گونه‌ای است که آیةالله مؤمن در صدد برآمدند تا میان مفاد آن‌ها با مفاد ادله اطاعت جمع نمایند. اگر ایشان ادله بیعت را یک‌سره نادرست می‌پنداشتند، پس چرا آن روایات را طرد نکردند و به جمع عرفی روی آوردند؟ ایشان مفاد هر دو دسته ادله بیعت و اطاعت را درست می‌شمارند و اثبات ولایت ولی امر را به دو طریق مستند می‌گرداند: استناد به آیات و روایات و هم‌چنین استناد به اعتقاد عامه مردم. در دید ایشان، استناد به اعتقاد عامه مردم برای اثبات ولایت در تجربه تاریخی از سوی ولی امر و در ماجرای خلافت امیرالمؤمنین 7 صورت گرفته است و ازاین‌رو، استناد به نصوص دینی و باور عموم مردم هر دو صحیح است و استناد به یکی، سبب بطلان استناد به دیگری نمی‌شود (همان، ص۲۵۵-۲۲۹)؛ چراکه بدون حضور و یاری‌رساندن مردم، ولی امر از اقتدار عملی برای اجرای تصمیمات خود برخوردار نمی‌شود و در این صورت، تأمین اهداف عالی اسلامی و تأمین مصالح امت مسلمان امکان‌پذیر نخواهد بود؛ افزون بر آن‌که اختیار مردم را نیز نمی‌توان نادیده گرفت و اطاعت و عصیان آنان بدون برخورداری از اختیار، معقول نمی‌باشد. در واقع، صاحب تحلیل اقتدارگرایی از آرای فقهی آیةالله مؤمن، از این نکته غفلت می‌کند و صرفاً به کلماتی از ایشان استناد می‌نماید که در مقام نفی اثربخشی بیعت بر اقتدار حقیقی ولی امر است؛ درحالی‌که از منظر آیةالله مؤمن:

وبالحقیقة تکون البیعة ذات أثر فی حصول القدرة العادیة لولی الأمر علی

تقدیم الأهداف الإلهیة العالیة الإسلامیة (همان، ص۲۳۳)؛ در حقیقت، بیعت در حصول قدرت عادی برای ولی امر در دست‌یابی به اهداف عالی اسلامی اثرگذار است.

ایشان برای تحکیم اثربخشی بیعت بر اقتدار عملی ولی امر، به کلامی از امیرالمؤمنین 7 استناد می‌کند که در آن از «حضور حاضر» به عنوان عامل «قیام ولی امر» یاد می‌شود؛[۶] ولی امر عملاً به تنهایی نمی‌تواند اهداف عالی اسلامی را تحقق بخشد، بلکه این امر صرفاً با همراهی مردم عملی می‌گردد. البته در همین کلام امیرالمؤمنین 7 ، عهد خداوند با علما برای استیفای حقوق ستم‌دیدگان از ستم‌گران را یادآوری می‌کنند. در نتیجه ولی امر با تکیه بر فرمان الهی و قدرت برآمده از حضور مردمی می‌تواند ولایتی را که حقیقتاً از آن برخوردار است، در عمل نیز به آن قیام نماید. در کلام امیرالمؤمنین 7 ، «عهد الهی» به منشأ اقتدار حقیقی و «حضور حاضر» به منشأ اقتدار عملی حاکم اشاره دارد (همان، ص۲۳۴). به عبارت دیگر، «واقعیتِ» ولایت معصومان به بیعت مقید نیست؛ هرچند «اعمالِ» ولایت آنان منوط به بیعت می‌باشد و به عبارت سوم، با تفکیک میان «تحقق» و «تصدی»، بیعت در «تصدی» ولایت کارآمد است، نه «تحقق» آن (اداره کل امور فرهنگی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۹، ج۳، ص۱۲۱۶-۱۲۱۵و ۱۲۵۶-۱۲۵۵).

تحلیل بیعت‌های پیامبر اسلام 9 و امیرالمؤمنین 7 نشان می‌دهد که هرچند این بیعت‌ها برای اثبات اصل ولایت نبوده است، اما به عنوان یک «مقدّمه عُرفی» در اقتدار عملی ولی امر کارآمد بوده است. ایشان در تحلیل بیعت رضوان (فتح (۴۸): ۱۸)، به این نکته اشاره می‌کنند که مطابق با روایت ابن عباس که مفسران امامی نیز آن را تأیید نموده‌اند، پیامبر اسلام 9 شخصاً مسلمانان را به بیعت فراخواندند تا در مقابل مشرکان فرار نکنند و با آنان بجنگند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۹، ص۱۷۷). اقدام ولی امر در این ماجرا به گرفتن بیعت؛ درحالی‌که پیش از آن دستور به اطاعت از ولی امر ثابت بوده است را باید حاوی این نکته دانست که ولی امر در برخی موارد بیعت را «مقدمه عرفی» برای اداره امور امت و در واقع برای ادله اطاعت قرار می‌دهد و با تحقق مقدمه (بیعت)، قهراً

ذی‌المقدمه (اطاعت) نیز حاصل می‌گردد و بالعکس و بنابراین، هیچ منافاتی میان ادله بیعت و اطاعت وجود ندارد (مؤمن قمی، ۱۴۲۵ق، ج۱، ص۲۴۴-۲۴۳). ایشان در تحلیل بیعت زنان با پیامبر اسلام 9 (ممتحنه (۶۰): ۱۲) نیز معتقدند: «شکی نیست که بیعت امر لغو و بیهوده‌ای نبوده است»، بلکه به عنوان یک مقدمه عرفی برای اطاعت از اوامر الهی؛ مانند خودداری از شرک، سرقت، زنا و کشتن فرزندان، برای کسانی که تا کنون مشرک بوده‌اند و به تازگی اسلام آورده‌اند، قرار گرفته است (مؤمن قمی، ۱۳۸۶، ش۵۱، ص۵۹). از منظر آیةالله مؤمن، عبارت «**فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّما يَنْكُثُ عَلى نَفْسِه**» (فتح(۴۸): ۱۰) که مربوط به ماجرای بیعت با پیامبر 9 است و خسران نقض عهد را فقط متوجه پیمان‌شکنان می‌نماید، وجوب عمل به بیعت را افاده می‌کند. بر این اساس، اگر بیعت هیچ اثر شرعی ندارد، نقض آن نیز نباید هیچ اثر شرعی به دنبال داشته باشد که این با مفاد آیه منافات دارد. بنابراین، وجوب وفا به بیعت اثبات می‌گردد (مؤمن قمی، ۱۴۲۵ق، ج۱، ص۲۴۶). ایشان چنین استدلالی را در تحلیل مفاد روایات بیعت و در ماجرای بیعت با امیرالمؤمنین 7 تکرار می‌کنند (همان، ص۲۸۱-۲۵۴). به عبارت دیگر، وجوب وفا به بیعت و حرمت نقض آن، بیان‌گر آن است که بیعت دارای آثار شرعی است و هرگونه لغویت آن انکار می‌گردد. با این‌حال، طبق مفاد ادله اطاعت، اطاعت به فرمان الهی منوط شده است، نه بیعت. بنابراین، باید ملتزم شد، اقتدار دارای دو مرتبه است؛ مرتبه‌ای که ناظر به مصالح و مفاسد واقعی می‌باشد که بیعت در آن مدخلیت ندارد (اقتدار حقیقی) و مرتبه دیگری که اعتقاد و باور مردم در آن نقش اساسی دارد (اقتدار عملی). بیعت در مرتبه اقتدار عملی، مقدمه عرفی برای اطاعت است؛ به نحوی که بدون آن، اطاعت تحقق نمی‌یابد و شبیه مقدمیت قطع مسافت برای بجا آوردن مناسک حج می‌باشد؛ افزون بر آن‌که وفای به آن و یا نقض آن نیز موضوع حکم شرعی «وجوب» و «حرمت» قرار گرفته است. ایشان تصریح می‌کنند که «بیعت» موضوع برای «وجوب تبعیت» است؛ البته مشروط به آن‌که بیعت‌شونده استحقاق ولایت داشته باشد: «بیعت‌کردن با کسی که حق دارد که عهده‌دار امر ولایت شود، خودش موضوع برای وجوب تبعیت است. این مطلب را ما از ادله استفاده می‌کنیم» (مؤمن قمی، ۱۳۷۸، ش۷، ص۱۶).

ازاین‌رو، این گفته که به نظر آیةالله مؤمن، «فعلیت ولایت و وجوب اطاعت از ولی امر مشروط و مقید به بیعت مکلفین با ایشان نیست» (فیرحی، ۱۳۹۴، ج۲، ص۴۵۱)، فقط نسبت به ولایت و اقتدار حقیقی ولی امر صحیح است، نه ولایت و اقتدار عملی او که آیةالله مؤمن از آن با دو عنوان «اِعمال» و «تصدی» یاد کرده‌اند. هرچند مردم را نمی‌توان عطاکننده مشروعیت به حکومت تلقی کرد، اما آنان در مرکز شکل‌گیری نظام سیاسی اسلام جای دارند و با مشارکت خود اولاً ـ تحقق و ثانیاً ـ سلامت آن را تضمین می‌کنند (بهداروند، ۱۳۹۳، ص۹۶).

احکام حکومی، قانون‌گذاری و اقتدار ولی امر

صاحب قرائت اقتدارگرایی چنین می‌گوید که ولی امر نه تنها در قوانین ثابت، حتی در قوانین متغیر نیز به شورا نیازی ندارد و صلاحیت وضع قوانین متغیر صرفاً برای ولی امر ثابت است. طبق این مدعا، در باور آیةالله مؤمن، تصویب احکام فراگیر اسلامی صرفاً در اختیار فقها یا ولی امر است، نه مجلس شورا. ادله شورا نیز نمی‌تواند به عنوان قیدی برای وضع قانون از سوی ولی امر لحاظ شود؛ زیرا از دو آیه شورا در قرآن کریم، یکی مربوط به امور شخصی مؤمنان و نه به عنوان قاعده حیات جمعی است و در آیه دیگر نیز امر به مشورت از باب مدارا و نرمش پیامبر اسلام 9 با مؤمنان و نه به عنوان قاعده حکمرانی سنجیده می‌شود. بنابراین، ولایت و اقتدار ولی امر مشروط به شورا و مشورت نیست. پس صلاحیت وضع قانون در امور متغیر از منظر آیةالله مؤمن فقط برای فقیه ثابت است و مشورت با مردم در این امور برای او الزامی نیست؛ در حالی که برخی اندیشمندان، وضع چنین قوانینی را به شورای مردمی احاله داده‌اند. بنابراین، چنین نتیجه می‌گیرد که «اقتدار ولی امر مشروط به شورا و مشورت نیست». طبق این تحلیل، آیةالله مؤمن معتقد است اولاً ـ مجلس شورا در واقع بازوی تقنینی ولی امر است و ثانیاً ـ شورا نباید اقتدار ولی امر را محدود و مشروط نماید (فیرحی، ۱۳۹۴، ج۲، ص۴۵۵-۴۵۱).

برای پاسخ به این اشکال، بایست دیدگاه آیةالله مؤمن در باره مفاد ادله شورا واکاوی

شود. یکی از ادله وجوب مشاورت، آیه «**وَشاوِرْهُمْ فِی الْأَمْرِ**» (آل عمران (۳): ۱۵۹) است. ایشان بر اساس دو قرینه وجوب شورا را از واژه «شاوِرْهُمْ» مستفاد نمی‌داند: ۱. تفریع شورا بر کاربست نرم‌خویی و سازش‌گری پیامبر با مؤمنان و ۲. تأخر عزم پیامبر پس از مشاورت با مؤمنان. بر اساس این دو قرینه، صیغه امر «شاوِرْهُمْ» در این مورد بر وجوب دلالت ندارد، اما چون میان این ادله وجوب اطاعت از ولی امر[۷] و این دلیل که عزم و تصمیم‌گیری را فرع بر مشاورت در نظر گرفته است، منافاتی وجود ندارد، آیةالله مؤمن از گفته پیشین استدراک می‌کند و رأی جدید خویش را بر اساس جمع عرفی میان دو دلیل اطاعت و مشاورت، این‌گونه اعلام می‌کند: «غایة الأمر اشتراط تصمیماته المأخوذة بأن تکون بعد المشاورة» (مؤمن قمی، ۱۴۲۵ق، ج۱، ص۳۱۹)؛ نهایت امر، مشروط‌بودن تصمیمات او [ولی امر] به مشاورت است.

بنابراین، ولی امر مکلف به مشاورت با مؤمنان است (مقتضای دلیل مشاورت)، اما پس از آن‌که تصمیمی را اتخاذ کرد، مؤمنان مکلف به اطاعت از او می‌باشند (مقتضای دلیل اطاعت). بر این اساس، آیةالله مؤمن، مشروعیت مجلس شورای اسلامی را به حکم حکومی ولی امر مستند می‌کند که صدور چنین احکامی مشروط به مشاورت با مردم است؛ چراکه شارع مقدس در این‌گونه امور حکمی ندارد و قهراً صدور هر حکمی در این ناحیه به ولی امر اختصاص پیدا می‌کند.[۸] او می‌گوید: «أنّ من اختیارات، بل و من وظائف ولی‌الأمر... أن یؤسّس دوائر و مؤسسات کلّیة و جزئیة... کمرکز التقنین... فإنّ تأسیسها مصداق أعمال الولایة الثابتة له» (همان). در نگاه آیةالله مؤمن، در محدوده قوانین ثابت، مسؤولان حکومت اسلامی حق قانون‌گذاری ندارند و آنان صرفاً مجری مقررات شرعی می‌باشند؛ البته گاه برای اجرای بهتر قوانین ثابت و تحصیل مصالح کلان امت اسلامی، وضع مقررات ثانویه که متغیر و مقطعی می‌باشند، ضرورت می‌یابد. قوانین متغیر بر دو قسم‌اند: برخی از قوانین مستلزم تجاوز به حقوق اشخاص نیستند؛ مانند آیین دادرسی و رویه‌های قضایی و حقوقی، برخی از قوانین مستلزم محدودیت برای حقوق اشخاص‌اند؛ مانند قوانین رانندگی که مردم حق دارند به هر شکل که می‌خواهند از وسایل نقلیه خود برای رسیدن به مقصد استفاده کنند، اما رعایت مصالح

آنان ایجاب می‌کند تا مقرراتی وضع شود و همگان ملـزم بـه رعایـت آن باشـند. «کـار مجلس شورا، جعل ضوابط و مقررات برای اجرای هرچه بهتر احکـام اسـلام» اسـت و مسؤولان حکومت در دایره امور متغیر، می‌توانند قوانین وضع کنند و بدیهی است با تغییر شرایط، آن مقررات نیز دگرگون می‌شوند (مؤمن قمی، ۱۳۸۷(الـف)، ش۵۶، ص۷۶-۷۳). بنابراین، در رأی آیةالله مؤمن، ایجاد مرکز تقنین در محدوده احکام حکـومی ولـی امـر قرار دارد و چون صدور احکام حکومی از سـوی او منـوط بـه وجـود مصـلحت امـت است، ایجاد مجلس شورا نیز از وسایل تأمین‌کننده مصالح امت شناسایی می‌گردد.

مسأله شورا از منظر آیةالله مؤمن در ذیل بحـث از حـق ولـی امـر در وضـع قـانون حکومی مطرح شده است و حدود اختیارات مردم در ارتباط با حدود اختیارات ولی امر سنجیده می‌گردد و بدین منظور دو مطلب باید بررسی شـود: نخسـت، آیـا مـردم حـق وضع قوانین دارند و دوم، ملاک تبعیت از قوانین موضوعه چیست؟

آیةالله مؤمن در پاسخ به سؤال اول، گستره شورا و وضع تصمیمات الزامی را در دو حوزه «امر الناس» و «امر الله» بررسی می‌کنند. در حوزه اول، با استناد بـه آیـه «**وَأَمْـرُهُمْ شُورى بَيْنَهُمْ**» (شوری (۴۲): ۳۸)، مشـاورت مـردم بـا یـک‌دیگـر در امـور مربـوط بـه خودشان را بر اساس آیه شریفه، امری نیک می‌شمارند و طبیعتـاً، اگـر امـری را الزامـی دانستند، مطابق آن عمل می‌کنند. البته ایشان در آثارشان ایـن حـوزه از مشـاورت را بـه صورت مبسوط بحث نمی‌کنند و فقط آن را امری پسندیده قلمداد می‌کنند و وجوب آن را نمی‌پذیرند (مؤمن قمی، ۱۴۲۵ق، ج۱، ص۳۱۷). مسلّم آن است کـه ولـی امـر بایـد برای رأی مردم و یا نمایندگان آنـان بـر طبـق اصـل اساسـی «**وَأَمْـرُهُمْ شُـورى بَيْـنَهُمْ**» (شوری(۴۲): ۳۸)، احترام و ارج قائل شود؛ هرچند چنین اطـاعتی در درجـه دوم قـرار دارد و او در درجه اول باید از احکام اسلامی پاسداری کند (بهداروند، ۱۳۹۳، ص۷۷).

افزون بر آن، از منظر آیةالله مؤمن، مردم حق دارند در حوزه احکام شـرعی نیـز بـه وضع قانون بپردازند؛ البته جواز آن مشروط به رأی ولی امر است. بر این اسـاس، ولـی امر «وقتی مصلحت دید که افرادی با صـلاحیت انتخـاب شـوند تـا بـرای اداره کشـور ضوابطی وضع کنند، قهراً باید دستور دهد که اشخاصی انتخـاب شـوند» (مـؤمن قمـی،

۱۳۷۸، ش۷، ص۱۱۹). ضرورت مشاورت ولی امر از آن رو توجیه می‌گردد که او به تنهایی نمی‌تواند مسائل متنوع در عرصه‌های گوناگون را تدبیر کند و طبیعتاً باید از آرای کارشناسان خُبره استفاده نماید. بنابراین، اصل مشارکت در نظام ولایی، مبتنی بر دو اصل است: اتکا به آرای مردم و مراجعه به آرای خبرگان و نخبگان که لازمه‌اش نفی استبداد رأی و نظارت عمومی بر عمل‌کرد رهبران و مسؤولان است (بهداروند، ۱۳۹۳، ص۹۷-۹۳). از منظر ایشان، اگر امور مملکتی بسیار گسترده و انبوه شدند و او ایکال برخی امور را به دیگران مصلحت دانست، علی‌القاعده ایکال برخی شؤون ولی امر به دیگری جایز است؛ چراکه مقتضای اطلاق ولایتش چنین امری را جایز می‌گرداند و حتی گاه ممکن است ایکال امر به دیگری بر او واجب شود. ایشان در توضیح این امر به نکته‌ای دقیق اشاره می‌کنند و می‌فرمایند فردی که شأنی از شؤون ولی امر به او ایکال شده است، اگر جامع شرایط تقوا و امانت باشد و مصلحت امت را مبنای عمل خویش قرار دهد، در این صورت تصمیمات او به منزله تصمیمات ولی امر می‌باشد و متعلق وجوب اطاعت قرار می‌گیرد. عبارت «فعزمه بمنزلة عزم ولیّ أمر المسلمین و یترتب علیه ما کان مترتباً علیه» (مؤمن قمی، ۱۴۱۵ق، ص۲۰)، سه نکته را افاده می‌کند: نخست، فرد دیگری غیر از ولی امر حق تصمیم‌گیری در امور مردم را دارد و چنین حقی از جانب ولی امر به او ایکال شده است. دوم، وجوب اطاعت برای تصمیمات او نیز ثابت است و علی‌القاعده ولی امر الزامات او را باطل نمی‌گرداند و مردم مکلف به اطاعت از اوامر او می‌باشند و سوم، مرجعی که شؤون ولی امر به او ایکال می‌شود، فرقی نمی‌کند که یک فرد باشد و یا گروهی از افراد و ظاهر کلام ایشان و هم‌چنین حکمت ایکال شؤون ولی امر شامل ایکال به هر دو مورد می‌شود.

پاسخ آیةالله مؤمن به مسأله دوم آن است که بر اساس آیه سوره (نساء(۴): ۵۹)، امتثال احکام ولی امر همانند احکام الهی بر مردم واجب است. در این‌جا شاید اشکال شود که تبعیت ولی امر از نظر مشورتی مردم جایز نباشد و ازاین‌رو، مشاورت با آنان جنبه‌ای صوری و تشریفاتی دارد که این اشکال با توجه به سه مطلب مرتفع می‌گردد: نخست آن‌که احکام ولی امر منوط به تأمین مصلحت مسلمانان است و منظور از

مصلحت «تصمیم مناسب» (مؤمن قمی، ۱۴۲۵ق، ج۲، ص۳۲۰) است که ره‌آورد آن، باید چیزی مانند رفاه مسلمانان باشد (همان، ص۳۱۶). این مطلب در محور چهارم بررسی می‌گردد. دوم، همان‌طور که گذشت، گاه ولی امر می‌تواند بعضی از اختیارات خود را به دیگری ایکال کند و او یا آنان به جای ولی امر تصمیم‌گیری می‌کنند (مؤمن قمی، ۱۴۱۵ق، ص۲۰) و برای اداره کشور ضوابطی وضع می‌نمایند (مؤمن قمی، ۱۳۷۸، ص۱۱۹). سوم، برای حفظ سامان اجتماعی و جلوگیری از بروز هرج‌ومرج، لازم است تا اختیارات مردم در حوزه‌ای مشخص به نهادی مانند دولت اختصاص یابد؛ چراکه مردم افکار و گرایش‌های متنوعی دارند و دادن اختیار مطلق به آنان، مستلزم بروز نابسامانی و هرج‌ومرج است. بر اساس هم‌سانی سامانه «ولایت» و «دولت»، تبعیت از ولی امر موجّه می‌گردد (بهداروند، ۱۳۹۳، ص۹۱).

گستردگی گستره جغرافیایی اقتدار ولی امر

به نظر صاحب قرائت اقتدارگرایی از نظریه فقهی آیةالله مؤمن، گستره اقتدار ولی امر، همه جهان را شامل می‌شود و فقیه نیز چون در دایره مفهومی ولی امر می‌گنجد، بر کره زمین و هرچه روی آن است، فرمان‌روایی ولایی دارد. هرگاه فردی ولایت امتی را در دست داشته باشد، اطلاق ولایتش شامل ولایت بر همه مکان‌ها، اراضی، کوه‌ها، رودخانه‌ها، دریاهای متعلق به آن امت و حتی محدوده هوایی آن سرزمین می‌باشد. صاحب این مدعا، هرچند چنین حکمی را در باره امام معصوم با عقاید شیعیان سازگار می‌داند، اما شمول آن برای فقیه را شگفت‌آور و دارای نتایج غیر منتظره قلمداد می‌کند. از این منظر، اثبات جغرافیای جهان‌شمول برای ولی امر، نه تنها آشکارا با الگوهای دولت ـ ملت امروزی نا هم‌ساز است، افزون بر آن، به نوعی امپراتوری مذهبی شباهت دارد (فیرحی، ۱۳۹۴، ج۲، ص۴۵۹-۴۵۶).

در واقع، دیدگاه آیةالله مؤمن در باره اقتدار فراگیر ولی امر، در ذیل تحلیل دسته‌ای از روایات مطرح شده است که اساساً از جهت مفهومی هیچ ارتباطی با جهان‌گستری رژیم‌های اقتدارگرا ندارد. شیخ کلینی فصلی را حاوی هشت روایت، در کتاب الحجة کافی گشوده

است و عنوان «باب ان الارض کلها للإمام» را بر آن نهاده است. تحلیل مضمون این هشت روایت را می‌توان در دو گزاره ارائه نمود:

۱. مطابق با آیه قرآن «**إِنَّ الْأَرْضَ لِلّه**» (اعراف(۷): ۱۲۸)؛ زمین برای خداست و آن را به هر کس بخواهد می‌بخشد و خداوند زمین را به پیامبر و اهل بیت بخشیده است.

۲. بنابراین، اگر کسی زمینی را احیا کند، باید خراج آن را به ولی امر بپردازد و او حق تصرف در خراج آن را دارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۴۱۰-۴۰۷).

«احیای موات»، یکی از مسائل دیرینه فقه حکومی است که در آن محدوده اموال حکومت و مردم تعیین می‌گردد. تحلیل مفاد گزاره‌های فقهی بیان‌گر آن است که زمین‌های موات که فاقد اهالی و سکنه هستند، به ولی امر تعلق دارد و زمین‌های آباد که دارای اهالی معینی است، به ساکنان آن اختصاص می‌یابد. هرگونه تصرف در زمین‌های آباد باید با اذن صاحب آن باشد، اما اگر کسی زمین موات را احیا کند،[9] آن زمین برای خودش می‌شود؛ زیرا معصوم فرموده است: «**من احیا مواتا فهو له**» (همان، ج۵، ص۲۷۹). به طور کلی، هر زمینی که تحت تصرف یک فرد مسلمان نمی‌باشد، به ولی امر اختصاص دارد (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج۲، ص۲۶۷). یکی از ادله فقیهان برای چنین اختصاصی، همان آیه‌ای است که بر اساس آن، زمین برای خدا دانسته شده است (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج۱۴، ص۱۰۵).

آن‌چه اقتدارگرایی را از حریم این بحث خارج می‌کند، معنایی است که آیةالله مؤمن از این روایات استنباط می‌نماید. البته باید توجه داشت آیةالله مؤمن تنها دو روایت ابن ریان و ابوخالد کابلی از روایات این باب را از نظر سندی صحیح می‌داند، اما چون روایات دیگر که از نظر سندی ضعیف می‌باشند، دلالتی هم‌سان با این دو روایت دارند، وثوق به مضمون آن روایات نیز خالی از قوت نیست. به هرحال، دو معنا برای این مجموعه روایات فرض می‌شود که یکی از آن دو معنا با ضروریات فقهی مذهب امامیه سازگاری ندارد. معنای اول این‌که مقصود از این روایات، بیان مالکیت زمین‌های سراسر دنیا برای ولی امر است؛ زیرا در این روایات از لام استفاده شده است، مانند «**ان الارض کلها لنا**» و «**ان الدنیا و ما علیها لرسول الله**» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۴۰۹-۴۰۸) و لام،

ظهور در ملکیت و اختصاص دارد. بر این اساس، چون اجتماع مالکیت دو فرد بر یک شئ محال است، هیچ فرد دیگری نمی‌تواند مالکیت بر قطعه‌ای از زمین داشته باشد که این خلاف ضرورت فقهی است. راه‌کار حل این تعارض، در نگاه آیةالله مؤمن، تمسک به جمع عرفی میان مقصود دو دسته دلیل می‌باشد که یکی ملکیت آحاد بشر را بر زمین ثابت می‌داند و دیگری زمین را به ولی امر اختصاص می‌دهد. بنابراین، مقصود این روایات آن است که مالکیت آحاد بشری بر زمین با اختیار ولی امر نسبت به تصرف بر زمین منافات ندارد. به عبارت دیگر، آن‌چه برای مردم ثابت می‌شود، «ملکیت» است و آن‌چه ولی امر از آن برخوردار است، «اختیار ولایی» است و این دو، فقط در موردی اجتماع می‌کنند که تصرف در اموال و املاک مردم با توجه به مصالح عالی و کلان اسلامی و انسانی لازم گردد؛ وگرنه چیز دیگری نمی‌تواند برای ملکیت مردم مزاحمت ایجاد نماید. بنابراین، اختیاری که از «لام» فهمیده می‌شود، مساوق ملکیت نیست و منافاتی با تملک و انتفاع مردم از آن زمین‌ها ندارد (مؤمن قمی، ۱۴۲۵ق، ج۱، ص۳۰۳). به عبارت دیگر، در محدوده وسیعی (زمین‌های موات) ملکیت مردم و اختیار ولی امر با یک‌دیگر تزاحم ندارد و در محدوده اندکی (زمین‌های آباد) که گاه ممکن است ملکیت مردم با اختیار ولی امر تزاحم نماید، صحت تصرفات ولی امر منوط به وجود مصلحت مسلمین است. پس معنای اختصاص که از «لام» در این روایات فهمیده می‌شود، مساوق ملکیت نیست، بلکه به معنای ثبوت اختیار برای ولی امر است که لازمِ ولایت اوست. بنابراین، اختیار ولایی ولی امر منافاتی با مالکیت مردم و انتفاع از بهره‌های زمین ندارد (مؤمن قمی، ۱۳۸۷(ب)، ش۵۳، ص۱۴-۱۳).

گستردگی گستره اختیارات ولی امر

گستره اختیارات ولی امر از دید آیةالله مؤمن، مؤلفه دیگری است که اقتدارگرایانه دانسته شده است. اختیارات ولی امر به دو دسته اختیارات مالی و غیر مالی تقسیم می‌شود. اختیارات مالی در مرحله بعد بررسی می‌شوند؛ مواردی از اختیارات غیر مالی ولی امر عبارت‌اند از: وضع قوانین حکومتی الزام‌آور؛ مراقبت و نظارت بر اَعمال رعیت،

اجرای حدود، تعزیرات، قصاص و دیات، قضاوت در مخاصمات و منازعات رعیت، تأسیس ادارات، نهادها و سازمان‌های گوناگون در کشور اسلامی برای ارائه خدمات رفاهی، بهداشتی و مانند آن، نصب مسؤولین، وزرا، والیان و فرماندهان نیروهای مسلح و دیگر مقامات دولت اسلامی، ولایت در جنگ و جهاد ابتدایی و دفاعی. وجه جامع در اختیارات ولی امر را می‌توان در قالب صدور احکام حکومی تحلیل کرد. چنین ادعا شده است که «حاکمیت ولی امر از نظر آیةالله مؤمن، عام و مطلق است. صاحب این مدعا، به کلام ایشان در ذیل اصل یکصدودهم قانون اساسی استناد می‌کند که در آن اختیارات مقام رهبری تعیین شده است (فیرحی، ۱۳۹۴، ج۲، ص۴۶۳-۴۵۹).

در پاسخ به اقتدارگرایانه‌شمردن حق صدور احکام حکومی توسط ولی امر، گفتنی است احکام حکومی در منظومه فقهی آیةالله مؤمن از دو جهت اقتدارگرایانه نیست: اولاً ـ از جهت اناطه احکام حکومی صادره توسط ولی امر به تأمین مصلحت مسلمانان و ثانیاً ـ از جهت اشتراط صدور آن به مشاورت با مؤمنان. جهت دوم در تحلیل مفاد ادله شورا گذشت و جهت نخست در این‌جا بررسی می‌شود.

در شریعت اسلامی، احکام حکومی باید تأمین‌کننده مصالح مسلمانان باشد. از منظر آیةالله مؤمن، صدور احکام حکومی[۱۰] گستره فراخی دارد؛ صدور گذرنامه برای سفر به کشورهای خارجی، تنظیم مقررات رانندگی و عبور و مرور وسایل نقلیه، توسعه راه‌های ارتباطی و بزرگراه‌ها و تأسیس نهادها و وزارتخانه‌ها نمونه‌هایی از مصادیق احکام حکومی می‌باشند. از آن‌جا که به جواز احداث چنین اموری در هیچ نص شرعی اشاره نشده است، مشروعیت آن‌ها صرفاً مستند به صدور آن از ولی امر با رعایت مصالح جمعی امت اسلامی است. آیةالله مؤمن به برخی از مصالح احکام حکومی اشاره می‌کند. برای مثال، برخی از این احکام با هدف رفاه شهروندان (ترفیه السکنة) و یا برای تأمین نیازهای اساسی آنان مانند دفاع از شهروندان صادر می‌گردند (مؤمن قمی، ۱۴۲۵ق، ج۱، ص۳۱۹-۳۱۶). لازمه این مطلب آن‌که اگر احکام حکومی تأمین‌کننده مصالح امت نباشد، فاقد مشروعیت می‌گردند. این مطلب، با تأمل در ماده «حکم» استنباط می‌شود. حکم عبارت از

نظریه محکمی است که به هنگام موارد تشتت آرا و اختلاف انظـار اعـلام مـی‌شـود[11] و ازاین‌رو، همه قوانین مصداق حکم هستند. مردم در مسائل گوناگون، نظرهای مختلفی دارند که فقط حکم می‌توانـد بـه ایـن اختلافـات پایـان دهـد. در نگـاه آیـةالله مـؤمن، مشروعیت احکام حکومی با وضعیت فطری آدمیان نیز توجیه‌پذیر است. انسـان، مـدنی بالطبع است و به صورت اجتماعی زندگی می‌کند و برای این‌که حدود اختیـارات افـراد محفوظ باشد، سلسله مقرراتی را وضع می‌کنند تا حقوق هر کس معلوم گردد. بنابراین، تعهد ارتکازی یا صریح آدمیان به التزام قوانین را می‌توان یک دلیل عمومی برای اطاعت از قوانین دانست؛ همان‌طور که اساساً ملاک وضع قوانین در اسلام، رعایت مصالح افراد و اجتماع است تا به منافع خویش دست یابند و از ضررها ایمن گردند. ایشان قوانین را به قوانین ثابت و متغیر تقسیم می‌کنند و این توجیه را برای هـر دو دسـته قـوانین ارائـه می‌دهند. احکام حکـومی در دسـته دوم (قـوانین متغیـر) قـرار دارنـد (مـؤمن قمـی، ۱۳۸۷(الف)، ش۵۶، ص۶۵-۶۱ و۷۶).

آیةالله مؤمن بر اساس آیات قرآن (توبه(۹): ۱۰۸؛ عصر(۱۰۳): ۳-۱؛ مائـده(۵): ۱۶-۱۵؛ حشر(۵۹): ۷ و نساء(۴): ۶۹) استفاده می‌کند که اساساً احکام اصلی اسلامی بـر اسـاس «جلب مصالح» و «دفع مفاسد» جعل گردیده‌اند. ازاین‌رو، تکلیف احکام حکومی صادره توسط ولی امر معلوم است و چنین احکامی نیز بـر مـدار مصـالح و مفاسـد مسـلمانان صادر می‌گردند. ایشان می‌فرماید:

> الأحکام الّتی یجعلها ولی الأمر فکون السرّ و الهـدف فیهـا حصـول مصـالح للرعیة أو اجتنابهم عن المفاسد واضح (مؤمن قمـی، ۱۴۲۵ق، ج۱، ص۳۲۶)؛ آشکار است که راز و هدف احکامی که ولـی امـر جعـل مـی‌کنـد، حصـول مصالح برای رعیت و دوری آنان از مفاسد است.

کارگزاران حکومت اسلامی و نیز مؤسسات و نهادهای حکومتی برخاسـته از تنفیـذ ولی امر نیز صرفاً باید در راستای جلب مصالح و دفع مفاسـد عمـل نماینـد. غـرض از وضع شریعت و انزال کتاب، هدایت بندگان است و بـدون تردیـد چنـین وظیفـه‌ای بـر عهده ولی امر است (همان). از منظر آیـةالله مـؤمن، تحقـق ولایـت منـوط بـه رعایـت

مصلحت مولی‌علیه توسط «ولی» می‌باشد و منظور از مصلحت، رعایت منافع ملی و اجتماعی و جلوگیری از زیان‌های بزرگ است که ولی امر بر اساس سنجش مقتضیات زمان و مکان، آن‌ها را تعیین می‌نماید و در این زمینه می‌تواند از آرای مردم و یا متخصصان نیز استفاده نماید (بهداروند، ۱۳۹۳، ص۹۳-۹۲).

گفتنی است یکی از مضامین اصلی لیبرالیسم، استواری عمل‌کرد حکمران بر پایه صلاح جامعه یا صلاح همگانی است (لاک، ۱۳۹۱، ص۱۸۵-۱۷۸). در حالی که بر اساس نظریه‌های اقتدارگرایی، مردم باید همگی اَعمال و اَحکام حکمران را چنان معتبر شمارند که گویی خودشان عامل آن‌ها بوده‌اند، در نتیجه حتی در مشورت‌دادن به حاکم نیز باید مصلحت حکومت معیار قرار گیرد (هابز، ۱۳۹۳، ص۲۵۰-۱۹۳). بنابراین، هنگامی که تأمین مصلحت مردم به صورت واقعی در دستور کار حاکمان قرار گیرد، کافی است تا چنین حکومتی اقتدارگرا به شمار آورده نشود.

امتیازهای اقتصادی و اقتدار ولی امر

نشان‌واره دیگر که صاحب قرائت اقتدارگرایی بر آن تکیه می‌کند، اختیارات اقتصادی ولی امر است. طبق این مدعا، آیةالله مؤمن اموال را بر دو قسم تقسیم می‌کند: اموالی که به شخص ولی امر تعلق دارد و اموال مسلمین که ولی امر امین آن اموال محسوب می‌شود. اَنفال، خمس، زکات فطره، زکات اموال و «درآمد موقوفات عامه فاقد متولی» در دسته اول اموال جای دارند و گویا چنین استدلال می‌شود که تصرف مالکانه ولی امر در این اموال، بدون رضایت صاحبان آن‌هاست و ازاین‌رو، حاوی ایستاری اقتدارگرایانه است (فیرحی، ۱۳۹۴، ج۲، ص۴۷۰-۴۶۳). نویسندگانی که اختیارات اقتصادی ولی امر را اقتدارگرایانه می‌دانند، از غایت و هدف اخذ چنین اموالی از سوی ولی امر غفلت می‌کنند و صرفاً ملکیت و تصرف ولی امر در آن را نشانه گرفته‌اند (فراتی، ۱۳۹۸، ص۵۸). در دیدگاه آیةالله مؤمن، مصارف مالی بسیاری وجود دارد که بر ولی امر واجب یا مستحب است تا منابع مالی را در آن امور هزینه نماید؛ مانند تأمین

نیازهای سپاهیان و تهیه ابزارهـای جنگـی، تـأمین معیشـت و نیازهـای قضـات، تـأمین زندگی کارگزاران حکومتی و رسیدگی به معیشت اقشار محروم (مؤمن قمـی، ۱۴۲۵ق، ج۱، ص۵۴۶-۵۴۴).

در پاسخ به اقتدارگرایانه‌دانستن اختیارات اقتصادی ولی امر، توجه به دو نکته بایسته است:

نخست، با تحلیل ادله به دست می‌آید که منابع مـالی ولـی امـر در مصـارف معینـی هزینه می‌شود تا «توازن اجتماعی» تحقق یابد. بر این اساس، ولـی امـر وظیفـه دارد تـا سطح معیشت اقشار محروم جامعه را به سطح متوسطی ارتقا دهد که همه مـردم در آن شراکت دارند. برای اثبات این امر، مفاد برخی از ادله خمس و زکات واکاوی می‌شـود. در مرسله حماد،[۱۲] نحوه توزیع درآمدهای حاصل از خمس و زکات بیـان شـده اسـت. در هر دو مورد، نصف آن دو (خمس و زکات) برای امام و نصف دیگر آن در مصارف ویژه خمـس (یتـیم، مسـکین و ابـن سـبیل از اهـل بیـت پیـامبر)[۱۳] و زکـات (اصـناف هشت‌گانه)[۱۴] توزیع می‌گردد. تـوازن اجتمـاعی در مصـارف ویـژه خمـس و زکـات و نحوه توزیع آن نمایان می‌گردد. بر این اساس، میزان پرداخـت‌شـده بـه نیازمنـدان بایـد به‌گونه‌ای باشد که تا یک‌سال آنان را بی‌نیاز سازد؛ در این صورت، اگر مقدار تعلق‌گرفته به آنان بیش‌تر از این میزان باشد، باید به ولی امر بازگردانند و اگـر کـم‌تـر از آن باشـد، باید ولی امر از سهم خودش به آنان آن‌چنان پرداخت کند تـا نیازهـای یـک‌سـال آنـان تأمین گردد. ولی امر هم‌چنین باید میزانی از زکـات را بـرای کـارگران زمـین‌هـایی کـه زکات بر آنان تعلق گرفته است و هم‌چنین در مصارفی که تقویـت اسـلام را بـه دنبـال دارد و هر امری که مصلحت عامه را تأمین می‌کند، مانند جهاد، اختصاص دهد (کلینـی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۵۴۱-۵۴۰). در این روایت، از عبارت «ما یستغنون» و «حتی یستغنوا» استفاده شده است و بر این مطلـب دلالـت دارد کـه هـیچ میـزان تعیـین‌شـده‌ای بـرای پرداخت درآمدهای حاصل از خمس و زکات در مصارف آن وجود نـدارد و ولـی امـر باید تا حد بی‌نیازی، آنان را سیراب گرداند. هرچند فریضه‌های مالی خمس و زکـات از پرداخت‌کننده آن بر اساس نصاب خاصی دریافت می‌شود، اما پرداخت در مصـارف آن

مقید به قید «بی‌نیازی» است. بنابراین، مقصود از «یضعه حیث یشاء»، کاربست وجوه مالی توسط ولی امر در موضوعات و افرادی است که در زمان او مستحق توزیع درآمد شناخته می‌شوند و به عبارت دیگر، ناظر به مصادیق و افراد خارجی است؛ وگرنه مصارف هر کدام از انفال، خمس و زکات در شریعت اسلامی معلوم گردیده است. ازاین‌رو، آیةالله مؤمن، عبارت «یضعه حیث یشاء» در روایت را به «یقسّمها بقدر ما یراه صلاحاً» معنا می‌کند (مؤمن قمی، ۱۴۲۵ق، ج۲، ص۲۳۳).

دوم، آیةالله مؤمن، اموال ولی امر را در بیان امروزی، نظیر اموال دولتی می‌داند که برای تحقق اهداف و غایات الهی و ولایی باید به‌کار گرفته شوند (همان، ص۴). در قرائت اقتدارگرایی چنین وانمود می‌شود که دیدگاه آیةالله مؤمن مبنی بر ملکیت شخصی ولی امر بر اموال حاصل از خمس و زکات، در برابر دو دیدگاه دیگر قرار دارد که یکی ملکیت ولی امر بر چنین اموالی را ثابت ندانسته و صرفاً ولی امر را دارای «اولویت تصرف» می‌داند و دیدگاه دیگر ملکیت شخصی ولی امر را نفی کرده و ملکیت را برای شخصیت حقوقی حاکم جامعه اسلامی ثابت می‌کند (فیرحی، ۱۳۹۴، ج۲، ص۴۶۴). آیةالله مؤمن از دو دیدگاه دیگر آگاهی داشته و ادله آن دو را ارزیابی کرده است و دیدگاه خودش را متعارض با دو دیدگاه دیگر نمی‌داند. اشکال دیدگاهی که اولویت تصرف را برای ولی امر ثابت می‌داند، آن است که به دلیل وحدت لام در آیه: «**قُلِ الْأَنْفالُ لِلّهِ وَالرَّسُولِ**» (انفال(۸): ۱)، معنای اختصاص انفال به خدا و رسول بایستی یک‌سان باشد و چون ملکیت اعتباری در حق خداوند جریان ندارد و ملکیت تکوینی نیز مقصود آیه نمی‌باشد، پس معنای اختصاص انفال به خدا و رسول، اولویت تصرف است. اشکال این دیدگاه آن است که اولویت تصرف در حق خدای متعال همانند ملکیت اعتباری نا صحیح است؛ زیرا فقط در چنین اموالی همانند انسان‌ها تصرف نمی‌کند و اساساً خروج چنین اموالی از دایره تصرف خدای متعال فرض نادرستی است و همواره اختصاص برای خداوند ثابت است. در دیدگاه آیةالله مؤمن، اقتران رسول خدا به خدای متعال، نشان‌گر بزرگداشت مقام رسول است و ازاین‌رو، اختصاص رسول نسبت به چنین

اموالی، همانند اختصاص الهی به آن‌هاست و هر دو مالک حقیقی چنین اموالی می‌شوند و همان‌طور که مالکیت اعتباری مردم بر اموال عمومی (نظیر آن‌چه در احیای موات گذشت)، با ملکیت حقیقی خدای متعال ناسازگار نیست، چنین رابطه‌ای میان رسول خدا و ولی امر با مردم وجود دارد. دیدگاه دیگر که ملکیت را برای شخصیت حقوقی ولی امر ثابت دانست، در دیدگاه آیة‌الله مؤمن، معنای محصلی ندارد؛ چراکه در هر دو حالت (ملکیت شخصی ـ ملکیت حقوقی) بر اساس ادله شرعی، ولی امر بایستی در درآمدهای حاصل از خمس و زکات، بر اساس مقتضیات زمانی و مکانی عمل کند. برگزیدن دیدگاه ملکیت حقوقی بدان دلیل است تا این اموال همانند اموال شخصی قابلیت میراث پس از مرگ ولی امر برای فرزندان خونی او نداشته باشد؛ وگرنه از جهت تصرف ولی امر تفاوتی میان آن دو نیست. عدم میراث چنین اموالی در رأی آیة‌الله مؤمن بدان دلیل است که اساساً ادله ارث از چنین اموالی که مصارف آن در نیازهای اجتماعی است، انصراف دارد. بنابراین، لازم نیست تا اختصاص را به ملکیت حقوقی تفسیر نمود (مؤمن قمی، ۱۴۲۵ق، ج۲، ص۱۶-۴).

سنخ‌شناسی ولایت ولی امر

پس از آن‌که استدلال‌های پنج‌گانه در قرائت اقتدارگرایی از نظریه فقهی ـ سیاسی آیة‌الله مؤمن ارزیابی شد و نادرستی آن‌ها معلوم گردید، سنخ‌شناسی[۱۵] ولایت امر بایسته است. پرسش آن است که از منظر ایجابی، حکومت مطلوب در دیدگاه آیة‌الله مؤمن چیست و با کدام گونه از حکومت‌های مرسوم قرابت دارد؟ به نظر می‌رسد نزدیک‌ترین اصطلاح مرسوم در علوم سیاسی با حکومت مطلوب از منظر تمامی فقهای شیعه، به ویژه آیة‌الله مؤمن قمی، «حکومت مختلط»[۱۶] باشد که مشتمل بر جریان دوجانبه قدرت از بالا به پایین و بالعکس است. توجیه فلسفی حکومت مختلط آن است که اساساً شکل خالص و محض از سَروری و کارگزاری در اجتماع انسانی بسیار بعید و نا محتمل است. با توجه به ضعف‌های بشری و محدودیت‌های تکنولوژیکی، هیچ

حاکمی نمی‌تواند امید داشته باشد که خود به تنهایی بر همه مردم فرمان‌روایی کند؛ او برای سَروری به حامیانی نیاز دارد که میان‌شان رابطه کارگزاری باشد. رژیم‌های سیاسی مخلوط‌هایی هستند از «اقتدار» و «کارگزاری» که حاصل جمع آن دو «سلطه» می‌باشد (همپتون، ۱۳۸۹، ص۱۷۰). حکومت مختلط به یک قانون اساسی متعادل نیاز دارد تا با تقسیم کارکردها، موازنه قدرت را ایجاد کند که در نتیجه ثبات حکومت و جلوگیری از استبداد حاصل گردد و ازاین‌رو، بدیلی ارزشمند برای دموکراسی محسوب می‌شود. حکومت مختلط را به شیوه‌های متعددی می‌توان سامان داد که شکل معمول آن به این صورت است که قانون‌گذاری در اختیار عناصر دموکرات یا آریستوکرات است و اجرا و رهبری به عنصر پادشاهی تعلق دارد (Morrow, 2005, p.228). پس از بیان توضیح اندک در باره حکومت مختلط، نسبت دیدگاه آیةالله مؤمن را با آن بررسی می‌کنیم.

آیةالله مؤمن، دموکراسی را در میان اَشکال گوناگون حکومت‌های امروزی، نزدیک‌ترین حکومت به حکومت اسلامی (لعلّ أقربها إلی القبول) می‌داند، اما با این حال، حکومت اسلامی را از آن متمایز می‌گرداند؛ چراکه قانون‌گذاری در دموکراسی توسط نمایندگان مردم انجام می‌شود و در حکومت اسلامی احکام الهی ملاک عمل قرار می‌گیرد (مؤمن قمی، ۱۴۱۵ق، ص۱۱). شاید با نفی دموکراتیک‌بودن حکومت اسلامی و با توجه به ادعای نادرست خارج‌نبودن حکومت‌ها از دو گونه دموکراسی و استبدادی، احتمال استبدادی‌بودن حکومت مطلوب از منظر آیةالله مؤمن تا حدی تقویت گردد، اما دو کلام دیگر ایشان در تعیین شکل مطلوب حکومت از منظر ایشان راه‌گشاست.

اول: آیةالله مؤمن جمهوری را از میان اَشکال حکومت در معنای دیگری غیر از معنای مدرن آن با نظام سیاسی الهی در تعارض نمی‌بیند. ایشان معتقدند جمهوریت به معنای حضور مردم در نظام سیاسی الهی است که بر پایه عبودیت الهی شکل می‌گیرد. بنابراین، بر خلاف جمهوری مدرن که بر انسان‌مداری ابتنا دارد، در دید ایشان جمهوری بر دو پایه بیعت مردم و پرستش خداوند برای رسیدن به سعادت اخروی در ارتباط

تنگاتنگ قرار دارد و تفاوتش با جمهوری مدرن فقط در ارزش‌های بنیادین سیاسی است، نه بود یا نبود حضور مردم (بهداروند، ۱۳۸۴، ص۶۶).

دوم: بر اساس دیدگاه آیةالله مؤمن، شارع مقدس از تأسیس حکومت غفلت نکرده است و شکل جدیدی را برای حکومت برگزیده است که در میانه دموکراسی و استبدادی قرار دارد. در تحلیل ایشان، میان دو حیث جمعی و فردی مسلمانان تمایز گذارده می‌شود. بر این اساس، امور امت مسلمان از آن جهت که «یک جماعت» و «امت» هستند، به ولی امر واگذار شده است و او بر پایه مصالح امت تصمیم‌گیری و عمل می‌نماید و گاه از ولی امر به «راعی امت» تعبیر می‌کند، اما امور «آحاد امت» به خودشان موکول است و ولی امر هیچ دخالتی در آن نمی‌کند و مردم بر اساس اراده خویش و مطابق با حدود شرعی به صورت کاملاً آزادانه زندگی می‌کنند. تصرفات ولی امر در امور جمعی مسلمانان چون بر پایه تقدیم حقوق اکثریت است، از اقتدارگرایی فاصله می‌گیرد. برای مثال، ایشان توسعه خیابان‌ها که مستلزم تصرف در بعضی املاک است را مطرح می‌کند و ولی امر را در تصرف چنین املاکی، حتی با عدم رضایت صاحبان آن مختار می‌داند؛ چراکه چنین موردی به حقوق جمعی امت بازگشت دارد (مؤمن قمی، ۱۴۱۵ق، ص۱۷-۱۶). دلیل این‌که چرا همه اختیارات به مردم داده نمی‌شود و برخی از آن به ارکان حکومت اختصاص می‌یابد، آشکار و بدیهی است؛ چراکه مردم افکار و گرایش‌های متنوعی دارند و دادن اختیار مطلق به آنان مستلزم بروز نابسامانی و هرج‌ومرج است (بهداروند، ۱۳۹۳، ص۹۱).

ریشه این مطلب در کلام آیةالله مؤمن آن است که ایشان ولایت را از «حقوق مشترک» می‌دانند. ایشان با رد تفسیر اهل سنت از حقوق مشترک‌بودن ولایت که طبق آن مردم به فرد خاصی ولایت را اعطا می‌کنند، تفسیر دیگری ارائه می‌دهند. معنای «از حقوق مشترک‌بودن ولایت» آن است که اساساً ولایت در ارتباط با مردم معنا پیدا می‌کند و امری دوجانبه و متقابَل است و تعیین ولی امر از سوی خدا صرفاً به منظور تأمین هر چه بهتر منافع دنیوی و اخروی مردم صورت می‌گیرد. بنابراین، در دید ایشان، اراده و رضایت مردم در تحقق عملی ولایت، مفروض و قطعی است و ولایت

به این معنا نیست که مسأله با فشار و زور همراه است. این‌طور نیست که ولی امر و یا پیامبر و یا امام و یا ولی فقیه بالای سر مردم است و به آن‌ها فشار می‌آورد و هرچه دلش بخواهد، عمل می‌کند. این حرف‌ها درست نیست (مؤمن قمی، ۱۳۷۸، ش۷، ص۲۰).

آیة‌الله مؤمن، مشترک‌بودن ولایت را بر اساس تلازم حق و تکلیف معنا کرده‌اند؛ یعنی ولایت حقی است که از طرف خداوند برای ولی امر جعل شده است و با اعتبار این حق، تکالیف بی‌شماری نیز برای او ثابت می‌گردد(همان). بنابراین، چنین نتیجه گرفته می‌شود که حکومت مطلوب در دیدگاه آیة‌الله مؤمن، از سنخ حکومت‌های مختلط است؛ با این تفاوت که در شکل مرسوم حکومت مختلط، قدرت میان پادشاه و اشراف تقسیم می‌شود؛ درحالی‌که بر اساس دیدگاه آیة‌الله مؤمن قمی، اختیارات حکومتی میان ولی امر و مردم توزیع می‌گردد.

نتیجه‌گیری

قرائت اقتدارگرایی از نظریه فقهی ـ سیاسی آیة‌الله مؤمن قمی بدان دلیل فاقد اعتبار است که اولاً: بیعت مردم در تکوین اقتدار عملی ولی امر کارآیی دارد، ثانیاً: صدور احکام حکومی در برخی موارد مشروط به مشاورت پیشینی با مردم است و آیة‌الله مؤمن بر همین اساس، مشروعیت مجلس شورای اسلامی را ثابت می‌نماید، ثالثاً: ملکیت افراد با اختیار ولایی ولی امر منافات ندارد و ازاین‌رو، بر خلاف دیدگاه صاحب قرائت اقتدارگرایی، ولی امر هیچ‌گاه با وجود اب (پدر) و جد (پدربزرگ)، برای فرد صغیر اِعمال ولایت نکرده است، رابعاً: اختیارات ولی امر در قالب احکام حکومی به قید تأمین مصلحت عموم مسلمین محدود است و خامساً: اختیارات اقتصادی ولی امر به منظور ایجاد توازن اجتماعی و بی‌نیازی محرومان است. با رد قرائت اقتدارگرایی از ولایت ولی امر، اثبات گردید که حکومت مطلوب در دیدگاه آیة‌الله مؤمن قمی تا حدی شبیه حکومت مختلط در عرف علوم سیاسی مرسوم است که مشتمل بر جریان دوجانبه قدرت از بالا به پایین و بالعکس است.

یادداشت‌ها

1. Authoritarianism.

2. Juan José Linz.

3. modernized non-democratic rule.

4. de jure.

5. de facto.

۶. «لولا حضور الحاضر وقیام الحجّة بوجود الناصر، وما أخذ اللّه علی العلمـاء أن لایقـارّوا علـی کظّـة ظالم ولاسغب مظلوم، لألقیت حبلها علی غاربها» (*نهج البلاغه*، خطبه۳).

۷. «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ» (نساء(۴): ۵۹).

۸. دلیل این رأی، تکرار لفظ «أَطِیعُوا» در آیه اطاعت است.

۹. برخی مطلقاً اذن امام را در ملکیت شرط می‌دانند و برخـی دیگـر اذن امـام را در زمـان حضـورش شرط می‌دانند.

۱۰. آیةالله مؤمن، مشروعیت احکام حکومی را از آیه «أَطِیعُوا اللّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِـنْکُمْ» (نساء(۴): ۵۹) استفاده می‌کند و همانند فقیهان دیگر معتقـد اسـت تکـرار «اطیعـوا» در اطاعـت از پیامبر و ولی امر دلالت بر اطاعت از احکام حکومی آنان دارد.

۱۱. عبارت موجود در مقاله، تعریف آیةالله مـؤمن از مـاده حکـم اسـت و بـه کتـاب‌هـای لغـت ارجـاع نمی‌دهند. با این حال، لغویون نیز حکم را چیزی دانسته‌اند کـه در آن اخـتلاف، اضـطراب و تردیـد نباشد و ازاین‌رو، قطعی و یقینی است و اختلاف را از میان برمی‌دارد (حسن مصطفوی، *التحقیق فـی کلمات القرآن الکریم*، ج۲، ص۲۶۵).

۱۲. این روایت، هرچند مرسل است، اما چون از حمادبن‌عیسـی نقـل شـده اسـت و او از اصـحاب اجمـاع است، به تعبیر مجلسی، «کالحسن» است (محمدباقر مجلسی، *مرآة العقول فی شرح أخبـار آل الرسـول*، ج۶، ص۲۵۵). به دلیل محدودیت گنجایش مقاله، از بررسی سندی روایات صرف نظر می‌کنیم.

۱۳. «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِی‌الْقُرْبَی وَالْیَتَامَی وَالْمَسَاکِینِ وَابْنِ‌السَّبِیلِ» (انفال(۸): ۴۱).

۱۴. «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاکِینِ وَالْعَامِلِینَ عَلَیْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُـوبُهُمْ وَفِـی‌الرِّقَـابِ وَالْغَـارِمِینَ وَ فِـی سَبِیلِ‌اللَّهِ وَابْنِ‌السَّبِیلِ» (توبه(۹): ۶۰).

15. Typology.

16. Mixed Government.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. **نهج البلاغه**.

۳. **قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران**.

۴. امام خمینی، سید روح‌الله، **ولایت فقیه**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۳۸۱.

۵. امام خمینی، سید روح‌الله، **کتاب البیع**، ج۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۴۲۱ق.

۶. اداره کل امور فرهنگی مجلس شورای اسلامی، **صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی**، ج۳، تهران: روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۹.

۷. بهداروند، محمدمهدی، **بررسی وظایف و حدود اختیارات ولی فقیه، برگرفته از درس‌های خارج فقه آیةالله محمد مؤمن قمی**، قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۹۳.

۸. بهداروند، محمدمهدی، **حکومت حکیمانه: نقد نظریه حکمت و حکومت برگرفته از بیانات شفاهی آیةالله محمد مؤمن قمی**، قم: صبح میثاق، ۱۳۸۴.

۹. حائری یزدی، مهدی، **جستارهای فلسفی**، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴.

۱۰. طبرسی، فضل‌بن‌حسن، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، ج۹، تهران: ناصرخسرو، ۱۳۷۲.

۱۱. علامه حلی، حسن‌بن‌یوسف، **قواعد الأحکام**، ج۲و۹، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۳ق.

۱۲. علیدوست، ابوالقاسم، **فقه و مصلحت**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.

۱۳. فراتی، عبدالوهاب، **نسبت مرجعیت دینی با نهاد ولایت فقیه**، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۸.

۱۴. فیرحی، داود، «رهبری و حکومت در اندیشه شهید بهشتی؛ نظریه امت و امامت»، **سیاست**، ش۲۱، ۱۳۹۱.

۱۵. فیرحی، داود، **فقه و سیاست در ایران معاصر**، ج۲، تهران: نشر نی، ۱۳۹۴.

۱۶. کلینی، محمدبن‌یعقوب، **الکافی**، ج۱و۵، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.

۱۷. لاک، جان، **رساله‌ای در باره حکومت**، ترجمه حمید عضدانلو، تهران: نشر نی، ۱۳۹۱.

۱۸. مجلسی، محمدباقر، **مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول**، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، ج۶، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۰۴ق.

۱۹. محقق حلی، جعفربن‌حسن، **المختصر النافع فی فقه الإمامیة**، ج۱، قم: مؤسسة المطبوعات الدینیة، ۱۴۱۸ق.

۲۰. مفید، محمدبن‌محمد، **المقنعة**، قم: المؤتمر العالمی لألفیة الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۲۱. مقدس اردبیلی، احمدبن‌محمد، **مجمع الفائدة والبرهان**، ج۱۴، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۰۳ق.
۲۲. مک‌کالوم، جرالد، **فلسفه سیاسی**، ترجمه بهروز جندقی، قم: کتاب طه، ۱۳۸۳.
۲۳. مؤمن قمی، محمد، «دین و مشارکت سیاسی در گفت‌وگو با آیة‌الله محمد مؤمن»، **علوم سیاسی**، ش۷، ۱۳۷۸.
۲۴. مؤمن قمی، محمد، «ادله بیعت در قرآن»، **مجله فقه اهل بیت :** ، ش۵۱، ۱۳۸۶.
۲۵. مؤمن قمی، محمد، «قوانین ثابت و متغیر»، **مجله فقه اهل بیت :** ، ش۵۶، ۱۳۸۷(الف).
۲۶. مؤمن قمی، محمد، «گستره مکانی ولایت ولی امر»، **مجله فقه اهل بیت :** ، ش۵۳، ۱۳۸۷(ب).
۲۷. مؤمن قمی، محمد، **الولایة الإلهیة الإسلامیة أو الحکومة الإسلامیة**، ج۱و۲، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۲۵ق.
۲۸. مؤمن قمی، محمد، **کلمات سدیدة فی مسائل جدیدة**، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۵ق.
۲۹. نجفی، محمدحسن، **جواهر الکلام فی شرح شرائع‌الإسلام**، ج۱۵، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
۳۰. نراقی، احمدبن‌محمدمهدی، **مستند الشیعة فی احکام الشریعة**، ج۹، قم: آل‌البیت : ، ۱۴۱۵ق
۳۱. هابز، توماس، **لویاتان**، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی، ۱۳۹۳.
۳۲. همپتون، جین، **فلسفه سیاسی**، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو، ۱۳۸۹.
33. Brooker, Paul, **Non-Democratic Regimes,** London, Macmillan Press, 2000.
34. Linz, Juan J, **Totalitarian and Authoritarian Regimes,** London, Lynne Rienner Publishers, 2000.
35. Morrow, John, **History of western political thought: a thematic introduction,** London, Palgrave Macmillan, 2005.

حکومت اسلامی/سال بیست‌وششم، شمارهٔ چهارم، زمستان ۱۴۰۰، پیاپی ۱۰۲
ISLAMIC GOVERNMENT 102 / Vol.26, No.4, Winter2022

واکاوی ولایت بر اموال زکوی با تأکید بر مبانی فقهی امام خمینی 1

دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۸ تأیید: ۱۴۰۰/۶/۳۰

زینب مشکانی*
و علیرضا عابدی سرآسیا** و حسین ناصری مقدم***

چکیده

در باب ولایت بر اموال زکوی، مشهور معتقدند که مردم می‌توانند این اموال را در مواضع تعیین‌شده مصرف کنند و در مقابل، قول نادری وجود دارد که معتقد است دفع آن به حاکم شرع واجب است. سخن مرحوم امام خمینی 1 در تحریر الوسیله، موافق با قول مشهور، اما عبارات ایشان در کتاب البیع ـ که متأخر است ـ متناسب با قول نادر است. این پژوهش با روش توصیفی ـ تحلیلی و ابزار گردآوری اطلاعات کتاب‌خانه‌ای و اسنادی در صدد است تا ضمن بررسی ادله هر دو قول، به وجه جمعی میان آن دو دست یابد. نتایج بررسی‌ها نشان می‌دهد که برای هر قول، شواهدی را می‌توان مطرح کرد، اما این ادله نوعاً به صراحت نمی‌توانند یک قول را تعیین کنند و با قول دیگر نیز سازگارند. پژوهش حاضر ضمن ارائه دو پیشنهاد برای رفع تنافی ظاهری میان ادله، به بررسی این دو راه حل پرداخته و وجه جمع میان اقوال را تبیین کرده است.

واژگان کلیدی

ولایت، زکات، اموال زکوی، مصرف زکات، امام خمینی 1

* دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی:
** دانش آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی دانشگاه فردوسی:
*** دانش آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی دانشگاه فردوسی:

مقدمه

زکات صدقه‌ای است که به اصل شرع واجب شده است(نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۱۵، ص۳-۲) و به برخی اموال تعلق می‌گیرد که عبارتند از شتر، گاو، گوسفند، طلا، نقره، گندم، جو، خرما و کشمش(شهید اول، ۱۴۱۰ق، ص۵۱ و شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج۲، ص۱۴). اگر مکلف به تکلیف خود عمل نموده و آن را پرداخت نماید، مال جمع‌آوری‌شده قسمت عظیم ثروت جامعه را تشکیل می‌دهد. بنابراین، بحث زکات و ولایت آن، از لحاظ اقتصادی دارای اهمیت ویژه‌ای است؛ زیرا می‌تواند نقش به سزایی در اداره و تأمین استقلال اقتصادی و به تبع آن، استقلال سیاسی جامعه ایفا کند. لذا خداوند متعال، به پیامبر 9 دستور داد این اموال را جمع‌آوری نماید. آیه ۱۰۳ توبه در این خصوص می‌فرماید: «**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا**» و در آیه۶۰ فرمود: «**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ**».

در آیات شریفه، متولی و موارد مصرف این اموال تعیین شده است. امام خمینی 1 در این زمینه دو قول دارند که یکی مطابق با دیدگاه نادر است که می‌فرماید: «خداوند متعال اختیار اموال زکوی را به پیامبر 9 و پس از ایشان به امامان معصوم : به عنوان رهبران جامعه داده است تا برای امور اقشار تعیین‌شده در قرآن کریم صرف نمایند» (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۶۶۲).

هدف از این پژوهش، تحلیل و تبیین آرای امام خمینی 1 در زمینه متولی جمع‌آوری و توزیع زکات است تا مشخص شود، مرجع متولّی در جمع‌آوری و مصرف زکات در زمان غیبت امام معصوم 7 ، چه کسی می‌تواند باشد تا بتوان به الگوی واحدی دست یافته، در شرایط مختلف از آن استفاده نمود و مطابق آن، مرجع فقهی و متولی اصلی را تشخیص داد.

فرضیه پژوهش پیش رو این است که طبق فتوای امام، در عصر غیبت، زکات به فقیه داده می‌شود؛ مخصوصاً زمانی که آن را طلب کند؛ زیرا او به موارد مصرف زکات آگاه‌تر است؛ اگرچه اقوا این است که پرداخت زکات به امام واجب نیست. لذا بر

اساس مصلحت و مطالبه امام و حاکم اسلامی، در صورتی که آن را طلب کند، پیروی از دستور وی واجب است، ولو این که مقلد او نباشد.

مفاهیم

شایسته است برای تبیین موضوع معانی و مفاهیم در باب واژهای کلیدی توضیح مختصری داده شود.

زکات

زکات از ریشه لغوی«زکو» به معنای رشد و نمو و زیادشدن است(ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج۳، ص۱۷-۱۶). در العین آمده است: «زکات مال، به معنای پاککردن آن و جمله «زکا الزرع یزکو زکاء»، به معنای رشدکردن کشتزار و محصولات است» (فراهیدی، ۱۴۰۵ق، ج۵، ص۳۹۴). راغب اصفهانی اصل زکات را به معنای رشدی که از برکت خداوند به دست آمده میداند(راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص۳۸۰). برخی معنای لغوی زکات را تطهیر ذکر نمودهاند(طباطبایی، ۱۳۸۶، ج۱۵، ص۱۲-۹). برخی گفتهاند وجه تسمیه زکات به دلیل امید به برکتیافتن مال، یا برای پاکیزهکردن نفس انسان است(قریب، ۱۳۶۶، ج۱، ص۱۸۱).

زکات اصطلاحاً از اقسام واجبات مالی است که رسیدن آن به حدّ نصاب، شرط وجوب آن است. برخی فقها گفتهاند زکات صدقهای است که در اصل به نصاب تعلّق گرفته و قدر معین ثابت در مال یا ذمه برای حصول پاکی و رشد آن و اخراج بعض مال برای زیادت و نمو باقیمانده آن میباشد، بنابراین، زکات، صدقه مقدر به اصل شرع میباشد(نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۱۵، ص۲). البته اختلاف تعابیر، ناشی از اختلاف در معنای شرعی زکات نیست، بلکه رویکرد همه تعاریف یادشده کشف اجمالی معنای شرعی آن است(همان).

ولایت

واژه«ولایت» از ماده«ولی» است. کلمهٔ«الولی» به معنای نزدیکشدن است. این واژه به دو وجه، به فتح واو «وَلایة» و کسر واو «وِلایة» استعمال میشود. لغتپژوهان معانی متفاوتی برای این دو واژه ذکر کردهاند. سیبویه گفته است: «ولایت» با فتحه مصدر

است و با کسره اسم مصدر؛ مثل أمارت و إمارت. ولایت با فتحه به معنای محبت و با کسره به معنای تولیت و سلطان است(سیبویه، ۱۴۰۸ق، ج۲، ص۱۴۳).

در اصطلاح فقه و حقوق،«اولویت تصرّف در اموال، امور و نیز اولویت در تدبیر و رسیدگی به یک شیء یا یک شخص»، تعریفی است که برای «ولایت» شده است. این ولایت ناشی از حقّی است که هر انسان مختاری در حوزه امور فردی نسبت به اموال و افعال خود دارد. چنان‌چه برای برخی افراد، در اِعمال این تصرفات مانعی پیش آید؛ به‌گونه‌ای که از انجام‌دادن آن ناتوان شوند، قانون به فرد یا افراد ویژه، تکلیف یا تجویز کرده است تا به عنوان حکم ثانوی و با شرایطی خاص، در امور و اموال آن فرد تصرّف کنند. ولایت شخص بر اموال و افعال خود، ناشی از نوعی رابطهٔ وجودی بین آن دو و به حکم اولی است، اما ولایت ولی بر مولّی‌علیه تکلیفی شرعی یا عرفی است که برای افراد خاصی(هم‌چون پدر، وصی و...) به عنوان حکم ثانوی اعتبار شده است(امام خمینی، ۱۳۸۵، ج۲، ص۱۰۰).

دیدگاه فقها در ولایت اموال زکوی

فقها در این زمینه، دو نظریه را ارائه داده‌اند: یک نظر ـ منتسب به مشهور با ادعای اجماع برخی بر آن ـ معتقدند مردم می‌توانند اموال زکوی را در مواضع تعیین‌شده به مصرف برسانند و نیازی نیست آن را به شخص خاصی تحویل دهند. در مقابل، برخی از فقها گفته‌اند ولایت این اموال به دست امام 7 یا همان حاکم شرع است. در ذیل با بیان ادلّه و مستندات ارائه‌شده از سوی ایشان، دیدگاه هر گروه، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

قول مشهور

اکثریت قریب به اتفاق فقها ـ بسیاری از قدما و برخی از معاصرین ـ می‌فرمایند پرداخت اموال زکوی بر امام 7 و ولی فقیه ابتدائاً واجب نیست و زکات‌دهنده می‌تواند مدیریت این اموال را به دست بگیرد و به نحوی که در شرع ذکر شده به صلاح‌دید خود مصرف نماید. علمایی هم‌چون شیخ طوسی(طوسی، ۱۳۸۷ق، ج۱، ص۲۴۴)، ابن ادریس(ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص۴۵۸)، صاحب جواهر(نجفی، ۱۴۰۴ق،

ج۱۵، ص۴۱۵)، مقدس اردبیلی(مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج۴، ص۲۰۲)، محقق کرکی (محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ج۳، ص۳۷) و شیخ انصاری(شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ص۳۵۸) بر این نظریه هستند.

محقّق در شرائع الاسلام می‌گوید: «مالک مجاز است، سرپرستی پخش زکات را خود یا وکیلش بر عهده گیرد»(محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج۱، ص۱۵۲). صاحب جواهر نیز در این مورد موافق با محقق بوده و با تفصیل بیش‌تری به این مسأله پرداخته است؛ تا جایی که گفته است: زکات‌دهنده می‌تواند شخصی را نایب خودش کند تا زکات را در مسیر شرعی مصرف نماید و این بدان معناست که علاوه بر این‌که خودش می‌تواند در موارد مورد نظر به مصرف برساند، می‌تواند شخص دیگری را نیز نایب خود قرار دهد و در ذیل بحث زکات می‌فرماید: «مالک می‌تواند خودش متولی جداسازی زکات شود و یا دیگری را وکیل بر این کار بگیرد؛ زیرا در جواز نایب‌گرفتن، بین عموم مسلمانان اختلافی نیست»(نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۱۵، ص۴۱۵).

مستندات قول مشهور

مشهور برای اثبات قول خود، به چند دسته دلیل؛ از آیات، روایات و اجماع استناد کرده‌اند که ذیلاً به بیان آن‌ها پرداخته می‌شود:

قرآن

در بسیاری از آیات، خداوند به مسلمانان دستور پرداخت زکات می‌دهد هم‌چون آیه «**وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ**». اطلاق این آیات، بیان‌گر این است که مؤدّی زکات، چنان‌چه خودش متولّی مصرف زکات گردد، به تکلیف خودش عمل نموده و چیزی بر ذمه او نخواهد بود؛ همان‌گونه که اگر آن را به دست امام 7 نیز برساند، اطاعت از امر نموده است. صاحب جواهر، علامه حلّی و بسیاری دیگر از فقها به این مطلب استناد کرده‌اند(نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۱۵، ص۴۱۶ و علامه حلی، ۱۴۱۹ق، ج۸، ص۳۰۳).

اشکال به استدلال به قرآن

در کنار این آیات که اطلاق دارد، روایات فراوانی وجود دارد که پیامبر 9 و حاکم

اسلامی را امر به دریافت زکات از مسلمین می‌نماید(محدث نوری، ۱۴۰۸ق، ج۷، ص۱۲۴ و کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۴۱۱ و ج۳، ص۴۹۷). به نظر می‌رسد، این روایات نیز به صورت غیر مستقیم ضرورت پرداخت آن به حاکم اسلامی را اثبات می‌نماید. پس این آیه در مقام بیان حکم کلی وجوب است، نه کیفیت پرداخت اموال و این استدلال نا تمام است.

روایات

برای اثبات این دیدگاه، مشهور فقها به روایاتی استناد جسته‌اند که برخی این روایات را در حدّ استفاضه(موسوی عاملی، ۱۴۱۱ق، ج۵، ص۲۶۵) و برخی در حدّ تواتر دانسته‌اند(نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۱۵، ص۴۱۶ و بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج۱۲، ص۲۲۲).

این روایات به چند دسته تقسیم می‌شوند:

الف) روایات دال بر جواز رساندن زکات به مستحقین زکات، توسط مکلف

محمد بن یحیی، از احمد بن محمد، از حسن بن علی، از یونس بن یعقوب، می‌گوید به امام صادق 7 عرض کردم: در یکی از ماه‌های سال، زکات بر من واجب می‌شود، آیا رواست که بخشی از آن را نگه دارم که اگر شخصی درخواست زکات کرد، بپردازم؟ امام فرمود: هنگامی که سال گذشت، زکات را از مال خود جدا کن، آن را با هیچ چیز دیگر در هم نیامیز، سپس هرگونه که خواستی آن را ببخش(حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۹، ص۳۰۷).

وجه استدلال: از عبارت «**اعطها کیف شئت**» در روایت، استفاده می‌شود که پرداخت زکات به وسیله مالک جایز است.

ب) روایات دال بر جواز انتقال و مصرف زکات‌دهنده

محمد بن علی بن الحسین، از هشام بن الحکم، از امام 7 می‌پرسد: آیا می‌تواند مقداری از زکاتش را از شهری که در آن است، به شهر دیگری خارج کند؟ امام 7 فرمودند: اشکالی ندارد(همان، ص۲۸۲).

از عبدالله بن جعفر و غیره، از احمد بن حمزه، از امام 7 پرسیدند: فردی زکاتش را از شهری به شهر دیگر منتقل کرد، آیا این کار جایز است؟ فرمود: بله(همان).

وجه استدلال: اگر واجب می‌بود که فرد زکات را بـه امـام و یـا بـه حـاکم اسـلامی بدهد، در این صورت می‌بایست امام 7 در پاسخ، اجازهٔ دخل و تصرف بـه مکلّـف را نمی‌داد؛ زیرا مسلّم است که انتقال اموال، از مصادیق قطعـی دخـل و تصـرف در آن‌هـا می‌باشد و پاسخ امام نشان می‌دهد که عمل زکات‌دهنده صحیح است.

ج) روایات دال بر مجاز بودن مکلف به گرفتن وکیل برای مصرف

محمد بن یعقوب، از محمد بن یحیی، از احمد بن محمد، از علی بن الحکم، از ابان بن عثمان، از سعید بن یسار، به امام صادق 7 گفتم: فـردی کـه زکـات را از مـردم می‌ستاند و بین اصحابش(مستحقان زکات) تقسیم می‌کند، آیا می‌تواند خـودش از آن زکات چیزی برای خودش بردارد؟ فرمودند: بله(همان، ج۱۷، ص۲۷۷).

محمد بن حسن، از حسین بن سعید، از ابن ابی عمیر، از عبدالرحمن، از امام صادق 7 در مورد کسی سؤال شد که مردی به او مالی داد تا بـین مسـاکین تقسیم کند؛ در حالی که عیال او محتاج بودند، آیا اجازه دارد که به آن‌ها نیـز چیزی بدهد، بدون این‌که از صاحبش اجازه بگیرد؟ فرمودند: بله(همان).

وجه استدلال: پاسخ امام 7 نشان می‌دهد وکالت، در مصرف زکات اشکالی نـدارد و وکالت‌دادن بر کسی جایز است که خودش اجازه مصرف داشته باشد.

د) روایات دال بر جواز خریدن و آزادکردن برده از زکات

محمد بن علی بن حسین، از پدرش سعد بن عبدالله، از هارون بن مسـلم، از ایوب بن حر، برادر ادیم بن حر به امام صادق 7 گفتم: بـرده‌ای اسـت کـه اعتقادات ما را باور دارد، آیا اجازه می‌دهید از زکات، او را خریـداری کـنم؟ امام فرمود: بخر و آزاد کن (همان، ج۹، ص۲۹۳).

وجه استدلال: امام 7 به مالک اجازه می‌دهد که با زکات، برده آزاد کند کـه همـان گزینه«فی‌الرقاب» است و خود مکلف نیز می‌تواند زکاتش را در این راه صرف کند.

اشکال بر استدلال به روایات

اولاً: تعدادی از این روایات در تقیه صادر شده‌اند؛ یعنی معصوم 7 زمام حکومـت

را در اختیار نداشته تا بتواند برای این اموال برنامه‌ای داشته باشد و از جهتی آزادی عمل چندانی نیز برای تصرف در این اموال نداشتند؛ چنان‌که صاحب جواهر به این مطلب اشاره نموده است(نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۱۵، ص۴۱۷). لذا معصوم 7 این اذن را به مردم می‌دادند تا مکلف، این اموال را به مصارف آن برسانند، کما این‌که سیره پیامبر 9 تأییدکنندهٔ این مطلب است؛ زیرا تا زمانی که ایشان حضور داشتند، خودشان نماینده فرستاده و این اموال را جمع‌آوری می‌کردند و مسلمانان نیز خود را موظّف به پرداخت آن می‌دانستند.

ثانیاً: علی‌رغم وجود، صحت و اعتبار این روایات، مستند، تنها این روایات نیستند، بلکه روایات معتبر بسیاری به صورت غیر مستقیم، دلالت دارند که مسلمانان باید این اموال را به حاکم برسانند که طبق این روایات، این مسأله تکلیف واجبی است و همه فقها اذعان به صحت این روایات دارند و به همین خاطر، معتقدند که به جمع این روایات اقدام کنند تا تعارض حل شود(نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۱۵، ص۴۱۷ و بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج۱۲، ص۲۲۵).

ثالثاً: برخی ادعا کرده‌اند شواهد نشان می‌دهد، مصرف زکات توسط مردم در راه‌های آن، با اجازه معصوم 7 بوده است. محقّق حلّی می‌گوید:

> روایات در مقام‌ها و انحای مختلف بیان شده است؛ برخی در مقام بیان وجوب زکات، برخی در موارد وجوب زکات، برخی در نحوه پرداخت زکات، برخی دیگر در وجوب رساندن زکات به پیامبر 9 ، امام 7 و حاکم ـ چنان‌که در بحث سیره به آن اشاره شد ـ و برخی نیز در مقام بیان مصرف زکات توسط مردم در راه‌های آن، با اجازه معصوم 7 وارد شده‌اند(محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج۱، ص۱۶۴).

محقّق در ادامه می‌گوید:

> با در کنار هم قراردادن این آیات و روایات، به این یقین می‌رسیم که اختیار این اموال با پیامبر 9 و بعد از ایشان با امام 7 است و این از طرف خداوند متعال است و استناد مشهور فقها به آیات، با بیانی که گذشت، قابل ردّ است؛ زیرا با توجه به امری که در ذیل آیه به آن اشاره شد و هم‌چنین تفسیری که امام صادق 7 در مورد این آیه نمودند ـ روایت عبدالله بن سنان ـ

سرپرستی اموال زکوی توسط معصوم 7 اثبات شد. اما در بـاب روایـات نیـز شایسته بیان است که همه این روایات در جایگاه خود ثابت‌شـده هسـتند، امـا نکته‌ای که نباید از آن غفلت نمود، این است که همه این روایاتی کـه مشـهور فقها به آن اشاره کرده‌اند، نشان می‌دهد که مردم خودشان ایـن امـوال را در راه آن مصرف می‌نمودند، منتها ایـن کـار را بـا کسـب اجـازه از امـام 7 انجـام مـی‌دادنـد و درخواسـت اجـازه از معصـوم 7 در بـاب اسـتفاده از زکـات، تأییدکنندهٔ این مطلب است؛ وگرنه نیازی به اجازه‌گـرفتن نداشـتند و در تأییـد این مطلب همین بس که همهٔ فقها بالاتفاق بر این عقیده‌اند که اگر معصوم 7 و حتی فقیه جامع الشرائط نیز در دوران غیبت، ایـن امـوال را از مـردم مطالبـه نمودند، بر ایشان واجب است که امر او را اطاعت نمایند(همان).

به نظر می‌رسد این اشکال‌ها قابل نقد هستند؛ زیرا اولاً حمل تمامی این روایات بـر تقیه شایسته نیست و برای نمونه، روایت ادیم بن حر را نمی‌توان حمل بـر تقیـه کـرد؛ زیرا پرسش از خریدن برده‌ای از زکات است که اعتقاد به ولایت دارد «مملـوک یعـرف هذا الامر»؛ از طرفی بحث اذن‌گرفتن را نیز در تمام موارد نمی‌توان مطرح کرد؛ زیـرا در برخی موارد شخص در مورد عمل دیگری می‌پرسد و نظر امام را جویا شده است؛ مثل روایت احمد بن حمزه که ظاهر در آن است که شخص بدون اذن امام این کار را کـرده و احمد بن حسن از صحت این کار می‌پرسد: عن أحمـد بـن حمـزة قـال: سـألت أبـا الحسن الثّالث 7 عن الرّجل ـ یخرج زکاته من بلد إلی بلد آخرـ و یصرفها فی إخوانـه فهل یجوز ذلک؟ قال: «**نعم**»(حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۹، ص۲۸۲).

نکته دیگر این‌که مواردی که از ایشان سؤال می‌شده مصادیق قطعی مستحقین زکات نبوده‌اند، بلکه مصادیقی بوده‌اند که برای راوی مشکوک بوده است و ظاهراً قصـد راوی این بوده که آیا اساساً این افراد مستحق زکات هستند یا خیر یا صرف زکات در این راه صحیح است یا نه؛ مثل کسی که خود مقسّم زکات اسـت و ازایـن‌رو، ایـن مـوارد نیـز ربطی به استیذان از امام بـرای اصـل صـرف زکـات توسـط خـود مکلفـان در راه‌هـای معین‌شده شرعی ندارد.

سیره مسلمانان

گروهی از فقها از جمله صاحب جواهر به سیره مسلمانان نیز استناد کـرده‌انـد؛ بـا ایـن استدلال که مردم در زمان ائمه : و پس از آن، زکات را خود به مصرف می‌رسانده‌انـد و ائمه آنان را از این کار منع نکرده و بلکه در برخی مواقع، آن را تأیید نیز کرده‌انـد؛ بنـابراین، هیچ الزامی بر این‌که زکات به امام داده شود، وجود ندارد(نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۱۵، ص۴۱۶).

اجماع

شیخ طوسی می‌فرماید: «هیچ خلافی نیست در این‌که دادن زکات به امام 7 واجب نیست و صاحب مال اختیار دارد که آن را بـه امـام بدهـد یـا خـودش آن را ادا نمایـد» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج۴، ص۲۲۵). هر چند عبارت نبود خلاف با اجماع متفـاوت اسـت، اما نقطه اشتراکش با اجماع این است که کسانی که به ایـن مسـأله پرداختـه‌انـد، نظریـه مخالفی در این زمینه ندارند و به نظر مـی‌رسـد اصـطلاح «نبـود خـلاف» بـا اصـطلاح «اجماع» یک معنا باشد.

در جواهر الکلام(نجفـی، ۱۴۰۴ق، ج۱۵، ص۴۱۸)، مسـتند الشـیعه(نراقی، ۱۴۱۵ق، ج۹، ص۳۴۶)، تذکرة الفقهاء(علامـه حلـی، ۱۴۱۴ق، ج۱، ص۲۴۱) و منتهـی المطلـب (علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ج۱، ص۵۱۴)، بر این مطلب ادعای اجماع شـده اسـت و حتـی صاحب جواهر این دیدگاه را ضروری بین شیعه دانسته است.

اشکال بر دلیل اجماع

به نظر می‌رسد با وجود ادله قرآنی و روایی، چنین اجماعی مدرکی است و در ایـن مقام اعتباری ندارد. البته اگر ضروری‌بودن این مطلب اثبات گردد، مدرکی‌بودن لطمـه‌ای به آن نمی‌زند.

اصل

برخی از فقها به اصل استناد جسته‌اند؛ با این بیان که تردید داریـم بـردن زکـات بـه سوی امام 7 در زمان حضور و به سوی فقیه در زمان غیبت واجـب باشـد. در چنـین موردی اصل اقتضا می‌کند که واجب نباشد، الا این‌که دلیل معتبری بـر واجـب‌بـودن آن

دلالت کند و حال آن‌که چنین دلیلی در این باره نداریم(علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج۳، ص۱۱۰؛ علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ج۲، ص۴۱۵ و نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۱۵، ص۴۱۶).

اشکال بر دلیل اصل

در خصوص این مسأله، دلیل شرعی وجود دارد که با وجود آن، نوبت به اصل نمی‌رسد؛ زیرا «الاصل دلیل حیث لا دلیل». از طرفی این مورد از قبیل شک در سقوط تکلیف است که محل احتیاط است، نه برائت؛ زیرا مکلف به اصل وجوب زکات علم دارد و اما این‌که با اعطای خودش به مستحقین، تکلیف از او ساقط می‌شود یا خیر، مشکوک است، ولی سقوط تکلیف با اعطای به ولی امر قطعی است.

دیدگاه مقابل مشهور

گروهی از فقها معتقدند متولّی زکات ابتدا امام 7 و بعد از ایشان فقیه جامع الشرائط است و همه مردم بایستی این اموال را به ایشان برسانند و خود، اجازه تصرف در این اموال را ندارند. البته در جمع‌آوری آرای شاذّ، عبارات گوناگون است و به عبارتی، اگر ما فتاوای صریح فقها را ملاک قرار دهیم، شیخ مفید، صلاح الدین حلبی، حضرت امام و آیة‌الله سبحانی(شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ج۱، ص۲۵۲؛ حلبی، ۱۴۰۳ق، ج۱، ص۱۷۲؛ امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۴۹۵ و سبحانی، ۱۴۲۴ق، ص۲۵۵)، به صراحت به این مطلب اشاره نموده و قائل به این شده‌اند که باید به دست حاکم شرع برسد؛ افزون بر این‌که این مطلب را از عبارات فقهایی مانند ابن زهره(ابن زهره، ۱۴۱۷ق، ص۵۰۶) و قاضی‌نعمان (تمیمی مغربی، ۱۳۸۵ق، ج۱، ص۲۵۷) نیز می‌توان استنباط نمود.

دیدگاه امام خمینی 1

امام خمینی 1 به طور کلی دو عبارت مختلف در این باره دارند، ولی از مجموع فتاوای ایشان چنین استنباط می‌شود که جزو قائلین به قول شاذّ است و اختیارداریِ این اموال را به رهبری جامعه اسلامی می‌دهد. ایشان در کتاب البیع می‌نویسد:

هرکس در مفاد آیه و روایات تدبر کند، برای او ظاهر می‌شود که همان‌گونه که امر زکات در هر زمان، بر عهده حاکم اسلامی است، خمس نیز همه

سهامش از بیت‌المال است و والی، ولی در تصرف در آن‌ها می‌باشد و نظر او به حسب مصالح عامه مسلمانان باید پیروی شود و اداره زندگی سه طایفه‌ای که ارتزاق آن‌ها از خمس مقرر شده، بر عهده او است و بنا بـه مصـلحت در راه‌هایی که برای آن قرار داده شده اسـت، مصـرف مـی‌کنـد (امـام خمینـی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۶۶۲).

ایشان در کتاب کشف الاسرار در باب مالیات‌های حکومتی مـی‌فرماینـد مالیـات‌هـای حکومتی چند نوع هستند و در ذیل این بحث، مالیات جنس را عنوان کرده و مـی‌فرماینـد همان زکات است ... ایشان در ادامه می‌فرمایند مالیات خیلـی مهـم اسـت و دولـت بایـد هرجا مأمورینی برای ضبط این مالیات داشته باشد(امام خمینی، ۱۳۷۸، ص۲۵۸).

اما در تحریر الوسیله می‌فرماید:

افضل، بلکه احوط این است که در عصر غیبت، زکـات بـه فقیـه داده شـود؛ مخصوصاً زمانی که آن را طلب کند؛ زیرا او به موارد مصرف زکات آگـاه‌تـر است و اگرچه اقوا این است که پرداخت زکات به امام واجب نیسـت، مگـر زمانی که به خاطر مصلحت اسلام یا مسلمانان، حکم بـه دفـع زکـات بـه او نماید، پس در صورتی‌که آن را طلب کند، پیروی از دستور وی واجب است، ولو این‌که مقلد او نباشد(امام خمینی، بی‌تا، ج۱، ص۳۴۲).

بر این اساس، بحث مصلحت و مطالبه حاکم اسلامی بـر اسـاس آن دلیـل امـام راز پیروی از قول مقابل مشهور است. چراکه اصل مصلحت؛ هم در عرصه قانون‌گـذاری و هم در عرصه حکومت و اجرا، نقش مهمی را ایفا می‌کند. توجه و اعمال آن به نوع نگاه و شناخت متولیان و حاکمان نیز وابسته است؛ به بیان صریح‌تر، اعمال مصلحت در مقام اجرا و حکومت، علاوه بر شناخت صـحیح از مبـانی و تشـخیص آن، بـه جـرأت نیـز نیازمند است. اسلام به عنوان دین جامع و کامل و خاتم ادیان، عـلاوه بـر بیـان احکـام ثابت، به احکام متغیر و مصالح و مفاسد مادی و معنوی فرد و جامعه نیـز توجـه دارد و آن‌گاه که مصلحت ضروری و قطعی کشف گردد، منعی در تعطیلی موقّت حکـم اولـی نمی‌بیند و حکومت اسلامی را به عنوان حکم اولی مورد تأکید و مقدم بر سـایر احکـام

اولیه و ثانویه قرار می‌دهد. 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 «**وَمِنْهُم مَّن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ**» (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص۴۶۶).

البته نظر ایشان در البیع، متأخر از نظرشان در تحریرالوسیله است و این نظر، هم‌رأی با شیخ مفید و صلاح‌الدین حلبی است. شیخ مفید پس از نقل آیه شریفه: «**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً...**» می‌نویسد:

> خداوند به پیامبرش دستور داد که صدقات مردمان را بگیرد تا از گناهان‌شان پاک گرداند و بر امّت پیامبر 9 واجب نمود که صدقات را به او بدهند؛ زیرا اطاعت او را واجب و مخالفت با وی را حرام کرد. امام جانشین پیامبر 9 در اجرای حدود و احکام است؛ چون خطاب‌هایی که به پیامبر 9 شده است، بدو نیز متوجه است. بنابراین، آن‌گاه که پیامبر 9 حاضر و ناظر باشد، باید زکات را به او رساند و پس از رحلت وی، باید زکات را در اختیار جانشین وی گذارد. در دوره غیبت باید آن را به نواب خاص سپرد و در زمانی‌که دوره سفیران خاصّ پایان یافته است، واجب است آن را در اختیار فقهای مورد اطمینان شیعه گذاشت؛ زیرا فقیه بهتر می‌داند که در کدامین مورد آن را هزینه کند(شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ج۱، ص۲۵۲).

در جایی دیگر، پس از بیان این مطلب که خمس، حقّ والی است، می‌نویسد:

> کما انّ امر الزکوات بیده فی عصره یجعل السهام فی مصارفها حسب مایری من المصالح(امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۴۹۵)؛ همان‌گونه که امر زکات در هر زمان، بر عهده حاکم اسلامی است و وی بنا بر مصلحت‌سنجی، مال زکات را در راه تعیین‌شده هزینه می‌کند.

عبارات امام، بیان‌گر جمع میان دو قول مذکور در باره مرجع متولّی در جمع‌آوری و مصرف زکات در زمان غیبت امام است. بنابراین، تصمیم‌گیری در کیفیت اخذ و مصرف زکات بستگی به صلاح‌دید ولی امر مسلمین دارد. نقش مدیریتی ولی امر مسلمین در

دو مرحله، بسیار حساس و ضروری است: یکی در تعیین منابع زکات، نرخ مالیات مربوط به آن و کیفیت جمع‌آوری و دیگری در مرحلهٔ به‌مصرف‌رساندن این ثروت جمع‌آوری‌شده. با توجه به پیچیدگی روابط اقتصادی در جوامع امروزی و تغییر و تنوع نیازهای انسانی، سازمان محاسبه و دریافت زکات باید بتواند پابه‌پای این تحولات پیش برود و با استفاده از آخرین اطلاعات در زمینهٔ علوم مرتبط؛ مانند علم اقتصاد، حسابداری، آمار و آخرین تکنیک‌های تجربه‌شده، زکات را به شکل درستی در خدمت ارتقای کیفی زندگی مسلمانان در تمام جنبه‌ها مورد استفاده قرار دهد و هم‌چنین زمینهٔ ارتقای قدرت سیاسی مسلمانان در عرصه‌های بین‌المللی را فراهم سازد. اعمال مدیریت کارآمد در امر زکات که از طرف ولی امر مسلمین کنترل و هدایت می‌شود، خود مشوقی خواهد بود تا مردم با رغبت و اطمینان بیش‌تری اقدام به پرداخت زکات نمایند.

با توجه به این‌که حاکم اسلامی وظیفه دارد تک تک مسلمانان را زیر پوشش حمایت خویش قرار دهد، راه‌ها، شهرها، روستاها و جای زندگی آنان را امن سازد، شرایط مساعدی برای اجرای عدالت و رشد و کمال مردم فراهم آورد، نابسامانی‌های مالی را سامان دهد، کشور اسلام را از دستبرد دشمنان پاس دارد، بنیه دفاعی مسلمانان را با تهیه ساز و برگ نظامی و فراهم‌آوردن امکانات لازم تقویت کند و... روشن است که از سویی، انجام این کارهای مهم به بودجه عظیمی نیاز دارد و از سوی دیگر، شرایط در همه جا یک‌سان نیست و در هر سرزمینی به خاطر شرایط اقلیمی و نوع دارایی‌ها و میزان بهره‌مندی از دهش‌های طبیعی و... فرق می‌کند. ازاین‌رو، با موارد نُه گانه وجوب زکات که بسیاری از آن‌ها اهمیت خویش را امروز از دست داده‌اند، نمی‌توان به این کارهای مهم دست زد و نیازهای جامعه اسلامی را برآورد. پس مسؤولیت‌های بزرگ حاکم ایجاب می‌کند که مقدار بودجه برای دست‌یابی به آن هدف‌ها و موارد برآوردن آن تغییرپذیر باشد و در هر زمان حاکم منابع زکات را مشخص کند. از آن جا که نیازها در زمان‌ها و مکان‌ها و شرایط گوناگون فرق می‌کند، می‌توان نتیجه گرفت که بایسته فلسفه تشریع زکات و راست‌آمدن چنین هدف‌هایی آن است که مشخص‌کردن موارد زکات در هر عصر به دست حاکم باشد تا با درنظرگرفتن موقعیت و نیاز محرومان و بر

آوردن نیازهای اجتماعی از مردم زکات بگیرد و در صورت بسنده‌نبودن موارد نه گانه و یا تغییر ارزشمندی موارد بر چیزهای دیگری نیز زکات ببندد و باز هم اگر بسنده نبـود، با قراردادن مالیات‌های دیگر هدف‌های اسلام را تحقق بخشد.

پس از قبول برپایی حکومت اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه و این‌که حکومت اسلامی سر پرست بیت المال اسلامی است و پس از اعتقاد یقینی به آن که زکات از درآمـدهای بیت المال اسلامی است، دیگر طرح نظریه مسؤولیت مراجع دینی بر این حقوق شرعی، غیر موجه می‌باشد. در واقع با پذیرش ولایت فقیه در عصر غیبت، تردیدی نیسـت کـه فقیه حاکم، همـان اختیـاراتی را دارد کـه پیـامبر 9 در ایـام حکومـت داشـت؛ یعنـی همان‌گونه که در عصر حاکمیت پیامبر 9 و علی 7 ، اختیار زکات؛ هم در جمع‌آوری و هم در هزینه‌کردن به عهده آن دو بزرگوار به عنوان حاکم و امام مسلمانان بود، اکنون بر فقیه حاکم است تا به عنوان حکم اولیه، زکـات را از مـردم گرفتـه و در راه مصـالح مسلمانان، برابر تشخیص خود، مصرف و هزینه کند. ازاین‌رو، امام خمینی 1 بر اسـاس این دیدگاه در کتاب ولایت فقیه می‌نویسد:

> مالیات‌هایی که اسلام مقرر داشته و طرح بودجه‌ای که ریخته نشان می‌دهد تنهـا برای سد رمق فقرا و سادات فقیر و روحانی نیست، بلکه برای تشکیل حکومت و تأمین مخارج ضـروری یـک دولـت بـزرگ اسـت. مـثلاً «خمـس» یکـی از درآمدهای هنگفتی است که به بیت المال می‌ریـزد و یکـی از اقـلام بودجـه را تشکیل می‌دهد. اگر حکومت اسلامی تحقق پیدا کند، باید با همین مالیات‌هـایی که داریم؛ یعنی خمس و زکـات و... . اداره شـود. تعیـین بودجـه‌هـای بـه ایـن هنگفتی دلالت دارد بر این که منظور تشکیل حکومت و اداره کشور است، برای عمده حوایج مردم و انجام خدمات عمومی؛ اعم از بهداشتی و فرهنگی و دفاعی و عمرانی، قرار داده شده است (امام خمینی، ۱۴۲۳ق، ص۳۳-۳۲).

ابن زهره حلبی دیدگاه مذکور را به بیان دیگری نیز مطرح کرده است:

> بر کسی که پرداخت زکات بـر او متعـین شـده، واجـب اسـت زکـات را در اختیار سلطان اسلام که از جانب خداوند متعال به این مقـام منصـوب شـده

است، بدهد و یا به دست کسی دهد که از جانب او منصوب شده است تا این اموال را در جای خودش استعمال نماید و در صورتی که هر دوی این موارد معذور باشند، بایستی آن را به فقیه مورد اعتماد پرداخت نماید. هرگاه همگیِ این‌ها معذور بودند، خودش متولّی آن می‌شود (ابن زهره، ۱۴۰۳ق، ص۱۷۲).

مستندات قول خلاف مشهور

برای تبیین قول خلاف مشهور، لازم است ابتدا مستندات ایشان مورد بررسی قرار بگیرد. لذا به بیان آیات و روایات و ... که ایشان مورد استناد قرار داده‌اند، می‌پردازیم.

آیات

فقهایی که با حضرت امام 1 هم عقیده‌اند، به آیاتی از قرآن کریم استناد کرده‌اند که در ذیل بیان می‌کنیم (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج۴، ص۲۲۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج۳، ص۲۳۳ و بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج۱۲، ص۲۲۲).

آیه ۱۰۳ سوره توبه

آیه مذکور می‌فرماید:

«خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِها وَ صَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (توبه(۹): ۱۰۳)؛ از اموال آن‌ها صدقه‌ای (به عنوان زکات) بگیر تا به وسیله آن، آن‌ها را پاک‌سازی و پرورش دهی و (به هنگام گرفتن زکات) برای‌شان دعا کن که دعای تو مایه آرامش آن‌هاست و خداوند شنوا و داناست.

وجه استدلال

وجوب دریافت زکات از مردم بر پیامبر 9 ، بر وجوب پرداخت مردم به وی به عنوان رهبر مسلمانان دلالت دارد (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج۴، ص۲۲۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج۳، ص۲۳۳ و بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج۱۲، ص۲۲۲).

اشکال

شیخ انصاری می‌فرماید وجوب اخذ، دلالتی بر وجوب دفع ندارد؛ اگرچه وجوب دفع هنگام مطالبه از خارج فهمیده شود؛ چنان‌که از امر، امر به ایجاد فعل فهمیده می‌شود؛ علاوه بر این‌که روایات بی شماری جواز تولی مالک برای اخراج زکات وجود دارد و تخصیص آن به زمان کوتاه‌بودن دست ائمه : ؛ چنان‌که مورد آن روایات است، احتیاج به دلیل دارد؛ اگرچه امکان دارد، به خصوص با قرینه روایت «**أربعة إلی الولاة .. و عد منها الصدقات**»؛ الا این‌که بگوییم مجرد این مطلب باعث تخصیص نمی‌شود؛ با این‌که اکثر این روایات ابای از تخصیص دارند (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ص۳۵۵).

ایشان در جایی دیگر می‌فرماید: اولاً این آیه دلالتی بر این‌که مراد از صدقات زکات باشد، ندارد و جایز است ما آن را به کفارات و... ارجاع دهیم. ثانیاً توصیه شده است که دادنِ صدقات به صورت مخفیانه انجام شود، بهتر است؛ در حالی که دادن صدقات به حاکم شرع با این توصیه منافات دارد. ثالثاً وجوب اخذ، دلالتی بر وجوب دفع ندارد. به عبارت بهتر، وجوب اخذ مستلزم وجوب دفع نیست(همان، ص۳۵۸).

آیةالله خویی نیز در اشکال به این استدلال که به نظر می‌رسد قوی‌ترین استدلال این گروه است، می‌فرماید: اولاً امر به اخذ، به قرینهٔ ما بعدش، مقدمه‌ای برای تطهیر است و موضوعیتی از جهت برائت ذمه بدون آن نیست. پس هرگاه برای مالک با مصرف زکات در مستحقین، طهارت حاصل شد، موضوعی برای اخذ از ایشان باقی نمی‌ماند. مجرد ادعای دفع تا زمانی که با حجت قطعی ثابت نشود، کافی نیست. ثانیاً اگر استدلال تمام باشد، اختصاص به نبیّ و وصیّ دارد، به خاطر بسط ید ایشان و تمکّن‌شان از گرفتن زکات، جمع‌آوری، تقسیم و صرف آن در مصالح مؤمنین و سایر ائمه : را شامل نمی‌شود، چه برسد به علمای دین به خاطر ظرفیت خاصهٔ آن‌ها که مانع از قیام این مهم می‌شود. پس بر ایشان اخذکردن واجب نیست تا دادن به ایشان نیز واجب باشد، به همین جهت از ایشان تعهدی گرفته نشده است که متصدّی مدیریت این اموال زکات باشند(خویی، ۱۴۱۸ق، ج۲۴، ص۲۰۲).

آیةالله منتظری چنین می‌نویسد:«ظاهر کلمه«اخذ» در این جمله مطالبه است؛ چنان‌که

پیامبر 9 چنین کرد و زمانی که مطالبه کند، وجوب آن به دلالت اقتضا بر وجوب دفع به ایشان دلالت می‌کند»(منتظری، ۱۴۰۹ق، ج۴، ص۵۱).

به نظر می‌رسد این آیه هیچ دلالتی بر وجوب تعینی دفع زکات به حاکم ندارد؛ چرا که نهایتاً یکی از وظایف پیامبر را اخذ زکات می‌داند و این مطلب، هم با وجوب عینی دفع زکات به حاکم سازگار است و هم با وجوب تخییری و حتی با استحباب دفع به حاکم؛ زیرا در هر سه حال، کسانی هستند که می‌خواهند زکات خود را به حاکم تحویل دهند و او وظیفه دارد آن را قبول نماید و نمی‌تواند از این کار سر باز بزند.

آیه ۵۸ سوره توبه

آیه مزبور می‌فرماید: «**وَ مِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُکَ فِی الصَّدَقاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْها رَضُوا وَ إِنْ لَمْ يُعْطَوْا مِنْها إِذا هُمْ يَسْخَطُونَ**»؛ از میان ایشان کسانی هستند که اگر چیزی از زکات را نیز به آنان دهی راضی می‌شوند و اگر چیزی به آن‌ها ندهی بر تو خورده می‌گیرند.

وجه استدلال

پیامبر 9 اعطاکنندهٔ زکات است، پس سرپرستی اموال زکوی را نیز بر عهده داشته است؛ زیرا آیه از منافقینی می‌گوید که طالبِ گرفتن سهمی از زکات بودند و لذا نزد رسول خدا 9 می‌آمدند. پس برای جامعه آن روز مسلمانان یک امر بدیهی بود که صاحب اختیار این اموال، پیامبر 9 است و سراغ ایشان می‌رفتند (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج۴، ص۲۲۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج۳، ص۲۳۳ و بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج۱۲، ص۲۲۲). اشکالی که به استدلال قبلی وارد کردیم در این‌جا نیز وارد است.

آیه ۶۰ سوره توبه

آیه مذکور می‌فرماید:

«**إِنَّمَا الصَّدَقاتُ لِلْفُقَراءِ وَ الْمَساكِينِ وَ الْعامِلِينَ عَلَيْها وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَ فِی الرِّقابِ وَ الْغارِمِينَ وَ فی سَبِيلِ اللَّهِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ**»؛ همانا زکات برای فقرا و مساکین و کارگزاران حکومت برای زکات

و مؤلفة القلوب و بردگان و بدهکاران و در راه خدا و در راه‌ماندگان است؛ این فریضه‌ای از سوی خداوند است و خدا دانا و حکیم است.

وجه استدلال

ذکر این آیه پس از آیه پیشین، دال بر این است که اختیار این اموال در دست پیامبر 9 است، ولی خداوند متعال راه استفاده و مصرف آن را نیز برای پیامبر 9 بیان می‌کند و برشمردن اهل زکات و راه مصرف آن علی‌الخصوص کارگزاران و مؤلفة القلوب و بدهکاران این را تأیید می‌کند؛ چون اداره امور ایشان، از جمله وظایف حاکم جامعه اسلامی؛ اعمّ از پیامبر 9 ، امام 7 و فقیه جامع الشرائط است.

اشکال

این دلیل با هر دو نظر سازگار است و توضیح بیش‌تر آن در مباحث بعدی خواهد آمد. از طرفی، طبق ظاهر برخی روایات، همان کسی که زکات را بین مستحقان تقسیم می‌کند، عامل بر آن شمرده شده که حق دارد قسمتی از زکات را برای خودش بردارد، بدون این‌که از ناحیه امام به این کار گمارده شده باشد (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۱۷، ص۲۷۷).

روایات

سلیم بن قیس هلالی در کتابش از امیر المؤمنین 7 روایت می‌کند که فرمود:

> در حکم خدا و حکم اسلام بر مسلمانان واجب است، بعد از این‌که امام‌شان فوت کرد یا کشته شد... قبل از این‌که دست به کاری بزنند، برای خودشان امام انتخاب نمایند تا... فیء را از ایشان بگیرد و حجت‌شان را اقامه کند و زکات‌شان را از ایشان بستاند (محدث نوری، ۱۴۰۸ق، ج۷، ص۱۲۴).

اشکال دلالی

این روایت ـ سوای از اشکالات سندی که به کتاب سلیم بن قیس وارد است ـ هیچ دلالتی بر وجوب تعیینی دفع زکات به امام ندارد؛ چرا که روایت مذکور نهایتاً یکی از وظایف امام را اخذ زکات می‌داند و این مطلب؛ هم با وجوب عینی دفع زکات به امام

سازگار است و هم با وجوب تخییری و حتی استحباب دفع به امـام؛ زیـرا در هـر سـه حال کسانی هستند که می‌خواهند زکات خود را به امام تحویل دهند و امام وظیفـه دارد آن را قبول نماید.

کلینی با سند صحیح از زراره نقل می‌کند که از امام صادق 7 در مـورد آیـه الْمُؤَلَّفَـةِ قُلُوبُهُمْ پرسیدم: فرمود: اینان کسانی هستند که خداوند را به یگانگی می‌دانند و از عبـادت غیر خدا روی گردانده‌اند و به وحدانیت خدا و رسالت رسول خـدا 9 و آل او شـهادت داده‌اند؛ درحالی‌که در این چیزی که محمـد 9 آن را آورده شـک و تردیـد دارنـد، پـس خداوند متعال پیامبرش را امر کرد که قلوب این‌ها را با مـال و بخشـش نـرم کنـد تـا بـر دین‌شان که بر آن اقرار کردند، ثابت‌قدم باشند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۴۱۱).

وجه استدلال

این روایت در تفسیر عبارت قرآنی «الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ» وارد شـده کـه یکـی از مـوارد مصرف زکات است. ظاهراً مراد از مال، همان زکات اموال اسـت و از ایـن جهـت کـه پیامبر 9 را امر کرده به بخشش مال به آن‌ها و امر هم ظهور در وجوب دارد، پس این روایت دلالت دارد که صرف زکات در «الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ» بر پیـامبر 9 واجـب اسـت و هم‌چنین شاهد این است که مصرف زکات در مصارف آن‌که «الْمُؤَلَّفَةِ قُلُـوبُهُمْ» یکـی از ایشان است، از وظایف پیامبر 9 است و این کار امکان‌پذیر نیسـت، مگـر زمـانی کـه دادن زکات به ایشان واجب باشد.

اشکال

از اشتراک احکام بین امت و نبی 9 ثابت می‌گردد که این وجوب برای امـت نیـز ثابت است و بالفرض که چنین ادعا شود که پرداخت به مؤلفة القلوب از مختصات امام است و تنها امام می‌داند چگونه و به چه کسی پرداخت شود و سایر افراد حق پرداخت به این دسته را ندارند، این مورد تخصیص می‌خورد و امام موظف است از اموالی که به عنوان زکات در دست اوست، به مؤلفة القلوب بپـردازد و در صـورتی کـه ایـن امـوال کفایت نکرد، می‌تواند عامه را امر به دفع زکات به حاکم نماید.

صحیحه عبدالله بن سنان: عده‌ای از اصحاب ما از سهل بن زیاد و احمد بن محمد، از ابن محجوب، از عبدالله بن سنان، از قول امام صادق 7 می‌گوید: هنگامی که در ماه رمضان این آیه نازل شد که «**خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِها**»، رسول خدا 9 به منادی فرمود: به مردم اعلام بدار که خداوند متعال بر همه شما زکات را واجب کرده، همان‌گونه که نماز را، آن گاه موارد وجوب زکات را برشمرد. سپس عبدالله بن سنان از قول امام 7 نقل می‌کند، آن حضرت تا یک سال متعرض مال‌های آنان نشد. پس از آن، دستور داد به مسلمانان خبر دهند! ای مردم، پذیرش نماز به پرداخت زکات مال‌هاست. امام فرمود: سپس آن حضرت نمایندگان و کارگزاران زکات و خراج را برای جمع‌آوری آن‌ها روانه کرد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۳، ص۴۹۷).

وجه استدلال

این روایت، مضمون آیه شریفه را نیز تأیید می‌کند. اگر پرداخت زکات به مردم واگذاشته شده بود، پیامبر 9 باید تنها چگونگی زکات و پرداخت آن را اعلام می‌کرد. از این‌که پیامبر 9 پس از اعلان وجوب آن، کارگزاران زکات را برای دریافت زکات فرستاد، معلوم می‌شود که دریافت زکات به حکومت مربوط می‌شده است.

اشکال

مفاد این روایات با نظر مشهور نیز قابل جمع است؛ زیرا طبق نظر مختار، بر امام واجب است عمّالی را به مناطق بفرستد تا افرادی که نمی‌توانند یا نمی‌خواهند مستقیماً زکات‌شان را در موارد تعیین‌شده مصرف کنند، بتوانند بدون عسر و حرج، زکات خود را تحویل امام دهند. هم‌چنین است در صورتی که امام افراد را ملزم به دفع زکات به حاکم کرده باشد.

موسی بن بکر می‌گوید: ... ابوالحسن 7 به من فرمود: هرکس.... بمیرد و در حالی که دینش را ادا نکرده بر عهده امام است که دین او را بپردازد و اگر امام این کار را انجام ندهد، گناهی بر گردن اوست؛ زیرا خدای متعال فرمود:

«**إِنَّمَا الصَّدَقاتُ لِلْفُقَراءِ وَ الْمَساكِينِ وَ الْعامِلِينَ عَلَيْها...**» إلی قوله... «**وَ الْغارِمِينَ فهو فقیر مسکین مغرم**» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص۹۳).

وجه استدلال

این روایت دلالت بر این دارد که قضای دین این مرد که توان قضای دینش را نداشته، بر امام واجب است و چون این اصطلاح در عناوینی که در آیه مصرف زکات هست، وارد شده است، به روشنی دلالت بر این امر دارد که صرف زکات در مصارف هشت‌گانه وظیفه امام است و انجام این وظیفه توسط امام امکان‌پذیر نیست، مگر در صورتی که دادن زکات از جانب مردم به امام واجب باشد.

اشکال

این‌که پرداخت زکات به غارمین منحصراً باید توسط امام صورت گیرد، از این حدیث فهمیده نمی‌شود و به فرض دلالت بر انحصار، امام می‌تواند از همان اموالی از زکات که در دست اوست، پرداخت کند.

سیره پیامبر 9 و امامان معصوم : و مسلمانان

صاحب جواهر، صاحب حدائق و مرحوم نراقی در کتب خویش به این مطلب اشاره کرده‌اند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۱۵، ص۴۱۶؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج۱۲، ص۲۲۲ و نراقی، ۱۴۱۵ق، ج۲، ص۵۸). هم‌چنین روایاتی موجود است دالّ بر این‌که پیامبر 9 و حضرت علی 7 به عنوان زمام‌داران جامعه، زکات را از مردم اخذ می‌کردند؛ آن هم با فرستادن نماینده به شهرهای مختلف اسلامی و قطعاً مردم نیز موظّف بودند، زکات را بپردازند که به چند نمونه از این مطالب اشاره می‌شود. در دعائم الاسلام چنین آمده است:

۱. از پیامبر 9 روایت شده است که صدقات بادیه‌نشینان را از ایشان می‌گرفت... (تمیمی مغربی، ۱۳۸۵ق، ج۱، ص۲۵۳).

۲. از پیامبر 9 روایت شده است که زکات را بر وجهش می‌گرفت؛ شتر از شتر و... (همان).

۳. از علی 7 آمده است: محنف بن سلیم ازدی را در حالی که برای گرفتن صدقه فرستاده بود، با وصیتی طولانی او را امر به تقوا کرد... تا این‌که به این‌جا رسید که فرمود: «ای محنف! تو در این زکات بهره و حقی واجب داری و دارای شرکایی نیز از فقرا و مساکین و غارمین و مجاهدین و ابناء السبیل و... هستی، من حق تو را می‌دهم و تو نیز حق ایشان را بده...» (همان، ص۲۵۲).

اشکال

این سیره عملیه، همان گونه که برخی اشاره کرده‌اند(منتظری، ۱۴۰۹ق، ج۴، ص۵۰)، دلالتی بیش‌تر از جواز اخذ ندارد؛ البته در فرض مطالبه، دفع به حاکم واجب است، اما بدون آن دلیلی بر وجوب پرداخت به امام وجود ندارد، بلکه اطلاقات دالّ بر جواز تولیت مالک به دست خودش و مصرفش در مستحقّین است. بر این اساس، قدر متیقّن از وجوب دفع به امام، در صورت مطالبه است. علاوه بر این، از آیه و روایات کثیره که در ابواب مختلف وارد شده جواز تصدی مالک مستفاد می‌گردد و ناگزیر جمیع این‌ها بر صورت مطالبه امام حمل می‌شود، به خاطر آن‌چه دلالت بر وجوب دفع به او هنگام مطالبه می‌کند. پس گماردن افرادی برای جمع‌آوری زکات، هیچ تضادی با اختیار مکلّف به پرداخت آن به حاکم اسلامی یا صرف آن در موارد تعیین‌شده ندارد؛ چرا که گماردن افراد برای کسانی بود که نمی‌خواستند مستقیم زکات را در موارد مشروعش مصرف نمایند؛ زیرا مفاد این سیره، گماردن عاملان است، نه منع مردم از مصرف‌کردن بنفسه.

دیدگاه برگزیده و جمع بین اقوال

همان‌گونه که در خلال بحث از ادله طرفین مشاهده شد، در این مسأله دو دسته ادله داریم که برخی ظاهر در وجوب دفع زکات به فقیه و برخی ظاهر در جواز صرف زکات در موارد معین‌شده هستند.

به نظر می‌رسد با توجه به نقدهایی که در مورد هر یک از ادله وجود دارد، برای حل این تنافی ظاهری، دو راه حل می‌توان مطرح کرد:

راه حل اول: وجوب تعیینی رد به امام یا جانشین ایشان در زمان بسط ید معصوم یا فقیه.

با توجه به این که در دوران بعد از پیامبر 9 حکومت از دست معصوم 7 خارج شده و به دست نا اهلان افتاد و چون معصومین : از اداره جامعه در محدودیت بودند و از جهت دیگر پرداخت این اموال به حکام جور از سمت مردم نیز صحیح نبود، معصوم 7 این اذن را به مردم دادند تا در مضیقه نباشند و هم این‌که شیعیان نیز که در این دوران تحت فشار حکومت بودند، از این اموال محروم نشوند.

بنابراین، با یک ملاک کلی می‌توان گفت هرگاه حکومت، اسلامی و شرایط نیز فراهم باشد، حتی در دوران غیبت که مردم می‌توانند این اموال را به فقیه برسانند، بر آنان واجب است که این کار را انجام دهند. ولی هرگاه حکومت، حکومت جور بوده و مردم از دسترسی به ایشان در مضیقه و سختی بودند و شرایط برای این کار مهیا نبود، می‌توانند خودشان انجام این کار را بر عهده بگیرند.

با این ملاک می‌توان میان دو قول مشهور و شاذ نیز جمع نمود. لذا پرداخت زکات از باب جانشینی معصوم 7 در دوران غیبت به فقیه جامع الشرائط در صورت مبسوط‌الیدبودن ایشان واجب است و مردم نمی‌توانند خود، آن را مصرف نمایند و اگر اقدام به این کار کنند، بعید نیست که به جهت این‌که زکات، یک عمل عبادی است و نیاز به قصد قربت دارد و قصد قربت با سرپیچی از دستور، قابل جمع نیست، معتقد شد که تکلیف از عهده آنان ساقط نمی‌شود و باید اعاده گردد.

این وجه جمع بین روایات با عبارت مرحوم امام در کتاب البیع سازگارتر است. لذا با توجه به مبانی فقهی حضرت امام 1 در کتاب البیع می‌توان گفت زکات، خمس، انفال و فیء، ملک شخصی پیامبر و امام نیستند، بلکه ایشان مالکان بر تصرف و اولیای در تصرف در آن‌ها هستند و ازاین‌رو، این اموال، به ارث فرزندان ایشان نمی‌رسد و به امام بعدی سپرده می‌شود(امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۶۶۴-۶۵۸).

لذا از این جهت است که حضرت امام در کتاب ولایت فقیه این اموال را جزء مالیات‌های حکومتی دانسته و می‌فرمایند:

مالیات‌هایی که اسلام مقرر داشته است و طرح و بودجه‌ای که ریخته، نشان می‌دهد تنها برای سد رمق فقرا و سادات فقیر نیست، بلکه برای تشکیل

حکومت و تأمین مخارج ضروری یک دولت بزرگ است... این به عهده متصدیان حکومت اسلامی است که چنین مالیات‌هایی را به اندازه و به تناسب و طبق مصلحت تعیین کرده سپس جمع‌آوری کنند و به مصرف مصالح برسانند (امام خمینی، ۱۴۲۳ق، ص۲۲).

بنابراین، این اموال بر اساس تشریع اولیه در اختیار امام 7 قرار می‌گیرد و ایشان با توجه به وظایفی که در رفع نیازهای مردم دارد، آن‌ها را به مصرف می‌رساند. از طرف دیگر، مقتضای دلایلی که نیابت عمومی فقیه جامع الشرائط را اثبات می‌کند، این است که این مالکیت بر تصرف و ولایت بر اموال بر عهده فقیه است و لذا بر مکلفان واجب است این اموال را به دست امام یا جانشینان ایشان برسانند؛ زیرا خودداری از پرداخت این اموال به فقیه، به معنای رد ایشان است و رد بر فقیه، به منزله رد قول معصوم است و رد قول معصوم، به معنای رد قول خداوند متعال است؛ چنان‌که در روایت مقبوله عمر بن حنظله و در توقیع شریف امام 7 آمده است که «باید در حوادث واقعه به راویان حدیث مراجعه کرد؛ زیرا آنان حجت من بر شمایند و من حجت خدا هستم» (شیخ صدوق، بی‌تا، ج۱، ص۴۸۴).

راه حل دوم: وجوب تخییری در حالت عادی و وجوب تعیینی رد به امام در حالت عجز از صرف یا طلب امام.

طبق این راه حل که با عبارت تحریر الوسیله سازگارتر است، مکلف در حالت عادی مخیر است که زکات را به امام یا جانشین ایشان تحویل دهد و یا خود در موارد مشخص‌شده مصرف نماید. اما در صورتی که از صرف آن در موارد مشخص‌شده ناتوان باشد یا موارد آن را نشناسد و یا امام یا نایب او لازم بدانند که زکات را در راه خاصی مصرف نمایند و ازاین‌رو، زکات را از مکلفان طلب کنند، پرداخت زکات به ایشان واجب تعیینی شده و مکلفان حق منع زکات از ایشان را ندارند و حتی اگر خود بنفسه آن را مصرف کنند، به جهت عبادی‌بودن عمل، بعید نیست که عمل آن‌ها را مجزی ندانسته و حکم به لزوم اعاده در پرداخت نماییم.

البته اگر در موارد خاصی نظیر مؤلفة القلوب و غارمین، دلیلی دال بر انحصار

وجوب پرداخت بر امام وجود داشته باشد، این دلیل، اطلاق یا عموم سایر ادله را محدود می‌کند و نتیجه این می‌شود که مکلفان در حالت عادی می‌توانند زکات را در موارد مصرف زکات صرف کنند، مگر این دو مورد که اختصاص به امام دارد. همین سخن را در مورد عاملان بر زکات نیز می‌توان مطرح کرد، اما بیان شد که بر اساس ظاهر برخی روایات، این عامل لزومی ندارد که از طرف امام معین شده باشد و لذا پرداخت سهمی از زکات به وی نیز اختصاص به فقیه نخواهد داشت.

وجوب صرف زکات در برخی موارد بر امام(نظیر مؤلفة القلوب) لزوماً به این معنا نیست که تمامی زکات باید در اختیار معصوم قرار گیرد، بلکه این مطلب با پرداخت فی‌الجمله زکات به ایشان هم سازگار است و این مقصود با جعل تخییری وجوب و در صورت تأمین‌نشدن با وجوب عینی، در صورت مطالبه امام تأمین می‌شود. به عبارت دیگر، به فرض پذیرش ملازمه، مفاد آن وجوب پرداخت به امام فی‌الجمله است، نه بالجمله. از این بیان روشن می‌شود که این استدلال که «امام افرادی را برای جمع‌آوری زکات می‌گمارده و این مستلزم وجوب دفع به امام است»، استدلال ناتمامی است؛ زیرا بنا بر دیدگاه برگزیده نیز بر امام لازم است تا در دو مورد افرادی را برای جمع‌آوری زکات به مناطق مختلف ارسال نماید: اول در مواردی که خود، زکات را از مکلفان بنا بر مصالحی طلب نماید و دوم: اخذ زکات از کسانی که از صرف آن در موارد مشخص‌شده عاجز هستند و اگر امام این کار را نکند، مکلفان دچار عسر و حرج می‌شوند؛ زیرا نه ایصال به مستحقان بر همگان ممکن یا میسور است و نه ایصال به امام. بنابراین، نمی‌توان از گماشتن نماینده توسط امام، وجوب تعیینی دفع زکات به امام در همه حالات را نتیجه گرفت.

در مورد سیره نیز باید گفت گزارش از دو سیره متفاوت در این زمینه حاکی از این است که سیره متشرعان از دیرباز این بوده که برخی زکات را به عاملان زکات تحویل می‌داده‌اند و برخی زکات را خودشان در راه‌های تعیین‌شده مصرف می‌کرده‌اند و منعی از ناحیه معصومان : هم مشاهده نشده، بلکه در مواردی که از این سیره پرسیده می‌شده است، آن‌ها جواز این کار را تأیید کرده‌اند. سیره‌ای که حاکی از وضع عاملان

توسط والی و پرداخت مردم به وی می‌باشد نیز نهایتاً دلالت بر گماردن عاملان می‌کند، نه منع مردم از مصرف‌کردن بنفسه در راه‌های تعیین‌شده.

از طرفی شاید بتوان بین سخن امام خمینی 1 در کتاب البیع و تحریر الوسیله به نوعی جمع کرد؛ زیرا می‌توان گفت اعتقاد به وجوب تخییری در حالت عادی با ولایت امام بر زکات منافات ندارد؛ چون معنای ولایت بر اموال این است که اگر صلاح بداند، می‌تواند آن‌ها را از مردم مطالبه کند یا در موارد خاصی مصرف نماید و از این جهت شبیه به ولایت عامه بر اموال و انفس مردمان است که برگرفته از آیه شریفه «**النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ**» است؛ هرچند این سخن بر خلاف ظاهر تعابیر ذکرشده در روایات است که تصریح می‌کنند این اموال مال امام هستند(حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۹، ص۵۱۲).

بنابراین، با توجه به مطالب پیش‌گفته، به نظر می‌رسد، این راه حل و وجه جمع بین ادله، بهترین راه حل است.

از ثمرات ارزشمند این قول این است که افراد جامعه اعتماد بیش‌تری به صرف درست زکات در موارد تعیین‌شده پیدا خواهند کرد و انگیزه آن‌ها برای پرداخت زکات بیش‌تر می‌گردد. هم‌چنان که مصرف مستقیم زکات در راه‌های خیر، اثرات تربیتی زیادی بر پرداخت‌کننده دارد که بر کسی پوشیده نیست. از طرفی، گاهی مکلفان، نیازمندان آبرومندی را می‌شناسند که شناسایی آن‌ها بر حاکم مقدور نیست و ازاین‌رو، این شیوه از توزیع زکات با اهداف وضع زکات نیز سازگارتر می‌باشد.

نتیجه‌گیری

۱. در باب ولایت بر اموال زکوی، مشهور معتقدند که مردم می‌توانند این اموال را در مواضع تعیین‌شده مصرف کنند و در مقابل، قول نادری وجود دارد که معتقد است دفع آن به حاکم شرع واجب است.

۲. سخن مرحوم امام خمینی 1 در تحریر الوسیله، موافق با قول مشهور، اما عبارات ایشان در کتاب البیع ـ که متأخر است ـ متناسب با قول نادر است.

۳. ادله ذکرشده توسط طرفین، حاکی از نوعی تعارض ظاهری میان ادله بوده و برای

هر قول، شواهدی را می‌توان مطرح کرد، اما نقد و بررسی نشان می‌دهد که این ادله نوعاً به صراحت نمی‌توانند یک قول را تعیین کنند و با قول دیگر نیز سازگارند.

۴. یکی از راه‌های حل این تنافی که با کتاب البیع امام سازگار است، اعتقاد به وجوب تعیینی رد اموال زکوی به امام یا جانشین ایشان در زمان بسط ید است و در غیر این صورت، مکلف می‌تواند آن را در موارد تعیین‌شده مصرف نماید. ادله‌ای که امام را ولی تصرف در زکات می‌شمارد، از یک سو و ادله عامه ولایت فقیه از دیگر سو، مؤید این ادعایند.

۵. راه حل دوم که با عبارت تحریر الوسیله سازگار است، وجوب تخییری در حالت عادی و وجوب تعیینی رد به امام در حالت عجز از صرف یا طلب امام است. می‌توان گفت این راه حل با سایر ادله نیز تناسب بیش‌تری دارد و به نوعی با ولایت امام بر زکات نیز قابل جمع است؛ زیرا معنای ولایت بر اموال این است که اگر صلاح بداند، می‌تواند آن‌ها را از مردم مطالبه کند یا در موارد خاصی مصرف نماید و بر مردم لازم است که از ایشان تبعیت نمایند.

۶. گزارش از دو سیره متفاوت در این زمینه حاکی از این است که سیره متشرعان از دیرباز این بوده که برخی زکات را به عاملان زکات تحویل می‌داده‌اند و برخی زکات را خودشان در راه‌های تعیین‌شده مصرف می‌کرده‌اند و منعی از ناحیه معصومان : هم مشاهده نشده است.

۷. ادله‌ای که جمع‌آوری زکات را از وظایف حاکم شرع می‌داند یا حاکی از به کارگماردن نمایندگانی برای جمع‌آوری زکات توسط معصومان است، دلالتی بر وجوب تعیینی دفع زکات به ایشان ندارد، بلکه با وجوب تخییری در حالت عادی و وجوب عینی در صورت طلب امام یا حتی استحباب دفع به حاکم نیز سازگار است؛ زیرا در هر صورت کسانی هستند که می‌خواهند زکات خود را به حاکم تحویل دهند یا ایصال زکات به مستحقان یا حتی خود حاکم برای آن‌ها غیر ممکن یا غیر میسور است و ازاین‌رو، برای دفع حرج از مکلفان، امام وظیفه دارد، نمایندگانی را بفرستد تا آن اموال را از آن‌ها بگیرد و نمی‌تواند از قبول آن‌ها سر باز بزند.

۸. اعتقاد به «اختصاص صرف زکات در برخی موارد نظیر مؤلفة القلوب به امام» لزوماً

به این معنا نیست که تمامی زکات باید در اختیار معصوم قرار گیرد، بلکه با پرداخت فی الجمله زکات به ایشان هم سازگار است و این مقصود با جعل تخییری وجوب تأمین می‌شود و در صورت تأمین‌نشدن با وجوب عینی، در صورت مطالبه امام تأمین می‌شود.

۹. از ثمرات ارزشمند این قول، قوی‌ترشدن انگیزه مکلفان برای پرداخت زکات و بهره‌بردن از اثرات تربیتی کمک مستقیم به نیازمندان و نیز ایصال زکات به نیازمندان آبرومندی که شناسایی آن‌ها بر حاکم مقدور نیست، می‌باشد.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. ابن ادریس، محمد بن منصور، **السرائر**، ج۱، قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ق.

۳. ابن زهره، ابو الصلاح، **الکافی فی الفقه**، ج۱، اصفهان: کتابخانه عمومی امام امیر المؤمنین 7 ، ۱۴۰۳ق.

۴. ابن زهره، حمزة بن علی، **غنیة النزوع**، قم: مؤسسه امام صادق 7 ، ۱۴۱۷ق.

۵. ابن فارس، احمد بن فارس، **معجم مقاییس اللغة**، ج۳، قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۰۴ق.

۶. امام خمینی، سیدروح‌الله، **تحریر الوسیلة**، ج۱، قم: دار العلم، بی‌تا.

۷. امام خمینی، سیدروح‌الله، **کشف الاسرار**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۳۷۸.

۸. امام خمینی، سیدروح‌الله، **کتاب البیع**، ج۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۴۲۱ق.

۹. امام خمینی، سیدروح‌الله، **ولایت فقیه**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، چ۱۲، ۱۴۲۳ق.

۱۰. بحرانی، یوسف بن احمد، **الحدائق الناضرة**، ج۱۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵ق.

۱۱. تمیمی مغربی، نعمان بن محمد، **دعائم الاسلام**، ج۱، قم: مؤسسه آل البیت : ، ۱۳۸۵ق.

۱۲. جوادی آملی، عبدالله، **ولایت فقیه ولایت فقاهت و عدالت**، قم: انتشارات اسراء، ۱۳۷۹.

۱۳. حرّ عاملی، محمد بن حسن، **وسائل الشیعة**، ج۹و۱۶، قم: مؤسسه آل البیت : ، ۱۴۰۹ق.

۱۴. خویی، سیدابوالقاسم، **موسوعة**، ج۲۴، قم: انتشارات مؤسسه احیاء آثار امام خویی ; ، ۱۴۱۸ق.

۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، **مفردات راغب**، بیروت: دارالعلم، ۱۴۲۲ق.

۱۶. سبحانی، جعفر، **الزکاة فی الشریعة الإسلامیة الغراء**، قم: مؤسسه امام صادق 7 ، ۱۴۲۴ق.

۱۷. سیبویه، عمرو بن عثمان، **الکتاب**، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، ج۲، قاهره: انتشارات مکتبة الخانجی، چ۳، ۱۴۱۸ق.

۱۸. شهید اول، محمد بن مکی، **لمعة الدمشقیة**، بیروت: دارالتراث الاسلامیه، ۱۴۱۰ق.

۱۹. شهید ثانی، زین الدین بن علی، **روضة البهیة فی شرح لمعة الدمشقیة**، ج۲، قم: انتشارات داوری، ۱۴۱۰ق.
۲۰. شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، **کتاب الزکاة**، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق.
۲۱. شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه، **کمال الدین و تمام النعمة**، ج۱، قم: انتشارات اسلامی، بی‌تا.
۲۲. شیخ مفید، محمّد بن محمد، **المقنعة**، ج۱، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید ; ، ۱۴۱۳ق.
۲۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج۱۵، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۸۶.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن، **الخلاف**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن، **المبسوط فی فقه**، ج۱، تهران: المکتبة المرتضویة لإحیاء الآثار الجعفریة، چ۳، ۱۳۸۷ق.
۲۶. علامه حلّی، حسن بن یوسف، **تذکرة الفقهاء(ط- الحدیثة)**، ج۱، قم: مؤسسه آل البیت : ، ۱۴۱۴ق.
۲۷. علامه حلّی، حسن بن یوسف، **مختلف الشیعة**، ج۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ۲، ۱۴۱۳ق.
۲۸. علامه حلّی، حسن بن یوسف، **منتهی المطلب**، ج۱و۲، مشهد مقدس: مجمع البحوث الإسلامیة، ۱۴۱۲ق.
۲۹. علامه حلّی، حسن بن یوسف، **نهایة الإحکام**، ج۸، قم: مؤسسه آل البیت : ، ۱۴۱۹ق.
۳۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، **العین**، ج۵، قم: دارالهجرة، ۱۴۰۵ق.
۳۱. قریب، محمد، **تبیین اللغات لتبیان الآیات**، ج۱، تهران: نشر بنیاد، ۱۳۶۶.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، ج۲، ۳و۵، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ج۴، ۱۴۰۷ق.
۳۳. محدث نوری، میرزا حسین، **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، ج۷، بیروت: مؤسسه آل البیت : ، ۱۴۰۸ق.
۳۴. محقق حلّی، جعفر بن حسن، **شرائع الإسلام**، ج۱، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چ۲، ۱۴۰۸ق.
۳۵. محقق کرکی، علی بن حسین، **جامع المقاصد**، ج۳، قم: مؤسسه آل البیت : ، ۱۴۱۴ق.
۳۶. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، **مجمع الفائدة و البرهان**، ج۴، انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق.
۳۷. منتظری، حسینعلی، **کتاب الزکاة**، ج۴، قم: مرکز جهانی مطالعات اسلامی، چ۲، ۱۴۰۹ق.
۳۸. موسوی عاملی، محمد بن علی، **مدارک الأحکام**، ج۵، بیروت: مؤسسه آل البیت : ، ۱۴۱۱ق.
۳۹. نجفی، محمدحسن، **جواهر الکلام**، ج۱۵، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، چ۷، ۱۴۰۴ق.
۴۰. نراقی، مولی احمد، **مستند الشیعة**، ج۲و۹، قم: مؤسسه آل البیت : ، ۱۴۱۵ق.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وششم، شمارهٔ چهارم، زمستان ۱۴۰۰، پیاپی ۱۰۲
ISLAMIC GOVERNMENT 102 / Vol.26, No.4, Winter2022

«فقه نظام» در سنجه رد و امکان

دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۶ تأیید: ۱۴۰۰/۶/۳۰
مصطفی غفوری*

چکیده

«فقه نظام» به معنای کشف نظریات کلان اسلام در موضوعات اجتماعی است که در امکان و رد آن اشکالاتی مطرح است؛ هرچند این اشکالات عمدتاً ریشه در نوع روی‌کرد به فقه و شریعت اسلامی دارد. این مقاله در صدد استحکام پایه‌های نظری فقه اسلامی، با بررسی و طبقه‌بندی اشکالات مطرح‌شده در این خصوص به روش مروری تحلیلی ارزیابی نموده و می‌کوشد به اشکالات وارد بر اصل وجود «فقه نظام» پاسخ دهد، تا حد امکان برداشت‌های نادرست را بر طرف سازد.

عمده اشکالات بر رد فقه نظام مربوط به عدم وجود آن در اصل شریعت یا در عدم امکان دست‌یابی به آن است. این مقاله ضمن احصای ادله، به پاسخ‌گویی اشکالات و اثبات امکان فقه نظام مبادرت می‌ورزد، نتایج بررسی‌ها نشان می‌دهد که اختلاف دیدگاه‌ها در تعریف این عرصه فقهی منبعث از جدیدبودن و ورود ذهنیت‌های مختلف به این بحث است، لکن این مسأله با لحاظ ارتباط و انسجام میان احکام و اعتبار مسائل کلان توسط شارع و ... امکان‌پذیر می‌نماید.

واژگان کلیدی

فقه نظام، فقه نظام‌ساز، ماهیت فقه نظام، نظام اجتماعی فقهی

* دکتری فقه و حقوق: m_qafory2005@yahoo.com

مقدمه

در مورد ماهیت و امکان فقه نظام در میان متفکران اختلاف نظر است، این مهم نیازمند واکاوی اشکالات مخالفین و پاسخ موافقین است تا در این فرآیند، اشکالات بالقوه روشن گشته و نسبت به آن چاره‌اندیشی شود تا این مسیر علمی به سامان قابل قبولی بیانجامد.

تحولات جوامع در دنیای مدرن، حرکت صرفاً بر اساس فقه موجود را با تردیدهایی مواجه کرده است؛ تا جایی که فقه اسلامی به عنوان دانش کشف اعتبارات حقوقی و نظام اداره زندگی، اگر ایده و نظامی برای انسان در مقیاس کلان اجتماعی نداشته باشد، ناگزیر در موقع اجرای فقه سنتی نیز در سازمان‌دهی غیر اسلامی قرار خواهد گرفت. بنابراین، فقه نمی‌تواند مدعی هدایت زندگی انسان به سوی کمال باشد؛ چراکه فقه بایستی جهت فراهم‌آوری فضایی متناسب با آموزه‌های اسلامی بر ساحت‌های اجتماعی موضع و برنامه داشته باشد. این چالش سبب شد تا متفکران اسلامی جهت پاسخ‌گویی نسبت به این شرایط متحول از ظرفیت‌های فقه، به گونه‌های مختلف بهره برند؛ برخی با طرح فقه حکومتی به این میدان وارد شده و برخی با ارائه فقه اجتماعی و اخیراً نیز طرح فقه نظام بوده است که منظور از آن نیز با برداشت‌های متفاوتی مواجه است:

۱. فقه نظام‌مند؛ به معنای فقه مبوّب هم‌چون تقسیم فنی ابواب فقهی علامه حلی (صادقی رشاد، ۱۳۹۷/۹/۱۳) یا ساختار منسجم و مترابط (به معنای ارتباط احکام در اهداف یا موضوعات مختلف) (میرباقری؛ عبداللهی و نوروزی، ۱۳۹۵، ش۳۶، ص۷۳-۶۳).

۲. فقه نظام حکومتی و نظامات حکومتی؛ مانند فقه نظام اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ایران اسلامی که صرفاً در چارچوب حکومت اسلامی متصور است (مشکانی سبزواری، ۱۳۹۵، ش۲، ص۷۹).

۳. فقه کشف نظریات کلان در عرصه‌های مختلف زندگی اجتماعی که خود به کلان نظام‌هایی؛ مانند نظام اقتصادی، اجتماعی و... و خرده‌نظام‌هایی؛ مانند نظام بانک‌داری و نظام تأمین اجتماعی و ... می‌گردد که منظورمان از فقه نظام این قسم است؛ هرچند

ممکن است فقه حکومتی و اجتماعی با آن اشتراکاتی داشته باشد، اما جهت پرداخت تخصصی و پاسخ به اشکالات در این عرصه نیازمند تفکیک آن‌ها هستیم که به نظر شهید صدر درمان مشکلات اساسی جامعه در مکتب اجتماعی اسلام است (شهید صدر، ۱۴۰۲ق، ص۶۱).

پیشینه

مقاله «فقه النظریة، لدی الشهید الصدر» به تشریح فقه نظریه و کشف موضع فقه از دیدگاه شهید صدر در عرصه‌های مختلف زندگی اقتصادی، اجتماعی و... که تبلور دیدگاه اسلام به صورت یک نظریه کلان به مثابه قاعده‌ای شامل احکام مختلف است، برگرفته از روبنای آن‌ها جهت تنظیم زندگی می‌پردازد (غفوری‌الحسنی، ۱۳۷۹، ش۲۰، ص۲۰۱-۱۲۲).

مقاله «فقه، زمان و نظام‌سازی»، بر ضرورت ورود فقه به نظام‌سازی تأکید کرده و صرفاً شبهه نظام‌وارگی فقه را غیر مستند و غیر مستدل رد می‌کند (نبوی، ۱۳۷۵، ش۶۷، ص۲۱-۳).

مقاله «فقه حکومتی، موضوع‌شناسی، نظام‌سازی و راهبردهای نهادینه‌سازی آن»، در این مصاحبه ایشان به واکاوی نسبت موضوع‌شناسی با فقه حکومتی پرداخته و به ظرفیت‌های نظام‌سازانه در کنار تبیین راهبردهای تحقق و نهادینه‌سازی گفتمان فقه حکومتی می‌پردازد (علیدوست، ۱۳۹۵، ش۱، ص۴۶-۲۷).

مقاله «اجتهاد حکومتی، نظام‌سازی دینی و تمدن‌سازی اسلامی» ره‌آورد نگاه حکومتی به منابع را کشف نظام‌های اجتماعی مورد نیاز تمدن اسلامی می‌داند (مشکانی سبزواری، ۱۳۹۵، ش۲، ص۷۹).

مقاله «حجیت در اجتهاد نظام‌ساز، با تأکید بر آرای آیة‌الله سیدمحمدباقر صدر»، نظام‌سازی را به معنای ابتنای جامعه‌سازی بر شریعت اسلامی دانسته و در پی ترسیم ساز و کارِ تحلیلِ فعلِ مکلفِ غیر فردی و حجیت افعال آن در عرصه‌های کلان حکومت است (سعدی، ۱۳۹۵، ش۳۶، ص۶۰-۴۳).

مقاله «فقه نظام‌ساز» چنان‌چه در ذیل عنوان می‌آورد، بحثی در باب ظرفیت‌های فقه سیاسی برای نظام‌سازی به مفهوم تأسیس نظام حکومتی پرداخته و ورود جدی به بحث فقه نظام مصطلح ندارد (ارسطا، ۱۳۹۰، ش۵۳-۵۲، ص۱۸۰-۱۷۸).

مقاله «بازپژوهی امکان و حجیت نظام‌سازی در فقه با تأکید بر نگرش شهید صدر»، امکان نظام‌سازی بر اساس فقه، در کنار عناصر ثابت، عنصر انعطاف (منطقة الفراغ) را تضمین‌کننده پاسخ‌گویی به اقتضائات تاریخی و اجتماعی است که در هر زمانی ممکن است وجود داشته باشد و بدین ترتیب فقه، یک نظام کامل را دارد (علی‌اکبری بابوکانی؛ طباطبایی و آهنگری، ۱۳۹۵، ش۱۰۷، ص۱۰۶-۷۸).

مقاله «استلزامات روشی نظام‌سازی با تکیه بر اندیشه شهید صدر»، در پاسخ به سؤال ماهیت روشی چنین نظریه‌هایی چیست و چه استلزاماتی دارد؟ نظریه‌پردازی دینی در مورد نظام‌های اجتماعی را مستلزم پوشش‌دادن به سه معیار «انسجام»، «کارآمدی»، «معذرت شرعی» دانسته و معتقد است تلفیق روش‌های عقلی و نقلی و تجربی برای پوشش این معیارها ضرورت دارد (کدخدایی، ۱۳۹۶، ش۹۲، ص۱۹۶-۱۶۹).

مقاله «فقه حکومتی از منظر شهید صدر»، فقه نظامات را یک کل به‌هم‌پیوسته که موضوعات را به یک شبکه یک‌پارچه تبدیل می‌کند، دانسته و با تقریر نظریه شهید صدر در باب فقه نظامات، ویژگی‌ها و تفاوت آن را با فقه موجود بررسی می‌کند (میرباقری؛ عبداللهی و نوروزی، ۱۳۹۵، ش۳۶، ص۷۳-۶۳).

بیانات آیة‌الله محمدجواد فاضل لنکرانی در سه جلسه: ۱. دومین همایش دیدگاه‌های حقوقی آیة‌الله موسوی اردبیلی، ۸ آذر ۱۳۹۷. ۲. درس خارج، ۱۳ آذر ۱۳۹۷ و ۳. در جلسه پرسش و پاسخ ۱ دی ۱۳۹۷ با نقد «فقه نظامات»، موجب انتقاداتی نسبت به آن گشت (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۷/۹/۸، ۱۳۹۷/۹/۱۳ و ۱۳۹۷/۱۰/۱).

مقاله «فقه نظامات» در پاسخ به اشکالات آیة‌الله فاضل لنکرانی، با محوریت مقاله «فقه حکومتی از منظر شهید صدر» در سه بخش به تبیین مبانی فقه نظام می‌پردازد (عبداللهی، ۱۳۹۹، ش۲، ص۸۹-۵۷).

با توجه به این‌که پژوهش‌های پیشین غالباً در صدد تبیین ساختارسازی فقه در بستر

حکومت اسلامی و بعضاً در کشف حجیت نظام‌های برآمده از آن برآمده‌انـد، لکـن بـه نظر می‌رسد که در این میان اشکالاتی در خصوص ماهیت فقه نظام هم‌چنان باقی است که این پژوهش می‌کوشد با بررسی تخصصی و تفکیک فقه نظام از روی‌کـرد حکـومتی به اشکالاتی که در خصوص ماهیت و امکان لحاظ فقه نظام وارد شده، پاسخ دهد.

اهمیت و ضرورت

نظر به معضلات متعدد استفاده از نظام‌های اجتماعی غیر اسلامی و هـم‌چنـین عـدم انسجام آن‌ها با گستره‌ای از آموزه‌های اسلامی نیاز مبرمی در جامعه بـه نظـام اجتمـاعی متناسب احساس می‌شود. به دلیل عدم بررسی اشکالات وارد بـر موضـوع فقـه نظـام و پاسخ‌های آن، وصول به یک جمع‌بندی را با دشواری مواجه کرده اسـت. از آن‌جـا کـه آثار توجه به نظامات فقهی، تفاوت برآیندی در دو روش فقهی فقاهت بـا انگـاره قبـول نظامات دارد، نیازمند بررسی و امکان‌سنجی است.

پیش‌فرض‌های بحث فقه نظام

۱. پیش‌شرط ورود به عرصه فقه نظام، پاسخ‌گویی نسبت به تعیـین قلمـرو دیـن در حیات انسانی و این‌که از دین اسلام تا چه حد و در چـه زمینـه‌هـایی مـی‌تـوان انتظـار داشت و این‌که دین اسلام تا چه اندازه در عرصه‌های علـوم و حیـات انسـانی دخالـت کرده است.

۲. فقه نظام، حداقل دارای پنج روی‌کرد در میان صاحب‌نظران است که ریشـه‌یـابی دیدگاه‌های مختلف در پذیرش یا رد فقه نظام را می‌توان این‌گونه ترسیم کرد:

دیدگاه نخست: نظر اشاعره در رد نظام‌منـدبودن شـریعت بـه معنـای هدفمنـدبودن خداوند از ارسال رسل که یا اساساً غایتی عقلانی نداشـته و یـا بـرای مـا دسـت‌یـافتنی نیست (ابن حزم، ۱۴۱۷ق، ص۱۰۶)، طبیعتاً این روی‌کرد به طریق اولی فقه نظام را نیـز رد می‌کند؛ گرچه به تصور برخی این دیدگاه روی‌کردی کلامی است و ارتباطی با فقـه ندارد، اما چنان‌که از ارائه مباحث‌شان بر می‌آید، ایشان این روی‌کرد کلامی را به عرصـه فقه کشانده‌اند.

غزالی، اصولی مانند اقامه عدل و نفی ظلم را اموری جعلی و اعتباری می‌داند که نـه در ثبوت شریعت و لوح محفوظ اهمیت دارند و نه در مقـام اثبـات و اسـتنباط احکـام شرعیه مدخلیتی دارند (غزالی، بی‌تا، ص۱۰۶).

البته برخی از غیر اشاعره نیز بر این باورند:

> احکام شرع تنها و تنها تابع امر و نهی شرعی هستند و هیچ ضـرورتی نـدارد که بگوییم تمام اوامر و نواهی تابع مصالح و مفاسد هستند، بلکه ممکن است در شرع، اوامر و نواهی داشته باشیم که تابع هیچ مصلحت و مفسده ظـاهری و یا حتی واقعی نباشند، بلکه صرفاً تابع اعتبار و امـر و نهـی شـارع مقـدس باشند. به هر حال، ما منکر حسن و قبح اشیا نیستیم، ولی وجود حسن و قبح و مصـلحت و مفسـده را در احکـام قبـول نـداریم (عابـدی، ۱۳۷۶، ش۱۲، ص۱۷۳).

دیدگاه دوم: هرچند هدفمندی شریعت را محال نمی‌داند، اما قائل است به ایـن‌کـه دلیلی هم بر آن نداریم. البته برخی نیز اساساً رابطه منابع دینی با نظام‌سازی را بـه طـور کلی نفی می‌کنند و معتقدند اصولاً مقوله زندگی اجتماعی و نظام‌های اجتماعی با منـابع دینی بیگانه است و دین عهده‌دار رابطه فرد با خدا است؛ آن هم تنها در مقیـاس فـردی بدون دخالت‌دادن امور اجتماعی؛ از منظـر ایشـان، حتـی اگـر دیـن در امـور اجتمـاعی دخالت کند آن دخالت عرضی بـوده و جـزء مقـولات حقیقـی آن بـه شـمار نمـی‌رود (سروش، ۱۳۷۸، ص۱۳۷). بنابراین، دین و معیشت و به تبع منـابع دینـی و نظـام‌هـای اجتماعی دو حوزه کاملاً متفاوت دارند و معیشت و ارائه نظام‌های اجتمـاعی بـر عهـده خرد آدمی است (فراست‌خواه، ۱۳۷۳، ص۲۲۰).

یعنی هرچند فقه ثبوتاً نظام دارد، اما اثباتاً نمی‌شود آن نظام را کشف کرد. فقه، نظـام و اهداف دارد، اما این ارتباط قابل کشف و اعتبار نیست. این دیدگاه متلازم با روی‌کـرد عدم توجه به مقاصد الشریعه و تعبدی‌دانستن ملاک احکام است؛ یعنی مصالح احکـام، دور از دسـترس عقـل بشـر اسـت (خـویی، ۱۴۱۸ق(ب)، ج۲۰، ص۴۱۶ و همـو، ۱۴۱۸ق(الف)، ص۱۱۰). بنابراین، کـم‌تـر در صـدد کشـف مصـالح و مناطـات احکـام

برآمده‌اند و به دلیل نگرانی از گرفتارشدن در دام قیاس که امامان معصوم : همواره بر پرهیز از آن تأکید داشته‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۵۹-۵۴)، از روش‌های استنباط عقلی تا حد ممکن اجتناب کرده‌اند.

دیدگاه سوم: قائل به نظام داشتن فقه و قابل کشف بودنش است و این نظام از طریق استنباط احکام خودکار حاصل می‌شود؛ یعنی با استنباط روشمند اجزا، نتیجه آن فقه منسجم و پیوسته خواهد بود؛ یعنی کشف فقه نظام، همان استنباط معمول احکام است و استنباط نظام، نیازی به استنباط جدید خرده‌نظام و کلان‌نظام ندارد (مبلغی، ۱۳۹۷/۱۲/۱۱).

پذیرش ملازمه حکم عقل با حکم شرع در مکتب تشیع، بیان‌گر آن است که عقل می‌تواند درکی از مناطات احکام داشته باشد (مظفر، ۱۳۷۰، ج۱، ص۱۸۰-۱۶۲). صاحب جواهر نیز در این خصوص تصریح می‌کند که: «ان الاحکام الشرعیة عندنا معلومة لمصالح واقعیة» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۲، ص۱۳۰؛ شهید اول، ۱۴۰۰ق، ج۲، ص۱۳۸ و حلی، ۱۴۰۳ق، ص۱۶۳). لکن روش ایشان این نبود که احکام را حول مناطات جمع کنند.

البته برخی بین دین و نظام‌های اجتماعی ارتباطی کلی در نظر می‌گیرند؛ یعنی اصل این ارتباط را می‌پذیرند، اما نقش دین را در شکل‌دهی به زندگی اجتماعی نمی‌پذیرند: «اسلام به صور و شکل‌های زندگی توجه ندارد، هیچ عنایت ندارد چه شکلی از شکل‌های زندگی را تثبیت کند، همیشه به روح زندگی توجه دارد» (مطهری، ۱۳۸۰، ص۵۲).

دیدگاه چهارم: برخی از لزوم پیوستگی بیش‌تر احکام مستنبَط‌شده فقهی، معنای ارتباط درونی میان احکام را برداشت کرده‌اند، اما فقه در این‌جا به معنای معرفتی مبتنی بر اصول مستخرج از اسلام که درون شریعت یک سری دیدگاه‌های کلان، اصول و قواعد حاکم بر مجموعه‌ابواب فقه دارد که می‌توان در راستای آن مکتب اسلامی تنظیم شود. هرچند برخی این برداشت را به شهید صدر و روش ایشان نسبت می‌دهند که ایشان معتقد بودند شریعت دارای قواعد و هنجارهای کلی‌تری است که احکام جزئی در بستر آن احکام کلی شکل گرفته‌اند که از این احکام جزئی به مثابه روبنا به مبانی

کلی مکتب اسلام در حوزه‌های مختلف می‌توان دست پیدا کرد، اما این تلقی از ایشان نمی‌تواند مطابق واقع باشد، به هر حال، به نظر می‌رسد این معنا نیز چندان ره‌گشا نیست (شهید صدر، ۱۴۱۷ق، ص۳۴۵-۳۳۵).

البته شاید در احکام فردی، تناسب و ساخت‌وارگی احکام، چندان مورد اهتمام نباشد و احکام جدای از هم مورد نظر قرار گیرد، اما در احکام مربوط به جامعه و حکومت، این مسأله از اهمیت فراوانی برخوردار است (رجبی، ۱۳۹۹/۱/۲۷).

دیدگاه پنجم: قائل است که منظور از فقه نظام، صرفاً ارتباط درونی اجزای فقه نیست؛ یعنی چون فقه، علم اداره اجتماع است، از آن‌جا که جامعه نظام‌مند است و نظام‌های متفاوتی دارد، پس فقه چه نظام‌مند باشد و چه نباشد، چون امکان ندارد جامعه نظام‌مند را با فقه بدون نظام هدایت کرد، پس علم شرعی اداره این اجتماع نیز می‌بایست نظام‌مند باشد (مبلغی، ۱۳۹۷/۱۲/۱۱). به عبارتی اجتهاد تنظیمی، استنباط احکام شرعی را از منابع با توجه به عناصر مدیریت جامعه و تنظیم و ساماندهی امور و روابط فرد با فرد و فرد با جامعه دنبال می‌کند.

در خصوص تفاوت این اجتهاد با دیگر اجتهادات باید گفت که هرچند تمام احکام شریعت اسلام مبتنی بر تنظیم روابط است و به تعبیر دقیق‌تر تنظیم روابط در خود احکام شرع لحاظ شده است، اما عنصر تنظیم در دیگر اجتهادها در مبادی، مدخل‌ها و مقدمات حکم دخالت ندارد. لکن در اجتهاد تنظیمی، عنصر مدیریت و تنظیم روابط، عنصر سازنده حکم شرعی به حساب می‌آید. در خصوص تفاوت این دو شیوه نگرش می‌توان گفت گاهی احکام فقهی مربوط به اداره یک فرد، بدون توجه به محیط زندگی اوست و گاهی هم در تعیین حکم شرعی انسان به منزله بخشی کوچک یا بزرگ از چگونگی اداره یک جامعه در نظر گرفته می‌شود. گاهی احکام شرعی به عنوان جزئی از مجموعه اداره‌کننده فرد و جامعه در حاکمیت اسلام مطرح می‌شود، گاهی هم فقط به عنوان حکمی برای یک فرد مطرح است. این دو نوع نگرش با یک‌دیگر متفاوت است؛ این تفاوت در نگرش منجر به استنباط احکام متفاوت، حتی در فردی‌ترین مسائل همانند مسأله طهارت و نجاست می‌شود (خامنه‌ای، ۱۳۷۶/۲/۱۳).

بر همین مبنا تفاوت نگرش هدف از اجتهـاد تنظیمـی، تنظـیم روابـط انسـان‌هـا در چارچوب شریعت، به منظور دست‌یابی به سعادت دنیوی و اخروی اسـت و در پـی آن است که به این پرسش پاسخ گوید که مبتنی بر اجتهـاد چگونـه جامعـه اسـلامی را بـه سوی اهدافش مدیریت کنیم. بر این اساس، اجتهاد تنظیمی باید به دنبال استنباط فقهـی بر اساس فقـه اداره نظـام باشـد، نـه فقـه اداره فـرد (خامنـه‌ای، ۱۳۷۰/۶/۳۱)؛ هرچنـد خروجی این‌گونه از اجتهاد نیز صدور احکام شرعی همانند گونه‌های دیگر اجتهاد است (کعبی و فتاحی زفرقندی، ۱۳۹۵، ش۱۵، ص۱۱۱).

دیدگاه ششم: قائل است که معنای فقه نظام، نظام لازم الاسـتنباط اسـت؛ یعنـی در کنار استنباط رایج فقهی، باید به دنبال استنباط نظام فقهـی نیـز بـرویم و از آن جـا کـه استنباط نظام فقهی عملی دشوار و از حیث ماهوی چندلایه است، با استنباط آن، نظریـه شکل می‌گیرد و بدون نظریه نمی‌توان نظام فقهی ارائـه کـرد؛ چراکـه اسـتنباط نظـام در سطح استنباط عادی نیست. پس برای ارائه فقه نظام، باید ابتـدا نظریـه داشـت؛ چراکـه می‌خواهد بین اجزا ارتباط برقرار کند. طبیعتاً اگر دو فقیه انواع مختلفی از نظام اسـتنباط کنند، اختلاف‌شان در نظریات‌شان است، نه اختلاف بین فتوای‌شان، بنابراین، فقه نظـام، حتی در استنباط سنتی طرز نگاه متفاوتی می‌دهد؛ یعنی اگر به نظریه فقهی مسلح شویم، به شیوه دیگر همین مسائل مستحدث را بررسی نموده و با نگاه دقیق‌تر حدود احکام را کشف می‌کنیم.

اگر با نگاهی مجموعی به تک‌گزاره‌های فقهی نگریسته شود، ایده‌هـا و دریافـت‌هـای نوینی قابل برداشت است. ویژگی نظام در عرصه نظریه‌پردازی این است که با برقرارکردن ارتباط محتوایی بین اجزا و عناصر، در صدد است تا نگاهی جمعی به عناصر داشته باشـد. نظام‌سازی عبارت است از تجمیع گزاره‌های مرتبط با یک موضوع و کشف قواعد حـاکم بر آن؛ تا این‌که به صورت نظام واحد درآید. برای مثال، بـا کنـار هـم چیـدن گـزاره‌هـای اقتصادی و دقت در ارتباط بین آن‌ها می‌توان به قواعدی کلی و عـام دسـت یافـت؛ ماننـد تلاشی که شهید صدر در اقتصادنا انجام داد (اعرافی، ۱۳۹۵، ش۳۶، ص۱۲۹).

فقه نظام در این معنا به عنوان ارائه‌کننـده نظریـات کـلان در عرصـه‌هـای مختلـف

زندگی اجتماعی است که خود به کلان‌نظام‌هایی؛ مانند نظام اقتصادی، اجتماعی و... و خرده‌نظام‌هایی؛ مانند نظام بانک‌داری و نظام تـأمین اجتمـاعی و... تقسـیم مـی‌گـردد. هرچند ممکن است فقه حکومتی و اجتماعی با آن اشتراکاتی داشـته باشـد، امـا جهـت پرداخت تخصصی و پاسخ به اشکالات در این عرصه نیازمند تفکیک آن‌ها هسـتیم کـه در نظر شهید صدر، درمان مشکلات اساسی جامعه در مکتـب اجتمـاعی اسـلام اسـت (شهید صدر، ۱۴۰۲ق، ش۱۲، ص۶۱).

اشکالات عدم امکان و رد فقه نظام

برخی از اساتید به بیان اشکالاتی پیرامون امکان وجـود «فقـه نظـام» پرداختنـد و در مقابل برخی از اساتید دیگر به این اشکالات و ایرادات پاسخ دادند. بـه جهـت اهمیـت موضوع ضروری می‌نمود با پردازش منطقی، اهم اشکالات طبقه‌بندی و پاسخ داده شود، بر این اساس، در صدد پاسخ به اشکالات مربوط به امکان و وجود فقه نظـام برآمـدیم؛ البته به برخی پاسخ‌های وارد اشاره می‌نماییم، لکن به جهت اطاله و محـدودیت بحـث، امکان نقد و ابرام پاسخ‌ها ممکن نیست:

اشکال نخست: بی‌پایه و اساس بودن فقه نظام

گفته شده است: «فقه نظام سابقه و مؤیدی در فقه ندارد، هم‌چنین فقه نظـام از نظـر علمی ثابت نشده و اساساً دست‌یافتنی نیست، پس ایـن روی‌کـرد نـه تنهـا خـدمتی در تـرویج فقـه نیسـت، بلکـه توقـف‌گـاهی بـرای فقـه خواهـد بـود» (فاضـل لنکرانـی، ۱۳۹۷/۱۰/۱).

شواهد ایشان بر این مدعی: ۱. عدم سابقه و مؤیدی برای فقه نظام و ۲. عدم ثبـوت و اثبات علمی آن است.

پاسخ

از آن‌جا که عموم رویه‌های فقهی، بررسی جزئی مسائل و کشف احکام فرعی است، به همین جهت در منابع فقهی به نظام برنمی‌خوریم، مجتهـدین معمـولاً در هـر مسـأله جدید با رجوع به منابع، امکان استفاده یا عدم آن را بررسی می‌کنند، پس نداشتن پیشینه

برخاسته از عدم ابتلای جامعه و عدم اعتقاد به نظام است؛ اما انکار نظام بالفعل در فقـه، مستلزم انکار بالقوه آن نیست. چنان‌که مسأله ولایت فقیه را نراقی در کتاب عوائد الایام مطرح نمود و شیخ انصاری به صورت فنی‌تر بیان فرمود، به همین ترتیب شاید، مسـأله فقه نظام را بتوان از تنبیه الأمه نائینی دنبال کرد تا این‌که شهید صـدر بـه گونـه فنـی‌تـر مطرح نمودند.

بنابراین، باید گفت آیا در فقه، ظرفیت کشف نظام وجود ندارد؟ با ظرفیت‌یابی فقـه نمی‌توان به نظام رسید؟ آیا فقیه نمی‌تواند با استفاده از ظرفیت فقه بـه خـرده‌نظـام‌هـا و کلان‌نظام‌ها برسد؟! واضح است که مدعیان فقه نظام و ضرورت کشف آن، اصراری بـر وجود نظام‌های مکشوف، موجود و بالفعل در متون فقهی موجود ندارند، اصرار آن‌ها بر ضرورت وجود چنین نظام‌هایی در فقاهت منضـبط بـا کشـف ظرفیـت‌هـای آن اسـت (علیدوست، ۱۳۸۴، ش۴۱، ص۱۳۵-۱۳۲).

به تعبیر دیگر، فرض عدم سابقه داشتن فقه نظام، ملازم با عدم ضرورت آن نیست و در صورت کشف ضرورت و با تدارک منابع و ظرفیت‌یـابی آن در ارائـه فقـه نظامـات اجتماعی، می‌توان شاهد ورود آن در مباحث فقهـی بـود؛ چنـان‌کـه بسـیاری از مسـائل مستحدثه فاقد سابقه فقهی بوده و با کشف ضرورت، به بررسی فقهی آن پرداخته شـده است.

مقام معظم رهبری در ضرورت تکامل روش فقاهت می‌فرماید: «فقه؛ هـم از لحـاظ سطح، بایستی گسترش بیش‌تری پیدا نمایـد، هـم از لحـاظ روش فقـاهتی، احتیـاج بـه نوآوری و پیشرفت دارد. باید فکرهای نو روی آن کار بکنند تـا ایـن‌کـه بشـود کـارایی بیش‌تری به آن داد» (خامنه‌ای، ۱۳۷۰/۶/۳۱). هم‌چنین می‌فرماید:

> چه دلیلی دارد که فضلا و محققان نتوانند بر این شیوه بیفزایند و آن را کامـل کنند؟ ای بسا خیلی از مسائل، خیلی از نتایج را عوض و خیلی از روش‌ها را دگرگون کند. روش‌ها که عوض شد، جواب مسائل نیز عوض خواهد شد و فقه، طور دیگری می‌شود. این از جمله کارهایی است که باید بشـود. محقـق امروز نباید به همان منطقه‌ای که مثلاً شیخ انصاری کار کرده اکتفا کنـد و در

همان منطقه، به طرف عمقِ بیش‌تر برود. محقق، باید آفاق جدیـد پیـدا کنـد. آفاق و گستره‌های جدید در امر فقاهت لازم است (خامنه‌ای، ۱۳۷۴/۹/۱۳).

حضرت امام نیز در این خصوص می‌فرماید:

روحانیت تا در همه مسائل و مشکلات حضور فعال نداشته باشد، نمی‌توانـد درک کند که اجتهاد مصطلح بـرای اداره جامعـه کـافی نیسـت. حـوزه‌هـا و روحانیت باید نبض تفکر و نیاز آینده جامعه را همیشه در دست خود داشـته باشند و همواره چند قدم جلوتر از حـوادث، مهیـای عکـس‌العمـل مناسـب باشند. چه بسا شیوه‌های رایج اداره امور مردم در سال‌های آینده تغییر کنـد و جوامع بشری برای حل مشکلات خود به مسائل جدید اسلام نیاز پیدا کنـد. علمای بزرگوار اسلام از هم اکنون باید برای این موضوع فکری کننـد (امـام خمینی، ۱۳۸۹، ج۲۱، ص۲۷۳).

شواهد پاسخ بر این مدعی: ۱. ضرورت و جدیـدبودن ایـن مسـأله مـانع از بررسـی فقهی آن نمی‌شود. ۲. طبیعتاً به جهت عدم تعرض فقها، از نظر علمی، فقه نظام بالفعـل ثابت نیست و ۳. این موضوع نیز هم‌چون مسائل مسـتحدثه ضـرورت پرداخـت فقهـی دارد.

بنابراین، با عدم اصرار بر نظام مکشوف، تأکیـد بـر ضـرورت کشـف ایـن نظـام از ظرفیت منابع فقهی داریم.

اشکال دوم: تعاریف متعدد از فقه نظام بیان‌گر بی‌اساس بودن آن

گفته شده است، حدود ۱۰ تعریف برای فقه نظام وجود دارد، همین بی‌نظمی در معنای فقه نظام، مبین بی‌اساس‌بودن آن است. تعریف اول: نظام را مقاصـد الشـریعه دانسته‌اند؛ دوم: احکام شرعی در حیثیت مجموعی کل اعتباری را تشـکیل مـی‌دهنـد که نظام است؛ سوم: قواعد فقهی و اصولی موجود نظام است؛ چهارم: مجموعه آیات، روایات، اجماعات، منابع عقلی و... نظام منطقی را درست می‌کنـد؛ پـنجم: سـاختارها و فرایندهایی که به افعال مکلفین شکل می‌دهد، نظام است و ششـم: فقـه نظـام در برابـر

مسأله محوری موجـود بـرای فقـه، حیثیـت مجمـوعی قائـل اسـت (فاضـل لنکرانـی، ۱۳۹۷/۱۰/۱).

شواهد ایشان بر این مدعی: ۱. تعدد تعاریف و ۲. عدم اتفاق نظر بر مفهوم فقه نظام.

پاسخ

در این‌جا باید گفت منظور از نظام، گاهی بـه معنـای مکتـب اجتمـاعی اسـت و گاهی به معنای رژیـم اجتمـاعی اسـت، اگـر مقصـود از نظـام مکتـب باشـد؛ یعنـی مجموعه گزاره‌های منسجم و مرتبط که اهداف معینی را تأمین می‌کنند؛ مثلاً در نظام اقتصادی سوسیالیسم، لیبرالیسم یا نظام اقتصـادی اسـلام؛ یعنـی مکتـب اقتصـادی و احکام اقتصادی که در فقه پراکنده است که بخشی در بیـع، بخشـی در متـاجر و در دیگر ابواب فقه بیان شده است، مجموعه ایـن احکـام فـردی و اجتمـاعی اسـلام را نظام‌مند و منسجم کنیم و مشخص شود که گـزاره‌هـای روبنـا و زیربنـا کجاسـت و هدف این احکام چیست. شهید صدر، وقتی از نظام سخن می‌گوید، منظورش همین است. بعدها ایـن نظـام سـابجکتیو[1] در واقـع نظـام مکتبـی، ذهنـی و معرفتـی، اگـر بخواهد اجرا شود، نیازمند به نظام آبجکتیو،[2] عینی و خارجی است. این مکتب بایـد تبدیل به یک رژیم اجتماعی و ساختارهای عینی شـود؛ یعنـی قـوانین، سـاختارها و سازمان‌های آن و اگر مقصود از نظام اجتمـاعی، رژیـم و معنـای مطـرح در جامعـه امروز باشد و این‌که آیا از آموزه‌های اسلام می‌توان نظام آبجکتیو؛ یعنی نظـام عینـی و ساختارهای عینی استخراج کرد؟ (علیدوست، ۱۳۷۹، ش۱۶-۱۵، ص۱۳۰-۱۲۹).

شهید صدر نیـز اخـتلاف نظـر را لازمـه اجتهـاد مـی‌دانـد (شـهید صـدر، ۱۴۱۷ق، ص۴۴۶). به هر حال، اختلاف در تعریف فقه نظام، منبعث از دیدگاه‌ها و روی‌کردهـای مختلف به این بحث است؛ چنان‌که در تعریف فقه و سایر علوم در میان صاحب‌نظـران آن رشته اختلاف نظر اسـت کـه نـه تنهـا نقـص و بـه تعبیـری کـه گذشـت، بیـان‌گـر بی‌اساس‌بودن آن نیست، بلکه بیان‌گر جدیت آن بحث و محل تلاقی فکری و تضـارب آراءبودن آن است که نقطه قوت به حساب می‌آید.

شواهد پاسخ بر این مدعی: ۱. تعدد تعاریف و اختلاف نظر لازمه اجتهـاد اسـت. ۲. عدم اتفاق نظر بر مفهوم فقه نظام، منبعث از روی‌کردهای مختلف است و ۳. برخـی اختلاف تعاریف ناظر بر نظام بالقوه و بالفعل است.

بنابراین، اختلاف در تعاریف منبعث از جدیت بحث و ورود دیدگاه‌های مختلف به آن است.

اشکال سوم: جامعیت اسلام مقتضی عدم وجود نظام

گفته شده است، اسلام دیـن خـاتم اسـت و خاتمیـت مسـتلزم جامعیـت اسـت و جامعیت را به معنای این‌که بـرای همـه احتیاجـات بشـر در امـور فـردی و اجتمـاعی، حکومت و سیاست و... دستور دارد، تفسیر کـرده‌انـد، بنـابراین، جامعیـت اسـلام بایـد اقتضای عدم وجود نظام خاص را داشته باشد؛ چراکه از مقدمات هر نظـامی توجـه بـه شرایط زمان و مکان و دیگر خصوصیات است. اسلام بـرای ایـن‌کـه قابلیـت تطبیـق و پیاده‌شدن در هر زمانی را داشته باشد، با همین احکام و قواعد و... دست فقیـه را بـرای تنظیم خاص در هر دوره از زمان باز می‌گذارد و با همین روش می‌توان بر دیگر نظام‌ها در هر زمان فائق آمد (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۷/۹/۸).

شواهد ایشان بر این مدعی: ۱. جامعیت اسلام مقتضی عـدم نظـام و ۲. عـدم نظـام، سبب پاسخ‌گویی به مسائل جدید می‌شود.

پاسخ

این‌که اصول ثابتی در منطقة الفراغ وجود داشته باشد، مانند اصول فقه کـه در مـورد مستحدثات اعمال می‌شود، منافاتی با داشتن چارچوب نظام اسلامی ندارد. قـرآن کـریم در آیات جهاد با کفار، گاهی فرصت توبه یا صلح می‌دهد و گـاهی هـیچ‌گونـه فرصـت درنگی باقی نمی‌گذارد که این تدابیر در شرایط متفاوت به اصول ثابت جهاد خللی وارد نمی‌کند. باید به صراحت گفت که بالعکس شریعت بدون نظام، جـامعیتی نیـز نخواهـد داشت تا با آن به مدیریت امور اجتماعی بپردازد، چه در سطح کلان نظام یا خرده‌نظـام؛ مثلاً آیا نظام بانکی در اسلام وجود دارد یا نه؟

در اشکال نقضی به این مسأله باید گفت آیا احکام فـردی و اجتمـاعی اسـلام تـابع زمان و مکان نیستند؟! در این‌جا امام خمینی 1 می‌فرمایند:

> عنصر زمان و مکان در اجتهاد نقش دارد، این یعنی احکام تغییر پیدا می‌کنـد. مثلاً حرمت و قماربودن شطرنج تغییر پیدا می‌کنـد و از بـاب ورزش فکـری حلال می‌شود. احکام ثابت‌اند تا وقتی موضـوعات‌شـان ثابـت‌انـد و در ایـن شکی نیست، اما اگر موضوعات تغییر پیدا کنند، احکام‌شـان نیـز تغییـر پیـدا می‌کند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج۲، ص۳۲-۳۰).

ساختارهای اجتماعی اسلام نیز هر موقع زمان و مکان و موضوعات تغییر پیدا کـرد، احکام هم تغییر پیداکرده و طبیعتاً ساختارها هم تغییر پیـدا مـی‌کنـد. مـثلاً امـروز یـک ساختار مالی و معاملاتی داریم چند سال دیگر این ساختار تغییر پیدا می‌کند. مثل احکام خرید و فروش خون که حرام بود، الآن چون موضوعش تغییر پیدا کـرده حـلال اسـت (خسروپناه، ۱۳۹۷/۹/۱۸).

نظام‌سازی بر اساس زمان و مکان بر عهده فقیه است. ممکن است چنین تصور شود که نظام‌سازی هرچند ضروری و لازم باشد، اما ارتباطی با فقاهـت پیـدا نمـی‌کنـد؛ چراکـه در مرحله متأخر از استنباط و در حوزه اجرای احکام (مقام امتثال) واقـع مـی‌شـود، در نتیجـه نظام‌سازی بر عهده مدیران اجرایی است و نه فقها و یا این‌که با وجود ولـی فقیـه در رأس حکومت، با ملاحظه شرایط زمان و مکان و مصلحت‌سنجی در تزاحم میان احکام و صدور احکام ولایی، نیازهای فقهی حکومت را پاسخ می‌دهد (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۷/۱۰/۱).

لکن می‌بایست میان دو مرحله نظام‌سازی تفکیک به عمـل آیـد: ۱. نظـام‌سـازی در استنباط نظری و ۲. تطبیق نظام‌سازی در عمل؛ فقیه می‌بایست در جهت کشف نظامـات فقهی بکوشد و نظام مطلوب دینی در حوزه‌های مختلـف حیـات اجتمـاعی را اسـتنباط نماید که شهید صدر از آن تعبیر مکتب کرده است (شهید صدر، ۱۴۱۷ق، ص۳۵۹). امـا این مکتب مطلوب ممکن است به لحاظ شرایط زمـان و مکـان، کـاملاً قابلیـت تحقـق نداشته باشد (میرباقری، عبداللهی و نوروزی، ۱۳۹۵، ش۳۶، ص۶۳). در ایـن صـورت، نظام‌سازی در عینیت، به شرایط زمـان و مکـان، ظرفیـت‌هـای اجتمـاعی و حکـومتی و

سیاست‌گذاری‌های رهبری قید می‌خورد، اما کارکرد آن سیر و تکامل وضعیت موجود جامعه به سمت نظام مطلوب اسلامی است. بنابراین، هر دو مرحله نظام‌سازی، نیازمند تفقه و استنباط از منابع دینی و امتداد تفقه دینی صورت می‌پذیرد.

بنابراین، مکتب اجتماعی مقید به زمان و مکان خاصی نیست؛ مثلاً مکتب اقتصادی اسلام قائل به اصالت فرد، اصالت جامعه یا اصالت آزادی نیست، بلکه معتقد به اصالت فرد و جامعه است و اصالت آزادی برای عدالت، مقید به زمان و مکان خاصی نیست.

بر این اساس، لازمه این اشکال که جامعیت اسلام نسبت به نیازهای متغیر اجتماعی پاسخ‌گو است و باید منکر وجود نظام شد، این است که جامعیت اسلام ملازم با فرض نظام اجتماعی پاسخ‌گو به عنوان ضرورت بالفعل است که بایستی فقه در قبال این نیاز اجتماعی پاسخ‌گو باشد، بنابراین، اشکال خود، دارای تناقضی آشکار است.

شواهد پاسخ بر این مدعی: ۱. جامعیت اسلام مقتضی نظام پاسخ‌گو به شرایط متغیر اجتماعی است، نه عدم نظام. ۲. عدم نظام پاسخ‌گو سبب توقف در خصوص مسائل جدید می‌شود و ۳. اسلام دارای اصول ثابت و متغیر است.

بنابراین، جامعیت مستلزم تدارک نظام پاسخ‌گو نسبت به شرایط متغیر با التزام به اصول ثابت و متغیر است.

اشکال چهارم: عدم وجود دلیل بر ارتباط استلزام نظم در تشریع میان احکام

گفته شده است، اگر مراد از نظم در تشریع هم‌چون تکوین این است که باید میان احکام ارتباط باشد، دلیلی بر آن نداریم؛ ضمن این‌که در بسیاری از موارد دست‌یابی به ملاک ممکن نیست. از نظر فقه نظام باید از تمام موضوعات مسائل موضوع جدیدی استخراج کنیم و ارتباط همه مسائل از طهارت تا دیات را هم مفروض بگیریم. فقه اعتبار است، بنابراین، ضرورتی بر ارتباط میان احکام نداریم.

البته مراد از اعتبار، بی‌ملاک بودن نیست؛ احکام تابع مفاسد و مصالح است و ملاک دارند، اما اشکال در این است که آیا باید میان وجوب روزه و نماز ارتباط باشد؟ به عنوان مثال، چرا زن حائض نمازش قضا ندارد، ولی روزه‌اش قضا دارد؟ در شریعت،

وقتی موضوع غرر در بیع باشد، مبطل بیع است، ولـی وقتـی در صـلح باشـد، اشـکالی ندارد. قاعده «لاتعاد» با قاعده «تلف المبیع قبل قبضه من کیس البایع» چه ارتباطی دارد؟ این دو موضـوع و دو اعتبـار اسـت، چـرا بایـد در اعتباریـات همـان ربـط منطقـی در تکوینیات باشد؟ اگر چنین باشد که اساساً اعتباریات تحقق پیدا نمی‌کند.

از مبانی محکم امام خمینی 1 عدم خلـط میـان تشـریع و تکـوین اسـت. نظـم در تکوین چه ربطی به تشریع دارد؟ تشریع بر وزان امور عقلایی است؛ همان‌طور که عقلا احکامی دارند. این نیز ربطی به نظمی که امیرالمؤمنین 7 بـه حسـنین 8 فرمودنـد: «**أوصیکما بنظم أمرکم**»، ندارد. ما نمـی‌تـوانیم یـک اعتبـار مجمـوعی بـرای تمـام ایـن موضوعات من‌حیث‌المجموع قائل شویم. مدعیان فقه نظامات، فقهی را به میدان آوردند که ممکن نیست (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۷/۹/۸).

شواهد ایشان بر این مدعی: ۱. نداشتن مؤید در ارتباط میان موضوعات فقهـی بـا یک‌دیگر. ۲. دست‌یابی به ملاک این ارتباط در بسیاری از موارد نا ممکن اسـت و ۳. عدم خلط میان نظم در تشریع و تکوین.

پاسخ

شاید در احکام فردی، تناسب و ساخت‌وارگی احکام، چندان مورد اهتمام نباشـد و احکام جدای از هم مورد نظر قرار گیرد، اما در احکام مربوط به جامعه و حکومت ایـن مسأله از اهمیـت فراوانـی برخـوردار اسـت (رجبـی، ۱۳۹۹/۱/۲۷). بـه هـر حـال، مـا می‌خواهیم از همین منابع و ملاکات در حد توان اسـتنباط کنـیم؛ چنـان‌کـه در اسـتنباط احکام جزئی نیز به همین صورت است که در تعریف اجتهاد، بذل جهد آورده‌انـد و در جایی که مجتهد نمی‌تواند، احتیاط کرده و فتوا نمی‌دهـد. بنـابراین، مـا در مـواردی کـه امکان کشف نظام و استنباط ملاکات وجود داشته باشد، به آن مبادرت مـی‌نمـاییم و در مواردی که چنین امکانی نباشد، احتیاط کرده و ورود نمی‌کنیم.

در این خصوص باید گفت، **اولاً**: شریعت نیز هم‌چون خلقت از شارع حکیم صادر شده است، خلقت اثر تکوینی و شریعت اثر تشریعی است، نظـام‌منـدی شـاخص مهـم

حکمت است؛ چون حکمت بدون نظام بی‌معناست، بی‌نظامی نقص و عیب است، پس خلاف حکمت است.

ثانیاً: فعل تشریع خود گواه بر وجود نظم است، لهذا تشریع نیز مانند تکوین نظام‌مند است. شریعت برای تنظیم امور انسان‌ها آمده و چیزی که برای نظام‌بخشی به امور و تنظیم شؤون مختلف آمده خود نمی‌تواند بی‌نظام باشد.

امیرالمؤمنین در شأن قرآن کریم می‌فرمایند: «آن‌چه باید در میان شما جریان پیدا کند، در قرآن نظم و نظام آن وجود دارد» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۵۸). از نظر حضرت، تقوا که جوهر دین است، با نظم امر همراه است،[۳] چگونه ممکن است امام معصوم جامعه را به نظم دعوت کند، بعد مطالب خودش پراکنده و بی‌نظام باشد!

حضرت زهرا 3 در خطبه فدکیه می‌فرمایند: «پیروی از اهل بیت : را خداوند نظام امت قرار داده است» (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج۶، ص۱۱۱)؛[۴] آیا می‌توان نظام را از بی‌نظمی توقع داشت، می‌توان گفت شریعت بی‌نظم و بی‌نظام است، اما تبعیت از آن موجب نظام می‌شود؟ آموخته‌ایم که به اهل بیت : عرض کنیم: «السلام علیکم یا من هم زمام الدّین ونظام المسلمین... أنت نظام الدین وعز الموحدین» (همان، ج۹۸، ص۲۶۰ و ج۹۹، ص۹۹)؛ شما سررشته دین، مایه نظام دین و امت هستید.

ثالثاً: به لحاظ زبان‌شناختی شریعت؛ یعنی منهج و صراط و سامانه زیستی، اگر انسان در آن گام بردارد، اهل نجاح و نجات خواهد شد، نمی‌تواند بی‌نظام باشد و اگر نظمی نباشد، نجاتی محقق نخواهد شد (صادقی رشاد، ۱۳۹۷/۹/۱۳).

رابعاً: آن‌چه محقق حلی در شرایع الاسلام رایج کرد؛ یعنی تقسیم کلان فقه به عبادات، عقود، ایقاعات و احکام، با وجود این‌که ایراداتی به آن هست، اما مستلزم فقدان نظام نیست، کما این‌که نقد ساختارهای موجود به معنای انکار نظام‌مندی نیست، بلکه به معنای دفاع از نظام‌مندی فقه و تلاش برای کشف و صورت‌بندی کارآمدتر و روزآمدتر آن است. فقهای هر عصری باید تلاش نمایند که نظم فقه را بهبود دهند تا آن‌که نظم واقعی تشریعی، کشف و ارائه شود؛ روزگار پیچیده باید نظمی متناسب با اقتضائات به فقه و احکام الهی داشته باشد و اگر نظم و نظام موجود فقه در گذشته با

مقاصد دیگری تنظیم شده اکنون باید نظم متناسب با نیاز زمانه جدید داده شود.[5] هر مکتب اجتماعی در واقع مجموعه نظام‌مند و منسجم از مبانی، اصول، احکام و اهداف است. مرحوم محقق در شرایع از طهارت تا دیات فقه را تدوین کرده، یک نظام مدون کرده، اما اصطلاحاً این یک نظام دانشی است؛ یعنی دیسیپلین ساخته است. حالا در قدم دوم کار شهید صدر این است که از دیسیپلین فقه، می‌خواهد مکتب اجتماعی، مکتب اقتصادی و نظام اقتصادی اسلام را استخراج کند؛ یعنی در حوزه اقتصاد، مجموعه مبانی، اصول، احکام و اهداف را با روش مراجعه به نظر فقها به صورت نظام‌مند در حوزه اقتصاد تدوین کند (همان).

خامساً: منظور معتقدان به فقه نظام از ارتباط بین اجزای احکام هر باب فقهی با باب دیگر در تمام جزئیات نیست. مراد از ارتباط میان احکام، نبود تناقض و روح واحد برای رشد و تکامل انسان است، احکام با هم‌دیگر هم‌افزایی دارند و یک هدف را دنبال می‌کنند؛ یعنی این‌طور نیست که برخی احکام انسان را به فردیت و انزوا ببرد و برخی او را به جنبه‌های اجتماعی دعوت کند. روح حاکم بر قوانین و احکام شریعت، روح واحدی است؛ مثلاً اعتکاف که در ظاهر انزواطلبانه‌ترین حکم دینی است، در زمان و مکان خاص جاری است و در عین حال، به همه مکلفان هم می‌گوید که اگر می‌خواهید معتکف شوید، باید در یک مسجد و یک زمان و در کنار برادران دینی خود دور هم جمع شوید. بنابراین، می‌بینیم که شلوغ‌ترین ایام سال مساجد در همین دوره شکل می‌گیرد (ملک‌زاده، ۱۳۹۷/۱۰/۱۶).

یکی از ارکان اندیشه شهید صدر نیز ملاحظه هماهنگ و منسجم احکام در مسیر دست‌یابی به مذهب اقتصاد اسلامی است:

> یؤکد الکتاب دائماً علی الترابط بین أحکام الإسلام، وهذا لا یعنی: انها أحکام ارتباطیة وضمنیة بالمعنی الأصولی، حتی إذا عطل بعض تلک الأحکام سقطت سائر الأحکام الأخری، وإنما یقصد من ذلک: أن الحکمة التی تستهدف من وراء تلک الأحکام لا تحقق کاملة دون أن یطبّق الإسلام، بوصفه کلاً لا یتجزأ، وإن وجب فی واقع الحال امتثال کل حکم بقطع النظر عن امتثال حکم آخر أو عصیانه (شهید صدر، ۱۴۱۷ق، ص۴۹).

سادساً: از طرفی هم دین اسلام دارای ساختاری هماهنگ و منظم است که هیچ اختلاف و اعوجاجی در آن راه ندارد: «**وَلَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فيهِ اخْتِلافاً كَثيراً**» (نساء(۴): ۸۲)؛ آیا در [معانی] قرآن نمی‌اندیشند، اگر از جانب غیر خدا بود، قطعاً در آن اختلاف بسیاری می‌یافتند و نیز دارای ارکانی است که شرایع گوناگون بر آن استوار است: «فإنّ لدين اللّه أركانا» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ج۲، ص۲۰۵)؛ دین خدا ارکانی دارد؛ هم‌چنان که تبیین دین در کلام اهل بیت : ، دارای نظام است: «**فما تناقضت أفعالک ولا اختلفت أقوالک ولا تقلّبت أحوالک**» (ابن مشهدی، ۱۴۱۹ق، ص۲۶۸)؛ کردارهایت ضد و نقیض نشد، گفتارهایت اختلاف نیافت، حالاتت زیر و رو نگشت. اقوال ایشان منطبق با قرآن است: «**فإنّا إن تحدّثنا حدّثنا بموافقة القرآن**» (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج۲، ص۲۴۹) و دارای هماهنگی و ارتباطی وثیق و عمیق است: «**إنّ كلام آخرنا مثل كلام أوّلنا وكلام أوّلنا مصادق لكلام آخرنا... فإنّ مع كلّ قول منّا حقيقة وعليه نورا**» (طوسی، ۱۴۹۰ق، ج۱، ص۲۲۴)؛ همانا گفتار آخرین ما مثل گفتار اولین ماست و کلام اولی تأییدکننده گفتار آخری ماست. بنابراین، با نظر به اجزا و ارکان دین و شریعت و تناسبات و روابط آن‌ها، مجموعه و منظومه‌بودن شریعت امری مسلم و غیر قابل انکار می‌نماید که این انتظام و انسجام، خیلی محل اختلاف و مناقشه نیست، نظام‌مندبودن از لحاظ ساختار و ترسیم منظومه‌ای از اجزا و ارکان دخیل در تفقه نظیر مبانی، ارزش‌ها، اصول، غایات و مقاصد، مصالح و... و نیز نظام‌داشتن قواعد فقهی و اصولی. در توضیح این مورد می‌توان گفت همان‌طور که از حضرات معصومین : نقل فرموده‌اند: «**انما علينا القاء الاصول وعليكم أن تتفرعوا**» (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج۲، ص۲۴۵)؛ آن‌چه بر عهده ماست، فقط همین است که اصول را به شما القا نماییم و بر عهده شماست، استخراج فروعات. وقتی صحبت از اصول و فروع می‌شود، حکایت از ساختاری منظم و نظامی هماهنگ دارد، اصولی که قدر متیقن دین است به عنوان محور اصلی و در رتبه بعد، شاخه‌های فرعی قرار گرفته و در واقع از تفریع محورها و شاخه‌های اصلی، ساختار منظمی از شاخه‌های فرعی، موضوعات و تناسبات آن شکل می‌گیرد، در نتیجه دانش فقه به میزان ترسیم و تفریع قاعده‌مند اصول این منظومه می‌تواند محصول خود را در قالب نظام ارائه دهد (عبداللهی، ۱۳۹۹، ش۲، ص۶۳).

سابعاً: نگاه منظومه‌ای به احکام اسلامی و نظام‌سازی بر مبانی فقه، موجب بروز و ظهور ارزش‌های دینی در نظام مبتنی بر شریعت خواهد شد؛ نظام جایگاه بی‌بدیلی در زندگی اجتماعی دارد که خارج از نظامات، اساساً نمی‌توان زندگی کرد، بشر برای هر نوع روابط اجتماعی نیازمند تدوین قوانینی است که در آن از ظلم به دیگری جلوگیری و عدالت رعایت شود و افراد تا حد ممکن به حقوق خود برسند. این امر بدیهی، در شرایط امروز که ارتباطات بشری گسترش یافته و پیچیده شده است، بیش‌تر احساس می‌شود. باید بدانیم که اگر نظام اسلامی را در تعلیم و تربیت، اقتصاد و سیاست حاکم نکنیم، زندگی اجتماعی، سیاسی و اقتصادی مردم متوقف نخواهد شد، ولی قطعاً اسلامی نخواهد بود یا بی اساس است و یا التقاطی از نظامات مختلف که امروز در اقتصاد شاهد آن هستیم (ملک‌زاده، ۱۳۹۷/۱۰/۱۶).

شواهد پاسخ بر این مدعی: ۱. فعل تشریع خود مؤید نظم و نظام است. ۲. ارتباط به معنای انسجام و عدم تناقض بین احکام است. ۳. نظم در تشریع و تکوین، همه از فعل حکیم است و ۴. وظیفه تفریع اصول مقتضی نظام است.

بنابراین، ارتباط میان احکام به معنای انسجام و عدم تناقض آن‌هاست و فعل تشریع، خود مؤید نظام است.

اشکال پنجم: عدم تضمین فقه نسبت به مصالح و مفاسد دنیوی

برخی تکلیف مکلفین به احکام ظاهری را لغو دانسته‌اند و می‌گویند چرا شارع مقدس ما را در عرصه امور اجتماعی، سیاسی و اقتصادی مکلف به حکم ظاهری کند که هیچ تضمینی نسبت به مصالح سیاسی و اقتصادی در آن نیست (علم‌الهدی، ۱۳۹۶/۱۰/۱۲).

شواهد ایشان بر این مدعی: ۱. بسیاری از احکام مکلفین ظاهری است و ۲. احکام ظاهری تضمینی بر مصالح ندارند.

پاسخ

این اشکال به کل فقه است، نه فقط فقه نظام و لازمه آن قول به نماز و روزه غیر واقعی

است که گوینده نیز به آن قائل نیست و این منتهی به تعطیلی دین می‌شود، باید گفت که در فهم احکام ظاهری و واقعی رابطه طولی برقرار است، نه تباین، احکام ظاهری کاشف از احکام واقعی است؛ نظریه تزاحم حفظی شهید صدر نیز جهت حفظ ملاکات واقعی، بیان‌گر آن است که احکام ظاهری در واقع حافظ ملاکات واقعی هستند، نه این‌که احکام صوری باشند. با این حال، بر فرض این‌که ما نظام فقهی بر اساس احکام ظاهری به دست آوریم، در صدد حرکت در سایه شریعت در زمان عدم دسترسی به آن هستیم، بنابراین، یا احکام ظاهری در کل فقه پذیرفته می‌شود یا خیر و این اختصاصی به فقه نظام ندارد. در ثانی جایگزین آن چیست، دستورالعمل را حد المقدور از شریعت بستانیم یا از بشریت، حتی اگر ارتباط ضعیفی با شریعت داشته باشد، به سعادت نزدیک‌تر است؛ چراکه ما قائلیم به این‌که قوانین باید با اخلاقیات و شرایط اجتماعی تناسب داشته باشد. ثالثاً اگر وقوع شیء دلیل بر امکان است، در مواردی فقه نظام هم‌چون نظام بانکی و... استنباط شده است.

باید پرسید که آیا فقه برای مسائل اجتماعی، سیاسی و اقتصادی حکم دارد یا ندارد؟ اگر ندارد، نتیجه‌اش سکولاریسم است و هیچ فقیهی آن را نمی‌پذیرد که مخالف قرآن و روایات است. اگر بگوییم حکم دارد، آیا این حکم منجر به تنظیم امور اجتماعی است یا خیر؟ اگر هیچ تضمینی ندارد، دچار چند اشکال خواهد شد، در این فرض، از طرفی خداوند احکام واقعی را تابع مصالح و مفاسد جعل کرده است و از طرفی عباد خود را دعوت به تفقه در دین کرده است تا با تفقه در دین، به جلب منافع و دفع مفاسد برسند؛ درحالی‌که آن‌چه عباد از طریق اجتهاد بدان نایل می‌آیند، حکم ظاهری است که تابع مصالح نیست و هیچ تضمینی برای تحصیل مصالح و اجتناب از مفاسد نمی‌دهد. در نتیجه جعل احکام واقعی لغو خواهد شد. گزاره تبعیت احکام از مصالح و مفاسد بی‌معنا خواهد گشت.

این دیدگاه از طرفی مخالف با نصوص فراوانی است که علت جعل احکام را در کنار سعادت اخروی، سعادت دنیوی دانسته‌اند و مصالح جعل آن را عدالت اجتماعی، انباشته‌نشدن ثروت، امنیت، حیات‌بخشی و مانند آن دانسته‌اند (حدید(۵۷): ۲۵؛

حشر(۵۹): ۷؛ نساء(۴): ۵۹و۸۳؛ نحل(۱۶): ۹۷؛ بقره(۲): ۱۷۹ و...). از طرف دیگر، این دیدگاه منجر به نفی ارتباط میان دنیا و آخرت و مزرعه‌بودن دنیا نسبت به آخرت خواهد شد؛ چراکه در نتیجه این روی‌کرد، مکلف در دنیا رفتاری انجام می‌دهد که نه تنها سودی ندارد، بلکه مفسده هم دارد، اما در آخرت به ثواب می‌رسد یا از عقاب می‌رهد!

بنابراین، با توجه به بطلان احتمالات فوق، احکام کشف‌شده در فقه، لاجرم در راستای تنظیم حیات بشر در دنیا و آخرت و در عرصه مادی و معنوی خواهد بود و با دیدگاه غالب فقهای امامیه مخالف است. با مراجعه به کلام فقها این نتیجه دست می‌دهد که فقهی می‌تواند تضمین‌کننده آخرت باشد که از گذرگاه دنیا به سلامت عبور کند. اساساً غرض اخروی در طول غرض دنیوی به دست می‌آید. در سیره عملی فقهای امامیه در عملیات اجتهاد، همواره تنظیم امور اجتماعی مورد توجه بوده است. قاعده حفظ نظام در ذیل همین نگاه متولد شده، این‌که بسیاری از عمومات یا اطلاقات به واسطه اختلال نظام و مانند آن مقید می‌شوند، به خاطر توجه به مصالح دنیوی و اغراض دنیوی حکم شرعی است.

شیخ انصاری در مسأله ولایت فقیه، مزاحمت فقیهی در تصرف فقیه دیگر در اموال و انفس را به دلیل استلزام هرج و مرج و اختلال نظام مصالح، جایز نمی‌داند (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج۳، ص۵۷۲). شهید اول تصریح می‌کند هر حکم شرعی یا برای جلب نفع به مکلف است یا دفع ضرر و هر کدام از این دو، گاهی دنیوی و گاهی اخروی و گاهی هر دو است (شهید اول، ۱۴۰۰ق، ج۱، ص۳۴). آقای خویی در تقسیم واجبات، به تعبدی و توصلی، حکمت جعل واجبات توصلی را با وجود آن‌که در آن قصد قربت شرط نیست، حفظ نظام و پیش‌گیری از اختلال نظم زندگی مادی و معنوی انسان‌ها دانسته است (خویی، ۱۴۲۲ق، ج۱، ص۵۰۹). با این بیان، اهداف دنیوی را غرض اهم از جعل این احکام بیان داشته است (خویی، بی‌تا، ج۷، ص۳۱۱). امام خمینی 1 به مسأله زمان و مکان در اجتهاد توجه ویژه می‌دادند که در عین تحفظ بر فقه جواهری، به فکر کارآمدی نظام دنیایی هم هست. میرزای شیرازی بر همین اساس فتوای تحریم تنباکو صادر کرد، میرزای نائینی بر همین مبنا تنبیه الامه نوشت و امام خمینی 1 قیام کرده و حکومت تشکیل داد.

پاسخ شهید صدر و تبیین تزاحم از روشن‌ترین راه‌ها برای حل ایـن اشـکال اسـت. ایشان می‌افزاید:

> وهکذا یتضـح انّ الأحکـام الظاهریّـة خطابـات تعـیّن الأهـمّ مـن الملاکـات والمبادئ الواقعیة، حین یتطلّب کلّ نوع منهـا الحفـاظ علیـه بنحـو ینـافی مـا یضمن به الحفاظ علی النوع الآخر. وبهـذا اتضـح الجـواب علـی الاعتـراض الثانی، وهو ان الحکم الظاهری یـؤدّی الـی تفویـت المصـلحة والالقـاء فـی المفسدة، فان الحکم الظاهری وان کان قد یسبب ذلک، ولکنه انما یسببه مـن أجل الحفاظ علی غرض أهم (شهید صدر، ۱۳۹۸، ج۲، ص۳۱).

پس حکم ظاهری؛ گرچه گاه منجر به تفویت مصالح دنیوی مـی‌شـود، امـا در عـین حال، اهم مصالح دنیوی را حفظ می‌کند. اشکال مستشکل به حجیت بینه هـم از همـین راه قابل حل است که بینه به خاطر مصلحت نوعیه دنیویه که داشته حجـت شـده حـال گاهی هم القای در مفسده می‌کند، ولی در مقام تزاحم حفظ اهم ملاکات، حجـت‌شـدن بینه ملاک قوی‌تری داشته است. به بیان دیگر، اگر حکم واقعی نظام‌بخش و تنظیم‌کننده امور دنیاست، پس حکم ظاهری که در صدد حفظ اهم ملاکات این احکام واقعی است، هم باید همین خصوصیت را داشته باشد. کشف فقیه، اگر فقط پوسته‌ای از حکم شـارع را داراست، اما نقض غرض شارع حساب شود را نمی‌توان به عنوان حکم شـارع، ولـو حکم ظاهری نام نهاد (رجبی، ۱۳۹۹/۱/۲۷).

البته همه این‌ها بنا بر دیدگاه اصولی است که قائل به وجود حکم ظـاهری در کنـار حکم واقعی است، اما گروهی از اصولیان که از اساس وجـود مجعـولی بـه نـام حکـم ظاهری را انکار می‌کنند، این اشکال از ابتدا متوجه ایشان نمی‌شود؛ چراکه شارع مقدس یک مجعول دارد و آن هم حکم واقعی است و ما مکلف بـه رسـیدن بـه حکـم واقعـی هستیم (همان حکم واقعی که تابع مصالح و مفاسد واقعی است و مصالح دنیوی هم در ضمن آن است)، بله آن‌چه بدان می‌رسیم، ممکن است دقیقاً مطابق واقع باشـد، ممکـن است که مطابق نباشد، اگر مطابق نبود، ما معذور هستیم، اما ایـن معـذوریت بـه معنـای نفی مصالح دنیوی در منکشف ما نیست، منکشف ما از طرق مجعوله بـرای رسـیدن بـه

حکم واقعی کشف شده است. پس اگر از روش‌های صحیح استفاده کرده باشیم، میـزان اصابت آن با واقع حداکثری و غالبی است (همان).

از نگاه امام خمینی 1 بنا بر تحصیل علم در حوادث و وقایع یومیه موجب اخـتلال نظام زندگی اجتماعی می‌گردد. ازاین‌رو، همواره با عمل به قول ثقه و ظواهر کلامی کـه به ایشان القا می‌شود، امور خود را سپری می‌کننـد. پیـامبر اسـلام هـم بـا وجـود آن‌کـه احکامی را بیان نمود، بر همین مسیری که نزد عقلا مستقر بوده عمل نمود، بدون آن‌کـه اماره‌ای تأسیس کند و حکم ظاهری قرار دهد، بلکه تنهـا ایـن سـیره عقلایـی را امضـا نموده است. عمل متشرعه به امارات در فرض عدم علم هم به خاطر این است که ایـن امارات یکی از طرقی هستند که علی الاغلب طریـق بـه واقـع‌انـد، بـدون آن‌کـه جعـل حجیت یا امر دیگری واسطه شده باشد (سبحانی، بی‌تا، ج۲، ص۳۳۳-۳۳۲).

البته این‌که ابتنای حجیت امارات فقط به عذاب اخروی مـرتبط مـی‌شـود و اصـولاً طریق به واقع نیست و اثبات قول و مراد معصوم نمی‌کند، قول شاذی است و هـیچ‌یـک از بزرگان علم اصول چنین اعتقادی ندارند. در حالی که در کلام علمای علم اصـول در حجیت امارات بیش‌تر جنبه کاشفیت از واقع در نظر گرفته شـده اسـت تـا منجزیـت و معذریت (شـیخ انصـاری، ۱۴۱۹ق، ج۱، ص۴؛ نـائینی، ۱۴۱۰ق، ج۲، ص۶۴ و خـویی، ۱۴۲۲ق، ج۴، ص۳۴۵).

مخصوصاً با توجه به این‌که حجیت امارات مسأله‌ای عقلایی اسـت (نـائینی، ۱۳۷۶، ج۳، ص۱۰۸). عقلا برای اثبات مراد خود و دیگران روش‌هایی را به کـار گرفتـه‌انـد و ادعای این‌که برای عقلا همیشه «قطع» حاصل می‌شود، ادعای گزاف و بی دلیلی است و شارع مقدس همان حجیت نزد عقلا را امضا نموده است.

این‌که ادعا شود، چون تضمینی برای رسیدن به مصالح و مفاسد واقعی وجود ندارد، نمی‌توان برای تأمین مصالح جامعه و تشکیل تمـدن اسـلامی از آن بهـره جسـت. مگـر نظریات دیگر در باب اداره جامعه تضمین صددرصدی دارد؟ آن هـم بـا ایـن اخـتلاف شدید و ظهور اشتباهات فراوان و بعضاً خانمان‌سوز که توسط عقلا در جامعه پیاده شده است، اما عقلا به آن عمل می‌کنند و در صـورت شـناخت مشـکلات، آن را اصـلاح و

تکمیل می‌کنند. در صورتی‌که با توجه به واقع‌نمایی حداکثری در امارات فقهی، تضمین بسیار بیش‌تری در عمل به آن نسبت به فرضیه‌ها، ساختارها و روش‌های عقلایی دیگر وجود دارد و در صورت بروز برخی مشکلات، امکان تکامل و برطرف‌کردن مشکل هم وجود دارد. بنابراین، صرف این‌که احتمال عدم اصابت به واقع وجود دارد، از نظر عقلی مانع اخذ نمی‌شود.

اگر تبعیت احکام از مصالح و مفاسد تنها مختص به احکام واقعی (و مخصوص زمان حضور امام و علم مردم) باشد، لازم می‌آید با این‌که اهل بیت می‌دانستند غیبت طولانی رخ می‌دهد و امکان تحصیل علم ندارند، برای مردم در چنین شرایطی اماراتی را جعل کرده‌اند و اصلاً به فکر مصالح و مفاسد نبوده‌اند و تنها دغدغه آن‌ها عدم عقوبت اخروی آن‌ها بوده است. این مسأله با مبانی فکری امامیه ناسازگار است. بنابراین، باید گفت احکام ظاهریه که حضرات معصومین تأیید کرده‌اند، همه احکامی بوده‌اند که بیش‌ترین مصالح را برای بندگان جلب کرده و بیش‌ترین مضار را از آن‌ها دور کند.

به‌گونه‌ای بیان می‌کنند که گویا فقها هیچ توجهی به تأثیرات احکام در جامعه نداشته و حتی اگر موجب اختلال نظام و عدم کارایی در جامعه باشد، بر آن پافشاری می‌کنند. فقهای بزرگ در بعضی موارد، حتی اگر یک حکم برای یک فرد قابل اجرا است و هیچ مشکلی را برای او ایجاد نمی‌کند، اما اگر در جامعه به صورت کلی انجام شود، جامعه با مشکل مواجه می‌شوند، حکم خود را تغییر داده‌اند (آشتیانی، ۱۴۲۵ق، ص۳۶).

شواهد پاسخ بر این مدعی: ۱. احکام جهت تنظیم امور فردی و اجتماعی است. ۲. تفقه به معنای جلب مصالح و دفع مفاسد است. ۳. عدم تضمین مستلزم لغویت احکام یا عدم ارتباط دنیا و آخرت است و ۴. کشف واقع دائمی سبب اختلال نظام اجتماعی می‌گردد که موجب به ظواهر عمل عقلا است.

بنابراین، حتی احکام ظاهری سبب جلب منافع و دفع مفاسد دنیوی و اخروی می‌گردد و الا لغو است.

اشکال ششم: عدم قابلیت التزام به کلان‌نظام

در فقه نظام گفته شده است:

> در این‌جا اشکال می‌شود در صورتی که نظام کلانی از خُرده‌نظام‌های اقتصادی و سیاسی و... می‌بایست اعتبار گردد، این اعتبار باید از سوی شارع اتخاذ گردد و فقیه نمی‌تواند خود بدواً کلان‌نظام را اعتبار کند. نمی‌شود یک امر اعتباری انتزاعی را موضوع مسأله شرعی قرار داد (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۷/۹/۱۳).

شواهد ایشان بر این مدعی: ۱. کلان‌نظام را باید شارع اعتبار کند، نه فقیه و ۲. امر اعتباری نمی‌تواند موضوع مسأله شرعی واقع شود.

پاسخ

به هر حال، ما می‌خواهیم از همین منابع و ملاکات در حد توان استنباط کنیم؛ چنان‌که در استنباط احکام جزئی نیز به همین صورت است، اگر به واسطه محدودیت‌ها در جایی نتوانستیم به نظام کلان یا خرده‌نظام برسیم، هم‌چون رویه اجتهادی، احتیاط می‌کنیم، بنابراین، ما تا جایی که امکان کشف نظام و استنباط ملاکات وجود داشته باشد، به آن مبادرت می‌نماییم و در مواردی که چنین امکانی نباشد، احتیاط کرده و ورود نمی‌کنیم. با این حال، در زمان عدم دسترسی به نظام، به دنبال حرکت در سایه شریعت هستیم و حتی المقدور دستورالعمل‌های جامعه را از شریعت بستانیم، نه از بشریت، حتی اگر ارتباط ضعیفی با شریعت داشته باشد، به سعادت نزدیک‌تر است؛ چراکه ما قائلیم به این‌که قوانین باید با اخلاقیات و شرایط اجتماعی تناسب داشته باشد.

در پاسخ به بخش نخست باید گفت بر فرض این‌که چنین استلزامی، قائل به وجود نظام در شریعت باشد، نباید ابایی از التزام به آن داشت! چراکه کلان‌نظام مستخرج از بطن فقه و با ملاک‌های معتبر شریعت بوده و چنان‌که اذعان می‌شود، انتزاعی نبوده و دارای استنادات معتبر است. به هر حال، چه اشکالی دارد که قائل به نظام بگوید مجموعه احکام شرعی متفرق در بیع، مضاربه و اجاره را در ذیل خرده‌نظامی به نام «نظام قراردادها» قرار داد. نظام مزبور نیز در ذیل نظام واسطی چون «نظام مالی اسلام» و

این‌ها زیرمجموعه «کلان‌نظام اجتماعی» قرار گیرند که در نظام دوم مباحث خمس و زکات، انفاق و انفال مطرح می‌شود و در نظام سوم ساختارهای اجتماعی، طبقات اقتصادی، تقسیم ثروت داخل می‌شود. در مورد خانواده نیز می‌توان این‌گونه منطبق کرد:

احکام شرعی ← نظام خانواده ← نظام معاشرت ← نظام اجتماعی و ... .

در پاسخ به بخش دوم نیز می‌توان گفت:

اولاً: اگر مسامحتاً ادعای عدم اعتبار در موضوعات جزئی قابل پذیرش باشد، هرچند در موضوعات جزئی نیز لحاظ امور اعتباری وجود دارد، لکن مسائل کلان غالباً اعتباریات است. باید پرسید آیا شخصیت حقوقی، مالکیت معنوی و یا حتی اصل مالکیت، زوجیت و سایر احکام وضعی مشابه که اعتباری هستند، در فقه شناسایی نشدند؟ طبق کدام قاعده فقهی یا اصولی می‌توان چنین ادعایی داشت؟!

ثانیاً: این مسأله چنان مرتکز در اذهان فقهاست که برخی حتی صرف ادعای عنوان اعتباری را در مسأله اجتماع امر و نهی کافی دانسته‌اند، به این ترتیب، برخی اصولیان امکان تعلّق امر و نهی به یک عمل دارای دو عنوان را جایز می‌دانند که یکی متعلّق امر و دیگری متعلّق نهی است. مثال معروف آن، نماز در زمین غصبی است که در این‌جا امر و نهی به یک موضوع دارای دو عنوان نماز و غصب تعلّق گرفته است؛ زیرا عملی که به عنوان نماز در مکان غصبی انجام می‌گیرد، مصداق عنوان نماز و غصب است. ازاین‌رو، عمل از جهتی مورد امر و از جهتی دیگر مورد نهی قرار گرفته است. برخی اصولیان از این جهت که دو عنوان هرچند به حسب ظاهر در وجود خارجی متّحد، لیکن در عنوان، متعدّدند و تعدّد عنوان از نظر عقلی مستلزم تعدّد معنون است ـ به عبارت دیگر، نماز در جای غصبی هرچند از نظر عرفی یک عمل است، لیکن در واقع دو عمل است؛ یکی نماز و دیگری غصب ـ قائل به امکان این نوع اجتماع شده‌اند (مظفر، ۱۳۷۰، ج۱، ص۲۸۳).

ثالثاً: در کنار موضوعات بسیط، برخی موضوعات دارای ماهیتی پیچیده و مرکب هستند که از مجموع عناصر و مؤلفه‌های متعدد پدید آمده‌اند که برخی از این موضوعات، ساختاری نظام‌مند دارند. ازاین‌رو، شناخت این قبیل موضوعات، نیازمند منطقی است که بتواند جایگاه عناصر را در ترکیب با یک‌دیگر و در نسبت با کل

ملاحظه کند. موضوعاتی از قبیل بانک و بیمه و ... که نظام اقتصادی را تشکیل می‌دهند، از این دست می‌باشند که می‌توان آن‌ها را موضوعات کلان نامید (میرباقری، عبداللهی و نوروزی، ۱۳۹۵، ش۳۶، ص۷۳). حضرت امام نیز بر ضرورت کلی‌نگری در اقتصاد و ملاحظه نظام اقتصادی تصریح داشته‌اند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج۵، ص۴۳۷).

رابعاً: در اعتبار امور کلان در شریعت، حضرت امام می‌فرماید: «دیانت اسلام دربردارنده و اداره‌کننده همه نیازهای بشر است؛ از امور عبادی فردی تا مسائل کلان سیاسی و اجتماعی مورد توجه و اهتمام شارع مقدس قرار داده است (امام خمینی، ۱۴۱۰ق، ج۲، ص۹۴). بنابراین، محال است که با اهمیت‌ترین نیاز اجتماعی بشر که عبارت از حکومت و رهبری است را رها کرده باشد (همان، ص۱۰۱).

خامساً: آیا می‌توان منکر خطابات کلان شارع در ابواب مختلف فقهی هم‌چون عدالت اجتماعی «**كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ**» (حشر(۵۹): ۷ و حدید(۵۷): ۲۵) حفظ نظام سیاسی «**ولم يناد بشئ كما نودی بالولاية**» (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج۱، ص۲۶) یا عهدنامه امیرالمؤمنین به والی مصر که به موارد زیادی به امور کلان هم‌چون حقوق بشر، حقوق اقتصادی و... (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳) یا حفظ عزت و اقتدار و استقلال مسلمانان «**وَلِلّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ**»؛ (منافقون(۶۳): ۸) و... گشت. این از بعد نظری، از بعد اجرایی در حدود، دیات و قضاوت، آیا می‌توان اجرای آن را بدون نظام و حکومت در نظر گرفت؛ چنان‌که حضرت امیر 7 بر حکم متفاوت دو قاضی اعتراض می‌نمایند (نهج‌البلاغه، خطبه۱۸ و وکیع، ۱۴۲۲ق، ج۲، ص۳۹۹)، آیا بدون نظام قضایی منسجم می‌توان وحدت رویه قضایی را شاهد بود؟ بنابراین، ناگزیر از اعتبار و تنظیم نظام قضایی مناسب هستیم.

شواهد پاسخ بر این مدعی: ۱. کلان‌نظام مستنبط از فقه قابل التزام است. ۲. امور اعتباری در برخی احکام وضعی موضوع شرعی هستند و ۳. خطابات کلان شارع مبین اعتبارات کلان هم‌چون عدالت، حفظ نظام و ... است.

در جمع‌بندی این پاسخ می‌توان گفت که نظامات کلان از منظر شارع دور نبوده و شارع مسائل کلان را اعتبار کرده است. هم‌چنین امور اعتباری می‌تواند موضوع شرعی قرار بگیرد.

نتیجه‌گیری

بر این اساس، اهم اشکالات وارد بر امکان و فقه نظام عبارت‌اند از:

۱. بی‌اساس‌بودن فقه نظام.

۲. اختلاف نظر و عدم ارائه تعریف واحد از فقه نظام.

۳. جامعیت اسلام پاسخ‌گویی مقتضای نیازهای بشر است، نه نظام.

۴. دلیلی بر نظم در تشریع نداریم.

۵. فقه هیچ تضمینی نسبت به مصالح و مفاسد دنیوی ندارد.

۶. کلان‌نظام مورد ادعا قابل التزام نبوده و اساساً امر اعتباری نمی‌تواند موضوع مسأله شرعی واقع شود.

در مقابل با تحلیل اجمالی به این اشکالات، به نحو زیر پاسخ داده شد:

۱. ما بر نظام مکشوف، اصرار نداشته، بلکه بر ضرورت کشف این نظام از ظرفیت منابع فقهی تأکید داریم.

۲. اختلاف در تعاریف منبعث از جدیت بحث و ورود دیدگاه‌های مختلف به آن است.

۳. جامعیت اسلام مستلزم تدارک نظام پاسخ‌گو نسبت به شرایط متغیر؛ البته با التزام به اصول ثابت و متغیر است.

۴. ارتباط میان احکام به معنای انسجام و عدم تناقض آن‌هاست؛ فعل تشریع، خود مؤید نظام است.

۵. حتی احکام ظاهری سبب جلب منافع و دفع مفاسد دنیوی و اخروی می‌گردد و الا این احکام لغو خواهد بود.

۶. نظامات کلان از منظر شارع دور نبوده و شارع مسائل کلان را اعتبار کرده است. هم‌چنین امور اعتباری می‌تواند موضوع شرعی قرار بگیرد.

بر همین اساس، حضرت امام خمینی 1 اسلام را دارای سیستم و نظام خاص معرفی کرده و شهید صدر احکام را به صورت یک نظام می‌بینند. ازاین‌رو، عدم سابقه بحث فقه نظام در میان فقها دلیلی بر رد آن نیست و محل نزاع در عدم قابلیت فقه و ضرورت آن نیست.

می‌توان ثمره قائل‌شدن به فقه نظام را در جای‌جای فقه به ویژه در استنباط احکام موضوعات اجتماعی و سیاسی و... مشاهده کرد. هرچند فقیه، حتی در مسائل جزئی بدون تبارشناسی، ممکن است در موضوع‌شناسی به اشتباه بیفتد. ثمره دیگر رسیدن به نظام، کم‌شدن استثناها و خروج موارد از قواعد کلان است.

یادداشت‌ها

1. Subjective.
2. Objective.

۳. «**اوصیکما وجمیع اهلی وولدی ومن بلغه کتابی بتقوی الله ونظم امرکم**».

۴. «**جعل الله ... وطاعتنا نظاماً للملّة، وإمامتنا أمانا من الفرقة**».

۵. خطبه الخیف کافی نبی اکرم 9 در منی فرمودند: «**فربّ حامل فقه غیر فقیه، وربّ حامل فقه الی من هو افقه منه**» (محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج۱، ص۲۳۴)؛ ممکن است فقیه نسل‌های بعد از فقیه نسل‌های قبل افقه و اعلم باشد، نباید استبعاد کرد.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. **نهج‌البلاغه**.

۳. آشتیانی، محمدحسن، **کتاب القضاء**، قم: انتشارات زهیر، ۱۴۲۵ق.

۴. ابن حزم، علی بن احمد، **الاحکام فی اصول الاحکام**، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۷ق.

۵. ابن مشهدی، محمد، **المزار الکبیر**، قم: دفتر انتشارات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۱۹ق.

۶. ارسطا، محمدجواد، «فقه نظام‌ساز ـ بحثی در باب ظرفیت‌های فقه سیاسی برای نظام‌سازی»، **سوره اندیشه**، ش۵۳-۵۲، ۱۳۹۰.

۷. اعرافی، علیرضا، «تأثیرات فقه بر نظام تربیت»، **راهبرد فرهنگ**، ش۳۶، ۱۳۹۵.

۸. امام خمینی، سیدروح‌الله، **الرسائل**، ج۲، قم: نشر اسماعیلیان، ۱۴۱۰ق.

۹. امام خمینی، سیدروح‌الله، **صحیفه نور**، ج۲، ۵و۲۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، چ۵، ۱۳۸۹.

۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن، **وسائل الشیعة**، ج۱، قم: نشر آل البیت : لإحیاء التراث، ۱۴۱۴ق.

۱۱. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار جمعی از روحانیون**، ۱۳۷۶/۲/۱۳: Khamenei.ir.

۱۲. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار جمعی از نخبگان حوزوی**، ۱۳۷۴/۹/۱۳: Khamenei.ir.
۱۳. خامنه‌ای، سیدعلی، **درس خارج فقه**، ۱۳۷۰/۶/۳۱: Khamenei.ir.
۱۴. خسروپناه، عبدالحسین، **پاسخ به اشکال آیةالله فاضل لنکرانی**، ۱۳۹۷/۹/۱۸: ijtihadnet.ir.
۱۵. خویی، سیدابوالقاسم، **محاضرات فی أصول الفقه**، تقریرات محمد اسحاق فیاض، ج۱و۴، قم: مؤسسهٔ إحیاء آثار الإمام الخوئی، ۱۴۲۲ق.
۱۶. خویی، سیدابوالقاسم، **مصباح الفقاهة**، تقریر محمدعلی توحیدی، ج۷، بی‌جا: بی‌تا.
۱۷. خویی، سیدابوالقاسم، **فقه الشیعة** (کتاب الطهارة)، قم: مؤسسه آفاق، ۱۴۱۸ق(الف).
۱۸. خویی، سیدابوالقاسم، **موسوعة الامام الخوئی**، ج۲۰، قم: مؤسسة إحیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۱۸ق(ب).
۱۹. رجبی، مجید، **فقه؛ دانشی بر پایه حجیت و در مسیر سعادت دنیوی و اخروی**، ۱۳۹۹/۱/۲۷: mehrnews.com.
۲۰ سبحانی، جعفر، **تهذیب الاصول** (تقریرات درس امام خمینی)، ج۲، قم: موسسهٔ اسماعیلیان، بی‌تا.
۲۱. سروش، عبدالکریم، **مدارا و مدیریت**، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸.
۲۲. سعدی، حسینعلی، «حجیت در اجتهاد نظام‌ساز، با تأکید بر آرای آیةالله سید محمدباقر صدر»، **راهبرد فرهنگ**، ش۳۶، ۱۳۹۵.
۲۳. شهید اول، محمد، **القواعد والفوائد**، ج۲، قم: کتابفروشی مفید، ۱۴۰۰ق.
۲۴. شهید صدر، محمدباقر، **اقتصادنا**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۵. شهید صدر، محمدباقر، **المعالم الجدیدة للاصول**، ج۲، قم: پژوهشگاه علمی ـ تخصصی شهید صدر، ۱۳۹۸.
۲۶. شهید صدر، محمدباقر، **فلسفتنا**، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، چ۱۲، ۱۴۰۲ق.
۲۷. شیخ انصاری، مرتضی، **دراسات فی المکاسب المحرمة**، ج۳، قم: نشر تفکر، ۱۴۱۵ق.
۲۸. شیخ انصاری، مرتضی، **فرائد الاصول**، تحقیق تراث شیخ اعظم، ج۱، قم: مجمع الفکر اسلامی، ۱۴۱۹ق.
۲۹. شیخ مفید، محمد، **الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد**، ج۲، قم: نشر کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۳۰. صادقی رشاد، علی‌اکبر، **اداره جامعه با احکام بی‌نظام ممکن نیست**، ۱۳۹۷/۹/۱۳: rashad.ir.
۳۱. طوسی، محمد، **اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)**، ج۱، مشهد مقدس: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۹۰ق.

۳۲. عابدی، احمد، «مصلحتی در فقه»، **فصلنامه نقد و نظر**، ش۱۲، پاییز۱۳۷۶.
۳۳. عبداللهی، یحیی، «فقه نظامات (پاسخ به اشکالات آیةالله فاضل لنکرانی)»، **نظام ولایی**، سال دوم، ش۲، بهار و تابستان ۱۳۹۹.
۳۴. علم‌الهدی، سید صادق، **فقه فعلی، نه حکومتی است و نه تمدنی!** ۱۳۹۶/۷/۱۲: ijtihadnet.ir.
۳۵. علی‌اکبری بابوکانی، احسان، طباطبایی، محمدصادق و آهنگری، احسان، «بازپژوهی امکان و حجیت نظام‌سازی در فقه با تأکید بر نگرش شهید صدر»، **فقه و اصول**، سال چهل و هشتم، ش ۱۰۷، ۱۳۹۵.
۳۶. علیدوست، ابوالقاسم، «فقه حکومتی، موضوع‌شناسی، نظام‌سازی و راهبردهای نهادینه‌سازی آن»، **فصلنامه گفتمان فقه حکومتی**، سال اول، ش۱، بهار و تابستان، ۱۳۹۵.
۳۷. علیدوست، ابوالقاسم، «فقه و عقل»، **قبسات**، ش۱۶-۱۵، ۱۳۷۹.
۳۸. علیدوست، ابوالقاسم، «فقه و مقاصد شریعت»، **فصلنامه فقه اهل بیت :** ، ش۴۱، ۱۳۸۴.
۳۹. غزالی، ابو حامد محمد، **الاقتصاد فی الاعتقاد**، مصر: المطبعة المحمودیة للتجاریة، بی‌تا.
۴۰. غفوری‌الحسنی، خالد، «فقه النظریة، لدی الشهید الصدر»، **فصلنامه فقه اهل البیت :** ، ش۲۰، ۱۳۷۹.
۴۱. فاضل لنکرانی، محمدجواد، **نقد «فقه نظامات»** در سه جلسه: ۱. دومین همایش دیدگاه‌های حقوقی آیةالله موسوی اردبیلی، ۱۳۹۷/۹/۸. ۲. درس خارج، ۱۳۹۷/۹/۱۳ و ۳. جلسه پرسش و پاسخ، ۱۳۹۷/۱۰/۱: fazellankarani.com.
۴۲. فراست‌خواه، مقصود، **سرآغاز نواندیشی معاصر**(دینی و غیر دینی)، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۳.
۴۳. کدخدایی، محمدرضا، «استلزامات روشی نظام‌سازی با تکیه بر اندیشه شهید صدر»، **فصلنامه فقه اهل بیت :** ، ش۹۲، ۱۳۹۶.
۴۴. کعبی، عباس و فتاحی زفرقندی، علی، «سیاست‌های کلی نظام؛ راه‌کار ارتقای نظام قانون‌گذاری در نظام جمهوری اسلامی ایران»، **فصلنامه دانش حقوق عمومی**، ش۱۵، ۱۳۹۵.
۴۵. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، ج۱، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۴۶. مبلغی، احمد، **کلیاتی در تنقیح موضوع فقه نظام**: تئوری‌های سه‌گانه نظام‌وارگی فقه، ۱۳۹۷/۱۲/۱۱: vasael.ir.
۴۷. مجلسی، محمد باقر، **بحار الانوار**، ج۲، ۶، ۹۸و۹۹، بیروت: مؤسسة الطبع و النشر، ۱۴۱۰ق.

۴۸. محقق حلّی، نجم‌الدین، **الاجتهاد والتقلید (معارج الأصول)**، قم: آل‌البیت : ، ۱۴۰۳ق.
۴۹. مشکانی سبزواری، عباسعلی، «اجتهاد حکومتی، نظام‌سازی دینی و تمدن‌سازی اسلامی»، **اندیشه تمدنی اسلام**، ش۲، ۱۳۹۵.
۵۰. مطهری، مرتضی، **پانزده گفتار**، تهران: نشر صدرا، ۱۳۸۰.
۵۱. مظفر، محمدرضا، **اصول الفقه**، ج۱، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چ۴، ۱۳۷۰.
۵۲. ملک‌زاده، محمدحسین، **روح واحد بر احکام فقهی حاکم است**، ۱۳۹۷/۱۰/۱۶: meftaah.com.
۵۳. میرباقری، سیدمحمدمهدی و عبداللهی، یحیی و نوروزی، حسن، «فقه حکومتی از منظر شهید صدر»؛ با مروری بر ویژگی‌های «فقه نظامات»، **راهبرد فرهنگ**، ش۳۶، ۱۳۹۵.
۵۴. نائینی، محمدحسین، **أجود التقریرات** (قاعدة الید، الفراغ، التجاوز و الصحة)، مقرر: ابوالقاسم خویی، ج۲، قم: نشر مصطفوی، چ۲، ۱۴۱۰ق.
۵۵. نائینی، محمدحسین، **فرائد الاصول**، تقریرات کاظمی خراسانی، ج۳، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۷۶.
۵۶. نبوی، سیدعباس، «فقه، زمان و نظام‌سازی»، **کیهان اندیشه**، ش۶۷، ۱۳۷۵.
۵۷. نجفی، محمّدحسن، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام**، ج۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
۵۸. وکیع، محمد، **اخبار القضاء**، ج۲، بیروت: عالم الکتب، ۱۴۲۲ق.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وششم، شمارهٔ چهارم، زمستان ۱۴۰۰، پیاپی ۱۰۲
ISLAMIC GOVERNMENT 102 / Vol.26, No.4, Winter2022

بررسی مبانی فقهی ناظر بر فرزندآوری و تکثیر موالید در فقه شیعه

دریافت: ۱۴۰۰/۳/۲ تأیید: ۱۴۰۰/۷/۱۰ حسین سلطان محمدی* و فاطمه سلطان محمدی**

چکیده

این نوشتار با عنایت به اختلاف نظریه‌پردازان در مسأله افزایش یا کاهش جمعیت و در پاسخ به این سؤال است که حکم تکثیر موالید و افزایش جمعیت در صورت تضعیف اسلام و امنیت ملی چیست؟ این مقاله که به روش اسنادی و با مراجعه به آیات و روایات سامان‌یافته است، با هدف تبیین و تشریح موضوع فرزندآوری و تکثیر موالید، مبتنی بر مبانی فقهی و اصولی و با اتکا بر نظامات فقه شیعه در راستای اشاعه ارزش‌های دینی در عصر کنونی سامان پذیرفته است. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که با تعمّق در مجموعه آیات و روایات می‌توان اذعان نمود منظومه فکری و راهبردی شریعت اسلام در زمینه جمعیت به شکل یک قضیهٔ حقیقی و به صورت یک خط مشی دائمی و همیشگی، همان تکاثر کمی و کیفی جمعیت، به منظور افزایش قدرت و توان جامعه اسلامی و استقرار دین حق بوده است. هم‌چنین به اقتضای درک قطعی عقل، مطلوبیت تکثیر نفوس را می‌توان برداشت نمود و چنین استنباط کرد که تحدید نسل مؤمنین، زمانی که موجب تضعیف اسلام گردد و امنیت ملی را به مخاطره اندازد، نه تنها جایز نیست، بلکه تکثیر موالید ضروری و لازم است.

واژگان کلیدی

مبانی فقهی، فرزندآوری، افزایش جمعیت، کنترل موالید، فقه حکومتی

* دانش آموخته حوزه علمیه و دکتری فقه و مبانی حقوق: hosinsoltan@yahoo.com
** دانش آموخته حوزه علمیه و سطح چهار حوزه علمیه: god44550@gmail.com

مقدمه

حفظ نسل و خلق موجودی مطلوب و دارای شعور و دانش، هدف خداوند از آفرینش می‌باشد تا خداوند متعال مورد پرستش واقع شود: «**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**» (ذاریات(۵۱): ۵۶). به همین علت استنباط از برخی آیات و روایات معصومین : این است که مسلمانان را تشویق به فرزندآوری و ازدیاد نسل نموده است. از طرفی شاید بتوان اذعان نمود که فرزندآوری مهم‌ترین هدف و کارکرد خانواده می‌باشد (شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج۲۳، ص۷۸-۷۳). در ادلّه و متون دینی، تولید مثل و زادآوری، امری نیکو و ممدوح بوده و نسبت به آن تأکید و سفارش فراوان شده است. از منظر متون دینی، فرزند شایسته، نعمتی از نعمت‌های الهی و گلی از گل‌های بهشت می‌باشد (کلینی، ۱۳۸۸، ج۶، ص۳)، مایهٔ زینت زندگی (کهف(۱۸): ۴۶) و یار و مددکار انسان (حر عاملی، ۱۳۷۴، ج۲۱، ص۳۵۶) یادگار و جانشین پدر و مادر(همان) در دنیا استغفارگویی و اعمال نیک آن‌ها، سبب آمرزش و نیک‌بختی والدین در حیات اخروی (همان، ص۳۵۹) می‌شود. وجود این مقدار تأکید و ترغیب کافی است تا انگیزهٔ و اشتیاق تولید نسل و داشتن فرزند در هر فرد مسلمانی تقویت شود.

اگرچه تحقیق و تتبع در این مسأله از جوانب مختلفی؛ هم‌چون بعد اقتصادی، پزشکی، فقهی و جمعیت‌شناسی که ابعاد علمی و کاربردی مسأله را صورت می‌دهد، امکان‌پذیر است، اما مراد اصلی ما در این پژوهش بررسی مبانی فقهی ناظر بر تکثیر موالید و فرزندآوری می‌باشد. ذکر این مسأله خالی از لطف نیست که بدانیم، حفظ نسل با تکثیر نسل تفاوتی آشکار دارد؛ چراکه حفظ نسل بر مسلمین واجب مؤکد کفایی است، اما تکثیر نسل یا افزایش جمعیت و فرزندآوری واجب نمی‌باشد؛ اگرچه ممکن است گمان شود روایاتی که در این باب وارد شده است، به واسطه استفاده از صیغه امر یا امثال آن، ظهور در وجوب دارد، اما باید توجه داشته باشیم مضاف بر اجماع فقها، قرائن موجود در خود این اخبار، مانع از این ظهور است. از سوی دیگر، دلیلی بر حرمت تحدید نسل نیز در دست نیست. لذا مسأله تکثیر موالید یا تحدید آن، به

اصطلاح برخی از فقهای عظام معاصر از جمله موارد منطقةالفراغ است (شهید صدر، ۱۳۷۵، ص۳۷۹). بر اساس این روی‌کرد حکم اولیه این موضوع اباحه خواهد بود، اما بنا به موقعیت زمان و مکان عصر حاضر که در آن واقع شده‌ایم و بر اساس مصالح جاری عموم مسلمین، حکم ثانوی آن تعیین خواهد شد (زمانی، ش۵، ص۲۳۸و۲۴۴-۲۴۳).

سؤال اصلی پژوهش

حکم کاهش موالید در صورت تضعیف اسلام و امنیت ملی چیست؟

فرضیه پژوهش

از جمیع آیات و روایات و قواعد عقلی، اصولی و فقهی ناظر بر تکثیر موالید چنین استنباط می‌گردد که تحدید نسل مؤمنین و کاهش موالید، زمانی که موجب گردد امنیت ملی، شکوه و قدرت نظام اسلامی به مخاطره افتد، جایز نمی‌باشد، بلکه تکثیر موالید ضرورت خواهد یافت.

ضرورت و روش پژوهش

با عنایت به این‌که در آینده‌ای نه چندان دور، جامعه ما به لحاظ جمعیتی با معضل پیری مفرط مواجه خواهد شد و با توجه به قلت تحقیقات مستقل، دقیق و جامع که قادر باشد در عصر کنونی حکم فقهی و دیدگاه شارع مقدس را نسبت به مسأله افزایش جمعیت را پیش روی سیاست‌گذاران و کارگزاران نظام جمعیتی قرار دهد تا آنان بتوانند برهان و دلیلی قاطع سیاست‌گذاری صحیح اجتماعی را در این زمینه برنامه‌ریزی نمایند، لزوم این سنخ از پژوهش‌ها بیش از پیش برای ما روشن خواهد شد.

نظر به این‌که این تحقیق یک پژوهش بنیادی و تئوریک می‌باشد، استخراج داده‌های این پژوهش اساس روش کتاب‌خانه‌ای با مراجعهٔ مستقیم به آیات قرآن و روایات و قواعد فقهی و اصولی مرتبط با جمعیت به صورت توصیفی و تحلیلی بیان شده است.

مفهوم‌شناسی و کلیات پژوهش

باید اذعان نمود پژوهش و تحقیق در منابع و متون دینی همانند دیگر عرصه‌های

متون تخصصی نیازمند دقت و امعان نظر ویژه‌ای است و این امر در منابع دینی به لحاظ ارتباط با دستورات الهی و رهنمودهای پیامبر و امامان معصوم : و در یک جمله ارتباط با شرع انور از اهمیت خاصی برخوردار است. لذا شایسته است ما در آغازین گام از این مقاله به عنوان مدخلی برای ورود به بحث اصلی، به ترجمه و تبیین مفاهیم اصلی دخیل در پژوهش بپردازیم.

موالید

موالید از جمع ولد، به معنای فرزند با واژه موالید نام برده می‌شود؛ خواه فرزند انسان باشد و یا غیر آن، بر مذکر و مؤنّث، تثنیه و جمع نیز موالید اطلاق می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۳۸۳، ص۸۸۳ و فراهیدی، ۱۴۰۸ق، ج۸، ص۷۱).

کنترل موالید و تکثیر آن

کنترل موالید کنشی آگاهانه و ارادی می‌باشد که مقصود از آن در ساحت خصوصی (در سطح خانواده)، تعادل و هماهنگی میان امکانات اقتصادی و تعداد اولاد می‌باشد و در ساحت عمومی (در سطح جامعه)، به جهت ایجاد توازن میان جمعیت و تولید انجام می‌گیرد؛ این فرآیند الزاماً با محدودساختن موالید و کاهش جمعیت ملازمتی ندارد و چه بسا در برخی موارد جامعه مستلزم تکثیر جمعیت باشد (حسینی طهرانی، ۱۴۱۵ق، ص۱۰۳). ازاین‌رو، تکثیر موالید یکی از روش‌های کنترل موالید است؛ اگرچه اغلب تحدید نسل در مقیاس خرد با عنوان تنظیم خانواده و در مقیاس کلان با عنوان کنترل جمعیت یا کنترل موالید بیان می‌گردد.

فقه

اهالی علم لغت، کلمه «فقه» را به مفهوم مطلق فهم (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج۱۹، ص۷۲)، علم و آگاهی، درک چیزی و علم به آن و فطانت و تیزفهمی معنا نموده‌اند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ص۷۲). در این صورت، واژه فقه با کلماتی؛ نظیر علم، فهم و معرفت که به معنای مطلق آگاهی می‌باشد، هم‌معنا خواهد شد. علاوه بر این، برخی از لغویون بر این اعتقادند که به فهم با دقّت و تأمل [فهم علی دقّة و تأمل]، فقه اطلاق می‌گردد

(مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ص۱۲۳). در ایـن صورت، معنـا و مفهوم فقـه بـیش‌تـر از مطلـق آگاهی بوده و دقّت و تأمل، وجه تمایز و افتراق فقـه از علـم، معرفـت و فهـم مطلق به حساب می‌آید (همان). بر این مبنا، واژه فقه را نمی‌تـوان در رابطـه بـا هرگونـه فهـم و علمی استعمال نمود، بلکـه «فقه به آن فهمی اطلاق می‌گردد که با دقت و تأمّـل همـراه باشد» (همان).

در تبیین اصطلاح خاص فقه بیان داشـته‌انـد کـه فقـه: «هوالعلم بالأحکـام الشـرعیة الفرعیة عن أدلتها التفصیلیة» (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج۱، ص۵). بر مبنای ایـن تعریـف، دانش فقه، همان علم به احکام شرعی فرعی بر اسـاس دلایـــل تفصـیلی آن مـی‌باشـد. شهید اول نیز در تعریف علـم فقـه می‌گوید:

> العلـم بالأحکـام الشـرعیة العملیـة عـن أدلتهـا التفصـیلیة لتحصـیل السـعادة الأخرویة (شهید اول، ۱۳۷۷، ج۱، ص۴۰)؛ علم فقه، علم بـه احکـام شـرعیهٔ عملیـه بـا اسـتفاده از ادلـهٔ تفصـــیلی آن، بـــرای دسـت‌یـافتن بـه سـعادت اخروی می‌باشد.

در این تعریف اصطلاحی، علاوه بر تعریف فقه به علم به احکام شـرعی فرعـی بـر اساس دلایل تفصـیلی، بـه نکتـهٔ حائز اهمیت دیگری نیز توجه شـده و آن عنایـت بـه غایت و مقصد این علم است. مقصد علم فقه بر مبنای این تعریف، تحصیل سـعادت و فلاح اخروی انسان می‌باشد.

قاعده

در لغت قاعده به معنای بنیاد و اساس یک شیء آمده اسـت (طریحـی، ۱۳۶۲، ج۳، ص۱۲۹ و ابن منظـور، ۱۴۱۴ق، ج۳، ص۳۶۱) و امـا در اصـطلاح، معنـای اصـطلاحی قاعده، رابطه تنگاتنگی با معنای لغوی آن دارد. تهانوی در توصـیف معنـای اصـطلاحی قاعده می‌نویسد: «انها امر کلی منطبق علی جمیع جزئیاتـه عنـد تصـرف احکامهـا منـه» (تهانوی، ۱۹۹۶م، ج۵، ص۱۱۷۶)؛ قاعده امری است کلی که در هنگام شناسایی احکـام جزئیات از آن، بر تمامی جزئیات خود منطبق باشـد. هـم‌چنـین در تعریـف دیگـری از

قاعده این‌چنین وارد شده است؛ قاعده عبارت است از اصل و قانونی کّلی کـه منشـأ و زیر بنای استنباط قوانین دیگر می‌باشد. از این اصول و قوانین در فقه و اصول با عنـوان قواعد اصولی و قواعد فقهی نام برده می‌شود (ملکی اصفهانی، ۱۳۹۰، ص۳۴۰).

قاعده فقهی

در تعریف اصطلاحی قاعده فقهی می‌توان گفت قاعده امری (حکمی) کلی (فرعی الهـی) است که در هنگام شناسایی احکام جزئیات از آن، بر تمامی جزئیات خود منطبق باشـد (تهانوی، ۱۹۹۶م، ج۲، ص۱۱۷۹-۱۱۷۶) و بر تمامی مسائل فقهی که شامل آن‌هاسـت، تطبیق می‌کند (بجنوردی، ۱۴۰۱ق، ج۱، ص۳۳۷).

قاعده اصولی

اصول فقه دانشی است که در آن از قواعدی سخن گفته می‌شود که مجتهد از نتیجه آن‌ها در استنباط حکم شرعی اسـتفاده مـی‌نمایـد (بجنـوردی، ۱۴۰۱ق، ج۲، ص۶۱۸ و هاشـمی شـاهرودی، ۱۴۲۶ق، ج۱، ص۵۳۷). ازایـن‌رو، موضـوع علـم اصـول عناصـر مشترکی است که در اسـتنباط حکـم اسـتفاده مـی‌شـوند (شـهید صـدر، ۱۴۳۱ق، ج۱، ص۱۷۴). گفتنی است دانش اصول فقه نسبت به علم فقه، علمی ابزاری است کـه فقیـه به وسیله آن می‌تواند احکام شرعی فرعی را از منابع آن‌ها؛ یعنی کتاب، سنت، اجمـاع و عقل استنباط نماید (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶ق، ج۱، ص۵۳۷). قاعـده اصـولی قواعـد کلی است که مجتهد به واسطه آن، حکم شرعی کلی را استنباط می‌نماید. نتیجـه قاعـده اصولی، حکمی کلی است که به واسطه تطبیق بر خارجیات مورد عمل قـرار مـی‌گیـرد. غایت و هدف قاعده اصولی، بیان شیوه‌های اجتهاد و استنباط می‌باشد (فیّاض، ۱۳۹۵ق، ج۱، ص۸).

آیات ناظر به افزایش جمعیت

برای موافقت با نظریهٔ افزایش جمعیت می‌توان به آیات متعددی از قرآن کریم، برای اثبات این موضوع استناد کرد که از آن جمله می‌توان به آیات زیر اشاره کرد:

آیات دال بر تضمین روزی از طرف پروردگار

آیهٔ ۳۲ سورهٔ نور

خداوند متعال در آیهٔ ۳۲ سورهٔ نور می‌فرماید:

«وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ»؛ مردان و زنان بی همسر را همسر دهید و هم‌چنین غلامان و کنیزان صالح و درست‌کارتان را، اگر فقیر و تنگ‌دست باشند، خداوند آنان را از فضل خود بی نیاز می‌سازد، خداوند واسع و آگاه است.

آیهٔ ۱۵۱ سورهٔ انعام

خداوند متعال در آیهٔ ۱۵۱ سورهٔ انعام می‌فرماید:

«قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»؛ بگو بیایید آن‌چه را پروردگارتان بر شما حرام کرده است، برای‌تان بخوانم: این‌که چیزی را شریک خدا قرار ندهید و به پدر و مادر نیکی کنید و فرزندان‌تان را از (ترس) فقر نکشید، ما شما و آن‌ها را روزی می‌دهیم و نزدیک کارهای زشت و قبیح نروید؛ چه آشکار باشد، چه نهان و نفسی را که خداوند محترم شمرده به قتل نرسانید، مگر به حق (و از روی استحقاق)، این چیزی است که خداوند شما را به آن سفارش کرده تا درک کنید.

آیهٔ ۳۱ سورهٔ اسراء

در آیهٔ ۳۱ سورهٔ اسراء می‌فرماید:

«وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا»؛ و فرزندان‌تان را از ترس فقر به قتل نرسانید، ما آن‌ها و شما را روزی می‌دهیم، مسلماً قتل آن‌ها گناه بزرگی است.

آیهٔ ۶۰ سورهٔ عنکبوت

آیهٔ ۶۰ سورهٔ عنکبوت می‌فرماید:

«وَكَأَيِّنْ مِنْ دَابَّةٍ لَا تَحْمِلُ رِزْقَهَا اللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ»؛ و چه بسیار از جنبندگانی که نمی‌توانند روزی خودشان را برعهده بگیرند، خداوند است که آن‌ها و شما را روزی می‌دهد و اوست تنها شنوا و بینا.

آیهٔ ۶ سورهٔ هود

در آیهٔ ۶ سورهٔ هود، خداوند متعال می‌فرماید:

«وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ»؛ هیچ جنبنده‌ای در زمین نیست، مگر این‌که روزی او بر عهده خداست، او قرارگاه و محل نقل و انتقالش را می‌داند، همهٔ این‌ها در کتاب آشکاری (لوح محفوظ علم خداوند) ثبت است.

آیهٔ ۱۹ سورهٔ شوری

آیهٔ ۱۹ سورهٔ شوری می‌فرماید:

«اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ»؛ خداوند به بندگانش لطیف است؛ هر کس را بخواهد روزی می‌دهد، تنها او توانا و پیروزمند است.

تأکید بعضی از آیات بر اهمیت بقای نوع انسان

آیهٔ ۲۲۳ سورهٔ بقره

«نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ»؛ زنان شما کشتزار شمایند، هر زمان و هر کجا خواستید، به کشتزار خود درآیید و (با رعایت حقوق یک‌دیگر و حفظ عفت و پاکی، در سایهٔ زناشویی و تولید نسلی پاک و شایسته، خیر و ثوابی) برای خودتان پیش فرستید و از خدا پروا کنید و بدانید که او را ملاقات خواهید کرد و مؤمنان را بشارت ده.

دلالت بعضی از آیات بر امدادگربودن فرزندان نسبت به والدین

آیهٔ ۴۶ سورهٔ کهف

«**الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا**»؛ اموال و فرزندان زینت حیات دنیا هستند و باقیات و صالحات، ثـوابش نزد پروردگارت بهتر و امید بخش‌تر است.

آیات ۱۰، ۱۱و۱۲ سورهٔ نوح

«**فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا**»؛ حضرت نوح 7 فرمـود: به آن‌ها گفتم از پروردگار خویش آمرزش بطلبید که او بسیار آمرزنده اسـت، تا باران‌های پربرکت آسمان را پی در پی بر شما بفرستد و شما را از اموال و فرزندان فراوان امداد کند و باغ‌های سرسبز و نهرهـای جـاری در اختیارتـان قرار دهد.

آیهٔ ۶ سورهٔ اسراء

آیهٔ ۶ سورهٔ اسراء می‌فرماید:

«**ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيراً**»؛ سپس شما را بر آن‌ها چیره می‌کنیم و اموال و فرزندان‌تان را افـزون خـواهیم کرد و نفرات شما را بیش‌تر (از دشمن) قرار می‌دهیم.

دلالت بعضی از آیات بر نعمت الهی‌بودن کثرت فرزندان

آیهٔ ۸۶ سورهٔ اعراف

«**وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِهِ وَتَبْغُونَهَا عِوَجًا وَاذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَّرَكُمْ وَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ**»؛ و بر سر راهی ننشینید که کسانی را که به خدا ایمان آورده‌انـد، بترسـانید و از راه خدا بازدارید و بخواهید آن را (با وسوسه و اغواگری) کج نشان دهیـد و بـه یاد آورید زمانی که جمعیت اندکی بودید، ولی شما را فزونی داد و بـا تأمـل بنگرید که سرانجام بدکاران عصیان‌گر چگونه شد.

آیهٔ ۴۳ سورهٔ ص و آیهٔ ۸۴ سورهٔ انبیاء

خداوند متعال در آیهٔ ۴۳ سورهٔ ص می‌فرماید: «**وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنّا وَذِكْرَى لِأُولِي الْأَلْبَابِ**»؛ و خانواده‌اش را و مانندشان را همراه با آن‌ها به او بخشیدیم تا رحمتی از سوی ما و تذکری برای خردمندان باشد.

و در آیهٔ ۸۴ از سورهٔ انبیاء می‌فرماید:

«**فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ وَآتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَذِكْرَى لِلْعَابِدِينَ**»؛ پس ندایش را اجابت کردیم و آن‌چه از آسیب به او بود، برطرف کردیم وخانواده‌اش و همانندشان را همراه با آن‌ها به او عطا کردیم که رحمتی از سوی ما و مایهٔ پند و تذکری برای عبادت‌کنندگان بود.

روایات موافق افزایش جمعیت

موافقان افزایش جمعیت به روایات فراوانی استناد می‌کنند که در آن‌ها تشویق به ازدواج و فرزندآوری شده است. این روایات را می‌توان در چند باب متفاوت تقسیم‌بندی کرد:

روایات مشوّق ازدواج

اسلام اکیداً بر مسأله ازدواج تشویق و سر باز زدن از آن را به دلایل مختلف نکوهش می‌کند. قطعاً مسألهٔ ازدواج، مسأله فرزندآوری را به دنبال خود داشته و مقدمه‌ای برای فرزندآوری است. هم‌چنین فرزندآوری از مهم‌ترین کارکردهای تشکیل خانواده دانسته می‌شود. بنابراین، موافقان افزایش جمعیت، روایات مشوق ازدواج را به عنوان دلیلی بر افزایش جمعیت مطرح کرده‌اند.

روایات مشوق ازدواج به هنگام

اسلام، دختران و پسرانی را که به سنّ بلوغ شرعی می‌رسند، تشویق به ازدواج می‌کند. برای نمونه، پیامبر اکرم 9 می‌فرمایند: «**شرار موتاکم العزّاب**» (مجلسی، بی‌تا، ج۱۰۰، ص۲۲۰)؛ بدترین مردگان شما عزب‌هایند.

روایات مشوق ازدواج آسان

اصولاً یکی از موانع ازدواج به موقع، وجود قید و بندها و تشریفات زایدی است که مانع ازدواج شده و سن ازدواج را افزایش می‌دهد. اسلام به برداشتن قید و بندها و موانع ازدواج توصیه و تشویق به سادگی انجام نکاح می‌کند: «**أفضل نساء امّتی أصبحهنّ وجها و أقلّهنّ مهرا**» (نوری، ۱۳۶۷، ج۱۴، ص۱۶۱)؛ بهترین زنان شما آن‌ها هستند که زیباتر و کم مهریه‌تر باشند.

مطلوبیت فرزندآوری

روایاتی نیز بیان شده‌اند که به خاطر محبوب‌بودن آوردن فرزندان فراوان، به ازدواج تشویق می‌کنند:

صحیحه ابن رئاب، عن محمد بن مسلم، أو غیره عن ابی عبدالله 7 قال: «**قال رسول الله 9 تزوّجوا فإنّی مکاثر بکم الأمم غدا فی القیامة حتّی إنّ السّقط**» (شیخ صدوق، ۱۳۸۷، ج۳، ص۳۸۷)؛ امام صادق 7 از پیامبر خدا 9 نقل می‌کند: ازدواج کنید؛ زیرا من در فردای قیامت به فزونی شما بر امت‌ها افتخار می‌کنم، حتّی به فرزندان سقط‌شده.

تأکید بر ازدواج با زنان زایا

روایاتی که دلالت بر ازدواج با زن‌های فرزندآور کرده است نیز بر امر مطلوبیت تکثیر موالید صحه گذاشته و این قبیل روایات نیز در منابع حدیث کم نیستند.

الحسن بن محبوب، عن العلاء بن رزی، عن محمد بن مسلم، عن ابی جعفر 7 قال: «قال رسول الله 9 : «**تزوّجوا بکرا ولودا، و لا تزوّجوا حسناء جمیلة عاقرا؛ فإنّی اباهی بکم الامم یوم القیامة**» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص۳۳۳)؛ با دختر باکره‌ای ازدواج کنید که فرزند زیاد می‌آورد و با زن زیبای نازا ازدواج نکنید؛ زیرا من به فزونی شما در روز قیامت مباهات می‌کنم.

مطلوبیت افزایش تعداد فرزندان

روایاتی که بر مطلوب‌بودن افزودن بر تعداد فرزندان دلالت می‌کند نیز مستقیماً بر

مطلوبیت افزایش جمعیت حکایت دارد. برای مثال، از امام صادق 7 نقل شده است که:

> عن عدّه من أصحابنا عن أحمد بن محمّد، عن القاسم بن یحیی، عن جدّه الحسن بن راشد، عن محمّد بن مسلم، عن أبی عبد اللّه 7 قال: «**قال رسول اللّه 9 أکثروا الولد أکاثر بکم الأمم غدا**» (همان، ج۶، ص۲)؛ فرزندان خود را زیاد کنید که در فردای قیامت به زیادی شما بر سایر امت‌ها افتخار می‌کنم.

ناپسند بودن عزل

روایاتی که عزل را ناپسند می‌شمارند نیز می‌تواند حکم به استدلال مطلوبیت تکثیر موالید داشته باشد.

«عزل» در لغت به معنای بازداشتن و کنارگذاشتن است و در مورد آمیزش جنسی آن است که مرد به هنگام انزال منی، خود را کنار کشیده و آن را در خارج از رحم بریزد. از رسول خدا 9 در باره عزل پرسش کردند، فقال: «**ذلک الوأد الخفی**» (علم الهدی، ۱۹۹۸م، ج۲، ص۲۸۲)؛ حضرت فرمودند: عزل‌کردن زنده به گور کردن و کشتن بچه به صورت پنهان آمده است.

حرمت سقط جنین

روایاتی که ازبین‌بردن جنین و نطفه را غیر مجاز شمرده و برای آن دیه و کفاره در نظر گرفته‌اند نیز مشمول این استدلال می‌شوند.

قواعد ناظر بر تکثیر موالید

در ادامه ضروری به نظر می‌رسد علاوه بر آیات و روایات وارده که ذکر آن‌ها از نظر گذشت، قواعد ناظر به تکثیر موالید؛ اعم از قواعد فقهی، اصولی و عقلی تبیین گردد. ملاحظه خواهیم نمود که برخی بر مطلوبیت تکثیر موالید اشاره خواهند داشت و برخی دیگر نیز ضرورت آن را بیان خواهند نمود.

قواعد متکی بر عقل

تاریخ فقه شیعه حاکی است که از منظر فقها همواره عقل به عنوان وسیله کشف و یا منبع احکام شریعت، حجت و معتبر شناخته شده است. بی‌شک این نگاه، مبتنی بر آیات و روایات بسیاری است که به ارزش والای عقل در راه‌یابی به معارف دین عنایت ویژه دارد. هم‌چنین کم‌تر استنباط فقهی را می‌توان یافت که در آن رد پای عقل وجود نداشته نباشد؛ چرا که پایه استنباط احکام شرعی بر عقل قرار داده شده است.

توجه به مقاصد شریعت، گاه در مفاد نص تأثیری ندارد، بلکه با عبور از مفاد نص و التفات به مقاصد، زمینه برای حضور درک عقل و تشکیل قیاسی منطقی و عقلی آماده می‌شود (علیدوست، ۱۳۸۸، ص۳۸۶).

علی‌رغم دلالت برخی از نصوص بر جواز تحدید نسل، ممکن است بتوان با تشکیل قیاس منطقی، بر خلاف این موضوع استدلال کرد. برای مثال، می‌توان گفت که تحدید نسل موجب تقویت کفار و تضعیف اسلام است.

از آن‌جا که تقویت کفر و تضعیف اسلام حرام است، پس تحدید نسل نیز حرام است. بدین ترتیب با توجه به مقاصد کلی شریعت که همان حفظ دین از هر گزند و آسیب است، زمینه را برای درک عقل و تشکیل قیاسی که گذشت، آماده دیده است. برخی مدعی‌اند حضور عقل در کنار نص، اجتهاد در مقابل نص است (شیخ انصاری، ۱۴۲۲ق، ص۱۹). هر چند که چنین اجتهادی در مقابل نص نقلی است، لکن به سند معتبر دیگری؛ یعنی عقل متکی است (علیدوست، ۱۳۸۸، ص۳۸۷). شیخ انصاری از جمله فقهایی است که در صورت تعارض نص نقلی و درک قطعی عقلی، عقل را مقدم می‌دارد (شیخ انصاری، ۱۴۲۲ق، ص۱۱-۱۰). در ادامه به بیان قواعد عقلی ناظر بر تکثیر نسل خواهیم پرداخت.

قاعده تقدیم اهم بر مهم

انسان در مواجهه با تزاحم منافع و مضار، لازم است به حکم عقل اولویت‌بندی نموده و بسته به اهمیت هر یک، مقدم یا مؤخرشان بدارد. اسلام نیز در تطابق با عقل، اجازه داده که کارشناسان با جست‌وجو در مورد مصالح و مفاسد هر یک از دو حکم

متزاحم، آن را که با مصالح مهم‌تری همراه است، بر دیگری مقدم دانسته و بـدان عمـل نماید (مظفر، ۱۴۲۴ق، ص۲۸۰ و فتح الله، ۱۴۱۵ق، ص۱۰۹).

قاعده تقدیم اهم بر مهم، قاعده‌ای عقلی است که همه انسان‌های عاقـل آن را ادراک می‌کنند و بدان ملتزم می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص۲۴۵). به بیان دیگر، در فـرض تزاحم اهم با مهم، مبنی بر این قاعده که از مستقلات عقلی است، عقل به اخذ اهـم بـه دلیل اهمیتش و ترک مهم حکم مـی‌کنـد (سـبحانی، ۱۳۸۱، ج۲، ص۴۲۳ و علیدوسـت ۱۳۸۸، ص۲۱). در اصطلاح، اهم به امری گویند که مصلحت بیش‌تر و مضار کـم‌تـری نسبت به دیگری دارد (صَفار، ۱۴۲۹ق، ص۲۴ و شریعتی، ۱۳۸۷، ص۷۷). بدین ترتیب، در صورت ترک اهم، مولا می‌تواند عبد را مؤاخذه نماید (شیرکوند، ۱۳۸۸، ص۳۷-۳۶).

انسان به کمک ادراک عقل، مصالح و مفاسد امـور را تشـخیص مـی‌دهـد و هنگـام تزاحم دو مصلحت با یک‌دیگر، مطلوب‌ترین آن‌ها را برگزیده و طبق آن عمل مـی‌کنـد. بنای عقل نیز چنین بوده و این امر در تزاحم دو حکم فقهی نیز به کـار مـی‌رود (شـهید صدر، ۱۹۸۰م، ص۸۸). بهترین و مهم‌ترین دلیل بر این قاعده، عقل است؛ گرچـه شـرع نیز بدان حکم می‌کند. با این قاعده می‌توان گفت در صـورت تـزاحم بـین شـغل زن و مصالح خانوادگی از جمله فرزندآوری که مهـم‌تـرین کـارکرد خـانواده اسـت، مصـالح خانواده به عنوان حکم اهم بر مهم مقدم می‌شود. به لحاظ حقوقی نیز شوهر مـی‌توانـد زن خود را از حرفه یا صنعتی که منافی مصالح خانوادگی یا حیثیات خود یـا زن باشـد، منـع کنـد (جهـانگیر، ۱۳۸۵، مـاده۱۱۱۷ قـانون مـدنی). بنـابراین، در هنگـام تـزاحم، فرزندآوری به عنوان مهم‌ترین کارکرد خانواده بر هر موضوعی تقدم دارد.

هم‌چنین منظور از قول خداوند متعال که فرمود: «آن‌چـه را خـدا بـرای شـما مقـرر داشته بجویید» (بقره(۲): ۱۸۷)، طلب فرزند است که در نظر شارع غرض اهم می‌باشـد (حلّی، ۱۴۲۵ق، ج۱، ص۲۱۴ و راوندی، ۱۴۰۵ق، ج۱، ص۲۰۲). بدین ترتیـب، حفـظ نسل انسان‌ها از مهم‌ترین مقاصد شارع و شریعت است (بـوطی، ۱۴۱۲ق، ص۲۹۴) کـه تنها با تکثیر نسل که از اهم مصالح است، محقق مـی‌شـود (سـبزواری، ۱۴۱۳ق، ج۱۱، ص۴۵).

قاعده ترجیح بلامرجح

ترجیح؛ یعنی رجحان و برتری‌داشتن چیزی نسبت به چیز دیگر (عبدالرحمان، بی‌تا، ج۱، ص۴۵۴). این اصطلاح، گاهی در فلسفه و گاهی در فقه و اصول به کار می‌رود. در امور اعتباری، اگر دو دلیل یا دو نظر با یک‌دیگر معارض باشند، چنان‌چه یکی از آن‌ها مزیت و رجحانی داشته باشد، آن را مقدم می‌دارند. بر عکس، ترجیح مرجوح (عملی با مصلحت کم‌تر) بر راجح (عملی با مصلحت بیش‌تر) از نظر عقل قبیح و زشت است (آخوند خراسانی، ۱۳۸۶، ص۳۱۵). پر واضح است که یکی از ادله تقدیم اهم بر مهم، لزوم ترجیح راجح بر مرجوح است (علیدوست، ۱۳۸۸، ص۴۰۸-۴۰۴).

برای والدین فرزندآوری حکم اولی و رجحان است؛ هر چند در موارد و شرایط خاص ـ از جمله ملاحظاتی که به سلامت مادر یا کودک مربوط می‌شود ـ می‌توان رجحان را از میان برداشت. بر اساس این قاعده، فرزند کم‌تر در مقیاس خرد؛ گرچه به ظاهر به دلیل رفاه و آسودگی بیش‌تر، امری راجح است، اما در مقیاس کلان، به مثابه امری مرجوح می‌باشد. پس با امعان نظر به مقتضیات عصر کنونی، ترجیح تکثیر نسل به مثابه امری راجح بر فرزند کم‌تر به عنوان امری مرجوح لازم است.

قواعد فقهی و اصولی

در ادامه به برخی از قواعد مهم فقهی و اصولی که با تکثیر نسل ارتباط وثیق‌تری دارند، اشاره می‌نماییم.

دلالت امر بر وجوب

از آن‌جا که دلیلی بر حرمت تحدید نسل و وجوب تکثیر آن نیز در دست نیست، مسأله تکثیر موالید یا تحدید آن را می‌توان از موارد منطقة الفراغ در نظر گرفت و فقیه می‌تواند بنا بر اقتضائات زمان و مکان و بر اساس مصالح جاری مسلمین حکم ثانوی آن را مشخص نماید. بدین ترتیب، امر ولی فقیه زمان، مبنی بر تکثیر نسل مؤمنین می‌تواند در شرایطی از زمان، طبق مصلحت مسلمین به عنوان ثانوی، نه به عنوان اولی واجب گردد.

با این استدلال که امر ایشان ظهور بر وجوب دارد، پس تکثیر نسل واجب است. دلالت امر بر وجوب، مانند دیگر قواعد اصولی به گونه‌ای است که اگر مصداقی از امر به دست آید و این مصداق به آن قاعده ضمیمه گردد، حکم کلی فقهی حاصل می‌شود (گرجی، ۱۴۲۱ق، ص۱۲).

قیاس اولویت

قیاس اولویت عبارت است از سرایت حکم از موضوعی به موضوع دیگر، به اولویت قطعی؛ مانند این‌که خداوند فرموده: «به پدر و مادر اف نگویید» (اسراء(۱۷): ۲۳). این جمله به اولویّت قطعی، دلالت بر حرمت ناسزاگفتن به آن‌ها می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ص۱۹۷ و مشکینی، ۱۳۷۴، ص۲۲۶).

قیاس اولویت قاعده‌ای اصولی است که نتیجه‌بخش یک حکم فقهی کلی است. چنین قیاسی در جایی است که علت در فرع، قوی‌تر از اصل باشد (ملکی اصفهانی، ۱۳۹۰، ص۴۰۰-۳۹۹). از ذیل روایتی که سخن از مقایسه عددی امت اسلام با دیگر امم دارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص۳۳۴ و حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۲۰، ص۱۵)، می‌توان نتیجه گرفت که بیش‌تر بودن جمعیت مسلمانان مطلوبیت دارد. ازاین‌رو، تولید مثل و داشتن فرزند به تعداد زیاد در اسلام ذاتاً مطلوب است؛ چنان‌که روایات مختلفی نیز دال بر این مدعا هستند. بر اساس مضمون دسته‌ای از روایات، کثرت اولاد مسلمانان موجب مباهات رسول خاتم 9 است (همان، ص۵۴). پس با اثبات مطلوبیت تکثیر جمعیت مسلمانان، به طریق اولی تکثیر نسل فرقه محقه شیعه دوازده امامی نیز ثابت می‌شود. هم‌چنین با اثبات ضرورت تکثیر نسل مسلمانان، با توجه به مقتضیات زمان و مکان ثابت شد، تکثیر نسل شیعه نیز ضروری است.

تنقیح مناط

تنقیح مناط از شیوه‌های استنباط حکم است که در پرتو اجتهاد و نظر، علت حکم از اوصاف غیر دخیلی که در نص آمده شناسایی و در نتیجه حکم به تمامی مواردی که علت در آن‌ها وجود دارد، تعمیم داده می‌شود (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶ق، ج۲، ص۶۴۴).

قیاس همراه با تنقیح مناط در جایی است که به همراه موضوع، حـالات و خصوصـیاتی باشد که قطعاً دخالت در حکم ندارند و لذا آن‌ها را الغا کرده، از آن خصوصیات صرف نظر می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ص۱۹۷). قیاس اولویت و قیاس همراه با تنقـیح مناط از قواعد اصولی‌اند و قیاس در این دو قسم نزد همه فقها حجـت اسـت؛ زیـرا در هیچ کدام اصل و فرعی وجود ندارد، بلکه مقیس و مقیس‌علیه هر دو اصل‌اند و به تعبیر دیگر، از خود دلیل می‌توان برای هر دو موضوع، اثبـات حکـم کـرد (مکـارم شـیرازی، ۱۴۲۴ق، ج۲، ص۵۱۹). تفاوت آن دو این است که در قیاس اولویت، ابتدا نظر مجتهـد به فرع تعلق می‌گیرد و سپس آن را از حیث حکم به اصل (که حکم بـرای آن بـه نـص ثابت است)، ملحق می‌کند، اما در تنقیح مناط، ابتدا نظر مجتهد به اصل (و موضوع مورد نص) تعلق می‌گیرد و از راه آن مناط و علت حکم را به دست می‌آورد و سپس فـرع را از حیث حکم به اصل ملحق می‌کند (هاشمی شـاهرودی، ۱۴۲۶ق، ص۳۰۱). در بحـث حاضر، مسأله حفظ نسل که از فروعات حفظ نفس است، به عنوان مناط اصلی می‌باشد. ازاین‌رو، نسل جامعه باید باقی و سالم بمانند و آیندگان باید مصـونیت جـانی و روانـی داشته باشند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص۲۰۸). در این رابطه هر آن‌چـه کـه بـه سـلامت نسل لطمه زند، ـ از جمله عقیم‌سازی ـ مذموم است.

به این ترتیب، از آن‌جا که محور تنقیح منـاط، بحـث علیـت اسـت و محـور الغـای خصوصیت موضوع حکم، در مسأله حفظ نسل به عنوان یکی از مقاصد شریعت توسط دو ابزار عقل و عرف از طریق تنقیح مناط؛ یعنی با منقح‌کردن و پاک‌کردن علـت حکـم چنین استنباط می‌شود که در هر شرایطی حفظ نسل اهم است.

وجوب مقدمه واجب

از آن‌جا که حفظ حکومت اسلامی، موجودیت و کیان مسلمین واجب اسـت، طبـق مقتضای قاعده وجوب مقدمه واجب، مقدمات آن نیز از هر نـوع و سـنخی کـه باشـند، واجب خواهند بود. بدیهی است که تکثیر موالید از مقدمات واضح حفظ نظام می‌باشد، لذا کثرت استیلاد و توالد که امری ممدوح و مستحب است، در شرایط کاهش جمعیت

و تضعیف نظام، از باب مقدمه واجب لازم می‌شود. به بیان دیگر، در هر زمان و عصری حفظ عزت اسلام اوجب و اهم است، ازاین‌رو، هر آن‌چه که تحققش منجر بـه افـزایش عزت و اقتدار اسلام شود، (از باب مقدمه واجب) واجب است (جمعی از مؤلفان، بی‌تا، ص۱۰۱).

لذا ایجاد تمهیدات لازم برای تقویت اسلام، به قدر استطاعت فرد فرد مکلفین به هر نحوی واجب است. یکی از این راه‌ها، تکثیر نیروی انسانی از طریق تکثیر نسل می‌باشد که جز از راه نکاح حاصل نمی‌شود. بدین ترتیب، ازدواج به عنـوان پایـه اصـلی تکثیـر نسل و پرورش و تربیت فرزندان و گسترش جامعه اسلامی به مثابه مقدمه واجـب، بـر فردی که حائز شـرایط لازم اسـت، واجـب مـی‌باشـد (مکـارم شـیرازی، ۱۴۱۱ق، ج۲، ص۱۳۳).

ملازمه میان حکم عقل و شرع

به موجب قاعده «کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع»، میان حکـم عقـل و حکـم شرع ملازمه وجود دارد؛ به گونه‌ای که با ملازمه بین آن دو، حکم شرع ثابت مـی‌شـود (علیدوست، ۱۳۸۱، ص۹۷-۹۳ و مظفر، ۱۴۲۴ق، ج۲، ص۲۰۵).

به موجب این قاعده، هرگاه عقل در انجـام عملـی مصـلحت یـا مفسـده حتمـی را مشاهده کرد، به صورت قاطع به انجام یا لزوم ترک آن عمل حکم می‌کند. بدین ترتیب با توجه به رشد پایین جمعیت در کشور و وقوع پدیده انقراض نسلی در دهه‌های آتی، تکثیر نسل، مصلحت ملازمه‌ای است که شرع نیز آن را تأیید می‌کند.

دِرء المفاسد أولی من جلب المنافع

قاعده دفع مفسـده سـزاوارتر از جلـب مصـلحت، از جملـه قواعـد فقهـی مشـهور می‌باشد. شاطبی معتقد است که اگر مصلحت راجح و مفسده مرجوح بود، فقـط جلـب مصلحت معتبر است، اما در صورتی که مفسده راجح و مصلحت مرجـوح باشـد، دفـع مفسده معتبر است (شاطبی، بی‌تا، ص۲۰). به نظر کارشناسـان، تحدیـد نسـل در سـطح کلان در عصر حاضر مفسده‌ای راجح و جلب رفاه بیش‌تر مصـلحت مرجـوحی اسـت.

ازاین‌رو، سیاست‌ها و برنامه‌های دولت و الگوهای توسعه در مقیاس کلان با دفع مفسده تحدید نسل باید به افزایش جمعیت و تکثیر نسل منجر شود.

لاضرر

حکم ضرری در شرع اسلام منتفی است و با وقوع عنوان ضرر، حکم اولی مرتفع و حکم دیگری جایگزین آن می‌شود. بر اساس این تفسیر، تحدید نسل از صغریات قاعده مزبور می‌باشد و اگر در عصر حاضر حکم به اباحه آن شود، از آن‌جا که ضرر و زیان ناشی از آن امری مسلم است، از باب نفی حکم ضرری حکم اباحه آن برداشته شده و حرام می‌شود. ازاین‌رو، از باب نفی حکم به لسان نفی موضوع ضرری حرام است.

ضرری که در این‌جا مصداق دارد، ضرر سالمندشدن جمعیت ایران و آثار سوء سیاسی، اقتصادی و اجتماعی کاهش جمعیت می‌باشد. لذا بر مبنای قاعده لاضرر، همگان باید به فرزندآوری تشویق شوند و سیاست‌های محدودکردن جمعیت باید متوقف شود. به‌علاوه این‌که در سطح کلان تحدید نسل و عوارض سوء آن، تضعیف نظام را به دنبال خواهد داشت که به عنوان ضرری اهم می‌باشد (جمعی از مؤلفان، بی‌تا، ج۲۱، ص۵۴).

نفی سبیل

مستند قاعده نفی سبیل، آیه «**وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا**» (نساء(۴): ۱۴۱) و نیز روایت «**ان الاسلام یعلو ولا یعلی علیه**» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۱۷، ص۳۷۶) است و مقتضای این قاعده افزایش شوکت و قدرت مسلمین است. هم‌چنین خداوند ازدیاد جمعیت را هم‌چون اموال و دارایی‌ها سبب افزایش قوت و قدرت معرفی کرده است (نوح(۷۱): ۱۲). بنابراین، مهم‌ترین راه برای ازبین‌بردن سلطه کفار، وجود نسلی جوان و هوشمند است که جز از راه تکثیر نسل و برنامه‌ریزی و سیاست‌گذاری صحیح از بعد کمی و کیفی حاصل نمی‌شود.

المیسور لا یسقط بالمعسور

از حضرت علی 7 نقل شده است که فرمود: «**المیسور لا یسقط بالمعسور**» و «**ما لا**

یدرک کله لا یترک کله» (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص۲۶۱)، بنا بر این قاعده، اموری کـه بـرای مکلف میسور و ممکن است به استناد آن‌که برخی از آن‌ها میسـور نیسـت، نمـی‌توانـد ترک کند. ازاین‌رو، عسر و حرج به تنهایی نمی‌تواند مجوز ترک کامل تولید مثل باشـد، بلکه به حدی که مکلف به عسر و حرج نیفتد باید به ایـن امـر بپـردازد؛ چـون در غیـر مقدار عسر و حرج، در صورتی که اجزا یا فرد میسور مصـلحت و مالـک مسـتقل لازم الرعایه ـ ولو در حد ضعیف‌تر ـ داشته باشند، بنا به حکم عقل، عـذری در تـرک عمـل نیست. لذا طبق قاعده «المیسور لا یسقط بالمعسور»؛ یعنـی آن مقـداری کـه مـی‌تـوانی فرزند بیاوری و برایت میسور است، فرزندآوری به خاطر آن مقداری که معسور اسـت، ساقط نمی‌شود.

نفی عسر و حرج

به نظر فقها عسر و حرج عبارت است از «و هی ما یلزم منه مشقة شدیدة لایتحملها الناس عادة فی مقاصدهم» (شبیری زنجانی، ۱۴۲۸ق، ص۱۵۶)؛ یعنی عسر و حرج رافع تکلیف، آن است که مستلزم مشقت شدید بوده و مردم بر حسب عادت نمـی‌تواننـد آن را تحمل کنند. البته لازم به ذکر است که قید تحمل‌ناپذیربودن، امـری عرفـی و معـادل عبارت «لایتحمل عادة» در متون فقهی است. آیةالله مکارم شیرازی معتقدند که عـزل بـا رضایت زوج جایز است، مگر این‌که زوجه به خاطر نداشـتن فرزنـد در عسـر و حـرج شـدید باشـد (علیئـی، ۱۳۸۴، ش۱۲، ص۱۵۹). بـدین ترتیـب، هنگـامی کـه تحدیـد فرزندآوری موجب اعسار و مشقت شدید یکی از زوجین گردد، به حکـم ثـانوی، زوج دیگر حق امتناع ندارد؛ زیرا در شریعت مقدس اسلام حرج نفی شـده اسـت (آشـتیانی، ۱۴۲۵ق، ص۲۵۵).

پس حق زوج در ایجاد محدودیت و کنترل موالید مطلق نیست. با مصـلحتی کـه در مباحث گذشته در مطلوبیت فرزندآوری بیان شد، می‌توان گفت در صورتی که زوجه از عقیم‌بودن شوهرش به حرج بیفتد، می‌تواند از دادگاه مجوز طلاق بگیرد و یا در صورت تعارض حرج و ضرر، اهم آن دو مقدم می‌شود (حسینی شیرازی، ۱۴۲۱ق، ص۳۲).

اضطرار

در حالت اضطرار، به موجب «الضرورات تبیح المحظورات» در مواردی از قبیل درمان نازایی و ناباروری ـ که ضرورتی فردی و اجتماعی است ـ حرمت نگاه و لمس برداشته می‌شود و می‌تواند، حتی برای درمان، از اسپرم بیگانه نیز استفاده کند (رحمانی منشادی، ۱۳۸۷، ش۳، ص۱۸۱–۱۸۰). ازاین‌رو، ضرورت‌ها، محرمات را در هر درجه‌ای که باشند، مباح می‌سازند (رشتی، ۱۳۲۲ق، ص۴۲). افزون بر این حکم به عدم جواز این عمل، خلاف قاعده است که نیازمند نص صریح شارع یا دلیل قطعی می‌باشد. به تشخیص اهل خبره، در عصر حاضر افزایش جمعیت ضرورت دارد. گرچه افزایش نسل به عقیده هیچ کس جزء واجبات نیست، اما در مناطقی که تغییر بافت جمعیتی به زیان مسلمین یا پیروان مکتب اهل بیت : باشد، برنامه کنترل موالید باید تعطیل شود (مکارم شیرازی، ۱۴۲۹ق، ص۷۳).

اذا زال المانع عاد الممنوع

کاربرد این قاعده در مسأله کنترل موالید این گونه است که اگر مانع؛ آن‌چه که منجر به ممنوعیت تکثیر موالید است، بر طرف شود، تکثیر نسل نیز جایز می‌شود. یکی از موانع تکثیر نسل در چند سال پیش، فقدان شرایط لازم برای رسیدگی کیفی به نسل موجود و ضعف نظام نو پای جمهوری اسلامی ایران بود که پس از تثبیت نظام اسلامی برطرف شد، اما در عصر حاضر تکثیر نسل نه تنها سبب ضعف نظام نیست، بلکه به تقویت نظام اسلامی نیز منجر می‌شود. لذا اکنون با رفع موانع تکثیر نسل که با توجه به مقتضیات و شرایط زمان و مکان ممنوع بود، جایز، بلکه گاه واجب است.

حرمت اختلال نظام

ضرورت برقراری نظم در جامعه اسلامی از مسائل مسلمی است که فقهای اسلام، نه تنها بر اساس نصوص اسلامی، بلکه به عنوان یک ضرورت عقلی بر آن اتفاق دارند؛ تا آن‌جا که اختلال نظام را یکی از ادله حاکم بر سایر احکام و مقررات اسلامی به شمار آورده‌اند و در هر موردی که حکمی از احکام اسلام

موجب اختلال نظام گردد، آن را منتفی و به عنوان ثانوی بی اثـر تلقـی نمـوده‌انـد (عمید زنجانی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۱۶۰).

به اذعان جمعیت‌شناسان، در عصر حاضر، ایران با ۸/۲ درصد جمعیت سالمند، وارد مرحله‌ای از سالمندی شده و اگر تمهیدات مناسب اندیشـه نشـود بـا مـدیریت بحـران سالمندی مواجه خواهد بود؛ چرا که کاهش رشد جمعیت به تغییر موازنه میان نیروهای کار و سالمندان منجر می‌شود. به علاوه پیری جمعیت در حوزه اقتصاد نیز مؤثر خواهد بود و به کاهش نرخ پس‌انداز و سقوط بازار املاک و سهام می‌انجامد.

هم‌چنین برای تأمین امنیت ملی و قوای نظامی در مقابلـه بـا دشـمنان، تکثیـر نیـروی جوان بسیار ضروری است که فقها و خبرگان بر آن توصـیه اکیـد داشـته‌انـد؛ زیـرا پیـری جمعیت آثار منفی بسیاری از جمله آثـار منفـی اجتمـاعی و سیاسـی دارد؛ در حـالی کـه جوانان منبع تحرک و نشاط اجتماعی، سرشار از خلاقیت و آرمان‌گرا هستند و سـالمندی همراه با تقویت روحیات محافظه‌کارانه اسـت. ازایـن‌رو، جمعیـت جـوان کشـور، عامـل پیشرفت علمی، اجتماعی و فرهنگی و در صورتی که پیوند اجتمـاعی مـردم و حکومـت قوی باشد، ضامن امنیت ملی و تأمین‌کننده قوای نظامی در مقابله با دشمنان است؛ گرچـه در نقطه مقابل، در فرض رشد جمعیـت و افـزایش افـراد در سـن کـار، در صـورتی کـه فرصت‌های شغلی کافی در اختیـار آنـان نباشـد، ایـن جمعیـت ظرفیـت بـالقوه‌ای بـرای جنبش‌های اجتماعی و تضعیف امنیت ملی‌اند (عطارزاده، ۱۳۷۸، ش۵و۶، ص۷۸-۷۶).

با ملاحظه ترابط قاعده مذکور با کنترل موالید، چنین به دست آمد کـه تکثیـر نسـل برای حفظ کیان اسلام واجب است؛ چرا کـه حفـظ مملکـت اسـلامی و ملـت ممکـن نمی‌شود، مگر به واسطه حفظ نسل بشر از اضمحلال و تکثیـر آن (جعفریـان، ۱۴۲۸ق، ج۱، ص۱۹۹).

حلیت

قاعده حلیت به معنای جواز تصرف در اشیای خارجی اسـت کـه در حلیـت آن‌هـا تردید شده است. برخی از فقها به استناد قاعده فقهی «کل شیء یکون فیه حلال و حرام

فهو لک حلال أبدا حتی تعرف الحرام منه بعینه ... » (کاشانی، ۱۴۰۴ق، ص۳) و اصل اباحه شبیه‌سازی انسان را مجاز شمرده‌اند (حکمت‌نیا، ۱۳۹۰، ج۳، ص۹۰). بدین ترتیب، اگر شبیه‌سازی انسان و تکثیر نفوس مؤمنین موجب تقویت نظام اسلامی شود، جایز، بلکه گاه به حکم ثانوی واجب می‌شود.

مهم‌ترین دلیلی که فقها بر جواز استفاده از رحم جایگزین مطرح کرده‌اند، اصل «اصالة‌الحل» است. این گروه از فقها با استناد به این قاعده اذعان دارند که از نظر فقهی، هیچ گونه اشکالی بر استفاده از رحم جایگزین وارد نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۸۱، ج۲، ص۶۴). زیرا این قاعده در تمام شبهات حکمیه و موضوعیه جاری است و قانون‌گذار در مقابل بیان حکم آن ساکت مانده، پس باید اصل را بر جایزبودن مسأله گذاشت. بنابراین، حکم به عدم جواز این عمل، خلاف قاعده بوده و نیازمند نص صریح شارع یا دلیل قطعی است.

برای ساماندهی این امر، قانون‌گذار در سال ۱۳۸۲ قانون نحوه اهدای جنین به زوجین نابارور را تصویب کرد (روزنامه رسمی، ۱۳۸۲/۵/۲۹). بر اساس این قانون، زوجینی که بنا بر گواهی معتبر پزشکی، امکان بچه‌دارشدن نداشته باشند و زوجه استعداد دریافت جنین را داشته باشد، می‌توانند با تقاضای مشترک، از دادگاه درخواست دریافت جنین کنند. بدین ترتیب، بر اساس این قانون، می‌توان گامی سترگ جهت تکثیر موالید برداشت.

مصلحت

مصلحت چیزی است که در مقاصد دنیوی یا اخروی یا هر دوی آن‌ها موافق انسان باشد و حاصلش تحصیل منفعت یا دفع ضرر است (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج۱، ص۲۲۱). از آن‌جا که فقه‌پژوهان، بیش‌تر نگاهی خرد به موضوعات دارند، در معرض خطا هستند که احکام موضوعات خرد را بر موضوعات کلان نیز جاری سازند، اما در واقع تشخیص مصلحت اهم در افزایش یا کاهش جمعیت در سطح کلان، امری حکومتی و به عهده ولی فقیه است.

همان‌طور که در مباحث پیشین بیان شد، تحدید نسل در مقیاس خرد، بیش‌تر با عنوان «تنظیم خانواده» و در مقیاس کلان با عنوان «کنترل جمعیت» یا «کنترل موالید» بحث می‌شود. فقیه در بحث از تنظیم خانواده در این فرض که انتخاب روش پیش‌گیری مستلزم حرام نباشد، آن را امری مباح می‌داند، اما کنترل جمعیت در مقیاس کلان، پیامدهای مختلف سیاسی امنیتی، اجتماعی، اقتصادی، بهداشتی، اخلاقی و حتی اعتقادی دارد.

ازاین‌رو، در تزاحم احکام باید آن را که مصلحت اقوا در سطح کلان دارد، برگزید. بنابراین، فقیه متصدی استنباط فقه حکومتی، باید در حد وسع به مقایسه مصالح و مفاسد در مقیاس کلان و ترجیح یکی بر دیگری اقدام کند (زیبایی‌نژاد ۱۳۸۹، ص۵۰۱).

به نظر کارشناسان در عصر حاضر، تحدید نسل در سطح کلان، امری قبیح و مذموم است و سیاست‌ها و برنامه‌های دولت و الگوهای توسعه در مقیاس کلان باید به افزایش جمعیت و تکثیر نسل منجر شود. از جمله عنصر مصلحت در تکثیر نسل برای دست‌یابی به مصلحت، حفظ نظام و دفع مفسده است؛ زیرا تکثیر تعداد مسلمین و افزایش شوکت و قوت آن‌ها از اهم مصالح است (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج۱۱، ص۴۵). چرا که تک‌فرزندی و یا کم‌فرزندی در هویت‌یابی فرزندان از ناحیه دیگری نیز مؤثر است. در این خانواده‌ها که ارتباط‌های رحمی کم‌تر از خانواده‌های پرجمعیت است و فرزندان وقت خود را بیش‌تر با رسانه‌ها و در فضای مجازی سپری می‌کنند، احتمال بیش‌تری وجود دارد که هویت این فرزندان بر اساس آموزه‌های رسانه‌های مدرن شکل گیرد. بدین ترتیب، یکی از راه‌های حفظ نظام اسلامی با حفظ هویت اسلامی، افزایش ارتباط رحمی از طریق تکثیر نسل است.

حکومت اسلامی به مقتضای شرایط زمانی و مکانی، حفظ مصلحت جامعه و بر اساس احکام حکومتی خود، در برخی مسائل از جمله محدودیت یا فزونی نسل دخالت می‌کند. لازم به ذکر است، به فرمایش حضرت امام خمینی 1 کنترل موالید، تابع تصمیم حکومت است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج۴، ص۳۹) و طبق نظر رهبر معظم انقلاب، کثرت جمعیت در عصر حاضر از اهم مصالح است.

نتیجه‌گیری

با عنایت به مطالعه و تعمّق صورت‌پذیرفته در آیات و روایات معصومین : مرتبط با مقوله جمعیت، می‌توان این‌چنین گفت که از منظر آیات و روایات، داشتن اولاد و ازدیاد نسل، طبعاً برای یک فرد مسلمان محبوبیت ذاتی دارد. مراد ما از محبوبیّت ذاتی و طبعی، محبوبیت و موافق طبع‌بودن این مقوله با غض نظر از فضای سیاسی و اجتماعی است که آن فرد در آن جامعه زیست می‌نماید. در واقع ریشه و بنیاد این محبوبیّت را می‌توان در ابعاد معنوی و فرا مادی حیات انسان جست‌وجو نمود. نتیجتاً با عنایت به غرض و حکمت فی نفسه، اصیل و معنوی تکثیر نفوس و اجتماع مسلمانان و بر مبنای آموزه‌های اسلامیِ حاکی از تقدّم فواید و مصالح مرتبط با ابعاد معنوی بر منافع و مزایای مادی، مسلماً اولویت و تفوّق با تکثیر نفوس مسلمانان می‌باشد، مگر این‌که اقتضائات و الزاماتی آن را منتفی نماید.

با لحاظ آموزه‌های مرتبط با مقوله جمعیت در کلام وحی و روایات معصومین : [ازجمله تشویق و ترغیب به ازدواج به هنگام و مذمت زیستن بدون همسر، تمجید از انجام ازدواج آسان، پافشاری بر علاقه و دل‌بستگی فطری انسان به فرزند و توصیه به تزاید کمی و کیفی جمعیت] می‌توان اذعان نمود منظومه فکری راهبردی جمعیت در شریعت اسلام همانا تکاثر جمعیت کمی و کیفی در مسیر افزایش قدرت و توان جامعه اسلامی با انگیزه استقرار سیاست «تحقق آرمان خلقت و افزایش یاران و پیروان دین حق» می‌باشد.

قرائن و دلایل بسیاری از آیات کلام وحی و روایات ائمه معصومین : حاکی از آن است که با وجود مطلوبیت و مقبولیت تزاید نفوس، صرفاً تزاید عددی منظور نظر شارع مقدس نمی‌باشد، بلکه تزاید کمی و کیفی در معیّت یک‌دیگر باید مورد امعان نظر قرار گیرد و مستنبط از آموزه‌های دینی آن است که تزاید مسلمانانی مطلوبیت دارد که صالح و لایق و مقیّد به مبانی و ارزش‌های انسانی و دینی باشند. لذا برای توسعه هماهنگ کمی و کیفی نفوس، لازم است برنامه‌ریزی‌ها و سیاست‌گذاری‌های لازم اعمال گردد، در غیر این صورت، بی تردید، عنایت صرف به کیفیت و ابعاد روحی و جسمی فرزندان، ما را با محدودیت‌هایی در تولید مثل مواجه خواهد نمود.

باید اذعان نماییم مقوله بسیار حساس کنترل جمعیت و موالید، نه امری صرفاً فـردی و نه صرفاً اجتماعی است، تا بتوان آن را به طور کامل به خانواده یا حکومـت واگـذار نمـود. بلکه ضرورت دارد نظام سیاسی حاکم به صورتی عمیق و دقیق در بارهٔ آن مطالعه و اتخـاذ تصمیم نماید. پس از آن، در این مقوله، واکنش و تعاملی صحیح و منطقی [با آگاهی‌دادن و تشویق خانواده‌ها] میان نظام سیاسی حاکم و افراد جامعه برقرار گـردد و در نهایـت اتخـاذ تصمیم پایانی با لحاظ شرایط و وضعیت هر خانواده به عهده خود آنان خواهد بود.

در شرایطی که تزاید موالید سبب افزایش عظمت، شکوه و اقتدار دنیـایی اجتمـاع مسـلمانان گردد، مطابق با حکم عقل و شرع، بر اولویت و مطلوبیت آن افـزوده مـی‌گـردد و در پـاره‌ای از موارد امکان دارد در قالب احکام حکومتی و به شکل حکم ثانوی حکم وجوب بر آن بار گردد.

پیشنهادات

۱. نهادهای متولی امـر جمعیـت، تمهیـدات لازم را بـرای تسـهیل ازدواج جوانـان، کاهش سن ازدواج و استحکام خانواده را فراهم آورند.

۲. نرخ باروری مطلوب و متناسب با آموزه‌های دینی ارتقا یابد.

۳. سیاست‌ها، برنامه‌ها و قوانین و مقررات حمایتی و تشویقی برای دسـت‌یـابی بـه نرخ باروری مناسب که مورد بی توجهی و غفلت قرار گرفتـه احیـا گـردد و بـه آن‌هـا جامه عمل پوشانده شود. هم‌چنین سیاست‌هـا، برنامـه‌هـا و قـوانین و مقـررات مشـوق کاهش باروری که هم‌چنان بعضاً در مراکز مشاوره ازدواج و ... دیـده مـی‌شـود، جهـت حمایت از نرخ باروری مناسب، ملغی گردد.

۴. با فرهنگ‌سازی مناسب از طریق نهادهای متولی، هم‌چنـین صـدا و سـیما و جرائـد، نگرش مسؤولان تصمیم‌گیر و مردم نسبت به فواید باروری و افزایش نرخ آن اصلاح گردد.

۵. الگوی سبک زندگی اسلامی ـ ایرانی و ترویج آن به ویژه فعالیت‌های اجتمـاعی، آموزشی و اشتغال زنان متناسب با معیارهای اسلامی و هماهنگ با مصـالح خـانواده بـه منظور ایفای هر چه کامل‌تر نقش مادری و همسری تدوین و اجرا شود.

۶. شعار فرزندان بیش‌تر، آینده مطلوب‌تر فرهنگ‌سازی و ترویج گردد.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. آخوند خراسانی، محمدکاظم، **کفایة الاصول**، قم: مؤسسة آل‌البیت : ، ۱۴۱۷ق.

۳. آخوند خراسانی، محمدکاظم، **کفایة الاصول**، ترجمه مسعود عباسی، قم: دار الفکر، ۱۳۸۶.

۴. آشتیانی، میرزا محمدحسن، **الرسائل التسع**، قم: المؤتمر العالمة الآشتیانی، ۱۴۲۵ق.

۵. ابن فارس، احمد بن فارس، **معجم مقاییس اللغة**، تحقیق عبد السلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.

۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، ج۳، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۴ق.

۷. امام خمینی، سید روح الله، **صحیفه امام**، ج۴، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۳۷۸.

۸. بجنوردی، سید محمدبن حسن، **قواعد فقهیه**، ج۱و۲، تهران: عروج، ۱۴۰۱ق.

۹. بوطی، محمد سعید رمضان، **ضوابط المصلحة فی الشریعة الاسلامیة**، بیروت: الرسالة، ۱۴۱۲ق.

۱۰. تهانوی، محمدعلی، **موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم**، ج۲و۵، لبنان: رفیق‌العجم، ۱۹۹۶م.

۱۱. جعفریان، رسول، **رسائل حجابیه**، ج۱، قم: دلیل ما، ۱۴۲۸ق.

۱۲. جمعی از مؤلفان، **مجله فقه اهل بیت :** (بالعربیة)، ج۲۱و۲۳، قم: مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت : ، بی‌تا.

۱۳. جوادی آملی، عبدالله، **ولایت فقیه**، تهران: رجاء، ۱۳۷۲.

۱۴. حر عاملی، محمد بن حسن، **وسائل الشیعة**، ج۱۷و۲۰، قم: مؤسسة آل البیت : ، ۱۴۰۹ق.

۱۵. حسینی شیرازی، سیدمحمد، **الفقه، المرور و آداب السفر**، لبنان: مؤسسة المجتبی، ۱۴۲۱ق.

۱۶. حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین، **رساله نکاحیه: کاهش جمعیت، ضربه‌ای سهمگین بر پیکر مسلمین**، تهران: حکمت، ۱۴۱۵ق.

۱۷. حکمت‌نیا، محمود، **حقوق زن و خانواده**، ج۳، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰.

۱۸. حلی، مقدادبن عبدالله، **کنزالعرفان فی فقه القرآن**، ج۱، قم: مرتضوی، ۱۴۲۵ق.

۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمدبن المفضل، **المفردات فی غریب القرآن**، ترجمه غلامرضا خسروی حسینی، بی‌جا: مرتضوی، ۱۳۸۳.

۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمدبن المفضل، **المفردات فی غریب القرآن**، قم: ذوی القربی، ۱۴۲۳ق.
۲۱. راوندی، قطب‌الدین، سعیدبن عبدالله، **فقه القرآن**، ج۱، قم: کتابخانه آیة‌الله مرعشی نجفی ; ، ۱۴۰۵ق.
۲۲. رحمانی منشادی، حمید، «مشروعیت رحم جایگزین در اندیشه فقهی»، **اخلاق پزشکی**، سال دوم، ش۳، بهار ۱۳۸۷.
۲۳. رشتی، میرزا حبیب الله، **الغصب**، به کوشش شیخ احمد شیرازی، بی‌جا: بی‌نا، ۱۳۲۲ق.
۲۴. **روزنامه رسمی جمهوری اسلامی قوه قضائیه**.
۲۵. زبیدی، سیدمحمدمرتضی، **تاج العروس**، ج۱۹، بیروت: دارالفکر للطباعة، ۱۴۱۴ق.
۲۶. زمانی، محمود، «نقش زمان و مکان در اجتهاد از دیدگاه شهید صدر»، **نقد و نظر**، ش۵، ۱۳۷۴.
۲۷. زیبایی‌نژاد، محمدرضا، **جایگاه خانواده و جنسیت در نظام تربیت رسمی**، قم: هاجر، ۱۳۸۹.
۲۸. سبحانی، جعفر، **الانصاف فی مسائل دام فیها الخالف**، ج۲، قم: امام صادق 7 ، ۱۳۸۱.
۲۹. سبزواری، سیدعبدالاعلی، **مهذب الاحکام**، ج۱۱، قم: المنار، ۱۴۱۳ق.
۳۰. شاطبی، ابواسحاق، **الموافقات فی اصول الشریعة**، بیروت: دارالکتب العلمیة، بی‌تا.
۳۱. شبیری زنجانی، سید موسی، **المسائل الشرعیة**، قم: نشرالفقاهة، ۱۴۲۸ق.
۳۲. شبیری زنجانی، سید موسی، **کتاب نکاح**، ج۲۳، قم: رأی‌پرداز، ۱۴۱۹ق.
۳۳. شریعتی، روح الله، **قواعد فقه سیاسی**، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷.
۳۴. شهید اول، محمد بن مکی، **ذکری الشیعة فی احکام الشریعة**، ج۱، قم: مؤسسة آل البیت : ، ۱۳۷۷.
۳۵. شهید صدر، سیدمحمدباقر، **اقتصادنا**، قم: مکتب العالم الاسلامی، ۱۳۷۵.
۳۶. شهید صدر، سیدمحمدباقر، **الفتاوی الواضحة وفقا لمذهب أهل البیت :** ، لبنان: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳ق.
۳۷. شهید صدر، سیدمحمدباقر، **تعارض الادلة الشرعیة**، تقریر سیدمحمود هاشمی شاهرودی، بیروت: دارالکتب اللبنانی، ۱۹۸۰م.
۳۸. شهید صدر، سیدمحمدباقر، **دروس فی علم الاصول (الحلقة الاولی و الثانیة)**، ج۱، قم: دارالصدر، ۱۴۳۱ق.
۳۹. شیخ انصاری، مرتضی، **فرائد الاصول**، قم: مجمع الفکر اسلامی، ۱۴۲۲ق.

۴۰. شیخ صدوق، محمد بن علی، **من لایحضره الفقیه**، ج۳، تهران: دارالکتب الاسلامیة، چ۷، ۱۳۸۷.
۴۱. شیرکوند، حامد، **مصلحت و پایه‌های فقهی آن**، (پایان‌نامه کارشناسی ارشد فقه و حقوق، پردیس قم، دانشگاه تهران)، به راهنمایی دکتر مجتبی الهیان، ۱۳۸۸.
۴۲. صفار، فاضل، **فقه المصالح و المفاسد**، لبنان: دارالعلوم، ۱۴۲۹ق.
۴۳. طریحی، فخرالدین، **مجمع البحرین**، تحقیق سید احمد حسینی، ج۳، تهران: المکتبة المرتضویة، ۱۳۶۳.
۴۴. عبدالرحمان، محمود، **معجم المصطلحات و الفاظ الفقهیة**، ج۱، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۴۵. عطارزاده، مجتبی، «پویش امنیتی رشد جمعیت در ایران»، **مطالعات راهبردی زنان**، ش۵و۶، پاییز و زمستان ۱۳۷۸.
۴۶. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، **قواعد الاحکام فی معرفة الحلال و الحرام**، ج۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۴۷. علم الهدی، علی بن حسین، **غرر الفوائد و درر القلائد**، ج۲، قاهره: دار الفکرالعربی، ۱۹۹۸م.
۴۸. علیدوست، ابوالقاسم، **فقه و عقل**، تهران: دانش و اندیشه‌های معاصر، ۱۳۸۱.
۴۹. علیدوست، ابوالقاسم، **فقه و مصلحت**، قم: فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۵۰. علیئی، محمدولی، «تاثیر آموزه‌ها و فتاوای شیعی در رشد و کنترل جمعیت»، **شیعه‌شناسی**، سال سوم، ش۱۲، زمستان ۱۳۸۴.
۵۱. عمید زنجانی، عباس‌علی، **فقه سیاسی**، ج۲، تهران: امیر کبیر، ۱۴۲۱ق.
۵۲. فتح الله، احمد، **معجم الفاظ الفقه الجعفری**، بی‌جا: مطابع المدخول، دمام، ۱۴۱۵ق.
۵۳. فراهیدی، خلیل‌بن احمد، **کتاب العین**، ج۸، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، ۱۴۰۸ق.
۵۴. فیاض، محمد اسحاق، **محاضرات فی اصول الفقه**، تقریرات درس آیةالله سیدابوالقاسم خوئی، ج۱، نجف اشرف: بی‌نا، ۱۳۹۵ق.
۵۵. کلینی، محمدبن یعقوب، **الکافی**، ج۵و۶، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۵۶. کلینی، محمدبن یعقوب، **فروع کافی**، گروه مترجمان، ج۶، قم: قدس، ۱۳۸۸.
۵۷. کاشانی، حبیب الله، **تسهیل المسالک الی المدارک فی رؤوس القواعد الفقهیة**، قم: مطبعة علمیة، ۱۴۰۴ق.
۵۸. گرجی، ابوالقاسم، **تاریخ فقه و فقها**، تهران: سمت، ۱۴۲۱ق.

۵۹. مجلسی، محمدباقر، **بحارالانوار**، ج۱۰۰، تهران: المکتبة الاسلامیة، بی‌تا.
۶۰. مشکینی، علی، **اصطلاحات الاصول**، قم: الهادی، ۱۳۷۴.
۶۱. مصباح یزدی، محمدتقی، **اخلاق در قرآن**، تحقیق محمدحسین اسکندری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ ، ۱۳۸۸.
۶۲. مصطفوی، حسن، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، بیروت: دارالکتب العلمیة، چ۳، ۱۴۳۰ق.
۶۳. مظفر، محمدرضا، **اصول فقه**، ج۲، قم: جهان، ۱۴۲۴ق.
۶۴. مکارم شیرازی، ناصر، **القواعد الفقهیة**، ج۲، قم: مدرسه امیرالمؤمنین 7 ، ۱۴۱۱ق.
۶۵. مکارم شیرازی، ناصر، **احکام پزشکی**، قم: مدرسه امام علی‌بن ابی‌طالب 7 ، ۱۴۲۹ق.
۶۶. مکارم شیرازی، ناصر، **استفتائات جدید**، ج۲، قم: مدرسه علی بن ابی طالب 7 ، ۱۳۸۱.
۶۷. مکارم شیرازی، ناصر، **أنوارالاصول**، تقریرات درس آیةالله مکارم شیرازی به قلم احمد قدسی، ج۲، قم: مدرسة الامام علی‌بن ابی‌طالب 7 ، ۱۴۲۴ق.
۶۸. مکارم شیرازی، ناصر، **دائرة المعارف فقه مقارن**، قم: مدرسه امام علی‌بن ابی‌طالب 7 ، ۱۴۲۷ق.
۶۹. ملکی اصفهانی، مجتبی، **فرهنگ اصطلاحات اصول**، قم: عالمه، ۱۳۹۰.
۷۰. منصور، جهانگیر، **قانون مدنی**، تهران: نشر دیدار، چ۳، ۱۳۸۵.
۷۱. نراقی، مولی احمد، **عوائد الأیام فی بیان قواعد الأحکام**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۷۲. نوری، حسین بن محمدتقی، **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، ج۱۴، تهران: مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البیت : ، ۱۳۶۷.
۷۳. هاشمی شاهرودی، سیدمحمود، **فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت :** ، ج۱و۲، قم: مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت : ، ۱۴۲۶ق.

حکومت اسلامی/سال بیست‌وششم، شمارهٔ چهارم، زمستان ۱۴۰۰، پیاپی ۱۰۲
ISLAMIC GOVERNMENT 102 / Vol.26, No.4, Winter2022

ضرورت تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت بر اساس آیات قرآن با تأکید بر دیدگاه‌های مقام معظم رهبری(مدظله)

دریافت: ۱۴۰۰/۱/۲۱ تأیید: ۱۴۰۰/۷/۷
محمدصادق یوسفی مقدم*

چکیده

متکلمان امامت را مانند نبوت لطف الهی و فلسفه وجودی امام را اکمال نفوس، صیانت از دین و هدایت مردم و... دانسته و آیات قرآن نیز بر آن لطف تعطیل‌ناپذیر الهی دلالت دارد. به طور قطع این لطف الهی با تشکیل جامعه توحیدی که از هر گونه کفر، نفاق و فسق پاک باشد، تنها با ظهور موعود الهی(عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف) شکل می‌گیرد. سؤال این است که تشکیل حکومت اسلامی اختصاص به حضور امام معصوم دارد یا آن‌که امت اسلام در عصر غیبت نیز موظف به تشکیل آن است؟

مفاد آیات قرآن این است که تشکیل حکومت اسلامی برای اجرای احکام الهی و عدالت، تعطیل‌ناپذیر است و اختصاص به حضور امام معصوم ندارد. افزون بر آن، حکومت اسلامی در دوران غیبت در حرکتی تکاملی به تحقق وعده الهی و ظهور حضرت مهدی(عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف) کمک می‌کند. این مقاله با روش تحلیلی قرآنی و با تأکید بر فرمایشات مقام معظم رهبری ثابت کرده که حکومت اسلامی در عصر غیبت، افزون بر انطباق با لطف و فطرت الهی، جامعه را در مسیر کمال مطلوب و سعادت قرار داده و با حرکت تکاملی تدریجی، زمینه را برای ظهور منجی بشریت فراهم می‌کند.

واژگان کلیدی

حکومت اسلامی، تشکیل حکومت اسلامی، عصر غیبت، آیةالله خامنه‌ایی

* دانش آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی:
y_moqaddam@yahoo.com

مقدمه

خداوند در فطرت آدمی عشق به کمال و عدالت را سرشته و به جهت آن‌که امـور فطری تخلف‌ناپذیرند، انسان همواره در پی دسـت‌یـابی بـه آن بـوده و خواهـد بـود. پیامبران الهی و امامان معصوم : در جهت تحقـق آن امـور فطـری در حـد قابلیـت جامعه مخاطب خود کوشیده‌اند. اما از آیات قـرآن و روایـات اسـتفاده مـی‌شـود کـه هدایت و تربیت انسان به صورت جامع و اجرای عدل الهی بـه طـور کامـل، تنهـا در دوران ظهور مهدی موعود 7 عملی خواهد شد. چنان‌کـه شـهید مطهـری مـی‌گویـد پیروزی نهایی نیروی حق و صلح و عدالت بر نیروی باطل و ستیز و ظلـم، گسـترش جهانی ایمان اسلامی، استقرار کامل و همه‌جانبه ارزش‌هـای انسـانی، تشـکیل مدینـه فاضله و جامعه ایده‌آل، در دوران حکومت حضرت مهدی تحقق می‌یابـد. بـر اسـاس نظر ایشان، ریشه این دیدگاه قرآنی است؛ زیرا این قرآن مجید است کـه بـا قاطعیـت تمام، پیروزی نهایی ایمان اسلامی «**هُوَ الَّذی ارْسَلَ رَسولَهُ بِالْهُدی وَ دینِ الْحَقِّ لِیُظْهِـرَهُ عَلَی الدّینِ کُلِّهِ و لَوْ کَـرِهَ الْمُشْـرِکونَ**» (توبـه(۹): ۳۳ و صـف(۶۱): ۹)، غلبـه قطعـی صالحان و متقیان «**وَ لَقَدْ کَتَبْنا فِـی الزَّبـورِ مِـنْ بَعْـدِ الـذِّکْرِ انَّ الْـارْضَ یَرِثُهـا عِبـادِیَ الصّالِحونَ**» (انبیاء(۲۱): ۱۰۵)، کوتاه‌شدن دست ستم‌کاران و جباران بـرای همیشـه «**وَ نُریدُ انْ نَمُنَّ عَلَی الَّذینَ اسْتُضْعِفوا فِی الْـارْضِ وَ نَجْعَلَهُـمْ ائِمَّـةً وَ نَجْعَلَهُـمُ الْـوارِثینَ. وَ نُمَکِّنَ لَهُمْ فِی الْارْضِ وَ نُرِیَ فِرْعَوْنَ وَ هامـانَ وَ جُنودَهُمـا مِـنْهُمْ مـا کـانوا یَحْـذَرونَ**» (قصص(۲۸): ۶-۵) و آینده درخشان و سعادت‌مندانـه بشـریت «**قـالَ موسـی لِقَوْمِـهِ اسْتَعینوا بِاللَّهِ وَ اصْبِروا انَّ الْارْضَ لِلّهِ یورِثُها مَنْ یَشاءُ مِـنْ عِبـادِهِ وَ الْعاقِبَـةُ لِلْمُتَّقـینَ**» (اعراف(۷): ۱۲۸) را نوید داده است (مطهری، ۱۳۷۲، ج۲۴، ص۴۰۶).

هر چند حضرت مهدی (عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف) از امداد ویژه الهـی برخـوردار اسـت (طبرسـی، ۱۳۸۶، ج۱، ص۶۴-۶۳؛ بحرانـی، ۱۴۱۵ق، ج۲، ص۲۳۶ و قمـی مشهدی، ۱۳۶۸، ج۴، ص۱۸۳-۱۸۲)، ولی با توجه به جریان امور بر اساس نظام علیـت (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۴، ص۱۰۳) و سببیت (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج۱۹، ص۱۱۹)، تحقق

این آرمان متعالی نیازمند برداشت صحیح از انتظار و دمیدن روح امید و پویایی از یک سو و خودسازی و مسؤولیت‌پذیری جامعه اسلامی از سوی دیگر است. چنان‌که از آیاتی که بر ظهور آن عدالت‌گستر جهان دلالت دارد، استفاده می‌شود که مسلمانان مهدویت را تنها یک آرمان نبینند، بلکه باید با تشکیل حکومت اسلامی آمادگی لازم را در خود ایجاد کنند.

از منظر حضرت آیةالله خامنه‌ای(مدظله‌العالی) جامعه اسلامی مکلف است با جامعه‌سازی و تشکیل حکومت اسلامی، مقدمات ظهور را فراهم سازد. چنان‌که می‌فرماید: «برای ظهور مهدی موعود(ارواحنا فداه) زمینه باید آماده بشود و آن عبارت از عمل‌کردن به احکام اسلامی و حاکمیت قرآن و اسلام است» (خامنه‌ای، ۱۳۷۰/۱۱/۳۰). هم‌چنین می‌فرماید:

> در روایات، «و الله لتمحّصنّ» و «و الله لتغربلنّ» است، به شدّت امتحان می‌شوید، فشار داده می‌شوید. امتحان در کجا و چه زمانی است؟ آن وقتی که میدان مجاهدتی هست. قبل از ظهور مهدی موعود، در میدان‌های مجاهدت، انسان‌های پاک امتحان می‌شوند، در کوره‌های آزمایش وارد می‌شوند و سربلند بیرون می‌آیند و جهان به دوران آرمانی و هدفی مهدی موعود(ارواحنا فداه) روزبه‌روز نزدیک‌تر می‌شود... ما آن وقتی می‌توانیم حقیقتاً منتظر به حساب بیاییم که زمینه را آماده کنیم. برای ظهور مهدی موعود(ارواحنا فداه) زمینه باید آماده بشود و آن عبارت از عمل‌کردن به احکام اسلامی و حاکمیت قرآن و اسلام است ... این تمحیص و این امتحان بزرگ که مریدان و شیعیان ولی عصر(ارواحنا فداه) با آن مواجه هستند، همان امتحان تلاش برای حاکمیت اسلام است. برای حاکمیت اسلام باید کوشش کنید، ملّت بزرگ ما این یک قدم را برداشتند... اوّلین قدم برای حاکمیت اسلام و برای نزدیک‌شدن ملّت‌های مسلمان به عهد ظهور مهدی موعود(ارواحنا فداه) و (عجّل الله فرجه)، به وسیله ملّت ایران برداشته شده است و آن، ایجاد حاکمیت قرآن است(همان).

این مقاله به اثبات این نظریه پرداخته است که از نگاه قرآن کریم، مسلمانان در همه زمان‌ها مکلف به تشکیل حکومت اسلامی هستند تا افزون بـر جامعـه‌سـازی و اجـرای عدالت، زمینه را برای ظهور موعود الهی فراهم سازند.

دلایل قرآنی تشکیل حکومت اسلامی در همه اعصار

اکنون دلایل نظریه لزوم اقامه حکومت اسلامی در همـه اعصـار، بـا هـدف اجـرای احکام الهی در جامعه و زمینه‌سازی برای ظهور حضرت مهـدی 7 را ارائـه و بررسـی می‌کنیم.

تعطیل‌ناپذیری لطف الهی

متکلمان امامیه نبوت را لطف الهی بر جامعه بشری می‌دانند و برای وجـوب نصـب امام و رهبری جامعه مانند نبوّت، به قاعده لطف استناد کرده‌اند (شـیخ طوسـی، ۱۳۸۲، ج۱، ص۷۰؛ فاضـل مقـداد، ۱۴۱۲ق، ص۹۶ و علامـه حلـی، ۱۳۶۵، ص۱۰). از منظـر برخی، فلسفه وجودی امام، به عنوان مقام جانشین پیامبر و بر اساس مقتضـای حکمـت الهی، تربیت و کمال‌بخشیدن به نفوس بشری، رساندن و تـرویج احکـام شـرعی، اقامـه حدود الهی، پاسداری و صیانت از دین اسلام و هدایت مردم است (ابن عطیه، ۱۴۲۳ق، ج۱، ص۵۱۲). آیات قرآن کریم نیز بر جریان همیشگی و تعطیل‌ناپذیری لطف الهـی در موضوع رهبری و امامت جامعه دلالت دارد. چنان‌که آیه ۱۲۴ از سوره بقره «**وَ إِذِ ابْتَلـی إِبْراهِیمَ رَبُّهُ بِکَلِماتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قالَ إِنِّی جاعِلُکَ لِلنَّاسِ إِماماً**» دلالت دارد بر ایـن‌کـه امامـت لطفی الهی بر همه مردم و به صورت مطلق است؛ زیرا کلمه «للنـاس» متعلـق اسـت بـه «جاعِلُکَ» و اشاره دارد به دائمی‌بودن امتنان و لطف خدا بر جمیع انسان‌ها در هر زمـان و مکانی (بلاغی، ۱۴۲۰ق، ج۱، ص۱۲۴ و انصاریان، ۱۳۹۳، ج۴، ص۲۲۶). بـر اسـاس مفاد آیه یادشده، رهبری الهی به نیابت از پیامبر اکرم 9 در امور دین و دنیا لطفی الهـی است که همواره باید در جامعه جریان داشته باشد تا مردم از امام حاکم اطاعت کـرده و او بتواند احکام الهی را اجرا و حق مظلوم را از ظالم ستانده و سـتم‌گـران را از ظلـم و ستم باز دارد و مردم را به آن‌چه صلاح آنان است، راهنمایی کند و این دلیـل اسـت بـر

این‌که حکومت اسلامی امری مستمر است و باید هم‌چنان تا ظهور حضرت مهـدی 7 جریان داشته باشد. هر چند لطف خدا که عبارت است از هر کـاری کـه بنـدگان را بـه طاعت خدا نزدیک و از هر نوع معصیت خدا دور سازد (علامـه حلـی، ۱۳۶۵، ص۱۱؛ شـیخ طوسـی، ۱۳۸۲، ج۱، ص۷۰ و سـید رضـی، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص۴۷)، بـه صـورت عمومی و جهانی تنها در حکومت حضرت مهدی 7 محقق می‌شود. چنان‌که حضـرت آیةالله خامنه‌ای نیز حضرت مهدی 7 را مصداق لطف خدا بر همه انسـان‌هـا دانسـته و می‌گویند: «او وعده الهی و مصداق لطف خدا بر انسانیت و بـشریت است» (خامنـه‌ای، ۱۳۶۹/۱۲/۱۱). تحقق لطف فراگیر الهی به صورت کامل در ظهور حضرت مهدی(عجل الله تعالی فرجه الشریف) بـه معنـای سـلب مسـؤولیت از جامعـه اسـلامی در تشـکیل حکومت اسلامی نیست. زیرا امامت حق لطفی است که بـر اسـاس مفـاد آیـه یادشـده تعطیل‌بردار نیست.

حکومت اسلامی مانند دین فطری

بر اساس آیات قرآن کریم، پیامبر 9 و همه پیروان آن حضرت به دیـن اسـلام کـه مبتنی بر فطرت است، فراخوانده شده‌اند. دینی که سنت حیات و روش سعادت‌مندشدن را در همه عصرها و نسل‌ها به انسان می‌آموزد و او را به سوی آن هدف ایده‌آل هدایت می‌کند: «**فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنِیفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْها لا تَبْـدِیلَ لِخَلْـقِ اللَّـهِ ذلِکَ الدِّینُ الْقَیِّم**» (روم(۳۰): ۳۰)؛ پس روی خود به سوی دین حنیف کـن کـه مطـابق فطرت خداست، اقامه کن؛ فطرتی کـه خـدا بشـر را بـر آن آفریـده اسـت (طباطبـایی، ۱۴۱۷ق، ج۱۶، ص۱۷۹–۱۷۸). ایمان‌آوردن به دین حنیف و فطرت الهی زمانی محقـق می‌شود که انسان به حاکمیت الهی تن داده و تسلیم آن باشد. چنان‌که خداوند متعال در آیه ۶۵ نساء، پس از آن‌که به پروردگـار سـوگند یـاد مـی‌کنـد، خطـاب بـه پیـامبر 9 می‌فرماید: این‌طور که منافقین پنداشته‌اند نیست، (ایمان‌شان واقعی نیست)، مگـر وقتـی که تو را در مشاجراتی که برای‌شان پیش می‌آید، حکم قرار دهند و در دل خـود از هـر حکمی که راندی، احساس آزردگی نکنند و حکم تو را بدون چون و چرا بپذیرند. «**فَلَا**

وَرَبِّکَ لَا یُؤْمِنُونَ حَتّی یُحَکِّمُوکَ فِیمَا شَجَرَ بَیْنَهُمْ ثُمَّ لَا یَجِدُوا فِی أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَیْتَ وَیُسَلِّمُوا تَسْلِیمًا». آیات یادشده بیان‌گر آن است که:

۱. ابتنای شخصیت انسان بر فطرت الهی به گونه‌ای است که هر گونه تغییری در شرایط محیطی و جغرافیایی در طول عمر انسان رخ دهد، در ثبات شخصیت فطری که در نهان وجود او قرار داده شده و انسان را به خدای یگانه هدایت می‌کند، تغییری ایجاد نمی‌کند: «**لا تَبْدِیلَ لِخَلْقِ اللَّهِ**». این شخصیت فطری قادر است حجاب‌های ظلمت را از عقل و گمراهی‌ها را از وجدان بر طرف کند تا ایمان خالص در او بدرخشد و او را پاک کند. ازاین‌رو، فطرت تنها ضامن همیشگی ایمان به خدای یگانه است (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج۱۸، ص۱۳۰-۱۲۹).

۲. چنان‌که اصل دین فطری است، حکومت اسلامی نیز بر ایمان به دین فطری ابتنا دارد: «**فَلَا وَرَبِّکَ لَا یُؤْمِنُونَ حَتّی یُحَکِّمُوکَ...**» و کارکردهای آن افزون بر رفع خصومت و ایجاد امنیت در جامعه، بر اساس (آیات ۴۲ تا ۵۰ سوره مائده) اجرای قسط، تقید به اجرای احکام الهی و پرهیز از پذیرش حاکمیت بیگانگان و رساندن هر فردی از افراد جامعه به کمال لایق اوست.

۳. چنان‌که فطرت الهی امری است که شامل همه انسان‌ها در هر عصر و مکانی می‌شود، دین فطری زمان و مکان خاصی ندارد و در نتیجه حکومت اسلامی مبتنی بر آن نیز در تعمیم و شمول، حکم فطرت و دین فطری را پیدا می‌کند. به این معنا که در هر زمانی ایمان واقعی آن‌گاه عینیت می‌یابد که جامعه و دولت اسلامی شکل پیدا کند. این بیان‌گر آن است که جامعه اسلامی همواره باید در پی تشکیل حکومت اسلامی باشد. بر این اساس، نباید چنین پنداشت که حکومت اسلامی تنها در دوره ظهور حضرت مهدی تحقق می‌یابد. ازاین‌رو، بیان برخی که در فطری‌بودن مهدویت می‌نویسد:

> با تمام اختلاف‌هایی که در میان ملّت‌ها و امّت‌ها در طرز تفکّر، آداب و رسوم، عشق‌ها و علاقه‌ها، خواسته‌ها و مکتب‌ها وجود دارد، همه بدون استثنا سخت به صلح و عدالت علاقه‌مندند، همه جا عمومیّت خواسته‌ها دلیل فطری‌بودن آن‌هاست... آیا همیشه تشنگی ما دلیل بر این نیست که آبی

در طبیعت وجود دارد و اگر آب وجود خارجی نداشته باشد، آیا ممکن است عطش و عشق و علاقه به آن در درون موجود باشد؟ ما می‌خروشیم، فریاد می‌زنیم و عدالت و صلح می‌طلبیم، این نشانه آن است که سرانجام این خواسته، تحقّق می‌پذیرد و در جهان پیاده می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ص۵۰)، به معنای انحصار حکومت اسلامی در دوره ظهور نیست، بلکه مرحله ایده‌آل و جهان‌شمولی حاکمیت دین الهی در عصر ظهور محقق می‌شود. روشن است که ایمان به مهدویت و علاقه به تحقق آموزه‌های آن در نهان همه انسان‌ها سرشته شده است و البته مسیر تحقق آن، تشکیل حکومت اسلامی است که با تبعیت از امام و حاکم مشروع اسلامی در فرایندی تدریجی و تکاملی، به ظهور حجت خدا حضرت مهدی 7 و تحقق آن آموزه‌ها خواهد انجامید.

ضرورت اقامه عدالت الهی در همه زمان‌ها

عدالت در اندیشه و حاکمیت اسلامی از چنان جایگاه رفیعی برخوردار است که خداوند یکی از اهداف مهم و نهایی انبیای الهی را اقامه قسط و عدل دانسته و در آیه ۲۵ سوره حدید فرموده است: «**لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَ الْمِيزانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ**»؛ ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آن‌ها کتاب و میزان (یعنی قوانین عادلانه را که بتوانند حق را از باطل تشخیص دهند)، نازل نمودیم تا مردم به عدالت قیام کنند. آیةالله خامنه‌ای در این زمینه می‌گویند:

> آن‌چه مسلّم است، همه پیغمبران و اوّلیا برای این آمدند که پرچمِ توحید را در عالم به اهتزاز درآورند و روح توحید را در زندگی انسان‌ها زنده کنند. بدون عدالت، بدون استقرار عدل و انصاف، توحید معنایی ندارد. یکی از نشانه‌ها یا ارکان توحید، نبودن ظلم و نبودن بی‌عدالتی است، لذا شما می‌بینید که پیام استقرار عدالت، پیام پیغمبران است. تلاش برای عدالت، کار بزرگ پیغمبران است (خامنه‌ای، ۱۳۷۸/۹/۳).

و البته از منظر قرآن کریم اجرای عدالت مانند تشکیل حکومت وظیفه همیشگی و تعطیل‌ناپذیر جامعه اسلامی است؛ چنان‌که خداوند در آیه ۲۹ سوره اعراف به صورت عام اقامه قسط و عدل را وظیفه‌ای تعطیل‌ناپذیر برای عموم مردم دانسته است: «**قُلْ أَمَرَ رَبِّی بِالْقِسْطِ**» و در سوره نساء آیه ۱۳۵، خطاب به مؤمنان از آنان می‌خواهد که عدالت را بپا دارند و بر آن تحفظ کرده و طبق رضای خدا شهادت دهند؛ هر چند به ضرر خودشان یا پدر و مادرشان و یا خویشاوندان‌شان باشد و از آنان می‌خواهد که در اجرای عدالت هیچ‌گونه انعطافی نداشته باشند و عواملی مانند هوای نفس و طمع به ثروت توان‌گران و یا عاطفه و دل‌سوزی در حق فقیران که خدا به آنان مهربان‌تر است، آنان را به عدول از مسیر عدالت وادار نسازد و بدانند که خدا به آن‌چه می‌دهند آگاه است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۵، ص۱۰۸). «**یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُونُوا قَوَّامِینَ بِالْقِسْطِ شُهَداءَ لِلَّهِ وَ لَوْ عَلی أَنْفُسِکُمْ أَوِ الْوالِدَیْنِ وَ الْأَقْرَبِینَ إِنْ یَکُنْ غَنِیًّا أَوْ فَقِیراً فَاللَّهُ أَوْلی بِهِما فَلا تَتَّبِعُوا الْهَوی أَنْ تَعْدِلُوا وَ إِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ کانَ بِما تَعْمَلُونَ خَبِیراً**» و در آیه ۸ سوره مائده با همان تأکید از مؤمنان اجرای عدالت را مطالبه کرده «**یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُونُوا قَوَّامِینَ لِلَّهِ شُهَداءَ بِالْقِسْطِ**» و به آنان هشدار می‌دهد که از نظر اسلام عدالت چنان آرمان مقدس و با ارزشی است که در باره دشمنان نیز باید رعایت شود و اجرای آن را در باره دشمنان دلیل تقوا دانسته است: «**وَ لا یَجْرِمَنَّکُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلی أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوی وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِیرٌ بِما تَعْمَلُونَ**». از این آیات به خوبی استفاده می‌شود که اجرای عدالت تکلیفی همیشگی و تعطیل‌ناپذیر است و مسلمانان در هر عصر و زمانی موظف‌اند آن را اجرا کنند. بدیهی است اجرای عدل الهی تنها در ساختار حکومت اسلامی امکان‌پذیر است. هر چند بر اساس روایات، کمال عدل الهی در دوران حاکمیت حضرت مهدی 7 ظهور خواهد کرد، اما باید میان اصل تکلیف، اجرای عدالت به عنوان تکلیفی الهی در همه زمان‌ها به اندازه مقدور و اجرای عدالت به صورت فراگیر در همه مناطق جغرافیایی عالم که در حکومت حضرت مهدی 7 محقق می‌شود، تفکیک قائل شد. چنان‌که علی 7 پس از بیان این مطلب که با هدایت‌های حضرت مهدی 7 ، مردم از خواسته‌های نفسانی خود به هدایت الهی روی

می‌آورند و قرآن را میزان سنجش آرا قرار می‌دهند، «**یعطف الهوی علی الهدی إذا عطفوا الهدی علی الهوی ویعطف الرّأی علی القرآن إذا عطفوا القرآن علی الرّأی...**» (بحرانی، ۱۳۶۲، ج۳، ص۱۶۹-۱۶۸)، می‌فرماید: در آن وقت او به شما نشان خواهد داد که عدالت واقعی یعنی چه و او آن‌چه از کتاب خدا و سنت پیامبر 9 ، بر زمین مانده است را زنده خواهد کرد «**فیریکم کیف عدل السّیرة ویحیی میّت الکتاب والسّنّة**» (همان). باید توجه داشت که امیر المؤمنین علی 7 که تحقق عدالت کامل الهی و احیای کتاب خدا و سنت پیامبر 9 را در حکومت حضرت می‌داند و مردم را به آمدن آن نوید می‌دهد، خود به اقامه حکومت و اجرای قسط پرداخته و همگان را به اجرای عدالت فرخوانده است.

بر اساس دیدگاه حضرت آیةالله خامنه‌ای:

۱. درست است که عدالت اساسی‌ترین هدف و برجسته‌ترین شعار حکومت مهدوی است، اما قبل از ظهور نیز دوران تلاش برای تحقق عدالت و راه رسیدن به آن هدف متعالی است. توضیح این‌که ایشان با بیان این‌که به اندازه‌ای که روی عدالت تأکید شده است، روی دیگر اهداف اسلامی تأکید نشده است، می‌گویند:

> بدیهی است که در یک نظام اسلامی و دینی، همه مردم بایستی به سمت دین‌داری، خداپرستی، عبادت خدا و اخلاق حسنه پیش بروند ـ شکی نیست ـ لیکن این موضوع در آثار اسلامی، کم‌تر از موضوع «عدالت» مورد تأکید قرار گرفته است. در قرآن، وقتی که می‌فرماید ما پیامبران را فرستادیم، متعاقبش می‌گوید: «**لِیَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ**» هدف، قسط است. قسط یعنی زندگی عادلانه. فرستادن پیامبر، مبدأ کار است. خدا قضیه را این‌گونه شروع کرده است: «**لِیَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ**»، ولی منتها هم این‌گونه است که خدا، امام زمان 7 را می‌فرستد تا «یملأ الله الارض به قسطاً و عدلاً، بعد ما [تبدیل به کما] ملأت ظلماً و جوراً». بنابراین، منتها هم قسط و عدل است. البتّه رونق و شکوفایی اقتصادی و مسائلی از این قبیل، همه‌اش چیزهای خوبی است و کسی مخالف این‌ها نیست، اما به شرطی که آن هدف اصلی در میان این‌ها گم نشود (خامنه‌ای، ۱۳۷۷/۲/۲۱).

۲. ایشان در جایی دیگر عدالت را برجسته‌ترین شعار مهدویت دانسته و می‌فرمایند:

برجسته‌ترین شعار مهدویت عبارت است از عدالت؛ مثلاً در دعای ندبه وقتی شروع به بیان و شمارش صفات آن بزرگوار می‌کنیم، بعد از نسبت او به پدران بزرگوار و خاندان مطهّرش، اوّلین جمله‌ای که ذکر می‌کنیم، این است: «**این المعدّ لقطع دابر الظّلمة، این المنتظر لاقامة الأمت و العوج، این المرتجی لأزالة الجور و العدوان**» (سید بن طاووس، ۱۴۱۴ق، ج۱، ص۵۰۸)؛ یعنی دل بشریت می‌تپد تا آن نجات‌بخش بیاید و ستم را ریشه‌کن کند؛ بنای ظلم را ـ که در تاریخ بشر، از زمان‌های گذشته همواره وجود داشته و امروز هم با شدّت وجود دارد ـ ویران کند و ستم‌گران را سر جای خود بنشاند. این اوّلین درخواست منتظران مهدی موعود 7 از ظهور آن بزرگوار است. یا در زیارت آل یاسین، وقتی خصوصیات آن بزرگوار را ذکر می‌کنید، یکی از برجسته‌ترین آن‌ها این است که: «**الّذی یملأ الارض عدلاً و قسطاً کما ملئت جوراً و ظلماً**»؛ انتظار این است که او همه عالم ـ نه یک نقطه ـ را سرشار از عدالت کند و قسط را در همه جا مستقر نماید. در روایاتی هم که در باره آن بزرگوار هست، همین معنا وجود دارد. بنابراین، انتظار منتظران مهدی موعود 7 در درجه اوّل، انتظار استقرار عدالت است (خامنه‌ای، ۱۳۸۱/۷/۳۰).

۳. مقام معظم رهبری دوران قبل از ظهور را دوران تلاش برای تحقق عدالت می‌دانند و مسلمانان به بهانه این‌که عدالت الهی به صورت مطلق در دوران آن حضرت محقق می‌شود، نمی‌توانند شانه از زیر بار مسؤولیت برای تحقق عدالت خالی کنند. ازاین‌رو، بر این باورند که:

قبل از دوران مهدی موعود، دوران آسایش و راحت‌طلبی و عافیت نیست. در روایات، «و الله لتمحّصنّ» و «و الله لتغربلنّ» است؛ به شدّت امتحان می‌شوید، فشار داده می‌شوید. امتحان در کجا و چه زمانی است؟ آن وقتی که میدان مجاهدتی هست. قبل از ظهور مهدی موعود 7 در میدان‌های مجاهدت، انسان‌های پاک امتحان می‌شوند، در کوره‌های آزمایش وارد

می‌شوند و سربلند بیرون می‌آیند و جهان به دوران آرمانی و هدفی مهدی موعود(ارواحنا فداه) روزبه‌روز نزدیک‌تر می‌شود (خامنه‌ای، ۱۳۷۰/۱۱/۳۰).

هم‌چنین می‌گویند:

اسلامی که در آن، تلاش برای عدالت و مبارزه با ظلم نباشد، چه‌طور می‌تواند اسلام باشد و بشریت به سمت آن حرکت کند؟ بشر به سمت آن چیزی حرکت می‌کند که مظهر آن، وجود مقدّس مهدی(علیه الصّلاة والسّلام و عجّل‌الله تعالی فرجه الشّریف) باشد و او کسی است که در احادیث متواتر وارد شده که دنیا را از عدل و داد پُر می‌کند و ظلم را ریشه‌کن می‌سازد (خامنه‌ای، ۱۳۶۸/۱۲/۲۲).

ایشان با اعتقاد به این‌که: «وعده الهی حق است و استقرار عدل جهانی فقط در دوران ظهور حضرت بقیةالله (ارواحنا له الفداء) انجام خواهد گرفت، امّا یک ملّت مؤمن و مبارز می‌تواند زمینه را برای تشکیل آن حکومت فراهم کند» (خامنه‌ای، ۱۳۶۸/۴/۸)، تأکید می‌کنند که: «اوّلین ارزش در نظام ما از لحاظ عملی، باید تأمین عدالت اجتماعی باشد. این مهم باید در تمام برنامه‌ریزی‌ها و عمل‌ها و امثال آن، مورد توجّه قرار گیرد» (خامنه‌ای، ۱۳۶۸/۱۱/۹).

ضرورت جامعه‌سازی پیش از ظهور

قرآن کریم مسلمانان را به جامعه‌سازی در همه عصرها مکلف ساخته است؛ چنان‌که خدای متعال در آیه ۲۰۰ سوره آل عمران می‌فرماید: «**یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَ صابِرُوا وَ رابِطُوا وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُونَ**». همه دستورات آیه که عبارت است از «اصبروا»، «صابروا»، «رابطوا» و«اتقوا» مطلق و بدون قید است و افزون بر صبر و تلاش فردی، شامل صبر اجتماعی بر سختی‌های طاعت و ترک معصیت می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۴، ص۹۱). مصابره و صبر اجتماعی به معنای آن است که مسلمانان با اعتماد به یک‌دیگر مقاومت را در خود تقویت کرده تا با قوت بیش‌تری سختی‌های مقابله با دشمن را تحمل کنند. لکن مرابطه اعم از مصابره و به معنای ایجاد جامعه‌ای است که

میان قوا و فعالیت‌های آن در همه شؤون زندگی دینی؛ اعـم از سـختی‌هـا و آسـانی‌هـا ارتباط بر قرار بوده و به این وسیله سعادت حقیقی دنیا و آخرت آن جامعـه و افـرادش فراهم می‌شود. حال آن‌که اگر مرابطه نباشد، صبر و مصابره، برخی از سعادت انسـان را تأمین می‌کند و تأمین برخی از سعادت، سعادت حقیقی نیسـت. ازایـن‌رو، خداونـد بـه دنبال اوامر «اصْبِرُوا وَ صابِرُوا وَ رابِطُوا» به تقوا نیز امر کرده و فرمـوده اسـت: «**وَ اتَّقُـوا اللَّـهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**» که معنای آن دست‌یابی به سعادت و فلاح حقیقی است(همان، ص۹۲-۹۱). ازاین‌رو، می‌توان گفت که اطلاق اوامر این آیه، بیان‌گر آن است که امت اسـلام در هـر زمانی مکلف به ایجاد جامعه‌ای اسلامی است که بر انجـام مأموریـت صـبر و مصـابره، مأموریت تحقق مرابطه و تجمیع قوا برای دفـاع از مرزهـای فرهنگـی و جغرافیـایی در برابر دشمنان اسلام به خوبی توانا باشد. این برداشت تأییـد مـی‌شـود بـه ایـن‌کـه امـام صادق 7 ذیل آیه یادشده «اصبروا» را به صبر بر انجام واجبات و «صابروا» را به صـبر در برابر مشکلات و «رابطوا» را به ارتبـاط بـا امامـان معنـا کـرده اسـت.«اصـبروا علـی الفرائض و صابروا علی المصائب و رابطوا علی الأئمة» (کلینـی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۸۱). تفسیبر «رابطوا» به لزوم ارتباط با امامان، برای آن است که تجمیع قوای امت، رهبـری و هدایت همه‌جانبه آنان، با محوریت امام شکل می‌گیرد و ایـن بـه معنـای آن اسـت کـه تشکیل حکومت اسلامی پیش از ظهور امام زمان بر امت اسلام واجـب اسـت. یـادآور می‌شود که مراد از «الأئمة» امامان معصوم نیست؛ زیرا چنان‌کـه کلمـه «رابِطُـوا» اطـلاق دارد، «رابطوا علی الأئمة» نیز که در تفسیر آن بیان شده است، مطلـق اسـت و بـر لـزوم پیروی از حاکم مشروع اسلامی در هر زمانی دلالت دارد.

حضرت آیةالله خامنه‌ای با ابتنای بر همین باور، در باره دوران پیش و پس از ظهـور می‌فرمایند:

> در این دوران، (دوران ظهور) احکام اسلامی بـه طـور کامـل و جـامع اجـرا خواهد شد و این بدین معناست که تـا قبـل از دوران حضـرت مهدی(علیـه الصّلاة والسّلام) اسلام به صورت کامل و جامع در سطح جهان پیـاده نشـده است. نه این‌که در سطح دل یک انسان یا زندگی یک جامعه، در ابعاد متعدّد

هم اسلام پیاده نشده، بلکه بدین معنا که مقصود و هدف اصلی پیغمبر اسلام و همه نبوّت‌ها که بازسازی عالم، بازسازی انسان، رفع ظلم و رفع کفر و مقابله با نفاق و غلبه جنود رحمان بر جنود شیطان است، جز در زمان آن حکومت تحقّق پیدا نخواهد کرد... (خامنه‌ای، ۱۳۹۱، ص۳۰۴).

ازاین‌رو، مقام معظم رهبری در باره معنای صحیح انتظار می‌گویند: «انتظار به معنای این است که ما باید خود را برای سربازی امام زمان 7 آماده کنیم» (خامنه‌ای، ۱۳۸۱/۷/۳۰). بر این اساس، ایشان انقلاب اسلامی را حرکتی در جهت آمادگی برای ظهور دانسته و با استناد به آیه ۳۳ سوره توبه هدف نهایی انقلاب را حاکمیت‌بخشیدن به دین خدا و متلاشی‌ساختن قدرت شیطانی طاغوت می‌دانند و می‌گویند:

در انقلاب، اصل بر حرکت است؛ حرکتی هدفدار، سنجیده، پیوسته، خستگی‌ناپذیر و سرشار از ایمان و اخلاص. در انقلاب، به گفتن و نوشتن و تبیین اکتفا نمی‌شود، بلکه پیمودن و سنگر به سنگر پیش رفتن و خود را به هدف رساندن، اصل و محور قرار می‌گیرد. گفتن و نوشتن هم در خدمت همین حرکت در می‌آید و تا رسیدن به هدف ـ یعنی حاکمیت‌بخشیدن به دین خدا و متلاشی‌ساختن قدرت شیطانی طاغوت ـ ادامه می‌یابد: «**هُوَ الَّذی أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدی وَ دینِ الْحَقِّ لِیُظْهِرَهُ عَلَی الدِّینِ کُلِّهِ وَ لَوْ کَرِهَ الْمُشْرِکُون**» (خامنه‌ای، ۱۳۶۹/۳/۱۰).

ازاین‌رو، ایشان بر این باورند که امروز جامعه اسلامی در راستای هدف نهایی، باید از جامعه مهدوی الگو بگیرد، می‌گویند: «باید چیزی شبیه‌سازی آن روز برای خودتان به وجود بیاورید تا بتوانید در روند حرکت تاریخ به سمت آن‌چنان دنیایی قرار بگیرید (همان).

نمی‌توان آیه یادشده را تنها بر غلبه منطقی حمل کرد؛ زیرا هر چند دین اسلام از نظر منطق و حجت بر همه ادیان و مکاتب غالب است، ولی آیه یادشده به غلبه عینی و خارجی نیز نظر دارد و از نظر روایات (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج۵، ص۹۴) و مفسران، (شیخ طوسی، بی‌تا، ج۵، ص۲۰۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲ق، ج۹، ص۱۹۲ و صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ق، ج۱۳، ص۴۵) تحقق عینی و کامل این آیه در حکومت حضرت مهدی خواهد بود.

تفاوت حکومت اسلامی پیش و پس از ظهور حضرت مهدی(عجل الله تعالی فرجه الشریف)

روشن گردید چنان‌که دین اسلام لطف الهی و امری فطری است و بر اساس آموزه‌های قرآن کریم، امور فطری مربوط به جنس بشر بوده و تغییر و تبدیل نمی‌پذیرند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۱۶، ص۱۷۸)، امامت نیز لطف الهی است و حکومت اسلامی با رهبری حاکم مشروع (که امروز در قالب اصل مترقی ولایت فقیه شکل گرفته است)، تعطیل‌بردار نیست. با این همه، حکومت اسلامی به رهبری حاکم مشروع با رهبری حضرت مهدی 7 از جهت قلمرو جغرافیایی، سلطه بر ادیان و شکل‌گیری جامعه جهانی توحیدی متفاوت است.

سلطه بر کره زمین

از ویژگی‌های حکومت اسلامی در ظهور حضرت مهدی 7 این است که از نظر جغرافیایی بر همه کره زمین سیطره می‌یابد. بسیاری از آیات قرآن و روایات بر این توسعه جغرافیایی در آن حضرت دلالت دارد. به عنوان نمونه خداوند در آیه ۱۰۵سوره انبیاء صالحان را وارث کل زمین دانسته است: «**وَ لَقَدْ كَتَبْنا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُها عِبادِيَ الصَّالِحُون**»؛ در زبور از پی آن ذکر چنین نوشتیم که زمین را بندگان شایسته من به میراث می‌برند. در روایات این آیه بر حکومت حضرت مهدی (عجل الله تعالی فرجه الشریف) تطبیق شده است (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص۲۴۰). مفسران نیز این آیه را بر حکومت حضرت مهدی 7 و یاران آن حضرت تطبیق داده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲ق، ج۷، ص۱۰۶؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ق، ج۱۹، ص۳۷۹ و قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج۸، ص۴۸۰). علامه طباطبایی که بر اساس این آیه قائل است صالحان وارث زمین در دنیا و آخرت‌اند، بر این باور است که وراثت آنان بر کل زمین در دنیا بر اساس روایات متواتر در پرتو حکومت حضرت مهدی شکل خواهد گرفت (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۱۴، ص۳۳۱-۳۳۰). فرقی نمی‌کند که مراد از ذکر، همه کتب آسمانی نازل‌شده بر انبیا، یا خصوص هر یک از تورات و قرآن باشد (طبرسی، ۱۳۷۲ق، ج۷، ص۱۰۶-۱۰۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۱۴، ص۳۳۰-۳۲۹ و فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج۲۲، ص۱۹۲). در آیه۵۵ سوره نور: «**وَعَدَ**

اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ...» و قصص آیـه۵: «**وَ نُرِيـدُ أَنْ نَمُـنَّ عَلَـى الَّـذِينَ اسْتُضْـعِفُوا فِـي الْـأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُـمْ أَئِمَّـةً وَ نَجْعَلَهُـمُ الْوارِثِينَ**»، همین مضمون تکرار شده است. کلمه «الارض» در آیات یادشـده کـه بـه صورت مطلق آمده است و الف و لام استغراق نیز دارد، بیـان‌گـر آن اسـت کـه کـل زمین در قلمرو حکومت حضرت مهدی 7 قرار می‌گیرد. امیر المؤمنین علی 7 از قول پیامبر 9 نقل می‌کند که رسول خدا 9 فرموده است:

> «**الأئمة من بعدی اثنا عشر أولهم أنت یا علی و آخـرهم القـائم الـذی یفـتح الله تبارک و تعـالی ذکـره علـی یدیـه مشـارق الأرض و مغاربهـا**» (ابـن بابویـه، ۱۳۷۸ق، ج۱، ص۶۵؛ همـو، بـی‌تـا، ص۱ و شوشـتری، ۱۴۰۹ق، ص۱۰۴)؛ امامان پس از من دوازده نفرند؛ اولی آن‌ها تو هستی یـا علـی و آخـر ایشـان قائمی که خداوند به وسیله او شرق و غرب عالم را فتح خواهد کرد.

در روایتی، آن حضرت پس از بیان این‌کـه دنیـا پـس از روگردانـی و چموشـی، مانند شتری که از دادن شیر به بچه‌اش خودداری می‌کند، بـه مـا روی خواهـد آورد «**و الّذی فلق الحبّة و برأ النّسمة لتعطفنّ الدّنیا علینا بعد شماسها عطف الضّروس علی ولدها**»، آیه ۵ سوره قصص را تلاوت کرده (طبرسـی، ۱۳۷۲ق، ج۷، ص۳۷۵؛ نهـج البلاغـه، حکمت۲۰۹ و فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج۴، ص۸۰) و پس از تطبیق آن بر اهل بیـت پیامبر 9 (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۱۶، ص۱۵)، می‌فرماید: حضرت مهدی 7 آنان را عزیز و دشمنان‌شان را ذلیل خواهد کرد: «**هم آل محمد یبعث الله مهدیهم بعد جهدهم، فیعزهم و یذل أعـداءهم**» (قمـی مشـهدی، ۱۳۶۸، ج۱۰، ص۳۲ و حـویزی، ۱۴۱۵ق، ج۴، ص۱۱۰).

آیةالله خامنه‌ای در این زمینه می‌گویند:

> همه فرقه‌های اسلامی ـ چه شیعه و چه سنی ـ متّفقند که در پایان دوره جهـان، دوره‌ای وجود خواهد داشت که در آن، یک حکومت الهی کامل و جـامع بـا سیطره بر شرق و غرب عالم، به عنوان حکومت مهدی تشکیل خواهـد شـد (خامنه‌ای، ۱۳۶۶/۱/۲۱).

ایشان مهدویت را امری بین المللی و جهانی و مربوط به همه انسان‌ها دانسته و می‌گویند: «اصلِ امید به یک آینده روشن برای بشریت و ظهور یک موعود، یک منجی، یک دست عدالت‌گستر در سرتاسر جهان، تقریباً مورد اتّفاق همه ادیانی است که در عالم سراغ داریم» (خامنه‌ای، ۱۳۸۷/۵/۲۷).

سلطه بر همه ادیان

از آیات قرآن کریم استفاده می‌شود که دین اسلام در حکومت حضرت مهدی 7 بر تمام ادیان از جهت علمی و از حیث سلطه اجرایی بر تمام کره زمین مسلط می‌شود. چنان‌که در آیه ۳۳ سوره توبه از فراگیری دین اسلام و پیروزی آن بر همه ادیان در جهان، به رغم میل مشرکان خبر می‌دهد: «**هُوَ الَّذِی أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدی وَ دِینِ الْحَقِّ لِیُظْهِرَهُ عَلَی الدِّینِ کُلِّهِ وَ لَوْ کَرِهَ الْمُشْرِکُونَ**». روشن است که این وعده حتمی خداوند؛ یعنی پیروزی بر تمام ادیان، تا کنون در خارج محقق نشده است و بر اساس روایات اهل البیت : این وعده حق الهی با ظهور حضرت مهدی 7 محقق خواهد شد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج۲، ص۳۳۸ و بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج۵، ص۹۵). شهید مطهری ذیل آیه یادشده بر این باور است که دین مقدس اسلام، دین عمومی بشر خواهد شد و تمام ادیان دیگر در مقابل این دین از بین خواهند رفت و تحت الشعاع قرار خواهند گرفت (مطهری، ۱۳۷۲، ج۱۸، ص۱۶۹).

شکل‌گیری جامعه جهانی توحیدی

یکی از امتیازات حکومت اسلامی در عصر ظهور حضرت مهدی 7 شکل‌گیری عالی‌ترین و کامل‌ترین جامعه توحیدی است. چنان‌که خدای متعال در آیه ۵۵ سوره نور از شکل‌گیری عالی‌ترین جامعه توحیدی خبر داده و به مؤمنان و صالحان وعده می‌دهد که به زودی برای آنان جامعه‌ای که از هر جهت صالح و از کفر، نفاق و فسق، پاک و خالص باشد، تشکیل می‌شود؛ جامعه‌ای که افزون بر حاکمیت بر زمین، در عقاید و اعمال افراد و جامعه جز دین حق و ارزش‌های الهی، چیزی حاکمیت ندارد. آنان در امنیت کامل، بدون ترس از دشمن داخلی یا خارجی و آزاد از نیرنگ نیرنگ‌بازان، ظلم

ظالمان و زورگویی زورگویان به عبودیت خدا می‌پردازند: «**وَعَدَ اللَّهُ الَّذِینَ آمَنُوا مِنْکُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَیَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِی الْأَرْضِ کَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِینَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَیُمَکِّنَنَّ لَهُمْ دِینَهُمُ الَّذِی ارْتَضی لَهُمْ وَ لَیُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً یَعْبُدُونَنِی لا یُشْرِکُونَ بِی شَیْئاً وَ مَنْ کَفَرَ بَعْدَ ذلِکَ فَأُولئِکَ هُمُ الْفاسِقُونَ**» و چنین جامعه طیب و طاهری با آن ویژگی‌ها و صفات فضیلت و قداست از زمان بعثت پیامبر 9 تا کنون محقق نشده است و بر اساس روایات متواتری که از پیامبر 9 و ائمه اهل بیت : در باره حضرت مهدی 7 وارد شده تحقق محتوا و مفاد این آیه به صورت کامل، تنها در زمان ظهور آن حضرت خواهد بود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۱۵، ص۱۵۶). صاحب مجمع نیز می‌گوید:

> منظور آیه تحقق تمکن و قدرت جهانی پیامبر 9 و اهل بیت آن حضرت است (فراهم‌شدن زمینه برای حاکمیت مطلق معارف حق آنان) که در ظهور حضرت مهدی تجلی می‌یابد و بر این مطلب امامان اهل بیت : اجماع دارند و اجماع آنان بر اساس حدیث ثقلین حجت است (طبرسی، ۱۳۷۲ق، ج۷، ص۲۳۹).

نتیجه‌گیری

با توجه به این‌که امور فطری مربوط به جنس بشر بوده و فراتر از مرز جغرافیایی و زمانی است و این‌که امامت و رهبری جامعه لطف جاری و تعطیل‌ناپذیر الهی است و وظیفه امام تبیین و ترویج احکام شرعی، اقامه حدود الهی، پاسداری و صیانت از دین اسلام و هدایت مردم است، تشکیل حکومت اسلامی نیز ریشه فطری داشته و امری مستمر و تعطیل‌ناپذیر است و باید هم‌چنان تا ظهور حضرت مهدی 7 جریان داشته باشد. افزون بر آن، اقامه قسط و عدل که در اندیشه قرآنی از اهداف انبیای الهی دانسته شده و روح توحید بدون آن معنایی ندارد و مانند تشکیل حکومت، وظیفه همیشگی و تعطیل‌ناپذیر جامعه اسلامی است، تنها در ساختار حکومت اسلامی امکان‌پذیر است. هم‌چنین قرآن کریم مسلمانان را به جامعه‌سازی در همه عصرها مکلف ساخته و آنان در هر زمانی موظف به ایجاد جامعه اسلامی هستند که بر انجام مأموریت مرابطه و تجمیع قوا برای دفاع از مرزهای فرهنگی و جغرافیایی در برابر دشمنان اسلام به خوبی

توانا باشد تا به این وسیله سعادت حقیقی دنیا و آخرت آن جامعه و افرادش فراهم شود. بدیهی است تجمیع قوای امت، با هدایت همه‌جانبه و با محوریت امام شکل می‌گیرد و این به معنای آن است که تشکیل حکومت اسلامی، پیش از ظهور امام زمان، بر امت اسلام واجب است. البته روشن گردید که حکومت اسلامی به رهبری حاکم مشروع اسلامی، با رهبری حضرت مهدی 7 از چند جهت متفاوت است: یکی آن‌که حکومت اسلامی در ظهور حضرت مهدی 7 از نظر جغرافیایی بر همه کره زمین سیطره می‌یابد و صالحان وارث کل زمین می‌شوند. دیگر آن‌که وعده حتمی خداوند مبنی بر پیروزی دین اسلام بر تمام ادیان که تا کنون در خارج محقق نشده است، از جهت علمی و از حیث سلطه اجرایی با ظهور حضرت مهدی 7 محقق خواهد شد و عالی‌ترین و کامل‌ترین جامعه توحیدی که از هر جهت صالح و از کفر، نفاق و فسق، پاک و خالص باشد، شکل می‌گیرد. بر این اساس، وعده الهی و آرمان متعالی مهدویت با برداشت صحیح از انتظار و دمیدن روح امید و پویایی در امت اسلام و تشکیل حکومت اسلامی، با حرکتی تدریجی و تکاملی تحقق می‌یابد.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. **نهج البلاغه**.

۳. ابن بابویه، محمد بن علی، **عیون أخبار الرضا 7** ، ج۱، تهران: جهان، ۱۳۷۸ق.

۴. ابن بابویه، محمد بن علی، **الإمامة و التبصرة من الحیرة**، قم: مؤسسهٔ آل البیت : ، چ۲، بی‌تا.

۵. ابن عطیه، جمیل حمود، **ابهی المداد فی شرح مؤتمر علماء بغداد**، ج۱، بیروت: مؤسسة الأعلمی، ۱۴۲۳ق.

۶. انصاریان، حسین، **تفسیر حکیم**، ج۴، قم: دار العرفان، ۱۳۹۳.

۷. بحرانی، ابن میثم، **شرح نهج البلاغه**، مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی، ج۳، قم: مؤسسة النصر، ۱۳۶۲.

۸. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، **البرهان فی تفسیر القرآن**، ج۲و۵، قم: مؤسسة البعثة، قسم الدراسات الإسلامیة، ۱۴۱۵ق.

۹. بلاغی، محمدجواد، **آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن**، ج۱، قم: بنیاد بعثت، ۱۴۲۰ق.

۱۰. حویزی، عبد علی بن جمعه، **تفسیر نور الثقلین**، ج۴، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۱۱. خامنه‌ای، سیدعلی، **آفتاب در مصاف، علل و ابعاد حادثه عاشورا «برگرفته از بیانات حضرت آیة‌الله خامنه‌ای»**، تهران: مؤسسه فرهنگی حدیث لوح و قلم، انتشارات انقلاب اسلامی، ۱۳۹۲.
۱۲. خامنه‌ای، سیدعلی، **ولایت و حکومت، «بیانات مقام معظّم رهبری درباره ولایت و حکومت»**، تهران: مؤسسه جهادی مرکز صهبا، ۱۳۹۱.
۱۳. سید بن طاووس، علی بن موسی، **اقبال الاعمال**، ج۱، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۴ق.
۱۴. سیدرضی، مرتضی، **الشافی فی الإمامة**، ج۱، تهران: مؤسسة الصادق 7 ، چ۲، ۱۴۱۰ق.
۱۵. شهید مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار استاد شهید مطهری**، ج۱۸، تهران: صدرا، ۱۳۷۲.
۱۶. شوشتری، قاضی نور الله، **إحقاق الحق و إزهاق الباطل**، ج۲۹، قم: مکتبة آیة‌الله المرعشی النجفی ; ، ۱۴۰۹ق.
۱۷. شیخ طوسی، محمد بن حسن، **تلخیص الشافی**، ج۱، قم: انتشارات المحبین، ۱۳۸۲.
۱۸. شیخ طوسی، محمد بن حسن، **التبیان فی تفسیر القرآن**، ج۵، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، بی‌تا.
۱۹. صادقی تهرانی، محمد، **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة**، ج۱۳و۱۹، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، چ۲، ۱۳۶۵ق.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج۴، ۵، ۱۴، ۱۵و۱۶، قم: مکتبة النشر الإسلامی، چ۵، ۱۴۱۷ق.
۲۱. طبرسی، فضل‌بن‌حسن، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، ج۷و۹، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چ۳، ۱۳۷۲ق.
۲۲. طبرسی، احمدبن علی، **الاحتجاج علی أهل اللجاج**، ج۱، النجف الاشرف: دارالنعمان، ۱۳۸۶.
۲۳. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، **الباب الحادی عشر**، تهران: مطالعات اسلامی، ۱۳۶۵.
۲۴. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، **الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد**، مشهد مقدس: مجمع البحوث الإسلامیة، ۱۴۱۲ق.
۲۵. فخر رازی، محمد بن عمر، **تفسیر مفاتیح الغیب**، ج۲۲، بیروت: إحیاء التراث العربی، چ۳، ۱۴۲۰ق.

۲۶. فضل‌الله، سیدمحمدحسین، **تفسیر من وحی القرآن**، ج۱۸و۱۹، بیروت: دارالملاک للطباعة و النشر، چ۲، ۱۴۱۹ق.
۲۷. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، **تفسیر الصافی**، ج۴، تهران: مکتبة الصدر، ۱۴۱۵ق.
۲۸. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، **تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب**، ج۴، ۸و۱۰، تهران: سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۶۸.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی (ط - الإسلامیة)**، ج۲، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر، **حکومت جهانی مهدی 7** ، قم: نسل جوان، چ۵، ۱۳۸۶.
۳۱. نعمانی، محمد بن ابراهیم، **الغیبة**، تهران: نشر صدوق، ۱۳۹۷ق.

حکومت اسلامی/سال بیست‌وششم، شمارهٔ چهارم، زمستان ۱۴۰۰، پیاپی ۱۰۲
ISLAMIC GOVERNMENT 102 / Vol.26, No.4, Winter2022

بررسی ادلهٔ فقهی مصونیت دیپلماتیک در کشور اسلامی

دریافت: ۱۳۹۹/۷/۱ تأیید: ۱۴۰۰/۷/۱
قاسم شبان نیا رکن آبادی*

چکیده

مصونیت جانی و مالی مأموران و اماکن دیپلماتیک در کشور پذیرنده، از جمله اصول پذیرفته‌شده در عرف و حقوق بین‌الملل است که سابقه‌ای طولانی در این عرصه دارد. در اسلام نیز نه تنها بر مصونیت‌های دیپلماتیک؛ اعم از مأموران و اماکن، صحه گذاشته شده، بلکه مورد تأکید نیز قرار گرفته است. در این نوشتار، علاوه بر بررسی ادلهٔ فقهی مورد استناد برای اثبات اصل مصونیت دیپلماتیک، به قلمرو و محدودهٔ این مصونیت‌ها نیز اشاره خواهد شد. با روش اجتهادی و تحلیل منابع اسلامی، نشان داده شده است اهمیت منصب سفارت و نمایندگی در کشور دیگر و مصالح نهفته در آن، خود دلیلی مستقل بر مصونیت مأموران و اماکن دیپلماتیک است و نیازی به استناد به عقد امان یا عقود معین دیگر برای اثبات چنین مصونیت‌هایی نیست؛ به‌ویژه آن‌که مصونیت ضمانت‌شده در آن عقود و مصونیت دیپلماتیک، از ضوابط متفاوتی برخوردار است. علی‌رغم پذیرش چنین مصونیتی در اسلام، این مصونیت مطلق نیست، بلکه در مواردی که فعالیت‌های مأموران دیپلماتیک، برخلاف وظیفهٔ ذاتی آنان و در جهت سوء استفاده از موقعیت خویش باشد، برداشته خواهد شد.

واژگان کلیدی

ادله فقهی، مصونیت دیپلماتیک، کشور اسلامی

* دانش آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ : shaban1351@yahoo.com

مقدمه

از جمله مهم‌ترین مباحث مربوط به حوزهٔ دیپلماسی، کم و کیف مصونیت‌هایی است که به نمایندگان و فرستادگان دیگر کشورها داده می‌شود. برخورداری از مصونیت دیپلماتیک به این معناست که دارندهٔ آن از هرگونه تعقیب و مجازات در کشور محل مأموریت خود، در امان است. بدین ترتیب، بر اساس مصونیتی که به دیپلمات‌ها داده می‌شود، در صورت بروز تخلفاتی از سوی آن‌ها در کشور پذیرنده، با ایشان هم‌چون اتباع آن کشور و یا خارجیانی که به منظوری جز فعالیت‌های دیپلماتیک در آن کشور حضور می‌یابند، برخورد نمی‌شود؛ چرا که سفیر از ناحیهٔ دولت فرستنده نمایندگی می‌کند و در حوزهٔ مسؤولیت خود، باید تابع ضوابط آن دولت باشد (عبدالقوی الغفاری، ۲۰۰۲م، ص۱۱۴).

مصونیت سفرا و نمایندگان سیاسی کشورها در کشورهای دیگر، در حقوق بین‌الملل مورد تأکید قرار گرفته است. بر اساس مادهٔ ۲۹ کنوانسیون وین در مورد روابط دیپلماتیک در ۱۸ آوریل ۱۹۶۱میلادی، مأمور دیپلماتیک مصون از تعرض است و نمی‌توان او را به هیچ عنوان مورد توقیف یا بازداشت قرار داد. دولت پذیرنده موظف است با وی رفتار محترمانه‌ای که در شأن اوست، داشته باشد و اقدامات لازم را برای جلوگیری از واردآمدن لطمه به شخص و آزادی و حیثیت او اتخاذ نماید. البته بر اساس ماده ۳۸، این مصونیت مرتبط با اعمالی است که در حیطه وظایف رسمی مأمور دیپلماتیک باشد. ماده ۲۲ همین کنوانسیون بر مصونیت اماکن دیپلماتیک تصریح نموده و حتی در مادهٔ ۳۰، اقامت‌گاه مأموران دیپلماتیک، از حیث مصونیت، در حکم اماکن دیپلماتیک شمرده شده است.

این مسأله در اسلام نیز دارای سابقهٔ طولانی می‌باشد و با تشکیل اولین حکومت اسلامی در زمان پیامبر اکرم 9 ، این امر مورد توجه جدی بوده است. این مصونیت‌ها دامنهٔ وسیعی را در بر می‌گیرد و علاوه بر جان، شامل اموال، عِرض و حتی اماکن دیپلماتیک نیز می‌شود. در این نوشتار، با بهره‌گیری از منابع و آثار فقهی، به مباحث پیرامون مصونیت دیپلمات‌ها در کشور اسلامی خواهیم پرداخت و ضمن بررسی و

تحلیل مستندات ذکرشده در این خصوص، دیدگاه خود را مدلّل خواهیم ساخت و در ادامه، به برخی استثنائات در این زمینه اشاره خواهیم کرد و نشان خواهیم داد که این مصونیت تابع شرایط، ضوابط، قلمرو و محدودیت‌هایی است. البته به دلیل دامنهٔ گستردهٔ مباحث مرتبط با مصونیت، در این نوشتار تنها از مصونیت‌های جانی و مالی مأموران دیپلماتیک و اماکن دیپلماتیک در کشور اسلامی سخن گفته‌ایم.

بررسی مستندات فقهی مصونیت مأموران دیپلماتیک

به منظور بررسی مستندات و ادلهٔ فقهی ناظر به مصونیت مأموران دیپلماتیک در کشور اسلامی، ابتدا ادله‌ای را مورد بحث قرار خواهیم داد که ادعا شده است بر مصونیت چنین کسانی به طور مطلق؛ اعم از جانی، مالی و اماکن، دلالت دارند و در ادامه، ادله‌ای مورد بررسی قرار خواهند گرفت که ناظر به مصونیت آنان از حیث‌های مختلفی هم‌چون جان، مال و اماکن دیپلماتیک است.

الف) بررسی مستندات مطلق مصونیت

با استفاده از برخی مستندات می‌توان به این نتیجه دست یافت که فرستادگان و نمایندگان سیاسی کشورها در کشور اسلامی؛ هم از حیث جانی مصونیت دارند و هم اموال‌شان از مصونیت برخوردار است و هم اماکن مربوط به ایشان از تعرض مصون است. در این‌جا به برخی از این ادله اشاره می‌شود.

بررسی استدلال به عقد امان بر مصونیت دیپلماتیک

عمده دلیل عمومی و مشترک مصونیت جان، مال و اماکن کفار در بلاد اسلامی که در منابع متعددی مورد اشاره قرار گرفته، آیهٔ شریفهٔ «**وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلاَمَ اللّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَّ يَعْلَمُونَ**» (توبه(۹): ۶)؛ و اگر یکی از مشرکان از تو پناهندگی خواهد، به او پناه ده تا سخن خدا را بشنود، سپس او را به محل امنش برسان؛ چرا که آن‌ها گروهی ناآگاهند، می‌باشد که ناظر به امان‌دادن به مشرکین بوده و از آن، برای اثبات مصونیت مطلق سفرا و نمایندگان سیاسی، نظامی، تجاری و فرهنگی کشورهای کفر در بلاد اسلامی استفاده شده است.

ابن کثیر در تفسیر خود در ذیل این آیه می‌نویسد:

> غرض آیه این است که هر کس از دار الحرب بـه عنـوان نماینـدگی کشـور اسلامی، تجارت، طلب صلح، آتش‌بس، حمل جزیه و یا اموری از این قبیل، راهی دار الاسلام شود و از امام یا نایب او طلب امان نماید، برای زمانی کـه در حال تردد به دار اسلام است، به او امان داده می‌شود تا به مـأمن و وطـن خویش بازگردد (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج۴، ص۱۰۰).

آن‌گونه که از ظاهر آیه استفاده می‌شود، استناد به آیه بر امان کفار در دار الاسلام بـه این گستره قابل تأمل است؛ زیرا بر اساس این آیهٔ شریفه، هدف از امان‌دادن به مشرکین برای حضور در کشور اسلامی، فراهم‌شدن زمینهٔ شنیدن کلام الهی می‌باشد و با این آیـه نمی‌توان حکم به مصونیت مطلق مأموران دیپلماتیک و سـایر کفـاری داد کـه از دیگـر کشورها با انگیزه‌های مختلف وارد کشور اسلامی می‌شوند، مگـر آن‌کـه بسـتر و زمینـهٔ هدایت ایشان از این طریق فراهم باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج۹، ص۱۵۴). البته می‌توان با این توضیح، از آیهٔ شریفه در این مبحـث بهـره گرفـت کـه هرچنـد حضـور کفـار و مشرکین در بلاد اسلامی به انگیزهٔ نمایندگی سیاسـی، اقتصـادی، فرهنگـی و نظـامی از کشور متبوع‌شان باشد، ولی در هر صورت، با حضور در کشـور اسـلامی، عمـلاً زمینـهٔ آشنایی با معارف و آموزه‌های اسلامی، بیش‌تر از آن‌که در وطن خود باشند، بـرای آنـان فراهم خواهد گردید و همین امر کافی است که عقد امان شامل چنین کسانی نیز گردد، ولو آن‌که این میزان آشنایی که از اسلام به دست می‌آورند، منجر به هدایت آنان نگردد؛ چرا که اساساً در آیهٔ شریفه، غایتی که ذکر شده این است که زمینهٔ شنیدن کلام خـدا و نه هدایت‌شان، برای‌شان فراهم شود. به عبارت دیگـر، نفـس فـراهم‌شـدن زمینـه بـرای شنیدن کلام خدا در این عقد موضوعیت دارد، ولو آن‌که منجر به هدایت آنان نگردد.

در دیگر سو، این برداشت از آیه هم که توسط برخـی نویسـندگان مطـرح گردیـده (ابوالوفا، ۱۳۹۰، ص۲۱)، صحیح نیست که آیهٔ شریفه فقط ناظر به مشرکینی است که به قصد شنیدن کلام خدا وارد کشور اسلامی می‌شوند؛ چرا که غایت ذکرشده در آیه ناظر به این است که امان‌دهنده تشخیص دهد که حضور مشرکین در کشور اسـلامی، زمینـهٔ

هدایت آنان را فراهم می‌سازد، ولو آن‌که آنان به قصد و انگیزهٔ دیگری هم‌چون سفارت، تجارت یا سیاحت، درخواست امان در مدت زمان حضور در کشور اسلامی را داشته باشند.

صرف نظر از نکتهٔ فوق، در خصوص استدلال به عقد امان برای مصونیت مأموران دیپلماتیک در کشور اسلامی، تأملاتی جدی وجود دارد:

نخست آن‌که امان از جملهٔ عقودی است که لازم است طرفین با تصور مشترک از توافق صورت‌گرفته، تعهداتی را پذیرفته و ملتزم به آن گردند. مسأله در این‌جا این است که آیا اساساً کشور فرستنده، به انگیزه و پشتوانهٔ عقد امان، نمایندگان خود را به کشور اسلامی گسیل می‌دارد؟ قطعاً پاسخ این سؤال منفی است. پذیرش عقد امان توسط کشورهای غیر اسلامی، به معنای پذیرش حاکمیت کشور اسلامی بر آن‌هاست و شواهدی در دست نیست که نشان دهد از زمان صدر اسلام تا کنون، کشوری با این انگیزه به کشور اسلامی نماینده گسیل کرده باشد. بنابراین، استناد به آیهٔ شریفهٔ امان، نمی‌تواند مستندی برای مصونیت نمایندگان یک کشور در کشور دیگر قرار گیرد، مگر آن‌که کشور فرستنده، به منظور تأمین امنیت نمایندگان خود، بر حاکمیت کشور اسلامی بر خود صحه گذاشته باشد.

پس هرچند عقد امان، فضایی را برای کشور اسلامی فراهم می‌کند که فرستادگان سایر کشورها تا زمانی که در کشور اسلامی به سر می‌برند، از امنیت برخوردار گردند و نیز زمینهٔ هدایت‌شان فراهم گردد، لیکن توافق کشورها در خصوص مصونیت نمایندگان و مأموران دیپلماتیک یک‌دیگر در کشور پذیرنده، ماهیتی متفاوت از توافقاتی دارد که بر اساس مفاد عقد امان به دست می‌آید. بنابراین، مصونیت نمایندگان سیاسی کشورها در کشور اسلامی از باب حق برخورداری از امنیت نیست که بر اساس عقد امان، به کفار و مشرکین اعطا گردیده است.

دوم آنکه چه بر اساس عقد امان که میان مسلمین و کفار به منظور حضور موقت کفار در بلاد اسلامی منعقد می‌گردد و چه بر اساس عقد ذمه که میان مسلمین و اهل کتاب، به منظور حضور دائم اهل کتاب در بلاد اسلامی منعقد می‌گردد، غیر مسلمین از

زمان شروع قرارداد، در کشور اسلامی از امنیت و مصونیت در برابر تعرضات غیر قانونی برخوردار می‌گردند، لیکن این مصونیت تا زمانی است که از آنان تخطی از قرارداد صورت نگرفته باشد. به محض هرگونه تخطی از قرارداد، مصونیت آن‌ها سلب می‌شود و هم‌چون شهروندان جامعهٔ اسلامی، نسبت به احضار به دادگاه، محاکمه و مجازات، مصونیت نخواهند داشت. هم‌چنین تفاوتی نمی‌کند که وی به عنوان شهروند، تاجر، توریست و ... در بلاد اسلامی حضور داشته باشد. بنابراین، هیچ یک از این دو عقد، نمی‌تواند مصونیتی برای اهل ذمه و مستأمنین در برابر تخلفات صورت‌گرفته ایجاد کند؛ لذا این دو نوع عقد نمی‌تواند مبنای مصونیت مأموران دیپلماتیک باشد که حتی در صورت بروز برخی تخلفات هم‌چنان از مصونیت برخوردار می‌گردند.

نکتهٔ دیگر آن‌که مصونیت نمایندگان و فرستادگان سیاسی، تنها محدود به روابط کشورهای اسلامی با کشورهای غیر اسلامی نیست، بلکه این روابط شامل رابطهٔ کشور اسلامی با سایر کشورهای اسلامی (اعم از شیعه و سنی) نیز می‌گردد که عقد امان یا ذمه اساساً در روابط میان آن‌ها مطرح نیست؛ چرا که عقد امان به عقدی اطلاق می‌گردد که طرف دیگر، کفار و یا مشرکین و عقد ذمه به عقدی اطلاق می‌گردد که طرف دیگر آن اهل کتاب باشند. استناد به عقد امان یا ذمه در مصونیت دیپلماتیک، تقلیل‌دادن سطح این مصونیت‌ها به غیر مسلمین است و در آن صورت، برای مصونیت مسلمین، نه در حد مصونیت‌های عادی، بلکه در حد مصونیت‌های دیپلماتیک باید به دنبال دلیل جدیدی بود.

موضوعیت عنوان «سفارت و نمایندگی دیپلماتیک» در مصونیت

از آن‌چه تا کنون گذشت، مشخص گردید، از عقود معینی هم‌چون عقد امان و عقد ذمه نمی‌توان بر مصونیت دیپلماتیک استدلال کرد؛ چرا که اساساً ماهیت و انگیزهٔ انعقاد این عقود و حتی نوع مصونیتی که بر اساس آن‌ها به کفار داده می‌شود، متفاوت از مصونیتی است که در مأموریت‌های دیپلماتیک به فرستادگان و نمایندگان سیاسی کشورها داده می‌شود.

می‌توان ادعا نمود، مصونیت مأموران دیپلماتیک، ناشی از ذات و ماهیت مأموریت سفارت و نمایندگی یک کشور در کشور دیگر است؛ چنان‌که فرمایش پیامبر اکرم 9 در قبال نمایندگان مسیلمهٔ کذاب که بعد از این ذکر خواهد گردید، نشان می‌دهد که حضرت به جهت نمایندگی آنان از مسیلمه، متعرض آنان نگردید (و نه با عنوان امان یا ذمه) و فرمایش حضرت حاکی از آن است که مصونیت نمایندگان سایر کشورها، به عنوان یک رویه، در روابط میان کشورها متعارف بوده است.

در ذیل این روایت، عبارت صاحب جواهر هم نشان می‌دهد که ویژگی خاصّ نمایندگی از سوی کشور دیگر، منشأ حکم به مصونیت فرستادگان سیاسی است و نه عقودی هم‌چون عقود معینه، مثل عقد امان. «از این روایت، مصونیت فرستادگان استفاده می‌شود؛ چرا که اقتضای سیاست و مصلحت، برخورداری آنان از مصونیت است و روشن و بدیهی است چنین مصونیتی برای چنان مسؤولیتی ضرورت دارد» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۲۱، ص۷۷).

هم‌چنین علامه در تذکره، حکم به مصونیت فرستادهٔ مشرکین داده و این حکم را هم مستند به سیرهٔ پیامبر اکرم 9 در اعطای مصونیت به فرستادگان مشرکین نموده و هم تصریح کرده است که ارسال متقابل فرستادگان هر کشوری به کشور دیگر ضرورت دارد و در این صورت، اگر فرستادهٔ مشرکین در کشور اسلامی به قتل برسد، آنان نیز فرستاده مسلمین را به قتل خواهند رساند و در این صورت، مصلحت فوت خواهد گردید (حلّی، ۱۴۱۴ق، ج۹، ص۸۶). حتی ایشان در ادامه تصریح می‌کند مدت زمان قرارداد میان دو کشور برای حضور نمایندگان سیاسی آن‌ها در کشور دیگر، تابع مصالح کشور اسلامی است. لذا می‌توان به تبع مصلحت، حتی مدت زمان عقد را مطلق گذاشت و یا مقید به زمانی طولانی و یا کوتاه‌مدت نمود: «مدت عقد به زمان معینی مقید نمی‌گردد، بلکه با توجه به مصلحت، می‌تواند مطلق گذاشته شود و یا مقید به زمان طولانی یا کوتاه‌مدت گردد» (همان).

نکات فوق، شاهدی بر این مدعاست که به جهت مصلحتی که در خود عنوان سفارت نهفته است، چنین مصونیت‌هایی به نمایندگان دیپلماتیک دیگر کشورها در

کشور اسلامی داده می‌شود و ماهیت این مصونیت‌ها چیزی غیر از مصونیتی است که از بابت عقد امان و عقد ذمه به غیر مسلمین داده می‌شود. بدیهی است اعطای چنین مصونیتی، فراتر از مصونیتی است که شهروند عادی یک کشور در کشور اسلامی از آن برخوردار می‌گردد.

اختیارات حاکم اسلامی و مصونیت دیپلماتیک

اقامت دائم اهل کتاب در کشور اسلامی در قالب عقود معینی هم‌چون عقد ذمه و نیز عقود غیر معین، امکان‌پذیر است، اما از آن‌جا که اصل اولی در خصوص اقامت کفار غیر کتابی در کشور اسلامی، عدم جواز است، هرگونه حضور آنان در قالب مأموریت دیپلماتیک، سیاحت، تجارت و ... نیازمند به دلیل ثانوی بوده تا زمانی استمرار خواهد داشت که مصلحت حکم ثانوی پابرجا باشد. ازاین‌رو، اقامت آنان در کشور اسلامی، در قالب‌های ذکرشده، موقتی بوده و تا زمانی خواهد بود که در چارچوب مصالح کشور، حاکم اسلامی رضایت به توافقات پذیرفته‌شدهٔ عرفی و یا قراردادی نماید. بنابراین، حاکم اسلامی می‌تواند در صورت مصلحت، در قالب عقود غیر معین و بر اساس پیمان‌های پذیرفته‌شده در عرف بین‌الملل، زمینهٔ حضور موقت مأموران دیپلماتیک را در کشور اسلامی فراهم نماید.

چنان‌که در سیرهٔ پیامبر اکرم 9 ، مصونیت مأموران دیپلماتیک به عنوان یک پیش‌فرض در روابط با سایر کشورها پذیرفته شده بود که در مبحث بعدی به برخی شواهد و قرائن مرتبط با آن اشاره خواهیم کرد. پیامبر اکرم 9 ، حتی فراتر از مصونیت‌های دیپلماتیک آن زمان، اهتمام خاصی نسبت به رسیدگی به احوال فرستادگان سایر کشورها داشتند؛ به طوری که در هنگام ملاقات با نمایندهٔ روم در منطقهٔ تبوک، خطاب به وی فرمودند: «**انک رسول قوم و انّ لک حقا ولکن جئتنا ونحن مرملون**» (حنبل، بی‌تا، ج۴، ص۷۵ و تمیمی، بی‌تا، ج۳، ص۱۷۱)؛ تو فرستادهٔ قومی هستی و از حقوقی هم برخورداری، لیکن زمانی نزد ما آمدی که ما در تنگنا هستیم. بر اساس این روایت که در کتب حدیثی و تاریخی اهل سنت یافت می‌شود. عنوان

سفارت، فی حد نفسه، حقوقی مضاعف برای مأمورین دیپلماتیک نسبت به سایرین برای کشور میزبان ایجاد می‌کند.

خلاصه آن‌که منشأ مصونیت دیپلماتیک مأموران دیپلماتیک در کشور اسلامی، وجود مصالحی است که در این نوع مصونیت‌ها نهفته است و چون تابع مصالح کشور اسلامی است، اختیار آن به دست حاکم مسلمین است. بر اساس تشخیص مصالح، دولت اسلامی در خصوص مصونیت‌ها، خود را مقید به قراردادها و قوانین عرفیه در این زمینه می‌سازد و محدودیت‌ها و قیود را مشخص می‌سازد. از آن‌جا که عنصر مهم در تعیین چگونگی مصونیت‌ها، مصلحت است و اساساً اصل مصونیت‌ها با هدف تأمین مصالح سیاسی کشورها پذیرفته شده است، ازاین‌رو، حاکم اسلامی می‌تواند بر اساس تشخیص مصالح، قلمرو مصونیت‌ها را مشخص ساخته و محدودیت‌هایی وضع نماید.

ب) بررسی مستندات مصونیت جانی مأموران دیپلماتیک در کشور اسلامی

در کشور اسلامی نه تنها کسی حق ندارد متعرض فرستادگان سیاسی شود، بلکه دولت اسلامی موظف است تدابیری بیاندیشد تا از جان فرستادگان سیاسی، محافظت شود (الفتلاوی، ۱۴۳۵ق، ص۲۰۶). برای مصونیت جانی سفرا و نمایندگان سیاسی می‌توان از منابع اسلامی، مستنداتی را یافت:

۱. از اطلاقات و عموماتی که در خصوص حرمت جان افراد وارد شده است، می‌توان دریافت که اساساً تعرض به جان افراد در کشور اسلامی، عنوانی ثانوی و تحت شرایط خاص است و تا زمانی که مسلمین و کفار، متعهد به رعایت قوانین حاکمیتی هستند، چنین تعرضی روا نیست. از همین روست که در آیهٔ شریفهٔ «**مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا**» (مائده(۵): ۳۲)؛ هر کس انسانی را بدون ارتکاب قتل یا فساد در روی زمین بکشد، چنان است که گویی همه انسان‌ها را کشته، بر محترم‌بودن خون تمام افراد بشر تأکید شده است و در آیهٔ شریفهٔ «**وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ**» (انعام(۶): ۱۵۱)؛ نفسی را که خداوند حرام شمرده، جز به حق، مکشید، از هرگونه قتل نفس محترمه، جز به حق، پرهیز داده شده است. به

فرمایش امام صادق 7 : «**الْإِسْلَامُ يُحْقَنُ بِهِ الدَّمُ**» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۲۴)؛ اسلام جلوی ریخته‌شدن خون را می‌گیرد. لذا مأمور دیپلماتیک نیز، ولو غیر مسلمان، در کشور اسلامی جانش حرمت دارد، مگر آن‌که مرتکب عملی گردد که حتی مصونیت‌های ناشی از نمایندگی و سفارت شاملش نگردد.

۲. در برخی منابع اسلامی، به طور خاص، از هرگونه تعرض جانی نسبت به افرادی که در عهد و پیمان با مسلمین هستند، پرهیز داده شده است. از آن‌جا که مأموران دیپلماتیک و نمایندگان سیاسی کشورها، بر اساس عهد و پیمان متعارف پذیرفته‌شده توسط کشورها در سطح بین المللی وارد یک کشور می‌گردند، لذا از باب لزوم وفای به عهد، تا زمانی که آنان بر خلاف موازین به‌رسمیت‌شناخته‌شده قدمی بر نداشته‌اند، جان‌شان در امان است. بر اساس آیهٔ شریفهٔ ۹۲ نساء، همان‌گونه که مؤمن حق ندارد مؤمنی را عمداً به قتل برساند، همین‌طور کشتن کسی که بر اساس میثاق و پیمان با مسلمین، در جامعهٔ اسلامی امنیت یافته است، روا نیست و در صورت ارتکاب قتل، فرد مسلمان مجازات می‌گردد.

در منابع روایی شیعه و اهل سنت نیز حرمت جان کسی که با پیمان و میثاق در کشور اسلامی اقامت دارد، به کرات مورد تأکید قرار گرفته است. هرچند در سند برخی از این روایات می‌توان تشکیک نمود، لیکن از مجموع این روایات، مذاق شارع مقدس را می‌توان در عدم تعرض به معاهدین و اهل میثاق دریافت. روایاتی از پیامبر اکرم 9 هم‌چون «**لا یقتل مؤمن بکافر، ولا ذو عهد فی عهده**» (حنبل، بی‌تا، ج۲، ص۱۸۰، ۱۹۴و ۲۱۱)، «**من قتل نفسا معاهدا لم یرح رائحة الجنة وان ریحها یوجد من مسیرة اربعین عاما**» (بخاری، ۱۴۱۰ق، ج۸، ص۴۷) و از حضرت امیر المؤمنین 7 هم‌چون «**من کانت له ذمتنا فدمه کدمنا ودیته کدیتنا**» (شافعی، ۱۴۰۳ق، ج۷، ص۳۳۹) و از امام صادق 7 نظیر: «**ومن قتل ذمیا ظلما فانه لیحرم علی المسلم أن یقتل ذمیا حراما ما آمن بالجزیة وأداها ولم یجحدها**» (طوسی، ۱۳۶۳، ج۴، ص۲۷۰) از این قبیل هستند.

۳. مستندات فوق، در مصونیت جانی، تا آن حد دلالت دارند که تا زمانی که مأموران دیپلماتیک بر خلاف قوانین عمل نکرده و پای‌بند به مقررات باشند، از

مصونیت و امنیت برخوردارند، لیکن مصونیت آنان را در صورت ارتکاب جرم ثابت نمی‌کند. ازاین‌رو، به دسته‌ای از ادله هم نیازمندیم که حکایت از آن داشته باشد که نمایندگان و سفرای کشورها در کشور اسلامی، ولو در صورت ارتکاب برخی از جرایم، هم‌چنان از مصونیت برخوردارند. در برخی از روایات با این دسته ادله مواجه می‌شویم.

بر اساس این فرمایش پیامبر 9 که: «**لا یقتل الرسل ولا الرهن**» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۱۵، ص۱۱۱)؛ فرستادگان و گروگان‌ها کشته نمی‌شوند، نمایندگان سیاسی کشورها و گروگان‌ها از مصونیت برخوردارند، مگر آن‌که دلیلی خاص، مورد یا مواردی را استثنا کند.

در اواخر سال دهم هجری، زمانی که پیامبر اکرم 9 نامهٔ مسیلمهٔ کذاب را قرائت فرمود، از سفیران مسیلمه خواست تا شهادت دهند که آن حضرت، رسول و فرستادهٔ خداوند است. آن دو سفیر، نه تنها از این امر امتناع ورزیدند، بلکه کلام مسیلمه را تأیید کرده او را رسول خدا دانستند. علی‌رغم چنین مطلبی، پیامبر اکرم 9 خطاب به آن دو فرمود: «**والله لولا أن الرسل لا تقتل لضربت أعناقکما**» (شوکانی، بی‌تا، ج۸، ص۱۸۲ و طبری، بی‌تا، ج۲، ص۳۹۹). البته در برخی از کتب روایی، همین روایت با عبارت «**ولو کنت قاتلا رسولا لقتلتکما**» (نووی، بی‌تا، ج۱۴، ص۴۲)؛ اگر کشندهٔ فرستادگان بودم، شما دو تن را می‌کشتم، نقل شده است. علامهٔ حلّی ضمن استناد به این روایت، بر حرمت قتل فرستادهٔ کافر حکم داده است (حلّی، ۱۴۱۴ق، ج۹، ص۶۸). صاحب جواهر نیز بعد از نقل روایت و عبارت علامه در تذکره، حکم به امان سفیر می‌دهد و در توجیه آن، تصریح می‌کند که این امر مقتضای مصلحت و سیاست است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۲۱، ص۷۷).

علاوه بر سنت و سیرهٔ پیامبر اکرم 9 ، در فرمایشات ائمهٔ معصومین : نیز مصونیت جانی سفرا و نمایندگان دیگر بلاد، به طور خاص مورد تأکید قرار گرفته است. زمانی که نامه‌رسان معاویه، خوف آن داشت که با تحویل نامه به حضرت علی 7 جانش به مخاطره افتد، آن را در پشت خود نگاه داشت، امیر المؤمنین 7 که از این جریان مطلع گردید، به او فرمود: در پشت خود چه پنهان کرده‌ای؟ نامه‌رسان

جواب داد: هراس دارم مرا به قتل برسانید. علی 7 فرمود: «**و لِمَ أقتلک و انت رسول**» (بلاذری، ۱۳۹۴ق، ج۲، ص۲۱۱)؛ برای چه تو را به قتل رسانم؛ در حالی که تو فرستادهٔ به سوی مایی. هم‌چنین آن حضرت، در فرازی دیگر فرمودند: «**انّ الرسل آمنة لا تقتل**» (متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ج۵، ص۷۷۴)؛ فرستادگان، در امانند و کشته نمی‌شوند. هم‌چنین ایشان فرمودند: «**إذا ظفرتم برجل من أهل الحرب فزعم أنّه رسول إليكم فإن عرف ذلک و جاء بما يدلّ عليه فلا سبيل لكم عليه حتّى يبلّغ رسالته و يرجع إلى أصحابه و إن لم تجدوا على قوله دليلا فلا تقبلوا منه**» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج۱۱، ص۹۸).

علامه حلّی تصریح دارد در صورت ورود حربی به کشور اسلامی تحت عنوان فرستادهٔ کشور دیگر، از مصونیت جانی برخوردار است و الّا اگر عنوان سفارت نباشد، باید در قالب عقد امان وارد کشور اسلامی شود؛ در غیر این صورت قتل او جایز خواهد بود (حلّی، ۱۴۲۰ق، ج۲، ص۲۱۲). وی در کتاب منتهی المطلب نیز ضمن اذعان به مصونیت کسی که ادعا می‌کند فرستادهٔ دیگر کشورهاست، دلیل پذیرش مصونیت چنین کسی را به صِرف ادعایش، این می‌داند که اقامهٔ بینه بر این مسأله سخت است و ممکن است او واقعاً به همین انگیزه وارد کشور اسلامی شده باشد و لذا به قتل رساندن او جایز نیست (حلی، ۱۴۱۲ق، ج۱۵، ص۹۴). شیخ طوسی نیز تأکید دارد شخص حربی اساساً برای ورود به کشور اسلامی نیاز به اذن امام ندارد و اگر با ادعای سفارت و نمایندگی وارد کشور اسلامی شود، ادعایش پذیرفته می‌شود؛ چرا که از طریق دیگری جز خود او، نمی‌توان متوجه شد که شخص به قصد نمایندگی از کشور دیگر آمده یا خیر (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج۲، ص۴۸).

هم‌چنین در کلام فقها تصریح شده است در صورتی که اختلالی در شروط صحت عقدی که بر اساس آن نمایندهٔ کشور وارد کشور دیگر می‌شود، پیش آید، باید شخص کافر را به مأمن خود رساند و کسی حق تعرض به جان او را ندارد (کاشف الغطاء، ۱۴۲۳ق، ج۴، ص۱۶۳ و شهید ثانی، ۱۴۱۲ق، ج۱، ص۲۲۱). محقق کرکی تصریح می‌کند: «اگر کافر به منظور استماع کلام خدا و یا به انگیزه سفارت وارد بلاد اسلامی شود، وی با چنین قصدی، جانش ایمن است» (محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ج۳، ص۴۳۴).

نکتهٔ حایز اهمیت آن است که ادلـهٔ دسـتهٔ دوم و سـوم در اثبـات مصـونیت جـانی نمایندگان دیگر کشورها، حاکی از آن است که اینان علاوه بر برخورداری از مصـونیتی که هر انسانی به عنوان انسان‌بودن از آن برخوردار است، دارای مصونیت خـاصّ خـود، به اقتضای منصبی که در آن قرار گرفته‌انـد نیـز هسـتند و بـه تعبیـری، مصـونیت آنـان مضاعف می‌گردد.

ج) بررسی مستندات مصونیت اموال مأموران دیپلماتیک در کشور اسلامی

نه تنها جان، بلکه کلیهٔ اموال فرسـتادگان و نماینـدگان سیاسـی کشـورها در کشـور اسلامی از مصونیت برخوردار است و تا زمانی که پای‌بنـد بـه چـارچوب تعهـد خـود هستند، مسلمین حقّ تعرض بـه امـوال مربـوط بـه ایشـان را ندارنـد. بـرای نشـان‌دادن مصونیت اموال این افراد، می‌توان به چند دسته از ادلّه و شواهد اشاره کرد:

۱. بر اساس عموماتی هم‌چون فرمایش حضرت حجت(عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف): **«لا یحلّ لأحد أن یتصرّف فی مال غیره بغیر إذنه»** (شیخ صدوق، ۱۳۹۵ق، ج۲، ص۵۲۱)؛ برای احدی جایز نیست در مال دیگری بدون اذن او تصرف نماید، فقهـا فتـوا داده‌انـد، اگر کسی حتی خوک یا شراب کافر ذمّی را معدوم نماید، در قبال آن ضامن خواهد بود؛ چرا که در نزد کفار ذمی، خوک و شراب دارای قیمت می‌باشد و آنان از حق نگـه‌داری آن‌ها، به شرط اظهارنکردن آن در اماکن عمـومی و جریحـه‌دارنکـردن اذهـان مسـلمین برخوردارند (نوری، ۱۴۱۴ق، ص۵۱).

۲. در دستهٔ دیگر از منابع اسلامی بر این نکته اذعان شده است که اگر کسی بر اسـاس قراردادی با مسلمین در کشور اسلامی اقامت گزید، علاوه بر جانش، مالش نیز مصـونیت می‌یابد. به عنوان نمونه، شیخ طوسی ضمن تصریح به درامان‌بودن جان و مال کفار حربـی در بلاد اسلامی، در صورتی که در قالب عقد امان وارد حیطهٔ دار الاسلام گردنـد، در ایـن زمینه ادعای عدم خلاف نموده است (طوسی، ۱۴۰۷ق(ب)، ج۵، ص۵۲۵).

علامهٔ حلی نیز ضمن تصریح به امان مالی و جانی کفار حربی در دار الاسلام به سبب انعقاد عقد امان، متذکر می‌گردد که حتی اگر در امان‌بودن مال کفار در هنگام انعقـاد عقـد

امان ذکر نگردد، امان شامل اموال کفار نیز می‌شود، ولو آن‌که مصونیت اموال در عقد امـان ذکر نگردد و حتی اگر در عقد به مصونیت اموال اشاره شود، از بـاب تأکیـد خواهـد بـود (حلّی، ۱۴۱۴ق، ج۹، ص۱۰۵). صاحب جواهر نیز تصریح می‌کند، اگر حربی عقدی منعقد نمود تا جانش در هنگام سکونت در دار الاسلام در امان باشد، مال او نیز داخل عقد خواهد بود، ولو آن‌که در عقد، مصونیت مال ذکر نشده باشد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۲۱، ص۱۰۳).

نکتهٔ قابل توجه این‌که اگر کافر حربی، در زمـان امـان، بـه بـلاد خـود رود، تحـت شرایطی، مصونیت مال او در بلاد اسلامی هم‌چنان محفوظ خواهد ماند. علامهٔ حلی در این زمینه می‌نویسد اگر حربی از طریق امان وارد دار الاسـلام شـود، مـال او نیـز امـان خواهد بود، اگر او به نیت رجوع مجدد به دار الاسلام، به دار الحرب بـاز گـردد، امـان هم‌چنان باقی خواهد ماند؛ چون او هم‌چنان نیت اقامت در دار الاسلام را دارد. امـا اگـر او قصد بازگشت نداشت، امان جانی او باطل می‌شود، امّا امـان مـالش هـم‌چنـان بـاقی خواهد ماند؛ زیرا به صرف ورود به دار الاسلام و اخذ امان، امان برای امـوال همـراه او نیز ثابت می‌گردد. پس اگر امان در خصوص جان او به سـبب ورود او بـه دار الحـرب برداشته شد، امان در اموالش باقی خواهد ماند؛ چون مقتضی ورود او به دار الحرب، تنهـا رفع امان جان است. البته اگر او اموال خود را نیز با خود به دار الحرب منتقـل کنـد، امـان اموال او نیز هم‌چون امان جان برداشته خواهد شد (حلّی، ۱۴۱۴ق، ج۹، ص۱۰۶-۱۰۵).

ابن برّاج نیز ضمن تصریح به الحاق مصونیت مالی به جانی در مورد مشرکی که بـه قصد تجارت و یا در قالب عقد امان وارد کشور اسلامی شده است، اضافه می‌کنـد کـه حتی در صورت خروج وی از کشور اسلامی مالش در امان است و در صـورت مـرگ وی، اموالش به وراثش منتقل می‌شود (ابن براج، ۱۴۰۶ق، ج۱، ص۳۰۷).

دقت در عبارات فوق نشان می‌دهد که مصونیت مالی کفار در کشور اسـلامی، تنهـا در قالب عقد امان مطرح نیست، بلکه ایشان در هر قالبی و تحت هر عنـوانی در کشـور اسلامی اقامت گزینند، علاوه بر مصونیت جانی، اموال‌شان نیز مصونیت می‌یابد و فلسفهٔ مصونیت مالی در عقد امان که در عبارت فقهای مذکور است، به سـایر عقـود بـه‌ویـژه عقود و پیمان‌های مرتبط با مصونیت دیپلماتیک قابل تعمیم است.

حکم وجوب حفظ حرمت اموال در وظیفهٔ نمایندگی و سفارت، یک سویهٔ دیگر نیز دارد. همان‌گونه که اموال مأموران دیپلماتیک سایر کشورها در کشور اسلامی مصونیت پیدا می‌کند، اگر مأموران دیپلماتیک دولت اسلامی، تحت امان کفار و مشرکین، وارد بلاد آنان گردند، در آن صورت نیز هیأت فرستاده‌شده از سوی دولت اسلامی باید شرایط امان را رعایت کند و حق تجاوز به اموال آنان را ندارد و حتی در صورت سرقت از اموال آنان، باید آن‌ها را به ایشان بازگرداند. لذا علامه در تذکره حکم داده است، اگر مسلمانی، به واسطهٔ امان وارد زمین دشمن شود و شیءای را سرقت کند، بر او واجب است آن را به صاحبانش بازگرداند؛ چون آن‌ها امان را به شرطی به او داده‌اند که خیانت نکند و ولو آن‌که چنین مطلبی در عقد با صراحت بیان نشده باشد، لیکن پذیرش چنین عقدی، به خودی خود، متضمن چنان معنایی هست (حلی، ۱۴۱۴ق، ج۹، ص۱۰۹-۱۰۸).

شیخ طوسی نیز سرقت از اموال کفار و مشرکین را در بلادشان، مصداق خیانت در امانت دانسته و با استناد به آیهٔ شریفهٔ «**إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمانات إِلى أَهْلِها**» (نساء(۴): ۵۸) و نیز با استناد به عدم وجود دلیلی که دلالت بر اباحهٔ اموال آنان داشته باشد، تصرف در اموال آنان بدون اذن آنان را نا مشروع می‌داند (طوسی، ۱۴۰۷ق(ب)، ج۵، ص۵۳۰).

۳. دستهٔ دیگر، ادلّه و شواهدی است که می‌توان مصونیت اموال غیر مسلمین در کشور اسلامی را به ملازمه، از آن‌ها دریافت. به عنوان نمونه، از برخی روایات، به ملازمه، می‌توان دریافت که اموال غیر مسلمین نیز هم‌چون اموال مسلمین از حرمت و مصونیت برخوردار است. از رسول مکرم اسلام 9 نقل شده: «**من أخذ شيئا من أموال أهل الذّمّة ظلما فقد خان اللّه و رسوله و جميع المؤمنين**» (ابن اشعث، بی‌تا، ص۸۱)؛ کسی که اموالی از اهل ذمه را به ظلم به چنگ آورد، به خدا، رسولش و تمام مؤمنین خیانت ورزیده است.

در منابع فقهی نیز نشانه‌های فراوانی از حرمت مال غیر مسلمین وجود دارد. به عنوان نمونه، علامه در تذکره حرمت اموال اهل ذمه را تا آن‌جا دانسته که حتی اگر در

جنگی که آنان با اهل حرب داشته‌اند، این اموال به دست آن‌ها افتاده است، اگر مسلمین بر کفار حربی چیره شدند، باید اموال اهل ذمه را به آن‌ها برگردانند و اموال اهل ذمه در حکم اموال مسلمین قلمداد گردیده است (حلّی، ۱۴۱۴ق، ج۹، ص۲۶۸).

در آثار فقهی، حتی علاوه بر اموال اهل ذمه، رأی به حرمت اموال کفار حربی؛ البته با شرایط خاص خود داده شده است. حضرت امام 1 برای مال کفار حربی، فی الجمله، حرمت قائل بوده هرگونه تصرف در اموال آن‌ها را مشروط به اذن آنان دانسته‌اند (امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ج۲، ص۲۸۷). حتی در وصیت نیز بر خلاف کفار حربی، وصیت برای اهل ذمّه نافذ و لازم الاجراست (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج۴، ص۱۵۳؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۷ق، ج۲، ص۴۸۷ و حلّی، ۱۴۱۳ق، ج۶، ص۳۴۵).

جالب توجه آن‌که، پیامبر اکرم 9 علاوه بر این‌که برای اموال فرستادگان سیاسی کشورها احترام قائل بودند، حتی توصیه می‌فرمودند که هدایایی نیز در اختیار آن‌ها قرار گیرد: «**وأجیزوا الوفد بنحو ما کنت أجیزهم**» (بخاری، ۱۴۱۰ق، ج۴، ص۳۱ و ج۵، ص۱۳۷)؛ به هیأت‌های نمایندگی همان‌گونه که من هدیه می‌دادم، هدیه دهید. این توصیهٔ حضرت، مستلزم حرمت اموال فرستادگان دیگر کشورهاست؛ چرا که معنا ندارد حضرت توصیه بفرمایند که به هیأت‌های نمایندگی هدایایی داده شود، لیکن اموال آنان حرمت و مصونیت نداشته باشد.

د) بررسی مستندات مصونیت اماکن دیپلماتیک در کشور اسلامی

مصونیت اماکن دیپلماتیک، هم‌چون سفارت‌خانه‌ها، دفاتر کنسولی و نیز اماکن محلّ اقامت نمایندگان دیگر کشورها، از گذشتهٔ دور همواره مورد توجّه بوده و در حال حاضر نیز از مسائلی است که دغدغهٔ جدی در عرصهٔ روابط میان کشورها می‌باشد. بر اساس موازین بین‌المللی حال حاضر، اماکن سفارت یا نمایندگی و نیز اقامت‌گاه مأمور دیپلماتیک، از مصونیت برخوردارند (علوان، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص۲۶۰). مادهٔ ۲۲ کنوانسیون وین، مصوب آوریل ۱۹۶۱میلادی، تصریح نموده است: «اماکن نمایندگی مصون از تعرض هستند. مأموران دولت پذیرنده جز با رضایت رئیس نمایندگی اجازه

ندارند به این اماکن داخل شوند» (ذوالعین، ۱۳۷۹، ص۶۴۶). مادهٔ ۴۵ این کنوانسیون نیز تصریح می‌کند که به هنگام قطع رابطه، کشور پذیرنده موظف است، حتی در صورت وجود منازعات مسلحانه، اماکن مأموریت و اموال و بایگانی آن را محترم شمرده و حمایت نماید (همان، ص۶۵۷). هم‌چنین در مادهٔ ۱، مراد از اماکن نمایندگی را عبارت دانسته از: «ابنیه یا قسمت‌هایی از ابنیه و زمین وابسته به آن که مالک آن هر که باشد، برای انجام مقاصد نمایندگی از جمله برای اقامت رئیس نمایندگی مورد استفاده قرار می‌گیرد» (همان، ص۶۴۹). قابل ذکر است، بر اساس مادهٔ ۳۰ همین کنوانسیون، حتی محل اقامت خصوصی مأمور دیپلماتیک نیز همانند اماکن نمایندگی، مصون از تعرض خواهد بود (همان). البته در مادهٔ ۴۱ نیز تصریح شده است: «اماکن نمایندگی نباید طوری مورد استفاده قرار گیرد که با وظایف نمایندگی مندرج در این کنوانسیون یا با سایر قواعد حقوق بین‌الملل کلی و یا با توافق‌های خاص معتبر بین دولت فرستنده و دولت پذیرنده مغایر باشد» (همان، ص۶۵۶).

حرمت اماکن دیپلماتیک، مستلزم عدم جواز ورود بدون اجازه به آن‌هاست. در منابع اسلامی نیز این نکته مورد اهتمام قرار گرفته، ابعاد گوناگونی از آن مسأله مطرح گردیده است که در این‌جا به برخی از جوانب آن اشاره می‌کنیم.

در برخی منابع، از ورود به خانهٔ دیگران بدون اذن صاحب آن، مطلقا نهی شده است؛ چه این اماکن متعلق به مسلمین باشد و چه غیر مسلمین. از عموم آیهٔ شریفهٔ **«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِن قِيلَ لَكُمُ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ»** (نور(۲۴): ۲۸-۲۷)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! در خانه‌هایی غیر از خانهٔ خود وارد نشوید تا اجازه بگیرید و بر اهل آن خانه سلام کنید؛ این برای شما بهتر است، شاید متذکّر شوید! و اگر کسی را در آن نیافتید، وارد نشوید تا به شما اجازه داده شود و اگر گفته شد: «بازگردید!» بازگردید؛ این برای شما پاکیزه‌تر است و خداوند به آن‌چه انجام می‌دهید، آگاه است. استفاده می‌شود که تمام ساختمان‌های موجود در بلاد اسلامی از مصونیت برخوردارند؛ چه در

آن ساختمان‌ها مسلمانان اقامت گزیده باشند و چه غیر مسلمانان؛ چـه آن سـاختمان‌هـا متعلق به ارگان‌ها و سازمان‌های آن کشور باشد و چه متعلق به کشورهای بیگانه باشد.

در روایتی از پیامبر مکرم اسلام 9 نقل گردیده: «**ولا یدخل بیتا إلّـا بـإذن**» (حنبـل، بی‌تا، ج۵، ص۲۵۰)؛ بدون اذن وارد خانهٔ کسی نشود. بر اساس این فرمـایش، ورود بـه هر خانه یا مکانی که متعلق به دیگران است، روا نیست. امام صادق 7 نیز فرمودند:

> «**الاستئذان ثلاثة أوّلهن یسمعون و الثّانیة یحذرون و الثّالثة إن شـاءوا أذنـوا و إن شاءوا لم یفعلوا فیرجع المستأذن**» (شیخ صـدوق، ۱۳۶۲، ج۱، ص۹۱)؛ اذن سه مرحله دارد: نخست اهل خانه می‌شنود؛ مرحلـهٔ دوم حضـور مـی‌یابـد و مرحلهٔ سوم، اگر بخواهد اذن ورود می‌دهـد و یـا اجـازه نمـی‌دهـد. در ایـن صورت مستأذن برگردد.

برخی از روایات، ناظر به عدم جواز ورود به اماکن اهل کتاب، بدون اذن آنـان اسـت. بر اساس فرمایش پیامبر اکرم 9 در خیبر: «**ان الله عز وجل لم یحل لکم ان تـدخلوا بیـوت أهل الکتاب الا بإذن**» (بیهقی، بی‌تا، ج۹، ص۲۰۴)؛ خداوند ورود به خانه‌های اهـل کتـاب را مگر در صورت اذن آنان حلال ندانسته است. واردشدن به اماکن متعلق به اهـل کتـاب نیاز به اذن آنان دارد.

فراتر از مصونیتی که در زمان صلح و در چارچوب توافق حاصل می‌شود، از سـیرهٔ پیامبر اکرم 9 ، می‌توان مصونیت اماکن و بیوت را در زمان جنگ نیز پـی بـرد. بعـد از فتح مکّه، آن حضرت به کسانی که در منازل خود و حتی منزل ابوسـفیان پنـاه گرفتنـد، امان دادند و دستور عدم تعرض به حریم آن امکنه را صادر فرمودند: «**من أغلـق بابـه و ألقی سلاحه أو دخل دار أبی سفیان فهو آمـن**» (طوسـی، ۱۴۰۷ق(الـف)، ج۶، ص۱۳۷)؛ کسی که در خانهٔ خود را ببندد و سلاحش را کنار گذارد یا داخل خانهٔ ابوسـفیان شـود، در امان است. به پیروی از آن حضرت، امیر مؤمنان 7 نیز در مورد اهـل بصـره همـین دستور را صادر فرمودند: «**و من أغلق بابه و ألقی سلاحه فهو آمن**» (همان)؛ هر کـس در خانهٔ خود را ببندد و سلاحش را کنار گذارد، در امان است.

از جمله احکام مترتب بر مصونیت اماکن، جواز عقوبت کسی است که آن مصـونیت را

نادیده گرفته است. به عنوان نمونه، زمانی که از امام موسی بن جعفر 7 در مورد حکم قتل یا عدم قتل کسی سؤال کردند که فردی به قصد سرقت یا فجور وارد خانهٔ او شده است، این قاعدهٔ کلّی را مطرح فرمودند: «**اعلم أنّ من دخل دار غیره فقد أهدر دمه و لا یجب علیه شیء**» (همان، ج۱۰، ص۲۰۹)؛ بدان هر کس وارد خانهٔ دیگری شود، خونش هدر است و چیزی بر گردن صاحب‌خانه نیست. هم‌چنین امام باقر 7 از رسول اکرم 9 نقل فرمودند: «**من دخل دار قوم لیلا فقتلوه فدمه هدر**» (طبرسی، ۱۳۸۵ق، ص۲۳۶)؛ کسی که شبانه داخل خانهٔ قومی شود و آن قوم او را به قتل رسانند، خون آن شخص هدر است.

در منابع فقهی نیز آمده است، اگر کسی بدون اذن صاحب‌خانه وارد خانه‌ای شود و سگ آن خانه به او آسیب رساند، صاحب‌خانه ضامن نخواهد بود، اما اگر با اذن وارد شود، صاحب‌خانه ضامن خواهد بود (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص۷۶۲ و حلّی، ۱۴۱۰ق، ج۳، ص۳۷۲).

خلاصه آن‌که کلیهٔ اماکن دیپلماتیک و محل اقامت دیپلمات‌ها در بلاد اسلامی از مصونیت برخوردارند و نباید بدون اذن آنان متعرض این‌گونه اماکن گردید (عبد الونیس شتا و دیگران، ۱۴۱۷ق، ص۱۴۶). پس این قاعده عمومیت دارد و در این‌جا می‌توان گفت به طریق اولی داخل‌شدن در اماکن فرستادگان سیاسی و نیز اماکن اقامت‌شان، بدون اذن، جایز نیست (فتلاوی، ۱۴۳۵ق، ص۲۰۸). محدودهٔ مصونیت اماکن دیپلماتیک و شمول آن را هم می‌توان از عمومیت این دسته از منابع استفاده کرد و مصونیت را هم شامل اماکن دیپلماتیک، دفاتر کنسولی، سفارت‌خانه‌ها و... و هم اماکن محلّ اقامت فرستادگان دیگر کشورها دانست.

قابل ذکر است، حتی اگر هیچ دلیل نقلی بر مصونیت اماکن دیپلماتیک وجود نداشته باشد، از باب این‌که عرف بین‌الملل این امر را مورد پذیرش قرار داده و دول اسلامی نیز این عرف را در چارچوب قراردادهای بین‌المللی پذیرفته‌اند، بنابراین، لازم است آن را محترم شمارند؛ به‌ویژه آن‌که در پذیرش چنین مصونیتی، امری خلاف شرع اتفاق نیفتاده است؛ مخصوصاً آن‌که این مصونیت نه تنها زیانی متوجه دولت اسلامی نمی‌کند، بلکه متقابلاً از چنین مصونیتی نسبت به اماکن و سفارت‌خانه‌های خود در کشورهای دیگر بهره‌مند خواهد شد (ابوالوفا، ۱۳۹۰، ص۲۴۳).

استثنائات مصونیت‌های دیپلماتیک

مصونیت‌های مقرر برای مأموران دیپلماتیک، مطلق نبوده تحت شرایطی مقید و محدود می‌گردند. در حقوق بین‌الملل نیز این امر پذیرفته شده و لزوم احترام مأموران سیاسی به قوانین کشوری که در آن مأموریت دارند نیز به عنوان یک اصل کلی مورد پذیرش قرار گرفته است. در ماده ۴۱ معاهده وین بر ملزم‌بودن به رعایت قوانین و مقررات کشور پذیرنده توسط اشخاصی که از مزایا و مصونیت‌های دیپلماتیک بهره‌مند می‌شوند، تأکید کرده و آنان را از هرگونه دخالت در امور داخلی آن کشور منع کرده است. بر اساس بند ۴ ماده ۳۱ معاهده وین نیز مصونیت قضایی مأمور سیاسی در کشور پذیرنده، او را از تعقیب قضایی کشور فرستنده معاف نخواهد کرد.

بر اساس موازین اسلام، مصونیت‌های دیپلماتیک در کشور اسلامی تا زمانی است که از فرستادگان کشورها اقدام تهدیدآمیزی علیه کشور اسلامی سر نزند؛ چرا که این‌گونه امور بر خلاف وظیفهٔ ذاتی نمایندگی آن‌هاست. هرگاه خود آنان با ارادهٔ خود، دست به عملی زدند که متناسب با وظیفهٔ نمایندگی آنان نیست، باید منتظر پیامدهای آن نیز باشند. بر اساس آیهٔ شریفهٔ «**لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ**» (بقرة(۲): ۲۸۶)؛ خداوند هیچ کس را جز به اندازهٔ تواناییش، تکلیف نمی‌کند. (انسان) هر کار(نیکی) را انجام دهد، برای خود انجام داده و هر کار(بدی) کند، به زیان خود کرده است. عقاب و پاداش هر کس مستلزم عمل به وظیفه یا تخطی از آن است.

در این‌جا مناسب است، به اهم موارد سیاسی اشاره شود که مصونیت‌های دیپلماتیک در کشور اسلامی را نقض می‌کند:

۱. خیانت؛ بر اساس آیهٔ شریفهٔ «**وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاء إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ الخَائِنِينَ**» (انفال(۸): ۵۸)؛ و اگر از گروهی بیم خیانت داری [پیمان‌شان را] به سوی‌شان بینداز [تا طرفین] به طور یک‌سان [بدانند که پیمان گسسته است]؛ زیرا خدا خائنان را دوست نمی‌دارد. با هر اقدام خیانت‌کارانهٔ فرستاده و پیک دول دیگر، می‌توان به شدت مقابله کرد و این اقدام فرستاده و سفیر، او را از مصونیت شخصی محروم خواهد کرد؛ زیرا حقوق تعریف‌شده برای آنان، با تکالیف و وظایفی همراه است

و هرگاه آنان از تکالیف و وظایف خـود سـر بـاز زدنـد، بـه همـان تناسـب، حقـوق و مصونیت‌ها نیز کاهش خواهد یافت (حمیدالله، ۱۳۸۰، ص۲۹۳).

۲. نقض عهد؛ در صورتی که اقدام فرستادهٔ یک کشور، مصداق نقض عهد و پیمانی قلمداد گردد که طرفین به آن تعهد داده‌اند، مصونیت‌هایش از او سلب خواهد گردید:

«وَإِن نَّكَثُواْ أَيْمَانَهُم مِّن بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُواْ فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُواْ أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لاَ أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ» (توبه(۹): ۱۲)؛ و اگر پیمان‌های خود را پس از عهد خویش بشکنند و آیین شما را مورد طعن قرار دهند، با پیشوایان کفـر پیکـار کنید؛ چرا که آن‌ها پیمانی ندارند، شاید (با شدّت عمل) دست بردارند.

۳. جاسوسی؛ از آن‌جا که جاسوسی و برملاشدن اسرار مسلمین منجر به تضعیف آنان و نظم و امنیت حاکم بر جامعهٔ اسلامی می‌شود، ازاین‌رو، از باب وجوب حفظ نظام، برخورد با جاسوسان، در هر منصب و جایگاهی که باشند، لازم است. لذا در منـابع اسـلامی تأکیـد شده است: «**و الجاسوس و العین إذا ظفر بهما قـتلا**» (مغربـی، ۱۳۸۵ق، ج۱، ص۳۹۸)؛ در صورت دست‌یابی به جاسوس و خبرچین، کشته می‌شوند. بر این اساس، هرکس به هر شکلی اقدام به جاسوسی برای دشمن نمود، حکمش قتل است؛ چه مسـلمان باشـد و چـه غیر مسلمان و چه در عهد و پیمان با مسلمین باشد و چه نباشد. دلیل خاصی هم در مـورد نمایندگان سیاسی وارد نشده که آنان را از مجازات جاسوسی مبرّا نماید.

علامه در تذکره تصریح نموده است، اگر امام خوف از آن داشته باشد کـه فرسـتادهٔ دشمن به آن دسته اسرار پنهانی مسلمین دست یافته که می‌تواند راهنمای دشمن باشـد، می‌تواند آن فرستاده را از بازگشت به سرزمین خود منع کند و همین‌طور می‌تواند مـانع بازگشت تاجری شود که به اسـراری از مسـلمین دسـت یافتـه کـه لازم اسـت از دیـد مشرکین مخفی بماند؛ در این صورت برای فرستاده یا تاجر، نگهبانی گذاشته می‌شود تا به منظور تأمین مصالح مسلمین و دفع فتنه از آنان، آنان را تحت نظـر داشـته باشـند. در صورتی که خوف فرار آن‌ها باشد، برای امام جایز است تا زمانی که لازم است، آنـان را محصور نماید (حلّی، ۱۴۱۴ق، ج۹، ص۹۵).

البته باید این نکته را در این‌جا خاطرنشان ساخت که هرچند حکم اوّلی جاسوسـی

علیه کشور اسلامی مرگ است، اما ممکن است بنا به شرایطی و به منظور تأمین مصالح اهمّ، مفسدهٔ اجرای این حکم بیش از مصالح آن باشد. لـذا در ایـن‌گونـه مـوارد، حـاکم اسلامی می‌تواند در چـارچوب مصـالح مسـلمین، از مجـازات جاسـوس در آن سـطح جلوگیری کند. پس نوع برخورد با جاسوس و مجـازاتش در اختیـار حـاکم اسـت و او می‌تواند متناسب با نوع جرم و تبعات و آثـار آن و نیـز درنظرگـرفتن شـرایط زمـانی و مکانی، مجازات متناسبی برای جاسوس در نظر بگیرد. ازاین‌رو، در زمان صدر اسلام، از یک سو شاهد اعدام جاسوسان و از یک سو، تخفیف در مجازات آنان و یا حتـی عفـو آنان به دستور معصومین : بوده‌ایم.

نتیجه‌گیری

یافتهٔ تحقیـق حکایـت از ایـن نکتـه دارد کـه در اسـلام بـرای سـفرا، نماینـدگان و فرستادگان سیاسی کشورها در کشور دیگر، فی حد نفسه و فارغ از هرگونه عنوان عقـد معینی، مصونیت‌هایی مقرر گردیده است کـه از جملـهٔ ایـن مصـونیت‌هـا مـی‌تـوان بـه مصونیت جان، مال و اماکن دیپلماتیک اشاره نمود. ازاین‌رو، دیدگاه کسانی که این گونه مصونیت‌ها را ناشی از امانی می‌دانند که بر اساس عقد امان بـه کفـار و مشـرکین و بـر اساس عقد ذمه به اهل کتاب داده می‌شود، دیدگاهی قابل تأمل است. اساساً بررسی ادله و شواهد فقهی مشروعیت مصونیت مأموران دیپلماتیـک نشـان مـی‌دهـد کـه بـه دلیـل وظایف خطیر و مهمی که نمایندگان یک کشور در کشور دیگـر بـر عهـده دارنـد و بـه منظور تأمین مصالح کشورها در تعاملات با یک‌دیگر، این امتیاز به مـأموران دیپلماسـی یک کشور در کشور اسلامی داده شده است. البته خطوط کلی چنین مصـونیت‌هـایی و نیز ضوابط توسعه‌دهنده و محدودکنندهٔ آن را می‌توان بر اساس عقـود غیـر معینـه و بـر اساس چارچوب کلی تعیین‌شده از سوی شرع تعیین کرد، لـیکن اصـل مصـونیت‌هـای دیپلماتیک، اصلی ذاتـی و بـر آمـده از وظیفـهٔ سـفارت و نماینـدگی بـوده و ناشـی از قراردادهای معینی هم‌چون عقد امان و ذمه و یا حتـی عقـود غیـر معـین نخواهـد بـود. هرچنـد کـه در خصـوص ضـوابط حـاکم بـر مصـونیت‌هـا و نیـز برخـی از ابعـاد آن

مصونیت‌ها، می‌توان از برخی ضوابط در آن عقود معین بهره گرفت، لیکن سفارت و نمایندگی، به خودی خود، از آن‌چنان مصالحی برخوردار است که همان مصالح، منشأ حکم به مصونیت مأموران دیپلماتیک نیز می‌گردد.

ثمرهٔ چنین بحثی آن است که اگر مصونیت مأموران دیپلماتیک ناشی از عقود گردد، در آن صورت؛ هم از حیث زمان، هم از حیث شرایط و هم از حیث محدودیت‌ها و استثناءات تابع آن عقود خواهد گردید و حال آن‌که قائلین به این‌گونه مصونیت‌ها به لوازم آن باور ندارند. عقد امان به منظور فراهم‌نمودن زمینه استماع کلام الهی و هدایت کفار و عقد ذمه به منظور تأمین امنیت اهل کتاب در صورت پذیرش حاکمیت الهی مشروعیت داده شده و حال آن‌که در ادلهٔ مربوط به سفارت و نمایندگی دیپلماتیک، هیچ یک از این امور، دخیل در حکم نگردیده است. پر واضح است، اگر مصونیت‌های مذکور مقید به شرایطی گردند که در عقد امان و ذمه ذکر شده است، کشوری به آن تن نخواهد داد و خود را در زیر بیرق و حاکمیت اسلام تعریف نخواهد کرد، بلکه تصور عمومی از مصونیت‌های دیپلماتیک آن است که دو کشور به منظور تحقق اهداف و منویات‌شان در روابط با یک‌دیگر، می‌پذیرند که نمایندگان کشور فرستنده در کشور پذیرنده، در محدودهٔ وظایف کاری‌شان از امنیت جانی برخوردار باشند. این ذهنیت با آن‌چه که در عقد امان و ذمه می‌گذرد، به کلی متفاوت است.

البته هرچند به خاطر رسالت مهم سفارت و نمایندگی در یک کشور، مصونیت‌هایی برای فرستادگان قرار داده شده است، امّا این مصونیت مطلق نبوده، بر اساس چارچوب‌های تعیین‌شده فقهی محدود می‌گردد. از جمله مواردی که محدودکنندهٔ این مصونیت‌ها می‌گردد، خیانت، جاسوسی و نقض عهد می‌باشد.

حاکم اسلامی، از این اختیار در حوزهٔ مصونیت نمایندگان و دیپلمات‌ها و فرستادگان یک کشور در کشور اسلامی برخوردار است که متناسب با شرایط زمان و مکان، نسبت به محدودهٔ پذیرش مصونیت‌ها و چگونگی مواجهه با آنان در صورتی که تخلفاتی از آنان سر زند که مصالح کشور اسلامی را به مخاطره اندازد، اتخاذ تصمیم نماید.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. امام خمینی، سیدروح‌الله، **المکاسب المحرمة**، ج۲، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۴۱۵ق.

۳. ابن ادریس، محمد بن منصور بن احمد، **السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی**، ج۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ۲، ۱۴۱۰ق.

۴. ابن اشعث، محمد بن محمد، **الجعفریات**، تهران: مکتبة النینوی الحدیثة، بی‌تا.

۵. ابن براج، عبدالعزیز، **المهذب**، تحقیق: بإشراف الشیخ السبحانی، ج۱، قم: جامعة المدرسین، ۱۴۰۶ق.

۶. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، **تفسیر القرآن العظیم**، تحقیق: محمدحسین شمس‌الدین، ج۴، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۹ق.

۷. ابوالوفا، احمد، **حقوق دیپلماتیک (رهیافت اسلامی)**، ترجمه و تحقیق: سید مصطفی میرمحمدی، تهران: سمت، ۱۳۹۰.

۸. بخاری، محمد بن اسماعیل، **صحیح البخاری**، ج۴، ۵و۸، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۰ق.

۹. بلاذری، احمد بن یحیی، **أنساب الاشراف**، تحقیق: محمد باقر المحمودی، ج۲، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۴ق.

۱۰. بیهقی، احمد بن الحسین بن علی، **السنن الکبری**، ج۹، بیروت: دارالفکر، بی‌تا.

۱۱. تمیمی، احمد بن علی، **مسند أبی یعلی الموصلی**، تحقیق: حسین سلیم اسد، ج۳، دمشق: دار المأمون للتراث، بی‌تا.

۱۲. حرّ عاملی، محمد بن حسن ، **وسائل الشیعة**، ج۱۵، قم: مؤسسة آل البیت : ، ۱۴۰۹ق.

۱۳. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، **تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة**، تحقیق: ابراهیم بهادری، ج۲، قم: مؤسسه امام صادق 7 ، ۱۴۲۰ ق.

۱۴. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، **تذکرة الفقهاء**، تحقیق و تصحیح: گروه پژوهش مؤسسه آل البیت : ، ج۹، قم: مؤسسه آل البیت : ، ۱۴۱۴ق.

۱۵. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، **مختلف الشیعة فی أحکام الشریعة**، ج۶، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم: چ۲، ۱۴۱۳ق.

۱۶. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، **منتهی المطلب فی تحقیق المذهب**، ج۱۵، مشهد مقدس: مجمع البحوث الإسلامیة، ۱۴۱۲ق.

۱۷. حمیدالله، محمد، **سلوک بین‌المللی دولت اسلامی**، ترجمه و تحقیق: سید مصطفی محقق داماد، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۸۰.
۱۸. حنبل، احمد، **مسند احمد**، ج۲، ۴ و۵، بیروت: دار صادر، بی‌تا.
۱۹. ذوالعین، پرویز، **حقوق دیپلماتیک**، تهران: مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۷۹.
۲۰. شافعی، ابی عبدالله محمد بن ادریس، **کتاب الام**، ج۷، بیروت: دارالفکر، چ۲، ۱۴۰۳ق.
۲۱. شهید ثانی، زین الدین بن علی، **الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة**، شارح: حسن بن محمدسلطان العلماء، ج۱، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۱۲ق.
۲۲. شوکانی، محمد بن علی، **نیل الاوطار من أحادیث سید الأخبار**، ج۸، بیروت: دار الجیل، بی‌تا.
۲۳. صدوق، محمد بن علی، **الخصال**، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، ج۱، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۲.
۲۴. صدوق، محمد بن علی، **کمال الدین و تمام النعمة**، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، ج۲، تهران: اسلامیة، چ۲، ۱۳۹۵ق.
۲۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج۹، بیروت: مؤسسة العلمی للمطبوعات، چ۲، ۱۳۹۰ق.
۲۶. طبرسی، ابوالفضل علی، **مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار**، نجف اشرف: المکتبة الحیدریة، چ۲، ۱۳۸۵ق.
۲۷. طبری، ابن جریر، **تاریخ الامم و الملوک**، تحقیق: نخبة من العلماء الاجلاء، ج۲، بیروت: مؤسسة الاعلمی، بی‌تا.
۲۸. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، **الخلاف**، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ق(ب).
۲۹. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، **المبسوط فی فقه الإمامیة**، تحقیق: محمدتقی کشفی، ج۲، تهران: المکتبة المرتضویة لإحیاء الآثار الجعفریة، چ۳، ۱۳۸۷ق.
۳۰. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، **النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی**، ج۳، بیروت: دار الکتاب العربی، چ۲، ۱۴۰۰ق.
۳۱. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، **تهذیب الأحکام**، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چ۴، ۱۴۰۷ق(الف).
۳۲. طوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن، **الاستبصار**، تحقیق: السید حسن الخرسان، ج۴، بی‌جا: دارالکتب الاسلامیة، چ۴، ۱۳۶۳.

۳۳. عبد الونیس شتا، احمد و دیگـران، **الاصول العامة للعلاقات الدولیة فی الاسلام وقت السـلم**، تحت اشراف نادیة محمود مصطفی، القاهرة: المعهد العالمی للفکر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
۳۴. عبدالقوی الغفاری، علی، **الدبلوماسیة القدیمة و المعاصرة**، دمشق: الأوائل، ۲۰۰۲م.
۳۵. علوان، عبد الکریم، **الوسیط فی القانون الدولی العام**، ج۲، بیروت: مکتبـة دار الثقافـة للنشـر و التوزیع، ۱۴۱۷ق.
۳۶. فتلاوی، سهیل حسین، **العلاقات الدولیة الاسلامیة (دراسة مقارنة فی القانون الدولی العـام)**، عمان: دار الثقافة للنشر و التوزیع، ۱۴۳۵ق.
۳۷. فخرالمحققین، محمد بن حسن بن یوسف، **إیضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد**، تحقیق و تصحیح: سیدحسین موسوی کرمانی و دیگران، ج۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۷ق.
۳۸. کاشف الغطاء، احمد بن علی رضا، **سفینة النجاة و مشکاة الهدی و مصـباح السـعادات**، ج۴، نجف اشرف: مؤسسه کاشف الغطاء، ۱۴۲۳ق.
۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، ج۲، تهـران: دارالکتـب الإسـلامیـة، چ۴، ۱۴۰۷ق.
۴۰. متقی هندی، علاء الدین علی، **کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال**، تحقیـق: بکـری حیـانی، ج۵، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۹ق.
۴۱. محقق کرکی، علی بن حسـین، **جـامع المقاصـد فـی شـرح القواعـد**، ج۳، قـم: مؤسسـه آل البیت : ، چ۲، ۱۴۱۴ق.
۴۲. مغربی، نعمان بن محمد، **دعائم الإسلام**، تحقیق: آصف فیضی، ج۱، قم: مؤسسهٔ آل البیـت : ، چ۲، ۱۳۸۵ق.
۴۳. نجفی، محمدحسن، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام**، تحقیـق: عبـاس قوچـانی و علـی آخوندی، ج۲۱، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، چ۷، ۱۴۰۴ق.
۴۴. نوری، الشیخ فضل الله، **قاعدة ضمان الید**، تحقیق: الشیخ قاسـم شـیرزاده، قـم: مؤسسـة النشـر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین، ۱۴۱۴ق.
۴۵. نوری، حسین بن محمد تقی، **مسـتدرک الوسـائل و مسـتنبط المسـائل**، ج۱۱، قـم: مؤسسـهٔ آل البیت : لإحیاء التراث، ۱۴۰۸ق.
۴۶. نووی، محیی الدین، **المجموع فی شرح المهذب**، ج۱۴، بی‌جا: دارالفکر، بی‌تا.

حکومت اسلامی/سال بیست‌وششم، شمارهٔ چهارم، زمستان ۱۴۰۰، پیاپی ۱۰۲
ISLAMIC GOVERNMENT 102 / Vol.26, No.4, Winter2022

تأملی
در حریم خصوصی و محدودساختن امر به معروف و نهی از منکر
در رفتارهای علنی از منظر فقه و قانون

دریافت: ۱۴۰۰/۴/۲ تأیید: ۱۴۰۰/۸/۳
حسین جوان آراسته*

چکیده

این مقاله در مقام پاسخ‌گویی به این پرسش است که آیا انجام فریضه امر به معروف و نهی از منکر صرفاً ناظر به رفتاری است که علنی بوده و بدون تجسس مشخص باشد یا در برخی موارد نمی‌توان امر و نهی را مقید به رفتار علنی و آشکار کرد. مقاله با اشاره به حوزه‌های مختلف حریم خصوصی هم‌چون اعتقادی، جسمانی، اماکن، ارتباطات و اطلاعات، مواد ۳ و ۵ قانون حمایت از آمران به معروف را در سنجه شرع و قانون اساسی قرار داده است. ضمن تأکید بر این که عدم مشروعیت تجسس و ورود به حریم خصوصی شامل آن دسته از اقداماتی نیز خواهد بود که با هدف امر به معروف یا نهی از منکر صورت می‌گیرند، یافته‌های مقاله نشان می‌دهد که با توجه به اطلاق آیات و روایات امر به معروف و نهی از منکر، وجوب فریضتین محدود به ترک واجبات یا ارتکاب محرمات به صورت علنی نبوده و در کلمات فقها نیز تفصیلی میان ترک یا ارتکاب مخفی و آشکار وجود ندارد. ازاین‌رو، به نظر می‌رسد قانون‌گذار در ماده ۳ قانون حمایت از آمران به معروف، میان حرمت تجسس و عمومیت امر به معروف خلط کرده است.

واژگان کلیدی

امر به معروف، نهی از منکر، حریم خصوصی، تجسس، قانون اساسی

* دانش آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه: hoarasteh@gmail.com

مقدمه

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، امر به معروف و نهی از منکر را به عنوان وظیفه‌ای همگانی در اصل هشتم مورد تأکید و مطالبه قرار داده است. در اجرای این اصل، پس از فراز و نشیب‌های بسیار زیاد، سرانجام «قانون حمایت از آمران به معروف و ناهیان از منکر»، ۲۳ فروردین ماه ۱۳۹۴ به تصویب مجلس شورای اسلامی رسید و در تاریخ ۱۳۹۴/۲/۲ توسط شورای نگهبان تأیید شد. در ماده ۳ این قانون، تجسس و در ماده ۵، تعرض به حریم خصوصی با هدف امر به معروف و نهی از منکر ممنوع شده است. این مقاله در صدد است تا با بررسی مبنای فقهی دو ماده مذکور، تحلیل و تبیین خود را ارائه دهد.

مفهوم شناسی

از بایسته‌های هر تحقیقی ارائه تعریفی روشن از اصطلاحات مربوط به آن می‌باشد. ازاین‌رو، تأمل شایسته در موضوع مورد بحث و مشخص‌کردن محدوده آن، مستلزم بررسی دقیق مفاهیمی چون «تجسس»، «حریم»، «حریم خصوصی» است.

تجسس

به اعتقاد جوهری، «جست الاخبار و تجسستها» به معنای تفحص‌کردن و جست‌وجو از خبر می‌باشد و جاسوس از همین ریشه است (جوهری، ۱۴۱۰ق، ج۳، ص۹۱۳). نویسنده مجمع البحرین، تجسس را به معنای تفتیش از باطن و درون امور و دنبال‌کردن اخبار دانسته که بیش‌تر در موارد شر به کار می‌رود و «جاسوس» از همین ریشه است که صاحب اسرار بد است؛ همان گونه که «ناموس» صاحب اسرار خیر است (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج۴، ص۵۷).[1] به نظر می‌رسد تعریف دقیق‌تر از این واژه را معجم مقائیس اللغة ارائه کرده است:

> واژه «جس» ریشه‌ای است که بر شناخت یک چیز با دریافت ظریف دلالت دارد و جاسوس بر وزن فاعول از همین ریشه است؛ زیرا جاسوس، مخفیانه و با ظرافت از آن‌چه می‌خواهد، خبردار می‌شود (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۴۱۴).

بیش‌تر لغت‌شناسان، معنای «تجسُس» را تفحص دانسته و اشاره‌ای به انگیزه شرّ تفحص‌کننده نکرده‌اند. در این صورت «تجسس» هم می‌تواند شامل تحقیق و جست‌وجو در مورد کارهای خوب مردم و هم کنکاش و تفحص در عیوب مردم باشد. «در برابر این تفسیر موسع از تجسس، عده‌ای از مفسران قرآن، تفسیر مضیقی از این موضوع ارائه کرده و آن را به «تفحص از شر» اختصاص داده‌اند» (سروش محلاتی، ۱۳۹۴، ص۲۵). برخی با توجه به این که در قرآن کریم از طرفی «تجسُس» منع شده[۲] و از سوی دیگر، حضرت یعقوب برای پیدا کردن یوسف، فرزندانش را امر به «تحسُّس» کرده است،[۳] تجسُس را مختص مواردی دانسته‌اند که با انگیزه عیب‌جویی و آگاهی از لغزش‌هایی است که اشخاص راضی به آشکارشدن آن‌ها نیستند؛ در حالی که تحسُس، تلاشی است برای آگاهی‌یافتن از چیزهای خوب و اعمال نیک مردم و یا به عبارت دیگر، تلاشی است برای کشف حقیقت با انگیزه درست؛ در صورتی که چنین برداشتی درست باشد، بار معنایی «تجسُس» منفی و بار معنایی «تحسُس» مثبت خواهد بود؛ هرچند بعید به نظر می‌رسد بتوان نهی وارد در آیه شریفه ۱۲ سوره حجرات را محدود و مقید به مواردی از تجسس دانست که جست‌وجوکننده هدف بدی را در ذهن دارد، قرآن کریم، نفس چنین اقدامی را ناپسند می‌داند؛ مقتضای اطلاق نهی در آیه این است که شامل هر گونه اقدام به تجسس؛ خواه با انگیزه خوب و خواه با انگیزه بد می‌شود و کنکاش در امور دیگران، حتی اگر با انگیزه خیر صورت گیرد، همان گونه که اشاره شد، به لحاظ لغوی، مصداقی از تجسس خواهد بود.

حریم

حریم از ریشه «ح ر م»، به معنای بازداشتن است.[۴] حرام و حریم عبارتند از هر چیزی که عقلاً یا شرعاً یا عرفاً ممنوع باشد.[۵]

معانی گوناگون حریم، متضمن مفهوم ممنوعیت و محدودیت است از جمله کار ممنوع و حرام، هرچیزی که لمس آن ممنوع است...معنای

اصطلاحی «حریم» در فقه و حقوق به مفهوم لغوی آن نزدیک و مراد از آن، محدوده خاصی از زمین اطراف مالی غیر منقول؛ مانند خانه، چاه و قنات است که بهره‌برداری از آن منوط به درتصرف‌داشتن آن زمین است. در منابع فقهی متقدم موضوع حریم غالباً در ضمن مباحثی چون معیشت، قضایا و احکام، تجارت و بیع مطرح می‌شد، ولی در منابع بعدی در مبحث احیای موات به این موضوع پرداخته شده؛ زیرا یکی از شروط تملک زمین‌های موات آن است که در حریم ملک کسی نباشد (حداد عادل، ۱۳۷۵، ج۱۳، ص۱۰۱).

به موجب ماده ۱۳۶ قانون مدنی «حریم مقداری از اراضی اطراف ملک و قنات و نهر و امثال آن است که برای کمال انتفاع از آن ضرورت دارد». ماده ۱۳۹همین قانون، ملکیت مالک را به نوعی در حریم نیز تسری داده و مقرر داشته است که:

حریم در حکم ملک صاحب حریم است و تملک و تصرف در آن که منافی باشد با آن‌چه مقصود از حریم است، بدون اذن از طرف مالک صحیح نیست و بنابراین، کسی نمی‌تواند در حریم چشمه و یا قنات دیگری چاه یا قنات بکند، ولی تصرفاتی که موجب تضرر نشود، جایز است.

بدین ترتیب، مالکیت بر حریم، «مالکیت حکمی» است و تصرفات دیگران در حریم، اگر موجب زیان‌رسیدن به صاحب ملک نشود، جایز است (کاتوزیان، ۱۳۸۳، ج۱، ص۹۸).

حریم خصوصی

«حریم خصوصی»، این اصطلاح در فقه سابقه نداشته و تعریف واحدی نیز از سوی حقوق‌دانان نسبت به آن ارائه نشده است. در تعریفی از حریم خصوصی آمده است:

حریم خصوصی قلمروی از زندگی هر شخص است که آن شخص عرفاً یا با اعلان قبلی در چارچوب قانون، انتظار دارد تا دیگران بدون رضایت وی

به آن وارد نشوند یا بر آن نگاه یا نظارت نکنند و یا به اطلاعات راجع بـه آن دسترسی نداشته یا در آن قلمرو، وی را مورد تعرض قرار ندهنـد (انصـاری، ۱۳۸۶، ص۳۸).[۶]

به نظر می‌رسد عبارت «با اعلان قبلی در چارچوب قانون» اشاره به بعـد شخصـی در کنار بعد عرفی می‌باشد. این تعریف عدم رضایت فـرد را در دسترسـی دیگـران بـه امـور مربوط به خود، یکی از عناصر اصلی «حریم خصوصی» به شمار آورده است. با توجه بـه نوظهوربودن این اصطلاح و خاستگاه غربی و روی‌کرد لیبرالیستی آن، تصـریح بـر عنصـر «عدم رضایت شخص» قابل درک بوده به‌ویژه آن که در حقوق عرفی «حریم خصوصـی» صرفاً به عنوان حق مطرح می‌باشد. در فقه و حقوق اسلام، این امور جنبـه تکلیفـی نیـز دارند و به همین جهت، اگر بخواهیم این تعریف را با ملاحظات فقهی در نظر بگیـریم، «عدم رضایت شخص» یکی از مقومات تعریف است و «عدم رضایت شارع» را نیز باید به آن اضافه کرد؛ زیرا وقتی می‌گوییم که «شخص انتظار دارد تا دیگران بـدون رضـایت وی به قلمروش وارد نشوند»، مفهومش این است که فرضاً اگر فـردی راضـی بـود کـه دیگران به خلوت او با همسرش دسترسی داشته باشند، ولی قانون یـا شـرع آن را منـع کرده بود، در این مورد «حریم خصوصی» منتفی اسـت؛ چـون «عـدم رضـایت» منتفـی است.

از سوی دیگر، مبانی حریم خصوصی در حقوق عرفی با مبانی حریم خصوصـی در حقوق اسلامی یک‌سان نیستند. اگر یکی از مبانی اهتمام به حریم خصوصی در اسـلام، صیانت از آبرو و عرض افراد باشد، آیا باز هم می‌توان بر عنصر «عدم رضایت شخص» تأکید نمود؟ آیا با این فرض، ملاک، عدم رضایت عرفی یا شخصی است یا عدم جـواز شرعی و یا قانونی؟ و یا بر حسب موارد درنظرگرفتن همه این‌هـا؟. بـه نظـر مـی‌رسـد نمی‌توان عدم رضایت را صرفاً شخصی یا عرفی دانست، بلکه علاوه بر آن، لازم اسـت عدم ممنوعیت شرعی و قانونی نیز در تعیین قلمرو حـریم خصوصـی لحـاظ شـود. بـا عنایت به این ملاحظات، می‌توان حریم خصوصی را این گونـه تعریـف کـرد قلمـروی است که هرفرد ـ جز در موارد بسیار استثنایی ـ عرفاً یا شخصـاً یـا شـرعاً یـا قانونـاً از

ورود دیگران به آن یا نظارت دیگران بر آن و یا دسترسی دیگران به اطلاعات مربوط به آن مصون می‌باشد.

این حریم دربرگیرنده ابعاد و حوزه‌های گوناگونی هم‌چون حریم خصوصی اعتقادی (ممنوعیت تفتیش عقاید، مطابق اصل ۲۳ قانون اساسی)، حریم خصوصی جسمانی (شامل هر گونه بازرسی بدنی با درآوردن لباس، تفتیش اندام‌های داخلی انسان و انجام معاینات و آزمایش‌های پزشکی)، حریم خصوصی اماکن، منازل و وسایل، حریم خصوصی ارتباطات (شامل ارتباطات کلامی، ارتباطات پستی، ارتباطات مخابراتی و ارتباطات الکترونیکی و اینترنتی)[۷] و حریم خصوصی اطلاعات (شامل حق اولیه افراد در محرمانه‌ماندن و جلوگیری از دریافت، پردازش و انتشار داده‌های شخصی مربوط به خود، مگر در موارد قانونی) می‌باشد.[۸]

در زمینه حریم خصوصی نکات زیر قابل تأمل است:

۱. بر اساس تعریف پذیرفته‌شده، دایره حریم خصوصی در حقوق اسلام از دایره حریم خصوصی در حقوق عرفی از بسط و گستردگی بیش‌تری برخوردار است و این امر یکی از امتیازات فقه و حقوق اسلام خواهد بود؛ زیرا چتر حمایتی آن نسبت به حقوق انسان‌ها گسترده‌تر می‌باشد.

۲. «حریم خصوصی» اختصاص به اعمال شخص نداشته، بلکه اندیشه‌ها و وضعیت‌های افراد را نیز دربر می‌گیرد.

۳. «حریم خصوصی» مفهومی عام است که یکی از مفاهیم زیرمجموعه آن «حق خلوت» می‌باشد. بنابراین، نباید این دو را معادل هم دانست.

۴. حریم خصوصی حوزه‌های مختلفی را در بر می‌گیرد که عبارتند از حریم خصوصی اعتقادی، حریم خصوصی جسمانی، حریم خصوصی اماکن و منازل، حریم خصوصی ارتباطات و حریم خصوصی اطلاعات که در جای خود باید مورد بحث قرار گیرند.

۵. در فقه اسلام می‌توان اموری چون ممنوعیت تجسس، تفتیش، فاش‌کردن عیوب دیگران، استراق سمع، غیبت و ورود بدون اجازه به منزل دیگران را از جمله موارد دفاع از حریم خصوصی به شمار آورد.

تجسس و تعرض به حریم خصوصی به عنوان امر به معروف و نهی از منکر در فقه

پس از روشن‌شدن مفاهیم اصلی، از آن‌جا که موضوع مورد بحث، ابعاد مختلفی دارد، لازم است حکم فقهی عناوینی چون تجسس با انگیزه امر به معروف و نهی از منکر، تعرض به حریم خصوصی روشن شود و در خصوص قلمرو شرعی امر به معروف و نهی از منکر نیز جواز شمول آن نسبت به موارد غیر علنی، مورد تأمل قرار گیرد.

حرمت تجسس

مقتضای اطلاق نهی از تجسس در آیه ۱۲ سوره حجرات این است که تجسس؛ خواه با انگیزه امر به معروف و نهی از منکر و خواه با انگیزه دیگری صورت گیرد، امری نکوهیده و حرام است. روایات ناظر به نهی از تجسس به قدری زیاد است که اگر آن‌ها را متواتر ندانیم، به صورت قطع می‌توانیم بگوییم متظافرند. در این جا تنها به سه نمونه اشاره می‌کنیم:

ابو بصیر از امام باقر 7 و او از رسول خدا 9 نقل می‌کند که فرمود: «**یا معشر من أسلم بلسانه و لم یسلم بقلبه لاتتبّعوا عثرات المسلمین فإنّه من تتبّع عثرات المسلمین تتبّع اللّه عثرته و من تتبّع اللّه عثرته یفضحه**» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج۲، ص۳۵۴)؛ ای گروه مسلمانان که به زبان اسلام آورده و قلباً مسلمان نشده‌اید! به دنبال لغزش‌های مسلمانان نباشید؛ زیرا هر کس چنین باشد، خداوند در جست‌وجوی عیوب او خواهد بود و و در این صورت، او را رسوا خواهد کرد.

شیخ مفید نیز در کتاب اختصاص، شبیه همین روایت را گزارش کرده است[۹] (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص۲۲۵). امیر مؤمنان علی 7 خطاب به مالک اشتر فرمود:

باید دورترین مردم از تو و مبغوض‌ترین آنان، کسی باشد که از دیگران عیب‌جوتر است؛ زیرا در مردم عیوبی هست که حاکم در پوشاندن آن عیوب از همه کس سزاوارتر است، پس در جست‌وجوی امور پنهان مباش، وظیفه تو اصلاح اموری است که بر تو معلوم است و نسبت به آن‌چه از عیوب

رعیّت بر تو پنهان است، خداوند داوری می‌کند، پس تا آن جا که مـی‌تـوانی عیب را بپوشان تا خداوند نیز عیوب تو را که علاقه داری از مـردم پوشـیده بماند، پرده‌پوشی کند[۱۰] (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

روشن است که نهی در این روایات، ظهور در حرمت دارد:

هر که در آیات و اخبار ائمه اطهار ـ سلام اللّه علیهم ـ تتبّع داشـته باشـد، بـر او معلوم می‌شود که هر که در صدد عیب‌جویی مردم و رسـواکردن ایشـان اسـت، خبیث‌ترین افراد انسان و رذل‌ترین ایشان است. خداوند عالم ـ جلّ شأنه ـ می‌فرماید: «**إِنَّ الَّذِینَ یُحِبُّونَ أَنْ تَشِیعَ الْفاحِشَةُ فِی الَّذِینَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ**»؛ به درستی که کسانی که دوست دارند اعمال ناشایست از مؤمنین ظاهر گـردد، از بـرای ایشان آماده است عذاب دردناک (نراقی، ۱۳۷۸، ص۵۳۹).

گزارش کرده‌اند که شبی خلیفه دوم در حال گشت‌زنی در مدینه، از خانـه‌ای صدای آواز مردی را شنید، از دیوار وارد خانه شد و گفت: ای دشمن خـدا، آیا تصور کرده‌ای در چنین حالی خداوند گناهت را می‌پوشاند؟ مـرد گفـت: ای امیر مؤمنان شتاب مکن، اگر من یک گنـاه کـردم تـو مرتکـب سـه گنـاه شدی! خداوند از تجسس نهی کرد و تو کردی، خدا فرمود از در خانـه وارد شوید و تو از دیوار آمدی و خدا فرمود هرگاه خواستید بـه خانـه‌ای درآییـد اجازه بگیرید و بر اهل آن سلام گویید و تـو بـدون اذن وارد شـدی (متقـی هندی، ۱۴۰۱ق، ج۳، ص۸۰۸).

حرمت تعرض به حریم خصوصی

هرچند اصطلاح «حریم خصوصی» در فقه به کار نرفته و آن چه وجود دارد، مسـأله «حریم» است، اما اموری چون اصـل برائـت، ممنوعیـت تجسـس، فـاش‌کـردن عیـوب دیگران، استراق سمع و ورود بدون اجازه به منزل دیگران را می‌توان در راستای دفاع از حریم خصوصی به شمار آورد. قرآن کریم می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! بـه خانه‌هایی که خانه‌های شما نیست، داخل مشوید تا اجازه بگیریـد و بـر اهـل آن سـلام

گویید؛ این برای شما بهتر است، باشد کـه پنـد گیریـد»[11] (نـور(۲۴): ۲۷). خداونـد بـا تعبیر «**لا تَدْخُلُوا بُیُوتاً غَیْرَ بُیُوتِکُمْ حَتَّی تَسْتَأْنِسُـوا**»، مؤمنـان را از ورود بـدون اجـازه در ملک دیگران نهی فرموده است. استیناس در این جا به معنای اذن‌گرفتن می‌باشد و مراد این است که وارد خانه نشوید تا آن که به‌واسطه اجازه‌گرفتن، انـس بگیریـد (راونـدی، ۱۴۰۵ق، ج۲، ص۱۳۰). از آیه می‌توان استفاده کرد که آن چه به عنوان حریم خصوصی افراد مطرح است، دارای مصونیت بوده و دیگران بدون اذن صاحب خانه مجاز به ورود نمی‌باشند. اطلاق نهی در آیه، مفید این معناست که حتی با این احتمال که ساکنان محل در حال انجام گناه و معصیت می‌باشند، افراد نمی‌توانند به قصد نهی از منکر وارد منزل شوند.

از سوی دیگر، باید به این نکته توجه داشت که ممنوعیت ورود به حریم خصوصی، منوط به بودن یا نبودن اشخاص در خانه نیست.

> اگر شما به خانه کسی رفتید و هیچ کس نبود، تکلیف چیست؟ آیا می‌توانیـد بگویید حالا که کسی نیست و قهراً زن و نـامحرمی هـم نیسـت، پـس حـق داریم وارد بشویم؟ نه، این که به خانه کسی بدون اجازه نباید رفت، تنهـا بـه خاطر وجود نامحرم نیست، اصلاً در زندگی خصوصـی مـردم بـدون اجـازه نباید وارد شد. چون در زندگی خصوصی، هر کسی ممکن اسـت چیزهـایی داشته باشد که نخواهد دیگران ببینند (مطهری، ۱۳۸۷، ج۲۶، ص۴۴۱).

برخی نویسندگان، حرمت ورود به حریم خصوصی را مستند بـه دلایلـی هـم‌چـون حرمت تجسس، احترام منزل و حرمت اشاعه فحشا دانسته‌اند (سروش محلاتی، ۱۳۹۴، ص۶۵-۲۴). به فتوای امام خمینی 1، تنها در ارتبـاط بـا منکرهـای بسـیار مهـم؛ نظیـر جلوگیری از کشتن انسان بی گناه می‌توان به محل کار یـا منـازل افـراد وارد شـد و در سایر موارد، این گونه اقدامات حرام است.

اگر جلوگیری از منکر متوقف بر ورود بدون اجازه به داخل خانه یا ملک دیگری یا تصرف در اموال وی از قبیل فرش و رختخواب باشد، در صورتی جایز است که منکـر به قدری مهم باشد که خداوند راضی به ارتکاب آن نیست؛ نظیر کشتن انسان بـی گنـاه

و اما در غیر این گونه موارد، تصرف در ملک دیگران مشکل است؛ هرچند که بعید نیست بعضی از مراتب تصرف در بعضی از منکرات جایز باشد (امام خمینی، بی‌تا، ج۲، ص۴۸۰).

شاید بتوان از باب الغای خصوصیت یا تنقیح مناط، حکم عدم جواز را نسبت به موارد دیگری از قبیل وسایل نقلیه افراد و بازرسی از آن‌ها تسری داد؛ با این توضیح که منزل افراد یا محل کار آنان خصوصیتی ندارند و آن چه مهم است، عدم تعرض به حریم خصوصی افراد می‌باشد که می‌تواند مصادیق متعدد داشته باشد.

قلمرو شرعی امر به معروف و نهی از منکر

اسلام به عنوان مکتبی جامع و کامل با درنظرگرفتن فریضه امر به معروف و نهی از منکر، در صدد است بزرگ‌ترین گام را در سلامت فرد و جامعه و نیز امنیت خاطر آنان بر دارد، اگر این فریضه به درستی اجرا گردد، ـ به استثنای افرادی معدود ـ آسایش و آرامش ویژه‌ای در جامعه برقرار خواهد شد، ولی اگر اجرای آن، حالت پلیسی به خود بگیرد و فضایی از رعب و وحشت و عدم امنیت بر افراد جامعه حاکم شود، خودش نوعی منکر خواهد بود. در اجرای فریضه مهم امر به معروف و نهی از منکر همواره باید توجه داشت که نباید به ضد خود تبدیل شود و آرامش روحی و روانی را از مردم سلب کند.

قلمرو شرعی فریضه امر به معروف و نهی از منکر را از دو منظر می‌توان مورد بحث قرار داد:

عدم مشروعیت تجسس و تعرض به حریم خصوصی با هدف امر به معروف یا نهی از منکر

از آن جا که اقدام به امر و نهی، منوط به آگاهی از ترک معروف یا انجام منکر می‌باشد، آیا مؤمنان مجازند، این آگاهی را از طریق تجسس و یا ورود به حریم خصوصی دیگران به دست آورند؟ پاسخ این است که هر چند انگیزه کار مقدس باشد، نمی‌توان از ابزار حرام که تجسس است، کمک گرفت.

یکی از شرایط وجوب امر به معروف و نهی از منکر آن است که منکر بدون

تجسّس برای محتسب، آشکار باشد، بنا بـر ایـن، تجسـس نـه تنهـا واجـب نیست، بلکه جایز هم نمی‌باشد؛ مثل این‌که در بسته را باز کند یـا گـوش یـا بینی خود را به در بگذارد، برای این که صدایی دریافت کند یا بویی بکشد یا از شخص بخواهد آن‌چه را زیر پیراهن دارد، نشان دهد و مانند ایـن‌هـا؛ بـه دلیل صراحت کتـاب و سـنت [هـیچ یـک از ایـن امـور جـایز نمـی‌باشـد][12] (نراقی، بی‌تا، ج۲، ص۲۵۰).

سخن نراقی هرچند در مورد نا مشروع بودن تجسس برای محتسب می‌باشد که در گذشته به صورت رسمی وظیفه امر به معروف و نهی از منکر را بر عهده داشته است، ولی روشن است که این ممنوعیت اختصاصی بـه محتسـب نـدارد و شـامل همه کسانی می‌شود که برای انجام فریضـتین بـه سـراغ تجسـس از احـوال مـردم می‌روند.

همین دیدگاه را می‌توان در فرمان امام خمینی 1 خطاب به مقامات امنیتی و قضایی کشور مشاهده کرد. ایشان در تاریخ ۲۴ آذر سـال۱۳۶۱ در فرمـانی هشـت‌مـاده‌ای، بـر ممنوعیت تجسس و رعایت شدید حریم خصوصی مردم تأکید ورزیدند. در بنـد ششـم این فرمان ـ که نشان‌گر میزان دغدغه بنیان‌گذار جمهوری اسلامی نسبت به حقوق مردم و رعایت ضوابط شرع مقدس اسلام می‌باشد ـ آمده است:

هیچ کس حق ندارد به خانه یا مغازه و یا محل کار شخصی کسی، بدون اذن صاحب آن‌ها وارد شود یا کسی را جلب کند یا به نام کشف جرم یا ارتکاب گناه، تعقیب و مراقبت نماید و یا نسبت به فردی اهانت نموده و اعمال غیـر انسانی ـ اسلامی مرتکب شود، یا به تلفن یا نوار ضبط صوت دیگری به نـام کشف جرم یا کشف مرکز گناه گوش کند و یا برای کشف گناه و جرم؛ هـر چند گناه بزرگ باشد، شنود بگذارد و یا دنبال اسرار مردم باشد و تجسس از گناهان غیر نماید یا اسراری که از غیر به او رسیده، ولو برای یک نفـر فـاش کند. تمام این‌ها جرم و گناه است و بعضـی از آن‌هـا چـون اشـاعه فحشـا و گناهان، از کبائر بسیار بزرگ است و مرتکبین هر یک از امور فـوق مجـرم و

مستحق تعزیر شرعی هستند و بعضی از آن‌ها موجب حد شـرعی مـی‌باشـد (امام خمینی، ۱۳۸۳، ج۱۷، ص۱۴۱).

تصریح این فقیه بنیان‌گذار و سیاست‌مدار به این که هیچ کس (خواه مقامات و خواه مردم) حق ندارد، حتی برای کشف گناهان بزرگ، شنود بگذارد و یا دنبال اسـرار مـردم باشد، تردیدی در ممنوعیت بهره‌گیری از ابزار حرام بـا انگیـزه درسـت و بـرای انجـام فریضه امر به معروف و نهی از منکر باقی نمی‌گذارد.

تجسس برای امر به معروف و نهی از منکر، خود یکی از بزرگ‌ترین منکراتی اسـت که ذهنیت بسیار بدی را در میان مؤمنان به وجود خواهد آورد و چهـره زیبـای ایـن دو واجب را زشت و کریه نشان خواهد داد.

> این خود ما بودیم که این اصل را به صورتی در آوردیـم کـه مـردم را بیـزار کردیم و این اصل را فراموشاندیم... امر به معروف و نهی از منکر در اسـلام، شرایطی دارد. ما فقط در مورد منکراتی که علنـی اسـت و بـه آن‌هـا تجـاهر می‌شود، حق تعرض داریم، دیگر حـق تجسـس و مداخلـه در امـوری کـه مربوط به زندگی خصوصی مردم است نداریم. ولی در گذشته نزدیک، یـک عده مردم ماجراجو و شرور بـالطبع کـه مـی‌خواسـتند مـاجراجویی کننـد و حساب خرده‌های خود را با دیگران صاف کنند، این اصل مقدس را دستاویز قرار می‌دادند (مطهری، ۱۳۹۰، ج۲۰، ص۱۹۹).

شمول امر به معروف و نهی از منکر نسبت به موارد غیر علنی

این موضوع را می‌توان به صورت این پرسش مطرح کرد که:

> آیا وظیفه امـر بـه معـروف و نهـی از منکـر، تنهـا در خصـوص واجبـات و منکراتی است که به صورت علنی و آشکار ترک می‌شوند یا انجام می‌گیرنـد یا به طور عام، واجب است [و نسبت به] «معروف‌هایی که مخفیانه یـا علنـی ترک می‌شوند» و «منکراتی که مخفیانه یا آشکار انجام می‌گیرند»، در هـر دو صورت، امر و نهی واجب است؟ (ورعی، ۱۳۹۴، ص۱۴۳-۱۴۲).

به تعبیر دیگر، در باره گناهانی که مخفیانه انجـام مـی‌گیـرد و شـخص مکلـف، (بـا تجسس یا بدون آن‌که تجسّس کرده باشد) از گناه مطلع مـی‌شـود، آیـا وظیفـه امـر بـه معروف و نهی از منکر دارد یا این وظیفه، تنها در باره گناهـانی اسـت کـه بـه صـورت علنی انجام می‌شوند؟ در پاسخ باید گفت که آیات و روایات امر به معـروف و نهـی از منکر، اطلاق دارند و وجوب فریضتین محدود به واجبات و محرمـات علنـی و آشـکار نشده است؛ افزون بر اطلاق، ظاهر تعابیر برخی روایات، دلالت بـر عمومیـت دارد. بـه عنوان نمونه در روایتی، امام صادق 7 خطاب به فضیل بن عیاض فرمود:

«... **و إذا رأی المنکر فلم ینکره و هو یقدر علیه فقد أحبّ أن یعصی اللّه عـزّ و جلّ**...» (کلینـی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص۱۰۸ و شـیخ صـدوق، ۱۴۰۳ق، ص۲۵۳)؛ هنگامی که فردی منکری را ببینـد و در حـالی کـه قـدرت دارد نهـی نکنـد، دوست داشته است که خداوند معصیت شود... .

روشن است که دیدن منکر مواردی را نیز شامل می‌شود که فردی در پنهانی در حال ارتکاب منکری است و شخصی اتفاقی آن را مشاهده می‌کنـد، در چنـین مـواردی هـم وجوب نهی از منکر مطرح می‌باشد لازمه منحصردانستن امر به معروف و نهی از منکـر به موارد آشکار این است که اگر ما را دعوت به مجلسی خصوصی کردند و بـا حضـور در آن مجلس دیدیم که افراد مرتکب منکراتی از قبیل قماربازی یا نوشیدن شـراب‌انـد، نهی از منکر واجب نباشد یا این که اگر فردی مخفیانه در حال نوشیدن شراب اسـت و ما بر حسب اتفاق، با او مواجه شدیم، از این منکر نهی نکنیم؛ به نظر می‌رسد دلیلی بـر این انحصار وجود ندارد. آری اشخاص حق تجسس ندارند، حتی اگر احتمال زیـاد بـه ارتکاب گناه دهند.

در کلمات فقها نیز تفصیلی میان معروف‌ها و منکرهای مخفی و آشکار وجود ندارد و آنان در بیان شرایط امر به معروف و نهی از منکـر نیـز سـخنی از «آشـکاربودن تـرک معروف و ارتکاب منکر» به میان نیاورده‌اند (ورعـی، ۱۳۹۴، ص۱۴۳). شـرایط امـر بـه معروف و نهی از منکر در متون فقهی عبارت است از علم به معـروف و منکـر، وجـود نشانه‌ای بر این که تارک معروف یا فاعل منکر بنای بر استمرار دارد، احتمال تأثیر، عدم

خوف ضرر و عدم مفسده (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج۲، ص۲۳؛ محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج۱، ص۳۱۱ و شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج۳، ص۱۰۲)، برخی از فقیهان امامیه حضور در مجالسی را که فعل منکری در آن انجام می‌گیرد، در صورتی که با هدف نهی از منکر باشد، جایز دانسته‌اند (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج۲، ص۲۱۵).

سخن نراقی در معراج السعاده در این زمینه کاملاً صراحت دارد:

> اگر کسی گمان برد که شخصی در خانه مشغول معصیتی است، اما یقین نداشته باشد، نمی‌تواند داخل آن‌جا شود و نباید در صدد تحقیق آن بر آید و هم‌چنین جایز نیست گوش‌فراداشتن تا معلوم شود که صدایی که می‌آید، معصیت است یا نه، یا بوییدن دهان به جهت آن‌که معلوم کنی شراب خورده است یا نه، یا تحقیق این‌که آیا در خانه شراب دارد یا آن‌چه در ظرف اوست، شراب است یا نه؟ یا پرسیدن این‌که در زیر دامان، آلتِ «سازی»، پنهان کرده است یا نه و خلاصه تا آن‌که علم حاصل نشود، تفحص و تجسس‌نمودن جایز نیست و از همسایه و رفقای فاسق، تفتیش او را کردن روا نه. بلی، اگر کسی تفحص نمود و بر آن معصیتی معلوم شد، در آن وقت نهی از آن لازم است؛ گو ابتدا خوب نکرده که تجسس نموده (نراقی، ۱۳۷۸، ص۵۱۶).

بدین ترتیب با توجه به اطلاق ادله امر به معروف و نهی از منکر و نیز فلسفه تشریع این دو فریضه مبنی بر «گرایش مردم به انجام نیکی‌ها» و «روی‌گردانی آنان از منکرات» (ورعی، ۱۳۹۴ق، ص۱۴۷)، روشن می‌شود که وجوب نهی از منکر اختصاصی به «گناهان آشکار» ندارد. آن‌چه از استاد شهید مطهری نیز نقل شد، ظهور در ممنوعیت تجسس دارد و همان‌گونه که در بیان مولا احمد نراقی تصریح شده است، پس از آگاهی‌یافتن از این که فردی معروفی را ترک یا منکری را انجام می‌دهد و با درنظرگرفتن شرایط، وظیفه امر و نهی وجود خواهد داشت؛ هرچند این آگاهی از راه حرام و تجسس به دست آمده باشد؛ همان گونه که گفتیم ادلّه وجوب این فریضه، مقید به «علنی‌بودن» نیست، این امر گویای آن است که امر به معروف و نهی از منکر؛ چه در

مواردی که معروفی به صورت مخفی ترک می‌شود و چه مواردی که معروفی به صورت آشکار ترک می‌گردد، واجب است. فلسفه امر به معروف و نهی از منکر نیز اقتضا می‌کند که وجوب امر به معروف و نهی از منکر اختصاص به گناهانی که به صورت آشکار انجام می‌شود، نداشته باشد.

تجسس و تعرض به حریم خصوصی به عنوان امر به معروف و نهی از منکر در قانون

ماده ۳ قانون حمایت از آمران به معروف و ناهیان از منکر می‌گوید: «امر به معروف و نهی از منکر در این قانون ناظر به رفتاری است که علنی بوده و بدون تجسس مشخص باشد». به موجب ماده ۵ همین قانون، «در اجرای امر به معروف و نهی از منکر نمی‌توان متعرض حیثیت، جان، مال، مسکن، شغل و حریم خصوصی و حقوق اشخاص گردید، مگر در مواردی که قانون تجویز کند.

تبصره ـ «اماکنی که بدون تجسس در معرض دید عموم قرار می‌گیرند، مانند قسمت‌های مشترک آپارتمان‌ها، هتل‌ها، بیمارستان‌ها و نیز وسایل نقلیه، مشمول حریم خصوصی نیست».

به نظر می‌رسد قانون‌گذار میان حرمت تجسس از یک‌سو و لزوم امر به معروف ترک‌شده یا نهی از منکر ارتکابی، خلط کرده است. زیرا همان گونه که اثبات شد، به لحاظ شرعی، وظیفه امر و نهی نسبت به معروف و منکرهایی که در نهان، ترک یا انجام می‌شود نیز ثابت می‌باشد؛ البته این احتمال وجود دارد که قانون‌گذار با آن که بر این امر واقف بوده بنا به ملاحظاتی نگاه موسع فقهی را در نظر نگرفته است؛ قید «در این قانون» در صدر ماده می‌تواند شاهدی بر این احتمال باشد. در چنین صورتی با دو نوع روی‌کرد فقهی عام و قانونی خاص مواجه خواهیم بود؛ به گونه‌ای که به لحاظ قانونی، تکلیف امر و نهیی که متوجه شهروندان است، صرفاً مربوط به رفتارهای آشکار و علنی می‌باشد.

احتمال دیگری که در تحلیل ماده ۳ می‌توان در نظر گرفت، این است که قانون‌گذار در صدد بوده است که میان نظارت‌های رسمی که عالماً عامداً و توسط مقامات صورت

می‌گیرد، با امر به معروف و نهی از منکر که به تعبیری نظارت غیر رسمی و عمومی است، فرق گذارد؛ زیرا نظارت، عملی است انتخابی و آگاهانه که به منظور آگاهی از عمل‌کرد نظارت‌شونده و جلوگیری از انحراف و اشتباه یا تضییع حقوق، آشکارا یا مخفیانه به شیوه‌های مختلف صورت می‌پذیرد. نظارت اصولاً عامدانه می‌باشد و به همین جهت، اقدامات تصادفی را نمی‌توان نظارت نام نهاد (جوان آراسته، ۱۳۸۸، ص۱۸۱). نظارت؛ چه به صورت استصوابی و چه در شکل استطلاعی آن در ابعاد مختلف اداری، قضایی و سیاسی، عالماً عامداً صورت می‌گیرد. این امر با نظارت‌های مردمی که نظارت‌هایی اتفاقی هستند، تفاوت زیاد دارد. اگر امر به معروف و نهی از منکر را نظارت عمومی نام نهیم، در این صورت محدوده این نظارت تنها و تنها در جایی است که افراد با معروف ترک‌شده یا منکر انجام‌شده روبه‌رو شوند، در این حالت وظیفه نظارتی آنان ایجاب می‌کند که امر به معروف و نهی از منکر کنند. بدین ترتیب، روشن می‌شود که در این دسته از نظارت‌ها، مردم حق تحقیق، تفحص، تجسس و کند و کاو نسبت به اعمال دیگران را ندارند و بر همین اساس، شبکه‌های بازرسی و کنترل مأموران دولت یا ضرورت نظارت پنهانی در نامه‌های امیر مؤمنان[۱۳] را نمی‌توان مصداقی از امر به معروف و نهی از منکر دانست.

در این جا مروری بر یکی از فرامین امام خمینی 1 و تأمل نسبت به آن بایسته است:

> مؤکداً تذکر داده می‌شود که اگر برای کشف خانه‌های تیمی و مراکز جاسوسی و افساد علیه نظام جمهوری اسلامی از روی خطا و اشتباه به منزل شخصی یا محل کار کسی وارد شدند و در آن جا با آلت لهو یا آلات قمار و فحشا و سایر جهات انحرافی، مثل مواد مخدره برخورد کردند، حق ندارند آن را پیش دیگران افشا کنند؛ چرا که اشاعه فحشا از بزرگ‌ترین گناهان کبیره است و هیچ‌کس حق ندارد هتک حرمت مسلمان و تعدی از ضوابط شرعیه نماید. فقط باید به وظیفه نهی از منکر؛ به نحوی که در اسلام مقرر است، عمل نمایند و حق جلب یا بازداشت یا ضرب و شتم صاحبان خانه و

ساکنان آن را ندارند و تعدی از حدود الهی ظلم است و موجب تعزیر و گاهی تقاص می‌باشد و اما کسانی که معلوم شود شغل آنان جمع مواد مخدره و پخش بین مردم است، در حکم مفسد فی الارض و مصداق ساعی در ارض برای فساد و هلاک حرث و نسل است و باید علاوه بر ضبط آن چه از این قبیل موجود است، آنان را به مقامات قضایی معرفی کنند و هم‌چنین هیچ‌یک از قضات حق ندارند ابتدائاً حکمی صادر نمایند که به وسیله آن مأموران اجرا اجازه داشته باشند به منازل یا محل‌های کار افراد وارد شوند که نه خانه امن و تیمی است و نه محل توطئه‌های دیگر علیه نظام جمهوری اسلامی که صادرکننده و اجراکننده چنین حکمی مورد تعقیب قانونی و شرعی است (امام خمینی، ج۱۷، ص۱۴۰).

این فرمان تاریخی، از سوی فقیهی که خود بنیان‌گذار انقلاب اسلامی است، ارزش فقهی و حقوقی فراوانی دارد. گویا این دغدغه و نگرانی در امام خمینی 1 وجود داشته است که قدرتی که در اختیار دولت و کارگزاران دولتی است، چه بسا ممکن است به عناوین و بهانه‌های مختلف و حتی عناوین مقدسی هم‌چون امر به معروف و نهی از منکر، مورد سوء برداشت یا سوء استفاده قرار گیرد و ضمن ایراد خسارت مادی یا معنوی بر مردم، چهره زشتی از اسلام را در اذهان مردم به تصویر کشد. ملاک اصلی برای دخالت دولت به عنوان امر به معروف و نهی از منکر، تجاهر به فسق از سوی افراد می‌باشد. این جاست که دولت اسلامی باید از همه ابزارهایی که در اختیار دارد، برای جلوگیری از آن اقدام کند و کسانی را که آشکارا محرمات الهی را مرتکب می‌شوند و فساد را ترویج می‌کنند، مورد تعقیب و مجازات قرار دهد. دغدغه‌هایی از این دست، در موارد دیگر نیز از سوی امام خمینی 1 وجود داشته و مطرح شده است:

نباید با مردم طوری کرد که مردم در خانه‌های‌شان مطمئن نباشند، در زندگی‌شان، در تجارت‌شان، در کسب‌شان مطمئن نباشند. دولت اسلامی باید مردم را مطمئن کنند در همه چیز. در سرمایه‌های‌شان، در کسب‌شان، در

کارخانه‌هاشان، در همه چیز، مردم در آرامش باشند و دولت ابداً نمی‌تواند که تأذی بکند به آن‌ها و نباید تأذی بکند و اگر یک کسی تأذی کرد، آن تأدیب خواهد شد... از آن‌ور هم، اگر سوء استفاده بخواهند بکنند، آن‌هایی که مخالف با اسلام هستند، حالا بیایند توی خیابان کار خلاف بکنند... با شدت سرکوب خواهد شد. اگر کسی فسق بکند در خارج، متجاهر بشود، هر نحو فسقی باشد، به شدّت باید دولت با او عمل کند... (همان، ص۱۶۱).

به این نکته نیز باید اشاره کرد که تبصره ماده ۵ قانون حمایت از آمران، با این عبارت که «اماکنی که بدون تجسس در معرض دید عموم قرار می‌گیرند، مانند قسمت‌های مشترک آپارتمان‌ها، هتل‌ها، بیمارستان‌ها و نیز وسایل نقلیه مشمول حریم خصوصی نیست»، به نوعی تفسیر مفهومی از حریم خصوصی است؛ بدین صورت که هر چه که در معرض دید عموم مردم قرار دارد، حریم خصوصی بر آن صدق نمی‌کند و در نتیجه از این بابت، حکم ممنوعیت در مورد آن وجود نخواهد داشت.

نتیجه‌گیری

۱. قلمرو حریم خصوصی در اندیشه اسلامی در مقایسه با دایره حریم خصوصی در حقوق عرفی از بسط و گستردگی بیش‌تری برخوردار است.

۲. تجسس و تعرض به حریم خصوصی، حتی اگر با انگیزه مقدس و با هدف امر به معروف و نهی از منکر، صورت گیرد، شرعاً حرام و قانوناً قابل پیگرد می‌باشد.

۳. با توجه به اطلاق ادله امر به معروف و نهی از منکر و نیز فلسفه تشریع این دو فریضه، وجوب امر به معروف و نهی از منکر اختصاص به گناهانی که به صورت آشکار انجام می‌شود، ندارد و از این رو، ماده ۳ قانون حمایت از آمران به معروف و ناهیان از منکر که امر به معروف و نهی از منکر را صرفاً ناظر به رفتار علنی دانسته است، با موازین فقهی، چندان هم‌سو نمی‌باشد.

۴. به رغم اشکال ماده ۳ قانون حمایت از آمران به معروف، مفاد ماده ۵ این قانون، منطبق با موازین شرعی است.

یادداشت‌ها

۱. «التجسس التفتیش عن بواطن الأمور و تتبع الأخبار، و أکثر ما یقال فی الشر، و منه الجاسوس، و هو صاحب سر الشر، کما أن الناموس صاحب سر الخیر».

۲. «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا کثِیرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا» (حجرات(۴۹): ۱۲).

۳. «یَا بَنِیَّ اذْهَبُواْ فَتَحَسَّسُواْ مِن یُوسُفَ وَأَخِیهِ» (یوسف(۱۲): ۸۷).

۴. «حرم أصل واحد و هو المنع و التشدید. فالحرام ضدّ الحلال» (احمد بن فارس، *معجم مقاییس اللغة*)، ج۲، ص۴۵.

۵. «فالحرام و الحرم و الحریم علی أوزان جبان و حسن و شریف: صفات مشبهة و معناها ما کان ممنوعاً عقلاً أو شرعاً أو عرفاً» (حسن مصطفوی، *التحقیق فی کلمات القرآن*، ج۲، ص۲۰۵).

۶. بند ۱ از ماده ۲ لایحه حریم خصوصی که توسط دولت سیدمحمد خاتمی به مجلس ارائه شد. همین تعریف با اندکی تغییر از سوی یکی از حقوق‌دانان انتخاب شده است: « قلمروی از زندگی هر فرد است که آن فرد نوعاً و عرفاً یا با اعلان قبلی انتظار دارد دیگران بدون رضایت وی یا به اطلاعات راجع به آن قلمرو دسترسی نداشته باشند یا به آن قلمرو وارد نشوند یا به آن قلمرو نگاه یا نظارت نکنند یا به هر صورت دیگری وی را در آن قلمرو مورد تعرض قرار ندهند» (باقر انصاری، *حقوق حریم خصوصی*، ص ۳۸).

۷. مطابق اصل ۲۵ قانون اساسی «بازرسی و نرساندن نامه‌ها، ضبط و فاش‌کردن مکالمات تلفنی، افشای مخابرات تلگرافی و تلکس، سانسور، عدم مخابره و نرساندن آن‌ها، استراق سمع و هر گونه تجسس ممنوع است، مگر به حکم قانون». مطابق بند ف ماده ۳ قانون وظایف و اختیارات وزارت ارتباطات و فناوری اطلاعات، مصوب ۸۲/۹/۱۹ مجلس شورای اسلامی، «حفاظت و حراست و عدم ضبط و افشای انواع مراسلات و امانات پستی و هم‌چنین مکالمات تلفنی و مبادلات شبکه اطلاع‌رسانی و اطلاعات مربوط به اشخاص حقیقی و حقوقی طبق قانون» بخشی از وظایف و اختیارات وزارت ارتباطات و فناوری اطلاعات است. بر این اساس، انواع شنود و رهگیری‌ها بدون رضایت افراد ممنوع می‌باشد.

۸. قانون تجارت الکترونیک ایران، مصوب ۸۲/۱۰/۱۷ مجلس شورای اسلامی در مواد ۵۸ تا ۶۱ به موضوع حمایت داده‌ها پرداخته است.

۹. قال رسول اللّه 9 : «**یا معشر من أسلم بلسانه و لم یخلص الإیمان إلی قلبه لا تذمّوا المسلمین و تتبّعوا عوراتهم فإنّه من تتبّع عوراتهم تتبّع اللّه عورته و من تتبّع اللّه عورته یفضحه فی بیته**».

۱۰. «و لیکن أبعد رعیّتک منک و أشنأهم عندک أطلبهم لمعایب النّاس فإنّ فی النّاس عیوبا الوالی أحقّ من سترها فلا تکشفنّ عمّا غاب عنک منها فإنّما علیک تطهیر ما ظهر لک و اللّه یحکم علی ما غاب عنک فاستر العورة ما استطعت یستر اللّه منک ما تحبّ ستره من رعیّتک».

۱۱. «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُیُوتاً غَیْرَ بُیُوتِکُمْ حَتَّی تَسْتَأْنِسُوا وَ تُسَلِّمُوا عَلی أَهْلِها ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ لَعَلَّکُمْ تَذَکَّرُونَ».

۱۲. «و من الشرائط ان یظهر المنکر علی المحتسب من غیر تجسّس، فلایجب، بل لایجوز التجسّس، کفتح الباب المغلق و وضع الاذن و الانف لاحتباس الصوت و الریح و طلب إرائة ما تحت الثوب و امثال ذلک، لنص الکتاب و السنة».

۱۳. به عنوان نمونه، نامه ۵۳ نهج البلاغه: «**وابعث العیون من اهل الصدق و الوفاء علیهم**».

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. **نهج البلاغه**.

۳. ابن ادریس، محمد بن منصور بن احمد، **السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی**، ج۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۰ق.

۴. ابن فارس، احمد بن فارس بن زکریا، **معجم مقائیس اللغة**، ج۲، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ق.

۵. **اعلامیه جهانی حقوق بشر**.

۶. امام خمینی، سیدروح اللّه، **صحیفه امام**، ج۱۷، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۳۸۳.

۷. امام خمینی، سیدروح اللّه، **تحریر الوسیلة**، ج۲، قم: دار العلم، بی‌تا.

۸. انصاری، باقر، **حقوق حریم خصوصی**، تهران: سمت، ۱۳۸۶.

۹. جوان آراسته، حسین، **اصل هشتم قانون اساسی (بایسته‌های فقهی و حقوقی امر به معروف و نهی از منکر)**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲.

۱۰. جوان آراسته، حسین، **گزینش رهبر و نظارت بر او در نظام جمهوری اسلامی ایران**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۸.

۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، **الصحاح ـ تاج اللغة و صحاح العربیة**، ج۳، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۴۱۰ق.
۱۲. حداد عادل، غلامعلی، **دانشنامه جهان اسلام**، ج۱۳، تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ۱۳۷۵.
۱۳. راوندی، قطب الدین سعید بن عبداللّه بن حسین، **فقه القرآن فی شرح آیات الأحکام**، ج۲، قم: انتشارات کتابخانه آیةالله مرعشی، ۱۴۰۵ق.
۱۴. سروش محلاتی، محمد، **احکام حریم خصوصی**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۴.
۱۵. شهید ثانی، زین الدین بن علی، **مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام**، ج۳، قم: مؤسسة المعارف الإسلامیة، ۱۴۱۳ق.
۱۶. شیخ صدوق، محمّد بن علی بن بابویه، **معانی الأخبار**، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۴۰۳ق.
۱۷. شیخ مفید، محمد بن محمد، **الإختصاص**، قم: المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۱۸. طریحی، فخر الدین، **مجمع البحرین**، ج۴، تهران: مرتضوی، ۱۴۱۶ق.
۱۹. **قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران**.
۲۰. **قانون تجارت الکترونیک ایران**، مصوب ۸۲/۱۰/۱۷
۲۱. **قانون حمایت از آمران به معروف و ناهیان از منکر**.
۲۲. **قانون مدنی ایران**.
۲۳. **قانون وظایف و اختیارات وزارت ارتباطات و فناوری اطلاعات**، مصوب ۸۲/۹/۱۹.
۲۴. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، **الکافی**، ج۲، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۹ق.
۲۵. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، **الکافی**، ج۵، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۲۶. کاتوزیان، ناصر، **قانون مدنی در نظم حقوقی کنونی**، ج۱، تهران: میزان، ۱۳۸۳.
۲۷. متقی هندی، علاءالدین علی‌بن‌حسام، **کنزالعمال فی سنن الاقوال و الافعال**، تحقیق: بکری حیانی، ج۳، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۱ق.
۲۸. محقق حلّی، جعفر بن حسن، **شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام**، ج۱، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
۲۹. مصطفوی، حسن، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، ج۲، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.

۳۰. مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار استاد شهید مطهری**، ج ۲۰، تهران: صدرا، ۱۳۹۰.
۳۱. مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار استاد شهید مطهری**، ج ۲۶، تهران: صدرا، ۱۳۸۷.
۳۲. **میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی**.
۳۳. نراقی، احمد بن محمدمهدی، **معراج السعادة**، قم: مؤسسه انتشارات هجرت، ۱۳۷۸.
۳۴. نراقی، مهدی، **جامع السعادات**، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بی‌تا.
۳۵. ورعی، سیدجواد، **مبانی فقهی امر به معروف و نهی از منکر**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۴.

نمایهٔ مطالب
فصلنامهٔ حکومت اسلامی
سال بیست‌وششم (شمارهٔ ۹۹ تا ۱۰۲)

۱. اصول رقابت سیاسی بر اساس اسناد بالادستی، پیشنهادی در راستای تکمیل الگوی اسلامی ـ ایرانی پیشرفت / داود تقی‌لو و نجف لک‌زایی / ش۹۹/ بهار ۱۴۰۰.
۲. الگویابی حکمرانی متعالی برای ارتقای اقتدار ملی در حکمرانی‌های اسلامی / بهادر زارعی و سیدعباس احمدی و محسن عابدی‌درچه/ ش۹۹/ بهار ۱۴۰۰.
۳. امکان‌سنجی استخدام‌انگاره بهتان برای حفظ نظام از منظر حضرت امام خمینی 1 / سیداحسان رفیعی علوی و میلاد مرادی/ ش۱۰۱/ پاییز ۱۴۰۰.
۴. امکان‌سنجی قرائت اقتدارگرایی از نظریه فقهی ـ سیاسی آیت‌الله مؤمن قمی/ سیدمحمدهادی مقدسی و مهدی امیدی/ ش۱۰۲/ زمستان ۱۴۰۰.
۵. بررسی ادلهٔ فقهی مصونیت دیپلماتیک در کشور اسلامی/ قاسم شبان نیا رکن آبادی/ ش۱۰۲/ زمستان ۱۴۰۰.
۶. بررسی مبانی فقهی ناظر بر فرزندآوری و تکثیر موالید در فقه شیعه/ حسین سلطان محمدی و فاطمه سلطان محمدی/ ش۱۰۲/ زمستان ۱۴۰۰.
۷. بررسی مبانی مرجع امنیت سیاسی در نظام امنیتی اسلام بر اساس رویکرد دولت‌محور / علی‌اصغر نصیری و نجف لک‌زایی و سیدمحمدتقی آل غفور/ ش۱۰۰/ تابستان ۱۴۰۰.
۸. تأملی در حریم خصوصی و محدودساختن امر به معروف و نهی از منکر در رفتارهای علنی از منظر فقه و قانون/ حسین جوان آراسته/ ش۱۰۲/ زمستان ۱۴۰۰.

۹. تأملی در صلاحیت علمی و تخصص کارگزاران حکومت اسلامی / میثم خزائی و محمود اکبری و محمدعلی لیالی/ ش۹۹/ بهار ۱۴۰۰.
۱۰. تبیین سطوح راهبردی منافع دولت اسلامی در سیاست خارجی / هادی شجاعی/ ش۱۰۱/ پاییز ۱۴۰۰.
۱۱. تبیین فقهی تابعیت ملی با تأکید بر انگاره حکومت‌محوری اسلام و احکام اسلامی / عباسعلی مشکانی سبزواری و ابوالقاسم علیدوست و قاسم شبان‌نیا / ش۱۰۱/ پاییز ۱۴۰۰.
۱۲. تحلیل حقوقی آثار نظارت شرعی فقهای شورای نگهبان بر قوانین و مقررات / سیده فاطمه فقیهی و زینب عساکره / ش۹۹/ بهار ۱۴۰۰.
۱۳. تحلیل و بررسی بایسته‌های ساختاری مجلس خبرگان رهبری با رویکرد هدف‌گرا / غلامحسین الهام و سیدصولت مرتضوی باباحیدری و عباس کعبی/ ش۱۰۰/ تابستان ۱۴۰۰.
۱۴. چگونگی کاربست منابع دینی در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران در نگرش‌های عرفی‌شدن و اسلامی‌سازی / محمدمهدی عالمی طامه و علی غلامی/ ش۹۹/ بهار ۱۴۰۰.
۱۵. چیستی الگوی فرهنگ اقتصادی مطلوب در اقتصاد مقاومتی با تأکید بر سیاست‌های کلی اقتصاد مقاومتی و کارکردهای آن در مقاوم‌سازی اقتصادی / امید ایزانلو و محمدجواد توکلی/ ش۱۰۱/ پاییز ۱۴۰۰.
۱۶. راه‌کارهای مقاومت منفی در ارتباط با بیگانگان از دیدگاه آیات و روایات / علی اسدی/ ش۱۰۰/ تابستان ۱۴۰۰.
۱۷. ضرورت تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت بر اساس آیات قرآن با تأکید بر دیدگاه‌های مقام معظم رهبری(مدظله) / محمدصادق یوسفی مقدم/ ش۱۰۲/ زمستان ۱۴۰۰.
۱۸. فقه جامعه‌محور بستر بازشناسی فتوای معیار در قانون‌گذاری / مهدی رجائی و محمدجواد ارسطا/ ش۱۰۰/ تابستان ۱۴۰۰.

۱۹. «فقه نظام» در سنجه رد و امکان/ مصطفی غفوری/ ش۱۰۲/ زمستان ۱۴۰۰.
۲۰. قاعده تعاون بر اساس نگرش فقه حکومتی/ محمد قربانی مقدم / ش۹۹/ بهار ۱۴۰۰.
۲۱. قاعده‌انگاری حفظ ثغور مسلمانان در حکومت اسلامی / طاها زرگریان و احسان شهسوار و سیدابوالقاسم حسینی زیدی/ ش ۱۰۰/ تابستان ۱۴۰۰.
۲۲. مبانی و اصول کلامی کارگزاران ولایت‌مدار در حکومت اسلامی و کاربست آن‌ها در ولایت‌مداری کارگزاران/ محمدتقی رکنی لموکی/ ش۱۰۱/ پاییز ۱۴۰۰.
۲۳. موجه‌سازی اصل ۱۶۷ قانون اساسی بر اساس مبنای خلاقیت قضایی هربرت هارت / احمد رهدار و مهدی نیک‌بین/ ش ۱۰۰/ تابستان ۱۴۰۰.
۲۴. نقش قاعده تعاون بر نیکی در حاکمیت و حکومت اسلامی / نصرالله جعفری و حمید روستایی صدرآبادی و محمود رایگان/ ش۹۹/ بهار ۱۴۰۰.
۲۵. نقشه راه فقه تمدنی و تدوین توضیح‌المسائل تمدنی / عبدالحمید واسطی/ ش۱۰۱/ پاییز ۱۴۰۰.
۲۶. واکاوی عوامل رکودآفرین و موانع اعتباری ایجاد تمدن نوین اسلامی از دیدگاه مقام معظم رهبری/ ابوالقاسم عظیمی و سیدمحمد حسینی و محمد دشتی / ش۱۰۱/ پاییز ۱۴۰۰.
۲۷. واکاوی فقهی مسؤولیت حکومت در بلایا و بیماری‌های واگیردار / محمدصادق رجبی/ ش ۱۰۰/ تابستان ۱۴۰۰.
۲۸. واکاوی ولایت بر اموال زکوی با تأکید بر مبانی فقهی امام خمینی 1 / زینب مشکانی و علیرضا عابدی سرآسیا و حسین ناصری مقدم/ ش۱۰۲/ زمستان ۱۴۰۰.

١٠٢

الحكومة الإسلامية

مجلّةٌ خاصة بالفكر والفقه السياسيَّيْن للإسلام

السنة السادسة و العشرون / العدد الرابع / شتاء ١٤٤٣

■

تصدر عن: الأمانة العامّة لمجلس خبراء القيادة

المدير المسؤول: السيّدإبراهيم رئيسي

رئيس التحرير: السيّدهاشم الحسيني البوشهري

نائب رئيس التحرير: محمّدعلي ليالي

المدير الداخلي: هادي توحيدي‌راد

الإشراف الفنّي: حسن بيكي

■

أعضاء لجنة التحرير (حسب الحروف الأبجدية):

صادق آملي لاريجاني (عضو في مجلس خبراء القيادة ورئيس التحرير سابقاً)، **محسن الأراكي** (عضو في مجلس خبراء القيادة)، **السيّدهاشم الحسيني البوشهري** (عضو في مجلس خبراء القيادة ورئيس التحرير)، **عسكر ديرباز** (عضو في مجلس خبراء القيادة)، **السيّدإبراهيم رئيسي** (عضو في مجلس خبراء القيادة والمدير المسؤول)، **محسن قمّي** (عضو في مجلس خبراء القيادة)، **عباس كدخدائي** (عضو هيئة التدريس في جامعة)، **عباس الكعبي** (عضو في مجلس خبراء القيادة)، **محمّدعلي ليالي** (نائب رئيس التحرير وعضو هيئة التدريس في جامعة الثقافة والمعارف الإسلامية).

■

الباحثون المتخصصون و المتخصصون فى التقييم العلمى لهذا العدد، الاساتذه (حسب الحروف الأبجدية):

مهدي ابوطالبي، حسين ارجيني، مصطفى إسكندري، حسين جوان آراسته، سعيد باغستاني، السيّدهاشم الحسيني البوشهري، عسكر ديرباز، محسن رضواني، قاسم شبانه‌نيا، خليل عالمي، محمّدعلي ليالي، محمدعلي محمدي، محسن ملک افضلي، محمد ملک‌زاده، محمّدجواد نوروزي.

■

العنوان:

قم . صندوق بريد: ٣٣١٧ . مجلة الحكومة الإسلامية

تليفاكس: ٣٧٧٤١٣٢٥

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

البريد الإلكتروني: hokoomateslami@majleskhobregan.com

السعر: ١٥٠٠٠٠ريال

حکومت اسلامی/سال بیست‌وششم، شمارهٔ چهارم، زمستان ۱۴۰۰، پیاپی ۱۰۲
الحكومة الاسلامية / السنة السادسة و العشرون، شتاء ١٤٤٣، العدد ١٠٢

الموجز

ترجمه: أسعد الكعبي

● **دراسة حول إمكانية طرح قراءة بمحورية الاقتدار لنظرية آيةالله مؤمن القمّي الفقهية السياسية**

□ **السيّدمحمدهادي مقدسي و مهدي أميدي**

المقارنة النظرية والعملية بين الفقهاء على صعيد النظم السياسي في حقبتي الثورتين الدستورية والإسلامية في إيران، أقنعت بعض الباحثين بأنّ التنظير الفقهي في عهد الثورة الإسلامية يتقوّم بشكل أساسي على منطق الاقتدار.

تطرّق الباحثان في هذه المقالة إلى بيان هذه الحالة ضمن الآراء الفقهية لأحد فقهاء عهد الثورة الإسلامية وهو آيةالله محمد مؤمن القمّي وذلك ضمن دراسة وصفية تحليلية، لذا حسب قراءة الاقتدار في نظريته الفقهية السياسية تمّ تسليط الضوء على مفهوم «الولي الفقية» الذي يعتبر من المفاهيم الارتكازية بهدف إثبات سعة نطاق سيادته السياسية على أساس خمسة استدلالات؛ ومن هذا المنطلق أيضاً تمّ تحليل النظرية المشار إليها وتقييم مضمونها والنتيجة التي توصّل إليها الباحثان تثبت أنّ ولاية الأمر على غرار «نظام الحكم المختلط» المعروف في العلوم السياسية وتعمّ هذه الولاية حركة ذات طرفين، أي من الأعلا إلى الأدنى وبالعكس.

مفردات البحث

صلاحيات الولي الفقيه، ولاية الفقيه، نظرية الاقتدار، ولي الأمر، محمد مؤمن القمّي.

● **دراسة تحليلية حول الولاية على أموال الزكاة بالتأكيد على مباني الإمام الخميني ; الفقهية**
□ **زينب مشكاني و علي رضا عابدي سرآسيا و حسين ناصري مقدّم**

الرأي المشهور بين الفقهاء بالنسبة إلى الولاية على أموال الزكاة هو جواز إنفاقها من قبل أصحابها في مواردها الشرعية، وفي مقابل ذلك هناك رأي نادر يؤكّد على أنّ الواجب يحتّم إعطاءها لحاكم الشرع، وفي هذا السياق فإنّ رأي الإمام الخميني ; في كتاب تحرير الوسيلة موافق للمشهور، إلا أنّ كلامه في كتاب البيع الذي هو متأخّر عن تحرير الوسيلة، يتناسب مع الرأي النادر.

تمّ تدوين هذه المقالة بأسلوب بحث وصفي تحليلي اعتماداً على مصادر مكتبية ووثائق بخصوص الموضوع بهدف دراسة وتحليل الرأيين المشار إليهما وطرح نتيجة تجمع بينهما.

دلّت نتائج البحث على وجود أدلّة لكلّ رأي لكنّها لا تشير بصراحة إلى أحدهما وتتناسب مع الآخر أيضاً، لذا ذكر الباحثان اقتراحين بغية إزالة التضادّ الظاهر بين الأدلّة وبيان وجه الجمع بين الآراء ضمن دراسة تحليلية.

مفردات البحث

الزكاة، أموال الزكاة، موارد إنفاق الزكاة، الإمام الخميني ; .

حكومت اسلامى/ سال بيست‌وششم، شمارهٔ چهارم، زمستان ۱۴۰۰، پياپى ۱۰۲
الحكومة الاسلامية / السنة السادسة و العشرون، شتاء ۱٤٤۳، العدد ۱۰۲

● «فقه النظام» في معيار النقض والإمكان

□ مصطفى غفوري

معنى «فقه النظام» هو كشف النظريات الإسلامية العامّة المرتبطة بمواضيع اجتماعية والتي تطرح إشكالات حول نقضها وإمكانها رغم أنّ هذه الإشكالات تضرب بجذورها في طبيعة رؤية من يذكرها بالنسبة إلى الفقه والشريعة الإسلامية.

الهدف من تدوين هذه المقالة هو وضع أسس نظرية مستحكمة للفقه الإسلامي على ضوء تحليل وتصنيف الإشكالات المشار إليها وفق أسلوب بيان تحليل، ثمّ نقض الإشكالات التي تذكر على مبدأ «فقه النظام» لأجل إزالة الاستنتاجات الخاطئة قدر المستطاع.

أهمّ إشكالات تطرح في نقض فقه النظام مرتبطة بعدم وجوده في الشريعة الإسلامية أو عدم إمكانية إثباته، لذلك تطرّق الباحث إلى جمع الأدلّة لأجل الردّ على الإشكالات المشار إليها وإثبات إمكانية تحقّق فقه النظام، وقد دلّت النتائج على أنّ اختلاف الآراء بخصوص تعريف هذا الموضوع الفقهي يعتبر منطلقاً لطرح مباحث وآراء جديدة بهذا الخصوص، لكنّ هذا الأمر من حيث الارتباط والانسجام بين الأحكام واعتبار المسائل العامّة من قبل الشارع المقدّس وغير ذلك من مسائل أخرى، لا تعدّ ممكنة.

مفردات البحث

فقه النظام، الفقه الصانع للنظام، طبيعة فقه النظام، النظام الاجتماعي الفقهي.

● دراسة تحليلية حول المباني الفقهية الناظرة إلى الإنجاب والتكاثر في فقه التشيّع

□ حسين سلطان محمدي و فاطمة سلطان محمدي

تمّ تدوين هذه المقالة حول موضوع اختلاف المنظّرين بخصوص مسألة زيادة عدد السكان أو قلّته، وذلك بمحورية السؤال التالي: ما هو حكم زيادة النسل وعدد السكان عندما يواجه الإسلام والأمن الوطني ضعفاً؟

تمّ تدوين المقالة بأسلوب بحث مكتبي اعتماداً على القرآن والحديث بهدف شرح وبيان موضوع الإنجاب وزيادة النسل استناداً إلى المباني الفقهية والأصولية في النظام الفقهي الشيعي، وذلك لأجل إشاعة القيم الدينية في العصر الحاضر؛ وقد دلّت النتائج التي توصّل إليها الباحثان على أنّ التدقيق في مجمل الآيات والروايات يثبت كون المنظومة الفكرية والاستراتيجية للشريعة الإسلامية على صعيد الكثافة السكانية عبارة عن قضية حقيقية وعلى هيئة خارطة طريق دائم ومتواصل ضمن مبدأ تكاثر كمّي ونوعي، وذلك لأجل رفع مستوى اقتدار المجتمع الإسلامي واستقرار الدين الحقّ. ناهيك عن أنّ حكم العقل القطعي يقتضي ضرورة تكاثر الأنفس، وعلى هذا الأساس يمكن استنتاج أنّ تحديد نسل المؤمنين إذا أدّى إلى إضعاف الإسلام وعرّض الأمن الوطني لخطر، فهو ليس حراماً فحسب، بل الواجب يلزمنا بزيادة الإنجاب.

مفردات البحث

المباني الفقهية، الإنجاب، التكاثر السكاني، تحديد النسل، الفقه الحكومي.

● ضرورة تأسيس حكومة إسلامية في عصر الغيبة استناداً إلى القرآن الكريم وبالتأكيد على آراء السيّد القائد علي الخامنئي(حفظه الله)

□ محمدصادق يوسفي مقدّم

الإمامة برأي علماء الكلام لطف إلهي كما هو حال النبوّة، ويعتبرون الحكمة من وجود الإمام كمالاً للنفوس وصيانةً للدين وهدايةً للناس، حيث يعتقدون بأنّ آيات القرآن الكريم تدلّ على هذا اللطف الذي لا يتوقّف.

من المؤكّد أنّ هذا اللطف الإلهي الذي يؤسّس مجتمعاً توحيدياً نزيهاً من الكفر والنفاق والفسق، لا يمكن أن يتحقّق إلا بعد ظهور الإمام المهدي الموعود(عجل الله فرجه).

السؤال الذي يطرح في هذا المضمار هو: هل تأسيس حكومة إسلامية مشروط بوجود الإمام المعصوم غير الغائب أو أنّ الأمّة الإسلامية في عصر الغيبة مكلّفة بتأسيسها؟

الآيات القرآنية تدلّ على أنّ تأسيس حكومة إسلامية تنفّذ الأحكام الشرعية وتقيم العدل في المجتمع، لا يمكن أن يتوقّف في أيّ عصر كان لانّه لا يختصّ بحضور الإمام المعصوم، فضلاً عن ذلك فالحكومة الإسلامية في عصر الغيبة ضمن حركة تكاملية تعمل على تحقيق الوعد الإلهي وظهور الإمام المهدي(عجل الله فرجه).

تمّ تدوين هذه المقالة بأسلوب بحث تحليلي قرآني بالتأكيد على آراء قائد الثورة الإسلامية سماحة السيّد علي الخامنئي(حفظه الله) وأثبت الباحث في تفاصيلها أنّ الحكومة الإسلامية في عصر الغيبة تنطبق بالكامل على اللطف الإلهي والفطرة الإلهية، ناهيك عن أنّها تسوق المجتمع نحو كماله وسعادته المنشودة، كما أنّها ضمن حركة تدريجية تمهّد الأرضية المناسبة لظهور منقذ البشرية.

مفردات البحث

الحكومة الإسلامية، عصر الغيبة، تأسيس حكومة إسلامية، آيةالله السيّدعلي الخامنئي(حفظه الله).

● دراسة تحليلية حول الأدلّة الفقهية الخاصّة بالحصانة الدبلوماسية في الدولة الإسلامية

□ قاسم شبان نيا ركن آبادي

حصانة النفس والمال للدبلوماسيين والأماكن الدبلوماسية في البلد المضيف، تعدّ من الأصول المتعارفة في الأعراف والقوانين الدولية، حيث تضرب بجذورها في العصور القديمة، والإسلام بدوره لم يكتف بتأييد هذا النوع من الحصانة التي تعمّ الأشخاص والأماكن، بل إضافةً إلى ذلك أكّد عليه.

تطرّق الباحث في هذه المقالة إلى دراسة وتحليل الأدلّة الفقهية المعتمدة لإثبات مبدأ الحصانة الدبلوماسية، وفي هذا السياق وضّح نطاقها أيضاً اعتماداً على أسلوب تحليلي اجتهادي بمحورية المصادر الإسلامية، وقد أثبت أنّ الأهمّية التي تحتلّها السفارة والممثّلية في البلد المضيف والمصالح التي تترتّب عليها، عبارة عن دليل مستقلّ يثبت حصانة الدبلوماسيين والأماكن الدبلوماسية ويغنينا عن إبرام عقد أمان أو أيّ نوع من العقود الأخرى بهذا الخصوص كي يتمّ تطبيق هذه الحصانة ولا سيّما أنّ الحصانة الدبلوماسية التي يشار إليها في عقد معيّن لها قواعد مختلفة خاصّة بها.

رغم أنّ الحصانة الدبلوماسية من جملة الأمور التي تؤيّدها الشريعة الإسلامية، لكنّها ليست مطلقة، بل ترفع عن الدبلوماسيين الذين يتصرّفون خلافاً لمهامّهم الدبلوماسية ويستغلّون منصبهم لمآرب أخرى.

مفردات البحث

الأدلّة الفقهية، الحصانة الدبلوماسية، الدولة الإسلامية.

حکومت اسلامی/سال بیست‌وششم، شمارهٔ چهارم، زمستان ۱۴۰۰، پیاپی ۱۰۲
الحكومة الاسلامية / السنة السادسة و العشرون، شتاء ١٤٤٣، العدد ١٠٢

● دراسة فقهية قانونية حول الحريم الخاصّ وتحديد نطاق «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» في السلوكيات العلنية

□ حسين جوان آراسته

الهدف من تدوين هذه المقالة هو بيان الإجابة عن السؤال التالي: هل أداء فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتمحور فقط حول السلوك العلني دون التجسّس أو هناك موارد لا يمكن فيها تقييد هذه الفريضة بالسلوك العلني؟

أشار الباحث في هذه المقالة إلى بيان مختلف مجالات الحريم الخاصّ مثل ما يرتبط بالعقائد والبدن والأماكن والعلاقات والمعلومات في رحاب المادّتين الثالثة والخامسة من قانون حماية الآمرين بالمعروف ثمّ قيّم الموضوع بمعيار الشريعة الإسلامية ودستور الجمهورية الإسلامية.

وفي هذا السياق أكّد على أنّ عدم مشروعية التجسّس على الحريم الخاصّ يعمّ الإجراءات التي تتّخذ بهدف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد أثبتت نتائج المقالة أنّ الإطلاق الموجود في الآيات والأحاديث بخصوص وجوب فريضتي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقتصر على ترك الواجبات وارتكاب المحرّمات بشكل علني، كما أنّ الآراء الفقهية لا تميّز بين الترك والارتكاب الخفي أو العلني، ومن هذا المنطلق يبدو أنّ المادّة الثالثة من قانون حماية الآمرين بالمعروف قد خلطت بين حرمة التجسّس وعمومية الأمر بالمعروف.

مفردات البحث

الأمر بالمعروف، النهي عن المنكر، الحريم الخاصّ، التجسّس، دستور الجمهورية الإسلامية.

● A Reflection on Privacy and Restriction of Enjoining the Good and Forbidding the Evil Concerning Overt Behaviors from the Perspctive of Jurisprudence and Law

□ by Hussein Jawān Ārāsteh

This article seeks to provide an answer to the question whether the obligation of enjoining the good and forbidding the evil merely concerns a behavior which is overt and identified without any need to keep it under constant surveillance or in some cases the aforementioned obligation is not bound to any overt behavior or activity. Having mentioned different areas of protecting privacy as in creeds, physical body, residence, communication, information, the present research examines the articles 3 and 5 of the law of protection of those who enjoin the good and forbidding the evil against the Islamic Law and the Constitution. The findings of the research, while emphasizing the fact that the illegitimacy of surveillance and intrusions into people's privacy include those measures taken to enjoin the good and forbid the evil, show that taking into account the general application of the verses and traditions concerning the question of enjoining the good and forbidding the evil, the necessity of these two obligations is not limited overtly to the abandoning of religious obligations and commiting inviolable things and no elaboration is found in the words of the Musliim jurisprudents between the abandoning religious obligations or committing inviolable things overtly or covertly. Hence, it seems that the legislator has made a confusion between the impermissibity of surveillance and universalizability of enjoining the good.

Key words

enjoining the good, forbidding the evil, privacy, surveillance, the Constitution.

● The Study of Jurisprudential Evidence of Diplomatic Immunity in an Islamic State

□ by Qāsim Shabānniā Ruknābādi

Immunity of lives and property and protecting diplomats' residencies in the host countries, is among the accepted, and longstanding, principles in the international laws. Islam not only confirms but also puts emphasis on diplomatic immunities, including immunities of dignitaries and their residencies. In addition to studying cited jurisprudential evidence to prove the principle of diplomatic immunity, mentions will be made of the domain and limits of the immunities. Drawing upon the analysis of Islamic sources and data gathered from individual reasoning (*ijtihād*), it is shown that the importance of ambassade and those who act as representatives in foreign countries as well as its inherent interests, is itself an independent evidence of the necessity of preserving the immunity of visiting foreign officials and foreign diplomats and their diplomatic residential areas and there is no need to cite certain pacts made between countries to establish such immunities, specially when such diplomatic immunities, as stipulated in the pacts, are subject to different laws and regulations. In spite of admitting immunities of such kind in Islam, they are not absolute ones. Rather, in some cases when the activities of diplomats, unlike their inherent responsibilities, are oriented towards preserving their own offices and interests, these immunities are lifted.

Key words

jurisprudential evidence, diplomatic immunity, Islamic country.

● The necessity of forming an Islamic Government in the Period of Major Occultation Based on the Qur'ānic Verses with Emphasis on Grand Leader Ayatullāh Khāmenei's Point of View

□ by Mohammad Ṣādiq Yūsufi Muqaddam

Muslim jurisprudents have taken Imamate as well as prophethood to be a divine grace and the philosophy of the existence of Imams as the ones who lead human beings to their utmost perfection, preserve religion and guide people to the right path. The Qur'ānic verses bear evidence for the aforementioned unceasing divine grace. Without doubt, this divine grace operates with the formation of a monotheistic society cleansed of any atheism, hypocrisy and wickedness in which only Imam Mahdi (may God hasten his reappearance), the Promised one, reappears. The question arises whether or not the formation of an Islamic government in the Periods of Occultation is restricted to the presence of the Infallible Imam or that the Muslim community (Ummah) in the period of Major Occultation is bound to form it.

The content of the Qur'ānic verses indicates that forming an Islamic government for the fulfillment of divine precepts and administration of justice cannot be stopped and this is not dependent on the presence of Infallible Imams. What is more, an Islamic government, when formed in the period of Major Occultation, in its evolutionary movement, helps to fulfil the Divine Promise and the reappearance of Imam Mahdi (may God hasten his happy reapperance). Drawing upon analytic method based on the Holy Qur'ān, and with emphasis on the statements of the Supreme Leader, this article seeks to establish the fact that the establishment of Islamic government in the period of Occultation, in addition to be in correspondence with the divine nature and grace, helps to lead the Muslim community in the direction of ideal perfection and happiness, and paves the ground for the reappearance of the Saviour of humanity.

Key words

Islamic government, period of Occultation, formation of Islamic government, Ayatollah Khamenei.

● **The Study of the Jurisprudential Foundations of Childbearing and Human Reproduction in Shiʿah Jurisprudence**

□ **by Hussein Sulṭān Muhammadi and Faṭemeh Sulṭān Muḥammadi**

Taking into account the differences among theoreticians over the problem of increase in population or decrease in population, this article explores to find an answer to this question that "what can be decided on the problem of human reproduction and population growth if this may result in undermining Islam and in threatening national security?" Drawing upon documentations and with reference to the Quranic verses and traditions, this article has been organized to explain the problem of childbearing and reproduction of generations based on the jurisprudential principles and various Shi'i jurisprudential systems in line with the dissemination of religious values in this modern age. Findings of the research indicate that upon careful deliberation on the collection of the Quranic verses and traditions, it can be claimed that the intellectual and strategic system of Islamic Law in the field of population in the from of a factual proposition and of a permanent policy, is nothing but the quantitative and qualitative multiplication of population which is intended to increas the power and authority of the Islamic community and to establish the Divine religion. Likewise, as reason dictates, one can detect the desirability of proliferation of population, and comes to the conclusion that birth control or population control, when resulting in undermining Islam and threatening the national security, is not permissible. On the contrary, it is necessary to proliferate population.

Key words

jurisprudential principles, childbearing, population growth, birth control, governmental jurisprudence.

● Jurisprudence of the [Social] System in the Scale of Rejection or Possibility

□ by Muṣṭafā Ghafūrī

"Jurisprudence of the system" is taken to mean the discovery of main doctrines of Islam concerning various social subjects, though there have been controversies over its possibility or rejection. These controversies have their roots in two approaches to Islamic jurisprudence and Law, *Shari'ah*. Drawing upon the revisional-analytical method, this article seeks to show not only the strong theoretical foundation of Islamic jurisprudence but also the classification of the objections levelled at this sort of jurisprudence trying to meet the objections against the Jurisprudence of the system and to dispel the misconceptions in this connection.

The major objections against the jurisprudence of the system arise from the fact that the existence of such a jurisprudence is difficult to find and that the possibility to arrive at this sort of jurisprudence is in doubt.

This article, while exploring the arguments raised for and against this from of jurisprudence, tries to find answers to the objections and to recognize the possibility of the existence of jurisprudence of the system. The results of the studies show that differences of opinions and views in giving a definition for this new realm of jurisprudence result from varying mentalities which have found their ways into discussions on this subject. However, the above mentioned problem seems to be plausible in terms of the correlations and coherence as seen in rulings and the legal validity which is given by the Law-giver to the major religious doctrines.

Key words

jurisprudence of the system, system-creating jurisprudence, nature of jurisprudence of the system, jurisprudential social system.

● Exploring the Guardianship of the Properties (wealth) Liable for Zakat with Emphasis on the Jurisprudential Principles of Imam Khomeini

□ by Zeinab Mashkāni, ʿAlirīḍā ʿĀbedī Sarāsia and Husein Nāṣerī Muqaddam

Concerning the guardianship of the wealth liable for zakat, the generally accepted doctrine among Muslim jurists is that people can spend these collected properties for charitable and religious purposes determined in Islam. On the other hand, there is a relatively less widely accepted doctrine that holds the view that paying of the said wealth to the Islamic judge is an obligation. Grand Ayatollah Imam Khomeini's statements in *Tahrir al-Wasilah*, while being congruent with the dominant doctrine, his words in his *Al-Bayʿ* – which was later published – is in correspondence with the rather less commonly accepted doctrine. Drawing upon the descriptive-analytic method, and by means of data collection based on the library method and ducumentations, this article seeks to make study of the arguments for both sides, and to find an area of common ground between the two doctrines. The findings of the study show that there is some evidence for each of the doctrines. However, these arguments typically cannot take side with one of these doctrines and seem to be consistent with both in some way or other. The present research, having put forward two suggestions for removing the apparent contradictions between the arguments, looks at the possible soluion as well as the common ground between the two doctrines.

Key words

guardianship, zakāt, wealth liable for zakāt, how to spend zakāt, Imām Khomeini.

ABSTRACTS

Trans. by Ahmad Rezā Jalili

● **The Possibility of Authoritarian Reading of Ayatullah Mu'min-e Qumi's Political Jurisprudence**

□ **by Sayyed Muhammad Hādi Muqaddasi and Mahdi Umīdī**

Comparing the jurisprudents' theoretical and practical approaches to the political system in the two eras, i.e. the Constitutional Revolution and the Islamic Revolution has led some authors to this conclusion that in the Islamic Revolution Era, jurisprudential speculations have chiefly adopted authoritarian approach to the existing political system. In this article, the validity of the above claim concerning authoritarianism, as attributed to Ayatullāh Mu'min Qumi, has been studied drawing upon the descriptive-analytical method. On the basis of authoritarian reading of political system, it is shown that Ayatullāh Mu'min has made use of the fundamental concept of legal guardian, *Wali-e Amr*, to establish, on the basis of five arguments, the wide scope of authority a legal guardian has in establishing his political sovereignty. In this article, the arguments for the authoritarian reading of Ayatullah Mu'min's jurisprudential political theory is evaluated and the conclusion is drawn in the end that the guardianship of the legal guardian resembles what is called in political science the mixed government which consists of the reciprocal process of top-down and button-up authority.

Key words

jurisdiction of the guardian jurist, the guardianship of the Muslim jurist, the theory of authoritarianism, legal guardian, Mohammad Mumin Qumi.

102

ISLAMIC GOVERNMENT

(Hokumat-e Eslami)

Special for Islamic Political Thought and Jurisprudence

Vol 26, No.4, Winter 1400/2022

■

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

Managing Director: Sayyed Ibrāhim Re'īsī
Editor-in-chief: Sayyed Hāshem Huseini Bushehri
Deputy of the Editor-in-chief: Muhammad Ali Layali
Assistant Manager: Hadi Tohidi Rad
Editor: Hassan Beygi

■

Editorial Board (in Alphabetical Order):

Ṣādiq Āmuli Lārijāni (member of the Assembly of Experts of the Leadership and the former Editor-in-Chief of the *Islamic Government*), **Muḥsin Arāki** (member of the Assembly of Experts), **Sayyed Hāshim Ḥuseini Bushehri** (member of the Assembly of Experts and the Editor-in-Chief), **ʿAskar Dirbāz** (member of the Assembly of Experts), **Sayyed Ibrāhim Re'īsī** (member of the Assembly of Experts and Managing Director), **Muḥsin Qumi** (member of the Assembly of Experts), **ʿAbbās Kadkhudāī** (university faculty member), **ʿAbbās Kaʿbi** (member of the Assembly of Experts), **Muḥammad ʿAli Layāli** (Deputy Editor-in-Chief and faculty member of Islamic Sciences and Culture Academy).

■

Associate Editors and Scientific Peer Reviewers (in Alphabetical Order):

Mahdi Abutālebi, Hussein Arjini, Mustafa Eskandari, Hussein Jawan Arasteh, Sa'id Baghestani, Sayyed Hāshem Huseini Bushehri, ʿAskar Dirbāz, Mohsen Razvani, Qasim Shaban Nia, Khalil ʿĀlemi, Muhammad Ali Layali, Muhammad Ali Muhammadi, Muḥsen Malekafḍali, Muhammad malekzādeh, Muhammad Jawad Nuruzi.

■

Mailing Address:
Qom:P.O. Box 3317, Islamic Government Journal
Telefax: 37741325
home page: http://mag.rcipt.ir
e-mail: hokoomateslami@majleskhobregan.com
Price: 150000 Rials

فراخوان مقاله

فصلنامه علمی ـ پژوهشی حکومت اسلامی با استناد به ماده‌واحدهٔ مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و براساس نامهٔ شماره ۳۱/۵۴۲۷ مورخ ۸۹/۱۰/۷ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی شورای عالی حوزه‌های علمیه، حائز رتبه علمی ـ پژوهشی گردیده است.

فصلنامه علمی ـ پژوهشی حکومت اسلامی بر اساس نامهٔ شماره ۳/۳۳۲۵۵ مورخ ۱۳۹۳/۳/۲۹ وزارت علوم، تحقیقات و فن‌آوری، خطاب به رؤسای محترم دانشگاهها، مراکز آموزش عالی، پژوهشگاهها، پارکهای علمی و فن‌آوری، سازمانها و مراکز وابسته دربارهٔ فهرست نشریات نمایه‌شده در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام(ISC) و بر اساس نهمین مصوبه شورای راهبری ISC مورخ ۹۲/۱۱/۱۹ در ردیف ۲۷۵ قرار گرفت.

فصلنامه حکومت اسلامی از مقالات علمی ـ پژوهشی اساتید، محققان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه در مقاطع ارشد و دکتری استقبال می‌نماید.

مقالات صرفاً از طریق سامانه مدیریت فصلنامه حکومت اسلامی(mag.rcipt.ir) دریافت می‌شود.

حکومت اسلامی

نام: .....

نام خانوادگی: .....

مؤسسه: .....

تعداد از هر شماره: ..... از شماره: ..... مدت: .....

نشانی: .....

..... تلفن: .....

درج این مورد نیز موجب سپاسگزاری است: .....

تحصیلات: ..... شغل: ..... سن: .....

نکات لازم:

۱ ● مبلغ اشتراک برای یک سال (چهار شماره) ۶۰۰۰۰ تومان می‌باشد.

۲ ● هزینهٔ ارسال بر عهدهٔ مجله می‌باشد.

۳ ● مبلغ اشتراک به حساب سیبا ۰۱۰۷۶۶۱۳۶۶۰۰۲ به نام دبیرخانهٔ مجلس خبرگان واریز شود.

۴ ● مشترکین گرامی در صورت تغییر آدرس، نشانی جدید را سریعاً به دفتر مجله اطلاع دهند.

۵ ● اصل فیش بانکی به همراه برگه تقاضای اشتراک به نشانی قم، صندوق پستی ۳۳۱۷، فصلنامه حکومت اسلامی، ارسال شود.

متقاضیان شماره‌های گذشتهٔ مجله می‌توانند با واریز مبلغ لازم و ارسال فیش آن مجله را دریافت کنند.