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.

۹۰

حکومت اسلامی

ویژهٔ اندیشه و فقه سیاسی اسلام

سال بیست‌وسوم/ شمارهٔ چهارم / زمستان۹۷

■

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)، **محمد یزدی**(رئیس جامعه مدرسین حوزه علمیه قم و مدیر مسئول سابق).

■

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

مهدی ابوطالبی، حسین ارجینی، مصطفی اسکندری، حسین جوان آراسته، سیدهاشم حسینی بوشهری، قاسم شبان‌نیا، محسن رضوانی، محمدعلی لیالی، سیدمهدی معلّمی، سیدعباس موسویان، 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**

۴۰۰۰۰ریال

۹۰

حکومت اسلامی

ویژهٔ اندیشه و فقه سیاسی اسلام

سال بیست‌وسوم / شمارهٔ چهارم / زمستان۹۷

فهرست مطالب

واکاوی نظارت حاکمیت در مسأله کارگزاران و حریم خصوصی / عباس کعبی و حسین زروندی رحمانی / ۵

جایگاه اذن ولی فقیه در جهاد / مهدی ربانی و سیدابراهیم حسینی / ۳۱

تحلیل و بررسی حکم تکلیفی حرمت خرید و فروش کالاهای خارجی در صورت داشتن مشابه داخلی/ سیدمجتبی حسین‌نژاد و حمیدرضا منیری حمزه‌کلایی / ۵۹

تقلید در عصر حکومت اسلامی مبتنی بر اندیشه انتصاب/ مهدی نارستانی و موسی زرقی / ۸۷

سنجه‌های تشخیص و احراز مصالح مشروع در نظام اسلامی / محمدعلی الفت پور/ ۱۰۷

ماهیت دولت اسلامی در اندیشه سیاسی آیةالله خامنه‌ای / عباس نوری / ۱۳۵

نقش دلیل حسبه در اثبات ولایت فقیه از منظر صاحب جواهر ; / سیدسعید امامی/ ۱۶۵

نمایهٔ مطالب فصلنامهٔ حکومت اسلامی سال بیست‌وسوم (شمارهٔ۸۷ تا ۹۰)/ ۱۸۷

چکیدهٔ عربی/ ۱۹۱

چکیدهٔ انگلیسی/ ۲۰۴

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- پژوهشی** گردید.

فصلنامهٔ **علمی- 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 بیست‌وسوم، شمارهٔ چهارم، زمستان ۹۷، پیاپی ۹۰
ISLAMIC GOVERNMENT 90 / Vol.23, No.4, Winter 2019

واکاوی نظارت حاکمیت در مسأله کارگزاران و حریم خصوصی

دریافت: ۹۷/۲/۲۵ تأیید: ۹۷/۱۲/۲۶

عباس کعبی*
و حسین زروندی رحمانی**

چکیده

در نظارت حکومت بر کارگزاران ـ که همگان بر لزوم آن اذعان دارند ـ در بسیاری از موارد نظارت ملازم با نقض حریم خصوصی کارگزاران است. در چنین مواردی با توجه به اصل اولی در حریم خصوصی ـ مبنی بر لزوم احترام و ممنوعیت نقض آن ـ ناگزیر از تعیین ملاک یا ملاک‌های روشن برای دخالت حکومت در حریم خصوصی کارگزاران هستیم تا بدین وسیله موارد مجاز نقض حریم خصوصی کارگزاران مشخص شود. «عنوان نو» بشمارآمدن حریم خصوصی در منابع فقه و مطرح‌بودن مفاهیم «اضطرار و ضرورت»،«ضرر»، «مصلحت» و «حفظ نظام» به عنوان ملاکات نظارت در این مسأله و امکان خلط آنها با یکدیگر چنین تحقیقی را ضروری و لازم می‌نماید. از سوی دیگر، قلمرو نظارت حکومت بر حریم خصوصی دولتمردان و تعیین حدود و ثغور مجاز ورود به حریم خصوصی کارگزاران، پس از تعیین ملاک نیز از دیگر مسائل بسیار مهمی است که تبیین موضع فقه حکومتی درباره آن ضروری است که بطور شایسته بدان پرداخته نشده و ممکن است خلط‌ها و آشفتگی‌های علمی در تبیین آن رخ بدهد. در این نوشتار ضمن بررسی مفاهیم «اضطرار و ضرورت»، «ضرر»، «مصلحت» و «حفظ نظام» به عنوان ملاک‌های ورود حکومت به حریم خصوصی کارگزاران در مقام نظارت، حدود و ثغور قلمرو مجاز نظارت نیز تبیین شده است.

واژگان کلیدی

نظارت، حریم خصوصی، مصلحت، حکومت، کارگزاران

* عضو هیأت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی و عضو مجلس خبرگان رهبری.
** دانشجوی مقطع دکتری حقوق عمومی از مؤسسه آموزشی- پژوهشی امام خمینی ; : sarab1041361@gmail.com.

مقدمه

نظارت بر کارگزاران از ضروری‌ترین و اجتناب‌ناپذیرترین کارهایی است که هر نظام سیاسی برای تضمین بقا به آن احتیاج دارد. نظام‌های سیاسی برای رسیدن به اهداف، مقاصد و آرمان‌هایی که برای جامعه خویش ترسیم کرده‌اند، ناگزیرند راهبردها و خط مشی‌هایی را به عنوان شاخص ترسیم کرده و با روش‌هایی نظام‌مند و کارا، عملکرد نهادهای کشوری و کارگزاران را بررسی نمایند. جلوگیری از فساد سیاسی و خودکامگی سران و کارگزاران حکومتی، بهینه‌سازی گزینش‌ها در سلسله‌مراتب اداری و انتصابات که اغلب نیاز به اطلاع از پیشینه افراد و نحوه عملکرد آنان در گذشته دارد، پیشگیری از تجاوز به آزادی‌ها و حقوق عمومی در برخورد با قدرت کارگزاران حکومتی از جمله دستاوردهایی است که نظارت بر کارگزاران حکومتی به ارمغان می‌آورد.

از سوی دیگر، نگاهی اجمالی به تاریخ زندگی انسانها حاکی از ترسیم قلمرویی است که از آن به عنوان «حریم خصوصی» یاد می‌شود و انتظار آن بوده است که دیگران؛ اعم از افراد و دولت‌ها بدون اذن و رضایت صاحب قلمرو، وارد آن نشوند. این حوزه از زندگی انسان، گرچه هنوز دارای تعریف مشخص و مورد اتفاقی نیست (اسکندری، ۱۳۹۰، ص۴۳)، اما تقریباً اندیشمندان در اینکه قلمرو آن شامل جان، مال، ناموس، حیثیت انسانها و مسائلی از قبیل مسکن، محل کار، اطلاعات شخصی، ارتباطات و رفت و آمد انسان می‌شود، اتفاق نظر دارند؛ گرچه ممکن است در کمّ و کیف هر یک از موارد یادشده اختلاف نظر داشته باشند (همان، ص۵۰-۴۳). باید توجه داشت حریم خصوصی که سابقه‌ای به بلندای تاریخ زندگی انسان دارد، در ادیان الهی بخصوص در دین مقدس اسلام مورد تأکید و حمایت قرار گرفته است. در منابع فقهی موجود؛ اگرچه عنوان «حریم خصوصی» به‌چشم نمی‌خورد، اما بر اساس ریزموضوعاتی که در فقه وجود دارند و احکام آنها مطرح بوده، می‌توان درباره این «عنوان نو» نظر داد. برای مثال، در فقه، احکامی درباره تجسس، ورود به خانه دیگران و اشاعه فحشا، هتک حرمت دیگران از طریق غیبت و سوء ظن وجود دارند که کاملاً به موضوع حریم خصوصی مربوط می‌شوند.

بررسی آرای فقهای امامیه در اینگونه موارد، ما را بر این نکته رهنمون می‌سازد که مشهور فقها ـ اگر نگوییم همه آنها ـ در موارد یادشده از «نقض» حریم خصوصی حمایت کرده و بر این باورند که بر اساس مبانی فقهی در چنین مواردی «نباید» حریم خصوصی رعایت شود (همان، ص۵۸۸-۵۳۹).

طبیعی است که اعمال نظارت حکومت بر کارگزاران به هنگام گزینش و پس از بکارگیری، در پاره‌ای از موارد با اموری از قبیل تجسس، سوء ظن، غیبت، تفتیش عقاید و مانند آن ملازم خواهد بود که نتیجه آن ورود در حریم خصوصی کارگزاران و زیر پا گذاشتن آن از سوی حکومت خواهد بود. در سیره اهل بیت : نیز موارد بسیاری مشاهده می‌شود که ایشان در مقام اعمال نظارت بر کارگزاران خویش، حریم خصوصی آنها را بگونه‌ای نقض کرده‌اند. دوران کوتاه حکومت علوی گویای آن است که زندگی شخصی زمامداران زیر نظر مردم و شخص حضرت قرار داشت. موارد متعددی از اعتراض‌های حضرت به کارگزاران خود در زمینه رفتارهایی است که امروزه در قلمرو حریم خصوصی قرار دارد. مثلاً «شریح بن حارث» به دلیل خریدن خانه‌ای به قیمت هشتاد دینار، مورد خشم حضرت قرار گرفت (نهج البلاغه، نامه ۳). نکته جالب آن که جهت اعتراض حضرت، ترک ساده‌زیستی از سوی او به عنوان یکی از مسؤولان مملکت اسلامی بود، نه اینکه چرا از مال حرام و رشوه این خانه را تهیه کرده‌ای! «عثمان بن حنیف» نیز بخاطر شرکت در یک میهمانی تشریفاتی مورد عتاب قرار گرفت (همان، نامه ۴۳). همچنین حضرت به یکی از کارگزاران خود نوشت: «به من گزارش رسیده است که غذاهای چرب و رنگارنگ می‌خوری، ولی بر فراز منبر به شیوه صدیقان سخن می‌رانی!» (یعقوبی، ۱۳۵۶، ج۲، ص۲۰۲).

این نوشتار به دنبال یافتن پاسخ دو پرسش زیر می‌باشد:

اولاً: برای نظارت‌هایی که ملازم با ورود به حریم خصوصی کارگزاران است، چه ملاک یا ملاک‌هایی را می‌توان پیدا کرد که از یک سو توجیه‌کننده و بیانگر مشروعیت تمام این موارد نقض از سوی ائمه معصومین : در گذشته باشد و از سوی دیگر، معیار و شاخصی برای حکومت اسلامی در زمان حاضر جهت تمییز موارد مجاز و

مشروع نقض حریم خصوصی کارگزاران باشد؟ پیچیدگی و حساسیت بررسی ملاکات و مطرح‌بودن مفاهیم «اضطرار و ضرورت»، «ضرر»، «مصلحت» و «حفظ نظام» به عنوان ملاک‌های نظارت در این مسأله و امکان خلط آنها با یکدیگر از اهمیت و ضرورت تحقیق در این حوزه پرده برمی‌دارد.

ثانیاً: قلمرو این نظارت مشروع تا کجاست؟ آیا از ضرورت نظارت بر دولتمردان و مشروع‌بودن نقض حریم خصوصی آنها در چنین مواردی می‌توان نتیجه گرفت که در این موارد، ورود به همه زوایای زندگی خصوصی آنها مجاز است و در این زمینه هیچ محدودیتی وجود ندارد؟ کاربردی و مورد ابتلابودن این مسأله خود بیانگر اهمیت و ضرورت بررسی این موضوع می‌باشد.

ملاک یا ملاک‌های نظارت حکومت بر حریم خصوصی کارگزاران

با بررسی ابواب مختلف فقه و موضوعاتی که به حریم خصوصی و قلمرو آن مربوط می‌شود، چند ملاک برای نظارت‌های حکومت که ملازم با نقض حریم خصوصی کارگزاران است، قابل فرض است. از آنجا که بررسی تمام این ملاک‌ها در یک مقاله امکان‌پذیر نیست، در ادامه به بررسی برخی از این ملاک‌ها پرداخته خواهد شد. گزینش و انتخاب ملاک‌های مزبور از میان سایر ملاک‌های متصور، به دلیل کاربرد بیشتر آنها در گفته‌ها و نوشته‌ها و پیچیدگی و حساسیت بررسی آنها و در نهایت میزان بالای احتمال وقوع خطا در این ملاک‌ها می‌باشد.

الف) دفع ضرر

«ضرر» از عناوین پرکاربرد فقهی است که مشهور فقها صریحاً یا تلویحاً آن را از عناوین ثانویه بشمار آورده‌اند (ایروانی، ۱۴۰۶ق، ج۲، ص۲۶؛ حکیم، ۱۴۰۸ق، ص۳۸۵ و سیستانی، ۱۴۱۴ق، ص۳۳۱) و از جمله ملاک‌های محتمل برای موضوع محل بحث می‌باشد. در اغلب لغت‌نامه‌ها در مورد این واژه، معانی «خلاف نفع» (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۷۱۹) یا «ضد نفع» (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج۴، ص۴۸۲؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج۳، ص۳۴۸ و طریحی، ۱۴۰۸ق، ج۳، ص۱۵) یا «نقص در حق» (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج۳، ص۳۴۸) و مانند آن

مشاهده می‌شود که ظاهراً تمام آنها به مفهوم «نقص»؛ اعم از نقـص در مـال یـا نفـس، یـا عرض بر می‌گردد. بدین ترتیب مفهوم واژه «ضرر» در تمام استعمال‌های آن یکی اسـت و آن نقصان بر مال، جان و یا عرض و آبرو است (علیدوست، ۱۳۸۸، ص۱۱۱).

حال اگر ملاک نقض حریم خصوصی و نظارت ملازم بـا آن را دفـع ضـرر بـدانیم، داستان از این قرار خواهد بود که حریم خصوصی کارگزار، مادامی از احترام برخـوردار خواهد بود که ضرری برای خود کارگزار یا دیگران قابل اثبات نباشـد. بـه بیـان دیگـر، «حریم خصوصی کارگزار برای حکومت محتـرم خواهـد بـود، مگـر آنکـه رعایـت آن موجب ضرر باشد». البته باید توجه داشت که مراد از این سخن آن نیسـت کـه «حـریم خصوصی کارگزار برای حکومت محترم است، مگر آنکه نفعی برای عموم داشته باشد».

تفاوت این دو جمله، وقتی آشکار می‌شود که توجـه کنـیم هـر «عـدم نفعـی»، «ضـرر» نیست. توضیح آنکه در صدق ضرر بر عدم النفع، بین فقها اختلاف نظر وجود دارد. مشهور فقها عدم النفع را ضرر نمی‌دانند (نجفـی، ج۳۷، ص۱۵؛ اصـفهانی، ۱۳۷۴، ج۲، ص۷۴۵ و سیستانی، ۱۴۱۴ق، ص۲۲۳) و قهراً جبرانی هم برای عدم النفع قائل نیستند. ایـن درحـالی است که در فتاوای عده‌ای از فقها، مثل صاحب «ریـاض» و «شـهید اول»؛ البتـه بـه نقـل از صاحب ریاض (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج۱۴، ص۸)، عدم النفع مصداق ضرر دانسـته شـده و جبران آن لازم تلقی گشته است. حال با توجه به دیدگاه مشهور در مطلب فوق، طرفدار این دیدگاه بر این باور است که در تقیید حریم خصوصـی، بجـای شـرط «وجـود نفـع»، بایـد «وجود ضرر» ملاک قرار گیرد. باید توجه داشت که این ملاک در مقایسه با سایر ملاک‌های بعدی «کمترین اجازه» را برای نقض حریم خصوصی صادر می‌کند.

در ارزیابی این ملاک، دست کم می‌توان به دو نکته اشاره کرد:

نکته اول: شکی نیست که عنوان ضرر از عنـاوین عـام بـوده و کـاربرد آن در فقـه فراگیر است. از باب نمونه دروغگویی حرام است، ولی اگر دفع ضرر از جان یا مال یـا آبروی کسی دروغگویی را ایجاب کند، مجاز می‌شود (خـویی، ۱۴۱۶ق، ج۲، ص۴۲۱). حال در مواردی که رعایت حریم خصوصی کارگزار موجب متضررشدن خود کـارگزار می‌گردد ـ هرچند تصور آن دشوار است ـ یا باعث واردشدن ضرر به فرد یا افراد دیگـر

می‌شود، به یقین با وجود این ملاک، مقتضی برای نقض حریم خصوصی کارگزار خواهد بود. نهایت آن است که در صورت اخیر، چنانچه نقض حریم خصوصی کارگزار، نقص و ضرری برای او به دنبال داشته باشد، در این صورت دلیل نفی ضرر در جانب دیگران با دلیل نفی ضرر در جانب کارگزار تعارض کرده و مانع از تأثیرگذاری این دلیل خواهد شد و هر دو دلیل نفی ضرر از کار افتاده و آنگاه باید به ادله دیگر تمسک جست.

نکته دوم: ملاک یادشده، تنها ملاک برای جواز نقض حریم خصوصی نیست و با چنین ملاکی نمی‌توان تمام موارد مجاز نقض حریم خصوصی را توجیه کرد، بلکه از جمله ملاک‌های نقض حریم خصوصی کارگزاران و نظارت بر حریم خصوصی آنها می‌باشد. مؤید این مدعا، برخی از موارد نقض حریم خصوصی کارگزاران در نظارت‌های اعمال‌شده از سوی معصومین از جمله در دوران حکومت علوی است. از باب مثال، در موارد ذکرشده از سیره علوی، حضرت در حالی نظارت خویش را در این موارد اعمال کرده و حریم خصوصی کارگزار خویش را نقض کرده‌اند که ظاهراً رعایت حریم خصوصی کارگزار، ضرری برای دیگران به دنبال نداشته و باعث ورود نقصان بر مال، جان و یا عرض و آبروی دیگران نمی‌شد، پس می‌توان نتیجه گرفت عنوان «دفع ضرر» یکی از ملاک‌های نظارت بر حریم خصوصی کارگزاران از سوی حکومت می‌باشد، نه تنها ملاک در این زمینه.

ب) ضرورت و اضطرار

یکی از ملاک‌های محتمل در نظارت بر حریم خصوصی کارگزاران، عنوان ضرورت و اضطرار می‌باشد. از نظر لغوی، واژه‌های اضطرار و ضرورت هم‌خانواده هستند؛ زیرا هر دو از کلمه «ضرر»، به معنای ضیق و تنگنا مشتق شده‌اند، نه ضرر به معنای نقصان. تفاوت میان این دو در آن است که «اضطرار» مصدر باب افتعال و «ضرورت» اسم مصدر آن است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج۷، ص۷). بنابراین، این دو کلمه از حیث مفهومی به هم نزدیک هستند. آمیخت و قرابت مفهومی این دو لفظ تا حدی است که در برخی از متون

علمی با عنوان هر یک، از دیگری سخن بمیان آمده است (فقـه الرضـا، ۱۴۰۶ق، ص۲۸). واژه‌شناسان درباره مفهوم اضطرار گفته‌اند: «الاضطرار، الاحتیاج الی الشـیء» (ابـن منظـور، ۱۴۱۴ق، ج۴، ص۴۸۳) و درباره مفهوم ضرورت نیز گفته‌اند: «الضرورة: الحاجة» (زبیـدی، ۱۴۱۴ق، ج۳، ص۳۴۹).

بدین ترتیب، در هر دو واژه، مفهوم احتیاج و نیاز نهفته است و با توجـه بـه معنـای باب افتعال، ضرورت و اضطرار به حالتی اطلاق می‌شود کـه شـخص در حـال تحمـل ضرر (به معنای ضیق و تنگنا) است (مشکینی، بی‌تا، ص۷۴). البته باید توجه داشت کـه احتیاج در همه حالت و به هر درجه، اضـطرار ایجـاد نکـرده و وصـف ضـرورت پیـدا نمی‌کند و هر نیازمندی مضطر نمی‌باشد؛ چنانکه «صاحب جواهر» در مبحث نکـاح بـه مناسبتی می‌نویسد: «هی اوسع دائرة من الضرورة» (نجفی، بی‌تا، ج۲۹، ص۸۸). اضـطرار به حالت سویی اطلاق می‌شود که شخص در آن حالت یک نیازمند درمانده و بی‌چـاره است و نمی‌تواند ضیق و تنگنا را از خود دفع کند.

حال با توجه به مطالب یادشده مطابق این ملاک، نقض حریم خصوصـی اشـخاص جایز نیست، مگر در موارد ضرورت و اضطرار. بـه بیـان دیگـر، عنـد الضـروره دسـت حکومت در اعمال ولایت و نظارت بر کارگزار باز اسـت، حتـی اگـر ایـن نظـارت بـه شکسته‌شدن حریم خصوصی کارگزار ختم شود.

در مقام ارزیابی این ملاک می‌توان به نکات ذیل اشاره کرد:

نکته اول: ضرورت مفهومی بالقیاس است؛ یعنی باید نسـبت بـه چیـزی سـنجیده شود و نیاز به طرف قیـاس دارد. اگـر مـی‌گـوییم «الـف» لازم و ضـروری اسـت یـا می‌گوییم «الف» لزوم و ضرورت دارد، بدین معنا است که «الف» در مقایسه بـا چیـز دیگری، مثلاً برای رسیدن به «ب» لازم است. از باب مثال، اگر برای رسیدن به حفـظ جـان «ب» دروغ‌گفـتن لازم و ضـروی باشـد، در ایـن صـورت مـی‌تـوان گفـت کـه دروغ‌گفتن ضروری است. لزوم چیزی را در مقایسه با چیز دیگر، اصطلاحا «لزوم یـا ضرورت بالقیاس الی الغیر» یا ـ بطور مختصر ـ «لزوم یا ضرورت بالقیاس» مـی‌نامنـد. این لزوم، ارتباطی واقعی میان دو چیز است که می‌توانیم از آن خبر بدهیم. روشن است

که این لزوم با صرف نظر از دستور و قرارداد انسانها نیز واقعیت دارد و دستور و قرارداد در آن تغییری ایجاد نمی‌کنند (مصباح، ۱۳۹۲، ص۶۰؛ مدرسی، ۱۳۷۱، ص۴۸-۴۰).

پس ضرورت نیاز به طرف قیاس دارد و باید طرف قیاس مشخص گردد. عدم توجه به این نکته و اینکه «طرف قیاس» ضرورت چیست، یکی از مشکلات بزرگی است که باعث مغالطات زیادی در علوم مختلف شده است (مدرسی طباطبایی، ۱۳۹۲، ص۲۱۷). در موضوع نظارت بر حریم خصوصی کارگزاران نیز لازم است طرف قیاس ضرورت روشن شود که نقض حریم خصوصی برای رسیدن به چه امری ضروری است؟

نکته دوم: حکم به جواز یک چیز عند الضروره و مجوزبودن ضرورت، نیاز به دلیل عقلی و نقلی دارد. دلیل عقلی که می‌توان در این مقام اقامه کرد، مطابق با گفته «شیخ انصاری» این است که:

> عقل در دوران بین دو قبیح، حکم به جواز ارتکاب اقل القبیحین می‌کند. بنابراین، از باب نمونه، اگر امر دائر میان ارتکاب کذب و مبتلاشدن به ضرر بدنی یا مالی باشد، از آنجا که کذب، اقل القبیحین است، پس باید مرتکب کذب شد و قبیح بزرگتر را کنار گذاشت (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج۲، ص۲۱).

مطابق این ملاک، در موضوع محل بحث نیز جواز نظارت و نقض حریم خصوصی باید بمنظور نیل به امری باشد که ترک آن نسبت به نقض حریم خصوصی کارگزاران، اکثر قبیحین باشد. این امر ممکن است حفظ نظام، جلب منفعت عمومی و مانند آن باشد. در این موارد، چون نقض حریم خصوصی اقل القبیحین است، عقلاً و شرعاً زیر پاگذاشتن حریم خصوصی بلا مانع است.

نکته سوم آن‌که نتیجه چنین ملاکی آن است که نقض حریم خصوصی بمثابه «اکل میته» تلقی می‌شود و هر دو اختصاص به حالت احتضار دارد؛ با این تفاوت که یکی در حال احتضار فرد به فریاد می‌رسد و دیگری در حال احتضار حکومت و جامعه قابل استفاده است و تا هنگامی که اداره کشور با بحران مواجه نشود، حکومت مجاز به نظارت بر کارگزاران و ورود به حریم خصوصی آنها نیست. این درحالی است که موارد بسیاری قابل فرض است که غیر ضروری و غیر اضطراری است، ولی با این همه، چه

بسا بتوان توجیه شرعی برای جواز نقض حریم خصوصی برای آنها یافت. نمونه‌هایی که از دوران کوتاه علوی پیش از این بیان شد، مؤید این مطلب است. بنابراین، اضطرار و ضرورت، تنها به عنوان یکی از ملاک‌های نظارت بر حریم خصوصی کارگزاران و به عنوان آخرین عنوان در این زمینه قابل قبول است و با این عنوان و ملاک نمی‌توان تمام موارد جواز نقض را پوشش داد.

ج) حفظ نظام

حفظ نظام از موضوعات بسیار مهم فقهی است که برخی از آن به عنوان مهمترین ملاک و متقن‌ترین دلیل در زمینه ملاک ورود حکومت به حریم خصوصی شهروندان یاد کرده‌اند (سروش محلاتی، ۱۳۹۴، ص۱۰۶). مطابق این دیدگاه، نظارت بر کارگزاران، حتی در مواردی که نظارت ملازم با نقض حریم خصوصی کارگزاران می‌باشد، همانند قوانین شرعی و موضوعه بشری، از جمله اموری است که در راستای قوام و قرار نظام است و «حفظ نظام» به اعمال این نظارت‌ها و به تبع نقض حریم خصوصی کارگزاران و اخلال به نظام، به‌نادیده‌گرفتن این نظارت‌ها و در نتیجه حفظ حریم خصوصی کارگزاران می‌باشد. بنابراین، درجایی که حفظ نظام متوقف بر چنین نظارت‌هایی باشد و بدون اعمال آن، هرج و مرج بر جامعه حکمفرما شود، نقض حریم خصوصی و همچنین اعمال چنین نظارت‌هایی مجاز و مشروع خواهد بود.

در ارزیابی این دیدگاه توجه به چند مطلب ضروری است:

مطلب اول: حفظ نظام در دو مفهوم بکار رفته است. در یک معنای وسیع، حفظ نظام به معنای حراست و پاسبانی از نظام اجتماعی زندگی مردم بوده و حفاظت بر هر آنچه که از ضرورت‌های زندگی اجتماعی مردم محسوب می‌شود را دربر می‌گیرد. برای نمونه، جامعه به جهت برآورده‌شدن احتیاجات زندگی اجتماعی انسانها نیازمند پیشه و حرفه‌های خاصی؛ مانند پزشکی، قضاوت و ... می‌باشد و فقدان هرکدام از این حرفه‌ها در ارکان زندگی اجتماعی خلل وارد کرده و وجود آنها در زندگی اجتماعی گریزناپذیر است. ازاین‌رو و بر اساس اصل حفظ نظام اجتماعی، برعهده‌گرفتن این حرفه‌ها به

جهت ضرورت انجام آنها در جامعه در شرایط عادی، واجب کفایی است و در صورت فقدان یا کمبود این مشاغل، برعهده‌گرفتن آنها از واجب کفایی تبدیل به واجب عینی می‌شود. این رویکرد در فقه شیعه دلیلی ندارد، جز اینکه ترک آنها در این شرایط به اخلال در نظام زندگی مردم می‌انجامد.

حفظ نظام در معنایی خاص، به معنای حفاظت از کیان حکومت اسلامی در مقابل دشمنان اسلام و هر آنچه هویت آن را تهدید می‌کند، آمده است. طبیعی است، در حالی که حفظ نظام در مقابله با دشمنان خارجی به معنای حفاظت از مرزهای اسلام و کیان اسلامی است؛ در بعد داخلی، به معنای نظام و انتظام‌دادن نهادها و ساختارهای درون جامعه و ایجاد ارتباط معقول و منطقی میان این ساختارهای حکومتی با مردم است. ساختارهای حکومتی با مردم است که نتیجه آن، نظم میان نهادها، ارتباط نظام و مردم و آرامش و نظم فراگیر در جامعه است. طبیعی است در نظامی که از هرج مرج به‌دور است و هر یک از ساختارهای نظام در موقعیت منطقی خویش قرار دارد، شرایط جامعه برای تأمین اهداف شارع مهیا بوده و احکام شریعت در فضای مناسب‌تری به اجرا در می‌آیند (ایزدهی، ۱۳۹۳، ص۸۶).

مطلب دوم: در این نظریه، «حفظ نظام» یک عنوان ثانوی تلقی شده و در شمار عناوین ضرر و حرج قرار گرفته است. این تلقی مطابق با یکی از دو نظریه در مورد ماهیت عنوان «حفظ نظام» در متون فقهی است (مکارم شیرازی، ۱۴۲۶ق، ص۴۹۸). ثانوی‌شمردن عنوان «حفظ نظام» به این اعتبار است که به استناد آن، حکم اولی بعضی امور تغییر می‌کند؛ مانند مثال مزبور در خصوص مشاغل و پیشه‌ها که در شرایط عادی، واجب کفایی هستند و به وجوب عینی متصف نمی‌گردند، مگر در صورتی که ترک آن موجب اخلال به نظام شود. بر این اساس، در باب نظارت حکومت، تجسس و تفحص امور کارگزاران فی حد ذاته حرام است، ولی از آنجا که حفظ نظام متوقف بر آن می‌باشد و بدون چنین نظارت‌هایی هرج و مرج بر جامعه حکمفرما می‌گردد، چنین نظارت‌هایی حسب مورد، جایز یا واجب خواهد بود.

اما مطابق با نظریه دیگر، حفظ نظام یک واجب اولی شرعی است ـ و نه عنوان ثانوی ـ

و واجب‌شماری یا تحریم مباحات، اولی از باب «مقدمیت» است. مطابق این تحلیل، هر چیز که مقدمه حفظ نظام باشد، واجب می‌شود و هر چیز که به تضعیف نظـام اسـلامی منجر شود، از باب مقدمه حرام، حرام می‌گردد. با توجه به اینکه عنـوان مقـدمیت یـک عنوان ثانوی است، در نتیجه وجوب یا حرمت مقدمی نیز حکم ثانوی خواهد بود.

مطلب سوم: با ملاک حفظ نظام در این نظریه که یک عنوان ثانوی تلقی شده اسـت و در شمار عناوین ضرر و حرج قرار گرفته است، تنها آن دسـته از نقـض‌هـای حـریم خصوصی شرعاً مجاز می‌گردند که ترک نقض حریم خصوصی موجب اخلال در نظـام می‌گردند و حفظ نظام متوقف بر چنین کاری است. اما در مواردی که عدم نقض حریم خصوصی کارگزار تأثیری در اخلال نظام ندارد، چنین ملاک و معیاری کارآیی نخواهـد داشت و حریم خصوصی کارگزار از این جهت بایستی حفظ شود. این در حالی اسـت که براساس این ملاک، در میان موارد غیر مجاز، مواردی وجـود دارد کـه نقـض حـریم خصوصی شرعاً بر اساس سایر مبانی قابل توجیه است. مانند فرضی که حفظ جان یک فرد، متوقف بر نقض حریم خصوصی کارگزار حکومت باشد. بنـابراین، فراگیـری ایـن عنوان در خصوص همه موارد مجاز، نقض حریم خصوصی به شدت قابل مناقشه است و نیاز به ملاک یا ملاک‌های دیگری می‌باشد.

مطلب چهارم: در ارزیابی دو دیدگاه یادشده نسبت به عنـوان اولـی یـا ثـانوی‌بـودن حفظ نظام، بنظر می‌رسد دیدگاه اولی مبنی بر عنوان اولی‌بودن حفظ نظـام، بـه صـواب نزدیک‌تر است. ازاین‌رو، «حفظ نظام» یک واجب اولی است و نـه یـک عنـوان ثـانوی؛ زیرا این عنوان، خود از واجبات شرعی، بلکه از اهم واجبات است و از سوی دیگر، در وجوب شرعی آن، عناوین ساری و ثانوی دخالت ندارد؛ یعنی وجوب حفـظ نظـام بـه موارد اضطرار و ضرورت و مانند آن محدود نمی‌شود (کلانتری، ۱۳۷۸، ص۲۳۰). پـس نمی‌توان آن را به عنوان یک ملاک برای نظارت حکومت بر کارگزاران برشمرد.

مطلب پنجم: چه بسا گفته شود کسانی که «حفظ نظام» را از عناوین ثانویه برمی‌شمارند، «مصلحت حفظ نظام» مراد آنها بوده است؛ چراکه مسأله حفظ نظام، پیونـد مسـتحکمی نیز با عنصر مصلحت دارد. توضیح آنکـه مـلاک وجـوب حفـظ نظـام، مطابقـت آن بـا

«مصلحت عمومی» است و به تعبیر دیگر، حفظ نظام به حفظ مصلحت عام برمی‌گردد؛ چنانکه اخلال به آن، نادیده‌گرفتن این مصلحت است و ربطی به عسر و حرج و اضطرار ندارد. ازاین‌رو، تک تک مکلفان از جمله حاکم شرع، مأمور به حفظ آن و منهی از هتک و اخلال به آن هستند؛ اعم از اینکه با اخلال، عسر و حرج و ضرر پیش آید یا نه. البته روشن است که عدم حفظ نظام و اخلال به آن، در صورتی که به جریانی عام و فراگیر تبدیل شود، همه آن محذورات (عسر، حرج، ضرر و...) را دارد (علیدوست، ۱۳۸۸، ص۱۲۷).

باید توجه داشت که در این صورت، «مصلحت حفظ نظام» از عناوین ثانویه خواهد بود؛ هر چند که خود حفظ نظام از عناوین اولیه است. در این صورت، نقدی که به این نظریه وارد خواهد بود، آن است که عنوان «حفظ نظام» یک ملاک مستقل نمی‌باشد، بلکه بازگشتش به عنوان «مصلحت» است که در ادامه بررسی خواهد شد.

د) مصلحت عمومی

از جمله عناوین مجوز برای ورود به حریم خصوصی کارگزاران و از ملاک‌های مجوز نظارت ملازم با نقض حریم خصوصی می‌تواند «مصلحت» باشد. مطابق این ملاک، اگر در نقض حریم خصوصی، مصلحتی مترتب شود، در این صورت این نظارت مشروع خواهد بود؛ هر چند به قیمت نقض حریم خصوصی کارگزار تمام شود. بنابراین، تأسیس و بقای چنین نظارتی تابع وجود مصلحت است و در صورت ازبین‌رفتن مصلحت، حکم مستند به آن ـ جواز نقض حریم خصوصی ـ نیز از بین رفته و از اعتبار خواهد افتاد.

این ملاک، بر دو مبنای فقهی متفاوت قابل تبیین است. بر اساس یک مبنا، حریم خصوصی حقی تلقی می‌شود که ذاتاً از «اطلاق» برخوردار است و هرجا و برای هر کس و در هر شرایطی رعایت آن لازم بوده و از نظر اخلاقی و حقوقی دارای ارزش است. بر اساس مبنای دیگر، حریم خصوصی حقی است که ذاتاً «مقید» است؛ زیرا ارزش آن محدود و مقید به قلمرو خود «شخص» است. قلمرویی که به دیگران ارتباطی ندارد و بر آنان تأثیر نمی‌گذارد (سروش محلاتی، ۱۳۹۳، ص۱۸۵). این اختلاف نظر، ریشه در اختلاف نظر فقها در بسیاری از ارزش‌های اخلاقی، مثل دروغ یا غیبت دارد

(همان، ص۱۸۶). باید توجه داشت که در میان ریزموضوعاتی فقهی که در ارتباط با حریم خصوصی می‌باشند، فقها در مباحث فقهی غیبت و مسوغات آن، مبانی فقهی اتخاذ کرده‌اند و به ارائه مباحثی پرداخته‌اند که بیان آنها در موضوع نظارت‌های ملازم با نقض حریم خصوصی کارگزاران گره‌گشاست.

تعریف مصلحت

لغت‌دانان ماده «صلح» را که ریشه مصلحت می‌باشد، در مقابل «فسد» دانسته‌اند و از آن تعبیر به ضد فساد یا نقیض فساد کرده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج۲، ص۵۱۷؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج۳، ص۳۰۳؛ راغب اصفهانی، ۱۳۶۲، ص۳۹۲ و مصطفوی، ۱۳۷۴، ج۶، ص۲۷۷). فساد را نیز به خارج‌شدن چیزی از حد اعتدال معنا کرده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲، ص۳۹۳). «صاحب اقرب الموارد»، مصلحت را نه به معنای خیر و منفعت، بلکه آنچه مستلزم این مفاهیم است، معنا کرده است:

> مصلحت عبارت است از آنچه بر عملی بار می‌شود و سبب درستی آن می‌گردد؛ چنانکه گفته می‌شود: امام مصلحت را در این دید؛ یعنی چیزی که سبب صلاح می‌شود و از همین رو، کارهایی که انسان برای سودبردن انجام می‌دهد، مصلحت نامیده می‌شود (الخوری الشرتونی، ۱۴۰۳ق، ج۱، ص۶۵۶).

«محقق حلی» از معدود فقهایی است که به تعریف «مصلحت» پرداخته و در این باره گفته است: «مصلحت عبارت است از آنچه که با مقاصد انسان در امور دنیوی یا اخروی یا هردو، موافق بوده و نتیجه آن به‌دست‌آوردن منفعت یا دفع ضرری است» (محقق حلی، ۱۴۰۳ق، ص۲۲۱). «میرزای قمی» نیز در عبارتی کوتاه گفته است: «المراد بالمصلحة دفع ضرر او جلب نفع للدین و الدنیا» (میرزای قمی، ۱۳۷۸ق، ج۲، ص۹۲). در عبارات برخی از فقها، همچون «صاحب جواهر» در موارد متعدد (نجفی، بی‌تا، ج۱۵، ص۳۸۰ و ج۲۱، ص۱۱۷و ج۲۸، ص۱۱۲و ج۴۰، ص۱۲۷)، مصلحت به معنای منفعت بکار گرفته شده است. از کاربرد این واژه اینگونه بدست می‌آید که ایشان «مصلحت» را به معنای «منفعت» استعمال کرده است.

در این زمینه توجه به چند نکته ضرورت دارد:

اولاً: هر چند عنصر مصلحت، منفعت را نیز در پی دارد، ولی هر منفعتی مستلزم مصلحت نیست. ازاین‌رو، رابطه میان مصلحت و منفعت از قبیل ترادف نبوده، بلکه رابطه یک‌سویه است (ایزدهی، ۱۳۹۳، ص۲۹).

ثانیاً: احکام شریعت تابع مصلحت بوده و در گرو منفعت نیست و بسیاری از احکام، در عین حال که دارای مصلحت هستند، مستلزم ضرر ظاهری نیز می‌باشند:

> مصلحت از سنخ منفعت و مفسده از سنخ مضرت (ضرر) نیست... و احکام تابع مصالح و مفاسد است؛ نه منافع و مضار، به همین دلیل در بسیاری از واجبات شرعی از قبیل زکات، خمس، حج و جهاد، ضرر مالی یا جانی وجود دارد؛ چنانکه در بخشی از محرمات الهی منفعت مالی یا بدنی هست (الفیاض، ۱۴۱۹ق، ج۴، ص۴۰۵-۴۰۴).

ثالثاً: اگر در موردی از مصلحت بجای منفعت استفاده می‌شود (سروش محلاتی، ۱۳۹۳، ص۱۸۳)، قطعاً مراد از آن منفعت، صرف منافع مادی نیست، بلکه منافعی است که یا در ذیل منافع معنوی و اخروی قرار می‌گیرد یا از منافع مادی و معنوی است (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۷۱۰). از سوی دیگر، مصلحت قطعاً می‌بایست منفعتی پایدار بوده و به دوراندیشی مستند باشد. ازاین‌رو، منافع کوتاه‌مدت که در ادامه به ضرر بیانجامد، از مصادیق مصلحت نخواهد بود (ایزدهی، ۱۳۹۳، ص۳۰).

تعریف «عمومی»

در اینکه عموم همان «افراد»ند یا مقصود از آن «جامعه» است، دو احتمال مطرح است. اگر در رابطه فرد و جامعه همانند «دورکیم»، برای جامعه شخصیتی مستقل از افراد قائل باشیم، قهراً می‌توان پذیرفت که این شخصیت اصیل و مستقل و جدای از افراد، دارای نفع باشد و در این صورت، تقدم جامعه بر فرد پایه و اساس پیدا می‌کند. ولی کسانی که اصالت جامعه را نفی می‌کنند، علی‌القاعده نمی‌توانند مصلحت عمومی را چیزی جز مصلحت افراد بدانند. البته باید توجه داشت که در این صورت، مصلحت

عمومی الزاماً به معنای نفع متعلق به همه افراد، به معنای مجموع یا جمیع نیست، بلکه ممکن است عموم بر هر کس اطلاق شود و در نتیجه مصلحت عمومی، نفعی است که می‌تواند برای هر کس وجود داشته باشد و اختصاص به فردی ندارد. مثلاً اگر یک مکان برای تفریح، مطالعه یا عبادت عموم اختصاص یابد، چون هر فردی می‌تواند از آن استفاده کند، در برابر مکانی که به یک شخص اختصاص دارد، عمومی است.

مؤید روایی این دیدگاه می‌تواند کلام امیر مؤمنان علی 7 به «مالک» باشد که از او می‌خواهد «مجلس عمومی» برای حضور مردم داشته باشد (نهج‌البلاغه، نامه۵۳)؛ یعنی زمان و مکانی را اختصاص دهد تا «هر کس» بتواند با او ملاقات کند، نه آنکه مجموع مردم یا جمیع آنها در آنجا حضور یابند (سروش محلاتی، ۱۳۹۳، ص۱۸۴).

مبنای نخست: مصلحت عمومی لازم و مهم

دسته‌ای از فقها، غیبت را ـ که نوعی هتک حرمت در آن وجود دارد و از این جهت از ریزموضوعات فقهی مربوط به حریم خصوصی بشمار می‌آید ـ مطلقاً حرام می‌دانند و استثناهایی که در باب غیبت مطرح‌شده را از باب تزاحم و به دلیل اقوابودن مصلحت غیبت‌کردن دانسته‌اند. لذا هر گونه مصلحت ـ ولو اندک و غیر مهم ـ را مجوز غیبت نمی‌دانند. این نکته به معنای آن است که فقها در این موارد به ادله خاصه‌ای که ادله حرمت غیبت را تخصیص یا تقیید زده باشد، نرسیده‌اند، بلکه بر مبنای اطلاق ادله حرمت و با توجه به ملاک آن، در مواردی که به مصلحت بالاتری توجه کرده‌اند، به جواز غیبت فتوا داده‌اند. «شیخ انصاری» در این باره می‌نویسد:

> حرمت غیبت، از آن جهت است که با غیبت، به شخصیت مؤمن آسیب می‌رسد و این کار موجب ناراحتی وی می‌گردد. ازاین‌رو، در غیبت، اگر به لحاظ ملاک‌های «عقلی» یا «شرعی» مصلحت «بالاتر و مهمتری» در مقایسه با احترام مؤمن برای غیبت‌کننده یا غیبت‌شونده یا شخص ثالث وجود داشته باشد، حکم تابع مصلحت اقوا است و این قاعده در باره هر «حق‌الله» و «حق‌الناس» جاری است (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۳۴۲).

با توجه به مطالب یادشده در باب غیبت و با عنایت بـه اطـلاق سـایر نصـوص دینـی مربوط به حریم خصوصی ـ همچون نهی از تجسس که به صراحت در قرآن آمده و منـع از ورود به خانه دیگران بدون استیذان، ـ می‌توان این مبنا را در مسأله حریم خصوصی نیز پیاده کرد و آن را حقی دانست که ذاتاً از «اطلاق» برخوردار است و محدود و مضیق‌کردن آن در هر صورت، به دلیل موجهی و به یک مصلحت «اهم» نیاز دارد و تا وقتی کـه پـای قربانی‌شدن یک موضوع مهمتر در میان نباشد، نمی‌توان «حریم خصوصی» دیگران را زیر پا گذاشت (علی‌اکبری، ۱۳۹۱، ص۱۹۹-۱۹۵).

اگر بر این مبنا در حریم خصوصی مشی کنـیم، اصـل اولـی در زنـدگی خصوصـی دیگران از جمله کارگزاران حکومت، بر منع و حرمت است و هرگونه دخالـت، ولـو از سوی حکومت نیاز به دلیل دارد. بدیهی است که چنین دیـدگاهی «کمتـرین اجـازه» را برای نقض حریم خصوصی صادر می‌کند و برای هر مورد جواز، باید از قاعده تزاحم و رجحان اهم بر مهم استفاده کرد؛ مثلاً باید استدلال کـرد کـه چـون مصـلحت عمـوم و جامعه معمولاً بر مصلحت فرد تقدم دارد، ازایـن‌رو، در نظـارت بـر کـارگزاران، نقـض حریم خصوصی آنها برای رعایت مصلحت اهم ـ مصلحت جامعه ـ مجاز است.

مبنای دوم: مصلحت عمومی عقلایی

در برابر نظریه «شیخ انصاری»، برخی همچون «محقق کرکی» (کرکی، ۱۴۱۴ق، ج۴، ص۲۷) بر این باورند که «غیبت با انگیزه صحیح جایز است». از نظـر ایشـان، موضـوع غیبت حرام، مقید به قصد هتک و اغراض فاسد است و قهـراً در مـواردی کـه اغـراض صحیح و مفید مقصود شخص باشد، غیبت حرام نیسـت. بـه بیـان دیگـر، ادلـه دال بـر حرمت غیبت، به موارد یادشده انصراف دارند. «نراقی» در «جامع السعادات» نیز بر ایـن مطلب تصریح کرده است (نراقی، ۱۳۸۳، ج۲، ص۳۲۱).

«شهید ثانی» نیز در این باره معتقد است: «فقط غـرض صـحیح عقلایـی اسـت کـه می‌تواند مجوز غیبت و ذکر اخلاق و اعمال زشت دیگران باشد؛ البته اگر ایـن اغـراض عقلایی صحیح از راه دیگـر قابـل تحصـیل نباشـد» (عـاملی، ۱۴۰۳ق، ص۷۷). برخـی

(احمدی میانجی، ۱۳۸۱، ص۱۳۵) ظهور این عبارت شهید در مبنای دوم را محتمل و در مقابل برخی آن را بعید دانسته‌اند (امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۴۱۴).

اگر بخواهیم در باب حریم خصوصی نیز بر طبق چنین مبنایی مشی کنیم، چون حریم خصوصی هر کس، مقید به آن است که دخالت و تأثیری در زندگی دیگران نداشته باشد، لذا کسی که از خلوت خود «علیه دیگران» استفاده می‌کند، اساساً از حق خلوت برخوردار نیست و نادیده‌گرفتن حریم خصوصی او نقض حق او شمرده نمی‌شود. بنابراین، رعایت حریم خصوصی به عنوان «یک اصل»، صرفاً در بخش خاصی از امور فردی پذیرفته می‌شود و در غیر آن، حق حریم خصوصی منتفی است و چون حق حریم خصوصی ذاتاً مقید و محدود است، لذا در همه مواردی که نقض آن فایده یا مصلحتی دارد، هر چند این فایده، برتر و اهم از مصلحت حریم خصوصی نباشد، حق حریم خصوصی منتفی می‌گردد. لذا نقض، بر اساس این دیدگاه، به «حداکثر» می‌رسد.

نتیجه دیگر این نظریه آن است که چون دو نوع «حلال» و «حرام» از نقض وجود دارد، لذا با استناد به اصل، نمی‌توان موارد مشکوک را حرام دانست و اصل را بر ممنوعیت گذاشت، بلکه در صورت شک می‌توان با استناد به اصل برائت به حریم خصوصی دیگران وارد شد (سروش محلاتی، ۱۳۹۳، ص۱۸۶).

در ارزیابی این ملاک، توجه به چند مطلب ضروری است:

مطلب اول: با توجه به کلام فقهای اسلام که در ادامه به آن اشاره می‌گردد، می‌توان گفت که منظور از مصلحت در این ملاک، مصلحت به معنای اعم است و شامل منفعت و رفع و دفع مفسده یا منع و رفع افسد به فاسد هم می‌شود. فقهای امامیه در موارد بسیاری از لزوم رعایت مصلحت یا عدم مفسده سخن گفته‌اند، نه مصلحت به معنای امر وجودی (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۳۴۲؛ گلپایگانی، بی‌تا، ص۳۸۸)؛ البته شکی نیست که در تمام این موارد باید ملاک‌ها و ضوابط شرعی مصلحت حاکم باشد.

مطلب دوم: باید توجه داشت که از میان دو مبنای مطرح در این ملاک، ظاهراً مبنای نخست قابل دفاع است؛ زیرا این حق؛ چه به استناد مبنای عقلی آن و چه به استناد به ادله نقلی آن در کتاب و سنت، از شمول و اطلاق برخوردار است و عدول از آن صرفاً

در صورتی که یک مصلحت مهمتر وجود داشته باشد، مجاز می‌شود (علی‌اکبری، ۱۳۹۱، ص۱۹۹). مضاف بر اینکه پذیرش مبنای دوم ـ مصلحت عمومی ـ دامنه بسیار وسیع و مراتب بسیار زیادی دارد و حتی اقدامی که «نفع اندک» و ناچیزی که برای «عموم» به دنبال داشته باشد را هم شامل می‌شود و تقدیم چنین مصالحی بر مصلحت حریم خصوصی عملاً به نفی حریم خصوصی می‌انجامد؛ زیرا غالباً نقض حریم خصوصی به نحوی برای دیگران سودمند است و کمتر موردی را می‌توان یافت که در نقض حریم خصوصی دیگران، هیچ فایده‌ای ـ ولو اندک ـ وجود نداشته باشد. با این استثنای وسیع و گسترده، به دلیل تخصیص اکثر، جایی برای استناد به آن باقی نمی‌ماند و حریم خصوصی و آسایش روانی افراد، هر لحظه ممکن است به بهانه‌های موهوم و مصلحت‌های جزئی برهم خورد (سروش محلاتی، ۱۳۹۳، ص۱۸۸).

مطلب سوم: باید توجه داشت که متعلق مصلحت به اموری خاص محدود نگردیده و می‌تواند از امور جزئی، فردی و عبادی گرفته تا مباحث کلان و اساسی در عرصه اجتماع و نظام سیاسی را در بر بگیرد. ازاین‌رو، هیچ نقطه‌ای از مباحث شریعت را نمی‌توان خالی از حوزه صلاحیت تعلق مصلحت در نظر گرفت (ایزدهی، ۱۳۹۳، ص۷۹)؛ البته در میان متعلق‌های مصلحت، از موردی دیگر نیز به عنوان متعلق مصلحت می‌توان یاد کرد که زمینه طرح آن در امور فردی یا اجتماعی نبوده، بلکه بستر آن عرصه نظام سیاسی است. لذا این مصلحت اولاً و بالذات به هویت جمعی جامعه قابل ارجاع بوده و ثانیاً و بالعرض، به حیثیت فردی مردم قابل بازگشت است. این مورد که می‌توان آن را «مصلحت نظام» نام نهاد، جدا از گستره فراگیر و تأثیرگذاری آن نسبت به همه افراد جامعه و عدم اختصاص آن به فرد یا گروهی خاص، تضمین‌کننده بسیاری از موارد یادشده بوده و هرگاه نظام سیاسی به خطر بیفتد، اساس بسیاری از آن مصالح نیز در خطر قرار می‌گیرند. این سخن بدان معناست که در مقام تزاحم، بر مبنای قانون عقلی اهم و مهم، مصالح کلانی چون مصلحت حفظ نظام بر سایر مصالح مهم ترجیح داده می‌شود. این اهتمام و تأکید تا آنجاست که اگر حفظ نظام به تعطیل‌شدن فرعی از فروعات شریعت انجامید، این امر ناگزیر بوده و به دلیل تحفظ بر مصلحت اولی و اهم (حفظ نظام) باید بدان تن داده و آن را پذیرفت.

مطلب چهارم: گفتنی است که تشخیص مصالح، همواره از پیچیدگی خاصی برخوردار بوده است بویژه در دنیای معاصر که به دلیل سرعت‌یافتن تحولات و دگرگونی‌های شؤون زندگی، «مصلحت‌اندیشی» امری تخصصی و در مواردی بسیار بر یافته‌های علمی و تحقیقات میدانی متکی شده است. ازاین‌رو، ضروری است از یک سو برای فرآیند تشخیص مصلحت، یک روش یا چارچوب معینی دیده شود و مصالح مورد نظر شارع، معیارها، مبانی فهم و استخراج آن از منابع معتبر مورد بررسی و پژوهش قرار گیرد و از سوی دیگر، مراتب و ملاک‌های تقدیم یک مصلحت بر مصلحت دیگر روشن شود و در نهایت، نهاد یا نهادهای تشخیص نیز مشخص گردد.

موضوع فهم مصالح، متوجه حاکم شرع بوده و این رسالت که ترکیبی از حق و تکلیف است، بر دوش حاکم شرع نهاده شده است. واضح است که این فهم، مبتنی بر معیارها و سنجه‌های فهم و درک مصالح شرعی است که «درک قطعی عقل»، «صراحت یا ظهور نص معتبر»، «مناسبات حکم و موضوع»، «الغای خصوصیت، تخریج و تنقیح مناط قطعی» و «استقراء» از جمله معیارهایی هستند که در این زمینه از سوی برخی از محققین معاصر مطرح شده است (علیدوست، ۱۳۸۸، ص۴۶۴).

البته کیفیت بهره‌بردن از معیارهای مورد گفتگو نیز بر بنیان‌هایی استوار است. از باب نمونه تردیدی نیست که هر فهم و درک و استنباطی در فقه از جمله درک مصالح باید با ملاحظه مقاصد کلان شارع و اهداف جزئی وی؛ یعنی در چارچوب مقاصد الشریعه و علل الشرایع صورت پذیرد و الا آنچه که درک و فهم و استنباط شده، معتبر شارع نخواهد بود. نمونه دیگر آنکه حاکم شرع لازم است که در برخورد با یک نص مبین یک مفاد یا مصلحت از شارع یا معصوم، حیثیت صدور آن را بکاود تا به صلاحیت آن سند در استنباط یا عدم آن پی ببرد. حال حاکم شرع که عهده‌دار اجرای احکام شرعی است، در هر موردی از جمله موضوع محل بحث ـ نظارت‌های ملازم با نقض حریم خصوصی کارگزاران ـ بر اساس آنچه که

بیان شد، مصالح و مفاسد و تزاحم آنها را در نظر می‌گیرد و به اقتضای مصلحت حاکم، به انجام یا ترک عملی حکم می‌کند.

مطلب پنجم: چنانچه مصلحت را به معنای منفعت و خیر به عنوان امر وجودی لحاظ نکنیم، بلکه معنایی اعم برای آن در نظر بگیریم، می‌توانیم سایر ملاک‌های پیشین را به این ملاک بازگردانیم و در این صورت واژه مصلحت، نماینده آن عنوان هم خواهد بود. توضیح آنکه «حفظ نظام»، طبق آنچه که بیان شد، مهمترین متعلق مصلحت بشمار می‌آید و در ذیل مصحلت مطرح می‌گردد. از سوی دیگر، توجه به مفهوم «مصلحت» ما را به این نکته می‌رساند که مصلحت، عنوانی اعم از «دفع ضرر» است. اگر در اطلاق ضرر بر «عدم النفع» ممکن است تردیدی وجود داشته باشد، ولی در نفع و مصلحت بشمارآمدن عدم الضرر تردیدی نیست. از سوی دیگر، بازگشت عناوین و مفاهیمی چون «ضرر»، «اضطرار»، «ضرورت» و «حفظ و اخلال نظام» نیز به یک لحاظ به مصلحت است و این واژه نماینده آن مفاهیم نیز می‌باشد. اگر در شریعت مقدس اسلام، حریم خصوصی که رعایت آن موجب ضرر می‌گردد، راه ندارد یا در حال اضطرار و حاجت شدید به مکلفان اجازه ترک حریم خصوصی و اجازه نقض داده شده است، همه به دلیل مراعات مصلحت مکلفان و دورماندن ایشان از مفاسد است (علیدوست، ۱۳۸۸، ص۱۰۵). به بیان دیگر، با عنایت به اینکه از یک سو هویت عنصر مصلحت، در راستای رفع مشکل معنا پیدا می‌کند و از سوی دیگر، احکام شریعت تعطیل‌بردار نبوده و قابل تبدیل به احکام ثانویه هستند. ازاین‌رو، قواعدی همچون «لاضرر»، «اضطرار»، «لاحرج» و ... را می‌توان از مصادیق مصلحت و مصلحت‌ورزی در قواعد فقه سیاسی یاد کرد (ایزدهی، ۱۳۹۳، ص۱۲۱-۱۲۰).

قلمرو نظارت حکومت بر حریم خصوصی کارگزاران

اینک پس از روشن‌شدن ملاک‌های نظارت‌های ملازم با ورود به حریم خصوصی کارگزاران، این پرسش مطرح می‌شود که در موارد مجاز یادشده آیا از جواز نظارت می‌توان نتیجه گرفت که ورود به همه زوایای زندگی خصوصی آنها مجاز است و در این زمینه هیچ محدودیتی وجود ندارد؟ در این زمینه دو دیدگاه قابل طرح است:

دیدگاه اول: رفع ضرورت

از آنجا که نقض حریم خصوصی افراد به حکم اولی ممنوع است و اصل اولی در حریم خصوصی، حرمت نقض آن است، ازاین‌رو، در موارد مجاز، باید به کمترین حد اکتفا کرد و کمترین حد، همان موارد ضروری هستند. البته قلمرو ضرورت، بر اساس هدف مورد نظر تعیین می‌شود. برای مثال، اگر برای قضاوت یا وزارت، پاک‌دامنی، امانت‌داری و صداقت را شرط بدانیم، می‌توان به هنگام گزینش افراد درباره این مسائل به تجسس پرداخت، ولی اجازه تحقیق در مسائلی را که به شرایط قضاوت یا وزارت مربوط نیست نداریم. برخی از محققان در این زمینه نوشته‌اند:

> تجسس جایز یا واجب در حد ضرورت است؛ یعنی به مقداری که در کار مورد نظر ما ضرورت وجود دارد، به همان مقدار تجسس جایز خواهد بود و بیشتر از آن حد یا در چیزهایی که در آن هدف دخالت ندارد، تجسس حرام است؛ همچنانکه پس از تجسس‌کردن، اگر ضرورت اقتضا نکند، افشاکردن و آبروی اشخاص را بردن حرام است (احمدی میانجی، ۱۳۸۱، ص۷۱۷).

از کلام «محقق اردبیلی» نیز بدست می‌آید در مواردی که غیبت‌نمودن یا شنیدن آن ملازم با نقض حریم خصوصی افراد است، فقط در حد نیاز ارتکاب آن جایز است.

> کسی که منصب قضاوت در شهری را بر عهده می‌گیرد، باید درباره اوضاع آن شهر آگاهی‌های لازم را بدست آورد و افراد آگاه و امین را برای کسب اطلاعات شناسایی کند تا بتواند با هوشیاری از نظرات اشخاص قابل اطمینان استفاده کرده و از افراد غیر قابل اعتماد دوری کند. با همین تحقیق و بررسی است که می‌تواند همکاران لایق را تشخیص داده و از آنان استفاده نماید. چه اینکه شایسته است با شناخت افراد ناباب، راه نفوذ آنان را مسدود نماید و برای کسب این اطلاعات بازگوکردن نقاط ضعف افراد ـ در حد نیاز ـ و نیز شنیدن آنها جایز بوده و از موارد استثنای حرمت غیبت شمرده می‌شود (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج۱۲، ص۳۶).

دیدگاه دوم: تحصیل اطمینان

حضرت «امام خمینی» 1 تحقیق در این باره را بمنظور احراز «صلاحیت اشـخاص» برای خدمت در نهادهای مختلف، تا حـد وصـول بـه اطمینـان جـایز مـی‌دانسـتند. در استفتایی از ایشان آمده است:

> افرادی می‌خواهند در نهادهای انقلابی داخل شوند، تحقیق‌کنندگان ارگان‌ها و نهادها در رابطه با بررسی سوابق افراد فوق‌الذکر با توجه به آیه «**یـا ایهـا الذین آمنوا و لاتجسسوا**» تا چه حد مجاز به بررسی سوابق افراد می‌باشند؟ تحقیق در فرض مرقوم تا تحصـیل اطمینـان بـه صـلاحیت شـخص بـرای خدمت در نهادهای انقلاب، مشمول آیه شریفه مزبور نیست (امام خمینـی، ۱۴۲۲ق، ج۲، ص۶۲۳).

گفتنی است مورد و موضوع این استفتا؛ اگرچه افراد غیر کارگزار است، ولی با تمسک به قیاس اولویت و فحوای این استفتا برای کارگزاران حکومت هم قابل استناد است.

ایشان درجایی دیگر به صراحت اعلام کرده‌اند که در این تحقیق و گزینش هم نباید وارد حوزه‌های کاملاً شخصی که بـه «صـلاحیت بـرای عضـویت در آن نهـاد» مربـوط نمی‌شود، رفت.

> سؤال از افراد به اینکه چند معصیت نمودی؟ ـ چنانچه بنـا بـه بعضـی از گزارشات این نحـوه سـؤالات مـی‌شـود، مخـالف اسـلام و تجسـس‌کننـده معصیت‌کار است، باید در گزینش افراد این نحو امور خلاف اخلاق اسـلامی و خلاف شرع ممنوع شود (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج۱۷، ص۲۲۱).

نقد و بررسی دیدگاه‌ها

در نقد و بررسی این دو دیدگاه باید گفت که هـر دو صـحیح بـوده و بیـانگر یـک مطلب هستند، اما با عبارات متفاوت. توضیح آنکه:

اولاً: در درستی دیدگاه نخست، همین بس که مبتنی بر قاعده «الضرورات تتقدر بقدرها» می‌باشد. این قاعده مهم از جمله احکام قاعده اضطرار است که بر اسـاس آن، مخالفـت بـا احکام الزامی اسلام در ظرف اضطرار، تنها به مقدار اضطرار جایز است. گاهی برای رساندن

این مقصود از تعبیرهای «ما جاز لعذر بطل بزواله» و «ما ابیح الضرورة یقدر بقدرها» استفاده می‌شود (کلانتری، ۱۳۷۸، ص۳۳۳). البته این مهم را می‌توان بر اساس حکم بدیهی عقل نیز اینگونه تبیین کرد که هرگاه مولا به سبب اضطرار بنده‌اش، به او در مخالفت برخی از احکام الزامی خود رخصت داد، این ترخیص تا وقتی است که عذر باقی باشد و با ارتفاع عذر، رخصت نیز برداشته می‌شود. به دیگر سخن، این جواز مخالفت به حکم عقل دارای دو تقیید است: یکی تقیید به حسب مقدار؛ مثلاً انسان مضطر تنها می‌تواند به مقدار ضرورت و رفع اضطرار از مردار یا گوشت خوک استفاده کند و یکی هم تقیید به حسب زمان؛ یعنی این اباحه و ترخیص، مادامی است که حالت اضطرار باقی باشد و به محض رفع این حالت، اباحه مزبور هم برداشته می‌شود.

ثانیاً: با اندکی تأمل روشن می‌گردد که تفاوتی میان آن دو نیست و هردو دیدگاه، شعاع ورود به حریم خصوصی کارگزاران در موارد مجاز را یک چیز اعلام داشته‌اند. این مطلب، وقتی آشکار می‌شود که به مفهوم «اطمینان» که در دیدگاه دوم حد نظارت قرار گرفته است، اندکی توجه شود.

> اطمینان در اصطلاح فقه، به معنای سکون است که یا حسی است یا نفسانی. سکون حسی به معنای آرامش و استقرار بدن (آرامش) و نفسانی به معنای آرامش نفس نسبت به آنچه بدان اطلاع و آگاهی یافته است، می‌باشد که از آن به علم عرفی و عادی و نیز ظن غالب و متآخم (نزدیک) به علم تعبیر می‌شود و همچون علم یقینی، در موضوعات و احکام شرعی حجت است. ازاین‌رو، در همهٔ باب‌های فقهی کاربرد دارد (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۶ق، ج۱، ص۵۵۴).

حال با توجه به مطلب یادشده و با عنایت به سهولت بیشتر تحصیل اطمینان نسبت به یقین، باید اذعان داشت که در موارد محل بحث با حصول اطمینان، بدون شک رفع ضرورت هم خواهد شد.

نتیجه‌گیری

عناوین «ضرر»، «اضطرار و ضرورت»، «حفظ نظام» و «مصلحت عمومی» هر کدام به تنهایی، گویای توجیه شرعی نسبت به بخشی از موارد مجاز نقض حریم خصوصی کارگزاران می‌باشد.

عنوان مصلحت، چنانچه به عنوان یک امر وجودی لحاظ شود، ملاکی در کنار سایر ملاک‌های یادشده خواهد بود که مطابق با آن محدود و مضیق‌کردن حریم خصوصی در هر شرایطی به دلیل موجهی و به یک مصلحت «اهم» نیاز دارد و تا وقتی‌که پای قربانی‌شدن یک موضوع مهمتر در میان نباشد، نمی‌توان «حریم خصوصی» دیگران را زیر پاگذاشت.

ولی اگر مفهوم مصلحت؛ اعم از یک امر وجودی صرف در نظر گرفته شود، در این صورت این ملاک نماینده آن ملاک‌ها نیز خواهد بود و بازگشت آنها بگونه‌ای به این مفهوم می‌باشد. در این صورت، واژه مصلحت، نماینده و ابزاری برای یادکرد از تمام آنچه مقصود و مورد نظر شارع در تشریع بوده و مطمح نظر فقیه در اجتهاد و کشف شریعت خواهد بود.

در موارد مجاز، ورود به حریم خصوصی کارگزاران، قلمرو نظارت و نقض حریم خصوصی، بنا بر حکم عقل و بر اساس قاعده «الضرورات تتقدر بقدرها»، تنها به میزان رفع ضرورت می‌باشد که تحصیل اطمینان در این زمینه نیز می‌تواند کاشف از رفع ضرورت باشد.

منابع و مآخذ

۱. **نهج البلاغه**.
۲. ابن فارس، احمد، **مقاییس اللغة**، ج۳، قم: انتشارات دفتر تبلیغات، ۱۴۰۴ق.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، ج۴، بیروت: دار الفکر، چ۳، ۱۴۱۴ق.
۴. احمدی میانجی، علی، **اطلاعات و تحقیقات اسلام**، تهران: نشر دادگستر، ۱۳۸۱.
۵. اردبیلی، احمد، **مجع الفائدة و البرهان**، ج۱۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق.
۶. اسکندری، مصطفی، **حکومت اسلامی و حریم خصوصی**، قم: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۹۰.

۷. اصفهانی، محمدحسین، **القواعد الفقهیة و الاجتهاد و التقلید (نهایة الدرایة فی شرح الکفایة)**، ج۲، قم: کتابفرشی سیدالشهداء 7 ، ۱۳۷۴.
۸. الخوری الشرتونی، سعید، **اقرب الموارد**، ج۱، قم: منشورات کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ق.
۹. الفیاض، محمد اسحاق، **محاضرات فی اصول الفقه**، ج۴، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۹ق.
۱۰. امام خمینی، سید روح الله، **کتاب البیع**، ج۲، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۴۲۱ق.
۱۱. امام خمینی، سید روح الله، **المکاسب المحرمة**، ج۱، قم: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۴۱۵ق.
۱۲. امام خمینی، سید روح الله، **استفتائات**، ج۲، قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۲۲ق.
۱۳. امام خمینی، سید روح الله، **صحیفه امام**، ج۱۷، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۳۷۸.
۱۴. انصاری، مرتضی، **کتاب المکاسب**، ج۱و۲، قم: المؤتمر العالمی، ۱۴۱۵ق.
۱۵. ایروانی، علی، **حاشیه مکاسب**، ج۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۰۶ق.
۱۶. ایزدهی، سید سجاد، **مصلحت در فقه سیاسی شیعه**، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳.
۱۷. جمعی از پژوهشگران، **فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت :** ، ج۱، قم: مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی، ۱۴۲۶ق.
۱۸. جوهری، اسماعیل بن حماد، **الصحاح**، ج۲، بیروت: دارالعلم، ۱۴۰۷ق.
۱۹. حکیم، سید محسن، **حقائق الاصول**، قم: مکتبه بصیرتی، الطبعة الخامسة، ۱۴۰۸ق.
۲۰. خویی، سید ابوالقاسم، **صراط النجاة** (مع حواشی التبریزی)، ج۲، قم: مکتب نشر المنتخب، ۱۴۱۶ق.
۲۱. راغب اصفهانی، ابوالقاسم، **المفردات فی غرایب القران**، تهران: المکتبة المرتضویة، ۱۳۶۲.
۲۲. زبیدی، احمد، **تاج‌العروس**، ج۳، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
۲۳. سروش محلاتی، محمد، **احکام حریم خصوصی**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۴.
۲۴. سروش محلاتی، محمد، **مبانی حریم خصوصی**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۳.
۲۵. سیستانی، سید علی، **قاعده لاضرر و لاضرار**، قم: مکتب آیةالله سیستانی، ۱۴۱۴ق.
۲۶. طباطبایی، سید علی بن محمد، **ریاض المسائل**، ج۱۴، قم: آل‌البیت : ، ۱۴۱۸ق.
۲۷. طریحی، فخرالدین، **مجمع‌البحرین**، ج۳، تهران: مکتب النشر الثقافة الاسلامیة، ۱۴۰۸ق.
۲۸. عاملی، زین الدین بن علی، **کشف الریبة فی احکام الغیبة**، قم: مکتبة الامام صاحب الزمان(عج)، ۱۴۰۳ق.
۲۹. علی‌اکبری، احسان، **تجسس و حریم خصوصی**، تهران: دانشگاه امام صادق 7 ، ۱۳۹۱.

۳۰. علیدوست، ابوالقاسم، **فقه و مصلحت**، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۳۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، **کتاب العین**، ج۷، بیروت: دارالهجرة، ۱۴۰۹ق.
۳۲. کلانتری، علی اکبر، **حکم ثانوی در تشریع اسلامی**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
۳۳. گلپایگانی، محمدرضا، **مجمع المسائل**، قم: انتشارات هادی، بی‌تا.
۳۴. محقق حلی، جعفر بن حسن، **معارج الاصول**، قم: مؤسسهٔ آل البیت : ، ۱۴۰۳ق.
۳۵. محقق کرکی، علی بن حسین، **جامع المقاصد**، ج۴، قم: مؤسسه آل البیت : ، ۱۴۱۴ق.
۳۶. مدرسی طباطبایی، سید محمد رضا، **بررسی گسترده فقهی کذب**، قم: دار التفسیر، ۱۳۹۲.
۳۷. مدرسی، محمد رضا، **فلسفه اخلاق**، تهران: سروش، ۱۳۷۱.
۳۸. مشکینی، میرزا علی، **مصطلاحات الفقه**، قم: نشر الهادی، بی‌تا.
۳۹. مصباح، مجتبی، **بنیاد اخلاق**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ; ، ۱۳۹۲.
۴۰. مصطفوی، حسن، **التحقیق فی کلمات القرآن کریم**، ج۶، تهران: انتشارات وزارت ارشاد، ۱۳۷۴.
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر، **بحوث فقهیة هامة**، قم: مدرسة الامام امیرالمؤمنین 7 ، ۱۴۲۶ق.
۴۲. منسوب به امام رضا 7 ، **فقه الرضا 7** ، مشهد مقدس: مؤسسهٔ آل البیت : ، ۱۴۰۶ق.
۴۳. میرزای قمی، ابوالقاسم، **قوانین الاصول**، با شرح علی قزوینی، ج۲، تهران: علمیه اسلامیه، ۱۳۷۸ق.
۴۴. نجفی، محمد حسن، **جواهر الکلام**، ج۱۵، ۲۱، ۲۸، ۲۹، ۳۷و۴۰، بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی‌تا.
۴۵. نراقی، محمد مهدی، **جامع السعادات**، ج۲، قم: اسماعیلیان، ۱۳۸۳.
۴۶. یعقوبی، محمد بن اسحاق، **تاریخ یعقوبی**، ج۲، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۶.

حکومت اسلامی/سال بیست‌وسوم، شمارهٔ چهارم، زمستان۹۷، پیاپی ۹۰
ISLAMIC GOVERNMENT 90 / Vol.23, No.4, Winter 2019

جایگاه اذن ولی فقیه در جهاد

دریافت: ۹۷/۱۱/۴ تأیید: ۹۷/۱۲/۷

مهدی ربانی*
و سیدابراهیم حسینی**

چکیده

فقها برای جهاد شرایط، فروع و احکامی را ترسیم و به بحث درباره آنها پرداخته‌اند از جمله این مباحث نقش و جایگاه ولی فقیه و اذن او در جهاد؛ اعم از جهاد ابتدایی و جهاد دفاعی است. از آنجا که این بحث، فرع و مترتب بر شرط حضور و مباشرت معصوم یا نایب خاص آن در جهاد است، لذا در این مقاله چهار احتمال درباره این شرط، مورد بررسی قرار گرفته است و این احتمال ترجیح داده شده که در هر دو جهاد، شرط حضور و اقدام معصوم و همچنین اذن و اقدام ولی فقیه شرط وجود و تحقق جهاد است و نه شرط مشروعیت یا وجوب آن. بنابراین، شرط وجود معصوم، نه شرط مشروعیت جهاد است تا اقدام ولی فقیه در زمان غیبت به جهاد، غیر مشروع باشد و نه شرط وجوب است تا اقدام ولی فقیه جایز و غیر واجب باشد، بلکه وجوب جهاد نسبت به این شرط مطلق است و این شرط صرفاً شرط وجود است؛ به این معنا که تحقق عنوان جهاد، بدون حضور و اقدام ولی فقیه ممکن نیست. این احتمال؛ هم با عمومات و اطلاقات ادله وجوب جهاد سازگار است و هم تعابیر موجود در روایات در پرتو آن قابل توجیه و تفسیر است، کما اینکه با عموم ولایت فقیه قابل تطبیق است.

واژگان کلیدی

مشروعیت جهاد، وجوب جهاد، جهاد ابتدایی، جهاد دفاعی، امام معصوم، ولی فقیه

* دانش آموخته حوزه و دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق پژوهشکده انقلاب اسلامی و امام خمینی ; .
** دانش آموخته حوزه و استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ; .

مقدمه

جهاد در راه خدا که بمنظور حاکمیت دین الهی و جلـوگیری از تجـاوز بـه حقـوق فردی و اجتماعی و ارزش‌های انسانی تشریع شده است، پشتوانه‌ای قوی برای عـزت و سربلندی و نیل به کمالات انسانی و همچنین ضامن امنیت و آرامش و اسـتقلال بشـمار می‌رود.

در قرآن کریم، آیات فراوانی در بیان ارزش و فضیلت این واجب الهی وارد شـده و روایات بسیاری نیز از پیامبر 9 و ائمه : در این باره صادر گردیده است. فقهـا ایـن واجب الهی را به دو قسم جهاد ابتدایی و جهاد دفاعی تقسیم کرده‌اند:

جهاد ابتدایی یکی از واجبات شرعی است و هدف از آن، نشر اسلام و بسط حاکمیت آن در جهان می‌باشد و قدر متیقن از معنای جهاد نیز همین است. جهاد ابتـدایی در آیـات قرآن به عنوان تکلیف و وظیفه‌ای دینی برای حاکمیت دین الهـی در روی زمـین، واجـب شده است. خداوند می‌خواهد همه بندگان به طاعت و بندگی او گردن نهنـد و توحیـد را زینت‌بخش حیات خود سازند و شرک و کفر را که موجب فساد و تباهی دنیـا و آخـرت است، کنار بگذارند تا حاکمیت زمین از آن بندگان صالح خدا شود.

جهاد دفاعی نیز به معنای حفاظت از کیان اسلام، جان، مال و نـاموس مسـلمانان در برابر تهاجم دشمنان خارجی و داخلی است. این قسم از جهـاد، موجـب حفـظ دیـن و توحید و مراکز یکتاپرستی است و اهدافی از قبیل حفظ آیین الهی، دفع تجاوز دشـمن، حفظ امنیت، مبارزه با عناصر فساد و گمراهی را دنبال می‌کند. فقها برای هر کدام از این دو نوع جهاد شرایط، فروع و احکامی را ترسیم و به بحث دربـاره آنهـا پرداختـه‌انـد از جمله مباحثی که خصوصاً بعد از پیروزی انقـلاب اسـلامی ایـران و تشـکیل حکـومتی مبتنی بر نظریه ولایت فقیه، نظر فقها را به خود جلب کرده است، نقش و جایگـاه ولـی فقیه و اذن او در جهاد؛ اعم از جهاد ابتدایی و جهاد دفاعی است. اینکه اذن ولی فقیه در جهاد چه جایگاهی دارد، سؤالی اسـت کـه آن را در دو بخـش جهـاد ابتـدایی و جهـاد دفاعی مورد بررسی قرار می‌دهیم.

جهاد ابتدایی

جهاد ابتدایی مبارزه با مشرکین و کفار برای دعوت آنان بـه اسـلام و یکتاپرسـتی و عدالت است. به‌عبارت دیگر، جهاد ابتدایی به معنای ارائه دین اسلام و ارزش‌های آن به ملت‌ها و رفع ظلم حاکمیت‌های ظالمانه از آنان و ایجاد زمینه تحقق عدالت و توحید با انتخاب و اختیار خود ملت‌هاست. در حقیقت هدف از این نوع جهاد، تحمیل عقیـده و اکراه بر دین و کشورگشایی نیست، بلکه هدف، دفاع از حقوق فطری ملـت‌هاسـت کـه توسط قدرت‌های کافر و ظغیانگر از خداپرستی و توحید و عدالت محروم گشته‌اند. لذا می‌توان گفت جهاد ابتدایی به این معنا به جهاد دفاعی؛ یعنی دفاع از مظلومین و عدالت بر می‌گردد.

«علامه طباطبایی» با اشاره به این مطلب می‌گوید: «جهـاد ابتـدایی عبـارت اسـت از دفاع از حق انسانیت و کلمه توحید» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج۲، ص۶۸).

در «تفسیر نمونه»، در ذیل آیه ۱۹۰ سوره بقره آمده است:

> مردم در همه اجتماعات این حق را دارنـد کـه نـدای منادیـان راه حـق را بشنوند و در قبول دعوت آنها آزاد باشند. حال اگر کسانی بخواهنـد آنهـا را از حق مشروعشان محروم سازند و اجـازه ندهنـد صـدای منادیـان راه خدا به گوش جان آنها برسد و از قید اسارت و بردگی فکری و اجتماعی آزاد گردند، طرفداران این برنامـه حـق دارنـد بـرای فـراهم‌سـاختن ایـن آزادگی از هر وسیله‌ای استفاده کنند و از اینجا ضرورت جهاد ابتـدایی در اسلام و سایر ادیان آسمانی روشن می‌گردد (مکارم شـیرازی، ۱۳۸۷، ج۲، ص۳۸).

اگرچه برخی تلاش کرده‌اند تشریع جهاد ابتدایی را در اسلام نفی کنند.

«صالحی نجف آبـادی» در کتـاب «جهـاد در اسـلام» در ایـن بـاره آورده اسـت: «اساساً در اسلام جنگ ابتدایی با کفار تحت عنوان جهاد، تشریع نشده است و آنچـه تشریع و واجب شده است، دفاع در برابر تجاوز دشمن است که حق طبیعی اسـت» (صالحی نجف آبادی، ۱۳۸۲ق، ص۸۸).

ایشان اطلاق آیات جهاد را به برخی دیگر از آیات که اختصاص به جهاد دفاعی دارد، مقید کرده است و به این ترتیب تمام آیات جهاد را مربوط به جهاد دفاعی می‌داند (همان، ص۳۷).

لکن بر خلاف این نظر، مشهور فقها در وجوب این نوع جهاد در صورت فراهم‌بودن شرایط، اتفاق نظر دارند. «صاحب جواهر» وجوب این نوع جهاد را اجماعی می‌داند، بلکه آن را مانند ضروریات دین می‌شمارد: «کیف کان، فلا خلاف بین المسلمین فی وجوبه، بل هو کالضروری؛ خصوصاً بعد الأمر به فی الکتاب العزیز فی آیات کثیرة» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۸).

وی برای وجوب جهاد ابتدایی به آیاتی از قرآن مانند «**یَا أَیُّهَا النَّبِیُّ جَاهِدِ الْکُفَّارَ وَالْمُنَافِقِینَ**» (توبه(۹): ۷۳)، «**قَاتِلُواْ الَّذِینَ لاَ یُؤْمِنُونَ بِاللّهِ**» (توبه(۹): ۲۹)، «**حَرِّضِ الْمُؤْمِنِینَ عَلَى الْقِتَالِ**» (انفال(۸): ۶۵) استناد می‌کند.

«محقق خویی» بعد از بیان وجوب جهاد با مشرکین و امتناعشان از قبول دعوت توحید آورده است: «ولا خلاف فی ذلک، بین المسلمین قاطبة و یدل علی ذلک غیر واحد من الآیات الکریمة» (خویی، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص۳۶۰).

وجوب این نوع جهاد، مشروط به شرایطی است که «شیخ طوسی» آنها را چنین می‌شمارد: «الذکورة، کمال العقل، الصحة والحریة وان لا یکون شیخاً لیس به قیام و یکون هناک امام عادل او من نصبه الامام للجهاد» (طوسی، بی‌تا، ص۲۴۱).

در میان شرایط ذکرشده آنچه مرتبط با بحث ماست، شرط حضور امام عادل یا نایب خاص او در جهاد است.

مشهور فقها شرط جهاد ابتدایی را حضور و مباشرت پیامبر یا امام معصوم یا نایب خاص آنها می‌دانند، روشن است که مراد از این شرط، مباشرت امام و یا نایب خاص او در اقدام به جهاد ابتدایی است و مراد صرفاً ظاهربودن امام معصوم و دوران ظهور نیست تا هر اقدامی برای جهاد توسط هر کسی، حتی غیر امام در آن دوران مشروعیت پیدا کند و این مطلب از تعابیری مانند «لاجهاد الّا مع الامام» در روایات و همچنین از کلمات فقها در بیان این شرط به خوبی فهمیده می‌شود. به‌عنوان مثال، «شیخ طوسی»

بعد از بیان شرطیتِ ظهور امام عادلی که بدون فرمان او برای مسلمانان جهاد جایز نیست، می‌گوید: «سپس آنها را به جهاد دعوت نماید، در این صورت بر مسلمانها واجب می‌شود» (طوسی، ۱۴۱۲ق، ج۲، ص۵).

آنچه که در اینجا مورد بررسی قرار می‌گیرد و نتیجه آن در تعیین نقش و جایگاه و اذن ولی فقیه مؤثر است، اینکه آیا این شرط، شرط مشروعیت جهاد ابتدایی است و یا شرط وجوب آن؟ به همین منظور با چهار احتمال در این باره بحث را ادامه می‌دهیم:

احتمال اول: شرط مشروعیت

از کلمات برخی فقها چنین برداشت می‌شود که حضور امام معصوم یا نایب خاص او، شرط مشروعیت جهاد ابتدایی است؛ با این توضیح که بر اساس این دیدگاه، بدون تحقق این شرط، جهاد ابتدایی، نه تنها واجب نیست، بلکه ممنوع و حرام است. بنابراین، در زمان غیبت امام معصوم، اذن ولی فقیه یا اقدام او به این نوع جهاد مشروعیت نمی‌بخشد.

«شیخ طوسی» در این باره آورده است:

> با فراهم‌شدن چند شرط، جهاد واجب می‌شود: امام عادلی ظهور داشته باشد که بدون فرمان او برای مسلمانان جهاد جایز نیست یا نماینده او برای سرپرستی امور مسلمانان حضور داشته باشد و سپس آنها را به جهاد دعوت نماید. در این صورت، بر مسلمان‌ها واجب می‌شود و باید برای جهاد قیام کنند، اما اگر امام ظهور نداشته باشد یا نماینده او حاضر نباشد، جهاد با دشمن جایز نیست (همان).

«علامه حلی» در «تذکرة» می‌گوید: «جهاد دو نوع است: یکی جهاد برای دعوت به اسلام و این نوع جهاد در نزد همه علمای ما جایز نمی‌باشد، مگر به اذن امام عادل یا کسی که امام عادل او را برای این کار نصب کرده است» (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج۹، ص۱۹).

«فخر المحققین» در «ایضاح» ادعای اجماع بر عدم جواز جهاد ابتدایی بدون اذن امام دارد. وی در مقام ذکر علت برای جایزنبودن امر به معروف و نهی از منکر، وقتی نیاز به کشتن یا زخمی‌کردن باشد، آورده است: «برای اینکه اگر این کار جایز باشد، جهاد بدون اذن امام نیز جایز خواهد بود، اما دومی اجماعاً جایز نیست» (فخرالمحققین، ۱۳۸۷ق، ج۱، ص۳۹۹).

«صاحب جواهر» نیز بر عدم جواز جهاد ابتدایی بدون حضور امام یا نایب خاص او ادعای اجماع می‌کند: «در میان علمای شیعه اختلاف نیست، بلکه اجماع هر دو قسم آن (محصل و منقول) وجود دارد که جهاد ابتدایی وقتی جایز می‌شود که امام 7 با اختیارات حاضر باشد یا کسی که امام او را برای جهاد نصب کرده وجود داشته باشد» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۲۱، ص۱۱).

ایشان در ادامه آورده است: «بلکه اصل مشروعیت جهاد به حضور امام یا منصوب امام بستگی دارد تا چه رسد به واجب‌بودن آن» (همان) و در کتاب امر به معروف و نهی از منکر ضمن تصریح به مأذون‌نبودن فقها در زمان غیبت به اقدام برای جهاد ابتدایی، علت آن را نیز اینگونه بیان می‌کند: «نعم لم یأذنوا لهم فی زمن الغیبة ببعض الامور التی یعلمون عدم حاجتهم الیها، کجهاد الدعوة المحتاج الی سلطان و جیوش و امراء و نحو ذلک مما یعلمون قصور الید فیها عن ذلک و نحوه» (همان، ص۳۹۷).

«شهید ثانی» در «روضه» و «مسالک»، بعد از آنکه شرط جهاد را حضور امام عادل یا نایب خاص او می‌داند، می‌گوید: «برای نایب عام، مثل فقیه در زمان غیبت اقدام به جهاد ابتدایی جایز نیست» (شهید ثانی، ۱۴۱۲ق، ج۱، ص۲۱۷؛ همو ۱۴۱۳ق، ج۳ ، ص۱۰).

«میرزای قمی» نیز در «جامع الشتات» در پاسخ سؤالی می‌گوید: «الاصل انه لا یجوز القتال مع الکفار ابتداء لدعوتهم الی الاسلام و ان کان بأمرالفقیه الذی هو نائب عام للامام حال الغیبة و لا یجوز له الامر بذلک و ان فعل فهو آثم» (میرزای قمی، ۱۴۱۳ق، ج۱، ص۳۵۷).

کلام ایشان صراحت بر حرمت جهاد ابتدایی در زمان غیبت دارد و اذن فقیه نیز به آن مشروعیت نمی‌بخشد، بلکه امر فقیه به آن، گناه محسوب می‌گردد. از مجموع کلمات فوق و همچنین کلمات برخی دیگر از فقها چنین فهمیده می‌شود که در صورت فراهم‌بودن شرایط دیگر جهاد ابتدایی، ظهور امام معصوم یا حضور نایب خاص او شرط انحصاری و بدل‌ناپذیر مشروعیت جهاد ابتدایی است؛ با این توضیح که هیچ چیز دیگری، حتی اذن نایب عام امام معصوم نمی‌تواند جایگزین این شرط برای مشروعیت‌بخشیدن به جهاد ابتدایی باشد. بر اساس این احتمال، فقها که در زمان غیبت، قائم مقام ولی امر(عجل الله تعالی فرجه الشریف) در اجرای سیاسات می‌باشند، در جهاد ابتدایی این منصب را ندارند.

امام خمینی 1 در این زمینه چنین می‌فرماید:

> در زمان غیبت ولی امر و سلطان عصر(عجل الله تعالی فرج الشریف)، قائم مقام آن حضرت در اجرای سیاسات (حدود و دیات) و تمام آنچه برای امام 7 می‌باشد، مگر جهاد ابتدایی، نواب عام آن حضرت می‌باشند و آنها فقهایی هستند که جامع شرایط فتوا و قضاوت باشند (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج۱، ص۳۷۷).

اگرچه ایشان در «کتاب البیع» در اختصاص جهاد ابتدایی به امام معصوم 7 تردید می‌کند (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۶۴۴).

این دسته از فقها برای اثبات دیدگاه خود علاوه بر اجماعی که «علامه حلی» و «صاحب جواهر» ادعا کرده‌اند، به روایاتی که در آنها از جهاد به همراه غیر امام واجب الطاعة نهی شده است، استناد نموده‌اند؛ مانند خبر «بشیر الدهان»، عن ابی عبدالله 7 :

> قال: قلت له انی رأیت فی المنام انی قلت لک ان القتال مع غیر الامام المفروض طاعته حرام مثل المیتة والدم و لحم الخنزیر فقلت لی: «**هو کذلک** [فقال ابو عبدالله 7] **هو کذلک هو کذلک**» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص۲۳)؛ بشیر دهان از امام صادق 7 نقل می‌کند که می‌گوید به امام 7

عرض کردم: خواب دیدم به شما گفتم جهـاد بـه همـراه غیـر امـامی کـه اطاعتش واجب است، حرام است، مانند حرمت مردار و خـون و گوشـت خوک و شما فرمودید آری چنین است. امام فرمودند: آری چنـین اسـت، آری چنین است.

روایت به سبب اطلاقش شامل جهاد ابتدایی می‌شود، بلکه با توجه به اینکه وجوب جهاد دفاعی در هر شرایطی بدیهی است، روایت فقط نظر به جهـاد ابتـدایی دارد، کمـا اینکه اطلاق روایت شامل زمان غیبت نیز می‌شود. بنابراین، اذن ولی فقیه در زمان غیبت برای مشروعیت‌بخشیدن به جهاد ابتدایی جایگاهی ندارد.

«محمد مؤمن قمی» بعد از اینکه دلالت روایت بر حرمت جهاد به همراه امـامی کـه واجب الاطاعه نیست را روشن می‌داند، می‌گوید: «بنابراین، جنگیدن در زمان غیبت امام معصوم 7 ، حتی در کنار فقیه عادل که رهبری دولت اسلامی را بدسـت بگیـرد، جـایز نیست تا چه رسد به مؤمنان عادل» (مؤمن قمی، ۱۳۸۰، ش۲۶، ص۲۴).

«صاحب جواهر» بعد از نقل روایاتی دیگر در این باب می‌گوید: «الی غیر ذلک مـن النصوص التی مقتضاها کصـریح الفتـاوی عـدم مشـروعیة الجهـاد مـع الجـائر و غیـره» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۲۱، ص۱۳).

احتمال دوم: شرط انحصاری وجوب و نه مشروعیت

از کلمات برخی از فقها چنین برداشت می‌شود که حضور و اقدام امام معصوم و یـا نایب خاص او شرط وجوب جهاد ابتدایی است و نه شرط مشروعیت آن؛ به ایـن معنـا که جهاد ابتدایی با این شرط واجب می‌گردد و بدون تحقق این شرط، وجوب آن ساقط می‌شود و نه مشروعیت آن. به‌عبارت دیگر، انتفای شرط وجوب، مستلزم نفـی وجـوب است و نه نفی جواز. بنابراین، در زمان غیبت، اگر چه اذن ولی فقیه و اقدام او به جهاد، باعث وجوب جهاد نمی‌شود، ولی اقدام او اقدامی مشروع است و حرام نمی‌باشد.

«شیخ طوسی» در «کتاب الاقتصاد الهادی»، بعد از بیان وجـوب کفـایی جهـاد آورده است: «واجب‌بودن جهاد شرایطی دارد : شرط اول وجود امام عـادل یـا منصـوب امـام

عادل برای جهاد است» (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص۳۱۲) و در ادامه بعد از بیان شروط می‌گوید: «زمانی که یکی از این شروط مختل شود، وجوب آن ساقط می‌شود، مگر اینکه جهاد دفاعی باشد» (همان).

ایشان همچنین در «رساله جمل و عقود»، بعد از بیان شرایط وجوب جهاد می‌گوید: «فإذا اختل واحد من هذه لشروط سقط فرضه» (طوسی، بی‌تا، ص۲۴۱).

در بعضی از نسخ به دنبال این عبارت آمده است: «ولم یسقط الاستحباب».

کلام «شیخ طوسی» خصوصاً با توجه به جمله « ولم یسقط الاستحباب» به روشنی دلالت بر سقوط وجوب در زمان غیبت دارد، نه سقوط مشروعیت و جواز.

«سید بن زهره» نیز در کتاب «غنیه»، در بیان شرایط وجوب جهاد آورده است: «وامر الامام العادل به او من ینصبه الامام او ما یقوم مقام ذلک من حصول خوف علی الاسلام او علی الانفس و الاموال و متی اختل شرط من هذه الشروط سقط فرض الجهاد بلاخلاف اعلمه» (ابن زهره، ۱۴۱۷ق، ص۱۹۹).

بر اساس این دیدگاه، فقیه جامع الشرائطی که متصدی ولایت امر مسلمین است، با فراهم‌بودن شرایط دیگر و رعایت مصلحت مسلمین می‌تواند اقدام به جهاد ابتدایی کرده و مسلمین را به آن دعوت نماید، ولی این اقدام او واجب و الزامی نیست. جایگاه اذن ولی فقیه، بنا بر این احتمال، این است که بدل شرط حضور امام معصوم در مشروعیت‌بخشیدن به جهاد ابتدایی است، ولی عدل آن در واجب‌نمودن جهاد نیست. روشن است که مراد از جواز در اینجا به‌معنای جواز بالمعنی الاعم نیست تا با قول به وجوب که احتمال سوم است، قابل جمع باشد. بنابراین، می‌توان قول به جواز جهاد ابتدایی در مقابل قول حرمت و وجوب در زمان غیبت را به این فقها نسبت داد.

رهبر معظم انقلاب آیةالله خامنه‌ای به سؤالی درباره حکم جهاد ابتدایی در زمان غیبت امام معصوم چنین پاسخ داده‌اند: «بعید نیست که حکم به جهاد ابتدایی توسط فقیه جامع الشرائطی که متصدی ولایت امر مسلمین است، در صورتی که مصلحت آن را اقتضا کند، جایز باشد، بلکه این نظر اقوی است» (خامنه‌ای، ۱۴۲۴ق، ص۲۲۷).

نظیر این مسأله در فقه، شرایط امر بـه معـروف و نهـی از منکـر اسـت. یکـی از آن شرایط علم به تأثیر است که با منتفی‌شدن این شرط، فقط وجوب امر به معروف و نهی از منکر منتفی می‌شود، نه جواز و رجحان آن.

در «جواهر» آمده است: «الساقط مع العلم بعدم التأثیر الوجوب دون الجواز بـل عـن بعض الاصحاب استحبابه» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۲۱، ص۳۶۹).

با شرحی که گذشت، بنا بر این احتمال، جهاد ابتدایی از شؤونات اختصاصـی امـام معصوم نیست، بلکه فقیه جامع الشرائط نیز چنین اختیاری با رعایت مصالح مسـلمین را دارد. برای اثبات این نظریه نمی‌توان به اطلاق ادلهٔ وجوب جهاد استناد کـرد؛ چـرا کـه تمسک به آن ادله اثبات‌کننده وجوب جهاد است، نه جـواز آن، کمـا اینکـه تمسـک بـه عمومیت ولایت فقیه نیز در اینجا تمام نیست؛ برای اینکه لازمـه آن اثبـات شـؤونات و مناصب امام معصوم برای ولی فقیـه اسـت؛ همانگونـه کـه بـرای امـام معصـوم اسـت. به‌عبارت دیگر، اگر اقدام امام معصوم سبب وجوب جهاد ابتدایی می‌شود، ادلـهٔ ولایـت فقیه همین شأن را برای اقدام ولی فقیه اثبات می‌کند؛ یعنـی وجـوب را و نـه جـواز را. بنظر می‌رسد برای این قول دلیل محکمی نمی‌توان یافت.

احتمال سوم: شرط غیر انحصاری وجوب

از کلمات بعضی فقها خصوصاً فقهای معاصر چنین برداشت می‌شود که در صورت فراهم‌بودن بقیه شروط، حضور امام معصوم یـا نایـب خـاص او شـرط وجـوب جهـاد ابتدایی است، ولی شرط انحصاری آن نیست، بلکه اذن ولی فقیه و اقدام او برای جهـاد نیز سبب وجوب جهاد می‌گردد. بنابراین، در زمان غیبت نیز جهاد ابتدایی، نه تنها جـایز و مشروع است، بلکه با اذن و اقدام ولی فقیه واجب می‌گردد.

«محقق سبزواری» در «کفایة الاحکام» حکم به اشتراط وجود امام یـا منصـوب او را برای وجوب جهاد مشکل می‌داند و می‌گوید: «ویشترط فی وجوب الجهاد وجود الامام او من نصبه علی المشهور بین الاصحاب و لعل مستنده اخبار لم تبلغ درجة الصحة مـع معارضتها بعموم الآیات ففی الحکم به اشکال» (سبزواری، ۱۴۲۳ق، ج۱، ص۳۶۷).

«محقق خویی» نیز ادله قائلین به قول اول که اذن امام معصوم یا نایب خـاص او را شرط مشروعیت جهاد می‌دانستند، رد می‌کند. ایشان اجماع را اولاً ثابت نمی‌دانند و ثانیاً بر فرض ثبوت، آن را اجماع مدرکی مـی‌داننـد کـه کاشـف از قـول معصـوم نیست و عمده روایات مورد استناد را دو روایت «بشیر دهان» و روایت «عبـدالله بـن مغیره» می‌دانند که ضمن مناقشه در سـند روایـت اول، دلالـت هـر دو را نیـز تمـام نمی‌دانند و بعد از آن می‌گوید: «وقد تحصل من ذلک ان الظاهر عدم سقوط وجـوب الجهاد فی عصر الغیبة و ثبوته فی کافة الاعصار لدی توفّر شرائطه» (خویی، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص۳۶۵).

«حسینعلی منتظری» نیز با استناد به اینکه عنوان «امـام عـادل» واردشـده در روایـات منحصر در امام معصوم نیست، وجوب جهاد ابتدایی را مشروط به وجود امـام معصـوم نمی‌داند: «جهاد ابتدایی، وجوب آن بنا بر آنچه گفته‌اند، مشروط به وجود امام است، اما علی الاقوی امام منحصر به امام معصوم نیست و امام عادل کافی است که طبعـاً شـامل فقیه جامع الشرائط نیز می‌شود» (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج۱، ص۱۲۵).

بر اساس این دیدگاه، وجود امام معصوم شرط وجوب جهـاد ابتـدایی اسـت، ولـی شرط انحصاری و بدیل‌ناپذیر نیست. بلکه وجود فقیه واجد شـرایط بـدیل وجـود امـام معصوم یا نایب خاص او در تحقق شرط وجوب جهاد است. بنابراین، شـأن و جایگـاه فقیه جامع شرایط از این نظر همان شأن و جایگاه امام معصوم است.

مستند این دیدگاه یا روایاتی است که جهاد ابتدایی را مشـروط بـه وجـود امـام عادل نموده است؛ مانند روایت «تحف العقول»، عن الرضا 7 فی کتابه الی المأمون: «**والجهاد واجب مع امام عادل...**» (ابن شعبه حرانـی، ۱۴۰۴ق، ص۴۱۸). یـا روایـاتی که از جهاد به همراه امام غیر عادل نهی می‌کند؛ مانند روایت «ابی بصـیر»، عـن ابـی عبدالله 7 عن آبائه قال:

«**قال امیر المؤمنین 7 لا یخرج المسلم فی الجهـاد مـع مـن لایـؤمن علـی الحکم و لا ینفذ فی الفئ امر الله عز وجل فانه ان مات فی ذلک المکان کان معینا لعدوّنا فی حبس حقنا والاشاطة بدمائنا و میتته میتة جاهلیة**» (صدوق،

۱۳۸۶ق، ج۲، ص۴۶۴)؛ فرمود امیرالمؤمنین 7 کسی که در حکم‌کردن امین نبوده و شرعاً تأیید نشده و حدود الهی را در بیت المال مراعات نمی‌کند، نباید هیچ مسلمانی به دستور چنین کسی در جهاد شرکت نماید و اگر به دستور چنین شخصی به جهاد گسیل شود و از دنیا برود، یاور دشمنان است در غصب حق ما و دست او به خون ما آلوده شده و مرگ او مرگ جاهلیت است.

با این توضیح که آنچه در این روایات و همچنین در کلمات فقها آمده است، تعبیر «امام عادل» در برابر «امام جائر» است و لفظ امام عام است و شامل فقیه جامع الشرائط می‌شود؛ چه اینکه مفهوم عدالت نیز اعم از مفهوم عصمت است. بنابراین، عصمت برای امام در جهاد ابتدایی شرط نیست و عدالت کافی است.

«آقای منتظری» در این باره آورده است:

چنانچه پیش از این گفته شد، «عصمت» برای امام در جهاد ابتدایی شرط نیست؛ وگرنه باید حکم جهاد را از افرادی نظیر «مالک اشتر» و دیگران که از جانب امیرالمؤمنین 7 و یا رسول اکرم 9 منصوب می‌شدند، نفی نماییم. فقهای عادل آگاه به زمان و آگاه به حوادث و مشکلات در زمان غیبت نیز همانند فرماندهان لشگر و کارگزاران منصوب از جانب ائمه : هستند که برای آنان نیز ملکه عصمت نیست، ولی در عین حال، بخاطر اینکه ولایت دارند، اطاعت از آنان واجب است (منتظری، ۱۴۳۱ق، ج۱، ص۱۲۰).

اگر این بیان را بپذیریم، می‌توان این روایات را مستند برای دیدگاه سوم قرار داد؛ البته این به شرطی است که ما صحت این روایات را از حیث سند بپذیریم، ولی همانگونه که گذشت، «محقق سبزواری» در «کفایة الاحکام»، «محقق خویی» در «منهاج الصالحین» و عده‌ای دیگر از فقها، استناد به این دسته از روایات را تمام نمی‌دانند. مستند دیگر این قول، با بیانی که «صاحب جواهر» دارد، عموم ولایت فقیه است. ایشان با فرض تمام‌نبودن اجماع بر لزوم شرط امام معصوم برای وجوب جهاد ابتدایی، عموم ولایت فقیه در زمان غیبت و عموم ادله جهاد را برای وجوب

جهاد ابتدایی در زمان غیبت بر روایاتی که وجود امـام معصـوم را شـرط مـی‌داننـد، ترجیح می‌دهد: «لکن ان تم الاجماع المزبور فذالک والا امکن المناقشـة فیـه بعمـوم ولایة الفقیه فی زمن الغیبة الشاملة لذلک المعتضدة بعموم ادلة الجهـاد فتـرجح علـی غیرها» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۲۱، ص۱۴).

البته باید توجه داشت که عموم ولایت فقیه زمانی شرط وجوب جهاد ابتدایی بـودن ولی فقیه را اثبات می‌کند که اصل شرط وجوب‌بودن امام معصـوم را بپـذیریم، ولـی در صورت اثبات احتمال چهارم، دلیل عموم ولایت فقیه برای اثبـات شـرط وجـوب‌بـودن ولایت فقیه تمام نیست؛ چرا که دلیل عموم ولایت، همان شأنی را برای ولی فقیه ثابـت می‌کند که برای امام معصوم ثابت است.

احتمال چهارم: شرط وجود

برخی از فقهای معاصر این احتمال را داده‌اند که وجود امام معصوم شـرط وجـوب جهاد نیست و جهاد ابتدایی نسبت به وجود امـام معصـوم واجـب مطلـق اسـت، بلکـه وجود امام، شرط وجود جهاد است و مراد از شرط وجوب، آن است که تـا زمـانی کـه شرط محقق نگردد، حکم وجوب بر موضوع مترتب نمی‌شـود؛ نظیـر شـرط اسـتطاعت برای حج و مراد از شرط وجود آن است که اصل وجوب مشروط بـه آن نیسـت، ولـی تحقق موضوع بدون آن امکان ندارد.

«آقای منتظری» از کسانی است که صراحتاً این احتمال را بیان کرده است. ایشان بعد از تمسک به آیه ۲۴۶ سوره بقره می‌گوید:

> از این آیه بخوبی استفاده می‌شود که مبارزه و قتـال متوقـف بـر وجـود رهبری است... اما باید همواره توجه داشت که وجود امام در این جهـاد (جهاد دفاعی)، شرط وجود قتال است، نه شرط وجوب، بـر خـلاف جهـاد ابتدایی که در آنجا امام شرط وجـوب جهـاد بـود، نـه شـرط وجـود، بلکـه می‌توان گفت که وجود امام و رهبر در هر دو قسـم از جهـاد شـرط وجـود است، نه شرط وجوب؛ چنانچه نظیر آن را در امر به معروف و نهی از منکر؛

آنگاه که بر زدن و مجروح‌کـردن طـرف توقـف داشـته باشـد، خواهـد آمـد (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج۱، ص۲۳۷).

ایشان این احتمال را در بخش دیگری از کلام خود تکرار می‌کند (همان، ص۳۹۵).

همچنین در بخش دیگری درباره امر به معـروف و نهـی از منکـر، هنگـامی کـه متوقف بر ایراد ضرب و جرح باشد، وجوب آن را مشروط به وجود امام نمـی‌دانـد، بلکه وجود آن را مشروط به وجود امام می‌داند و در توضیح شرط وجودبـودن امـام می‌گوید:

> بنظر ما وجوب آن در چنین شرایطی مشروط به وجود امام نیست، اما وجود آن در حیطه خارج؛ بگونه‌ای که مؤثر واقـع شـود و ضـرری بـر آن مترتـب نگردد و برای اینکه قدرت و تشکل و نظمی در کـار باشـد و هـرج و مـرج بوجود نیاید، مشروط به وجود امام؛ یعنی حکومت است (همان، ص۳۱۷).

از توضیحی که «محقق خویی» در شرط‌بودن اذن فقیه جامع الشرائط برای جهـاد در زمان غیبت می‌دهد، می‌توان شرط وجود را استظهار نمود:

> و بما ان عملیة هذا الامر المهم(جهاد) فی الخارج بحاجة الی قائد و آمر یری المسلمین نفوذ امره علیهم فلا محالة یتعین ذلک فی الفقیـه الجـامع للشـرائط فانه یتصدی لتنفیذ هذا الامر المهم من باب الحسبة علـی اسـاس انّ تصـدی غیره لذلک یوجب الهرج و المرج و یؤدّی الی عدم تنفیذه بشکل مطلـوب و کامل (خـویی، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص۳۶۶)؛ چـون بـرای عملـی‌شـدن ایـن امـر مهم(جهاد) در خارج نیاز داریم به فرماندهی کـه مسـلمین او را نافـذ الامـر بدانند و از او اطاعت کنند، متعین و لازم است که فقیه جامع الشـرائط خـود عهده‌دار این امر مهم بر اساس ولایت حسبه شود؛ زیرا تصدی دیگـران غیـر از فقیه در این امر، موجب هرج و مرج شده و منجر به این می‌شود کـه ایـن امر مهم به شکل مطلوب و کامل تحقق نیابد.

از بیان ایشان چنین برداشت می‌شود که اذن ولی فقیه برای جهاد در زمان غیبـت از آن جهت لازم است که بدون فرماندهی و تصدی فقیه جامع الشرائط تحقـق جهـاد بـه

شکل مطلوب و کامل ممکن نیست. بر این اساس، وجود امام عادل؛ اعم از امام معصوم و یا نایب خاص او و یا نایب عام او؛ یعنی فقیه جامع الشـرائط از آن جهـت در جهـاد ابتدایی شرط است که تحقق کامل و مطلوب این نوع جهاد، بدون وجـود آنـان ممکـن نیست و این همان شرط وجود است، نه شرط وجـوب. همـین مطلـب را مـی‌تـوان از کلمات «سید عبد الاعلی سبزواری» نیز استظهار نمود. ایشـان معیـار در وجـوب جهـاد ابتدایی را امکان گسترش اسلام و اقامه عدل می‌داند و می‌گوید:

> هر زمان که این جهت ممکن باشد، جهاد واجب است و هر زمان که ممکـن نباشد، وجوب از باب سالبه به‌انتفای موضوع منتفی است و وجود معصوم و مبسوط‌الیدبودن او راهی است برای اقامه حق، پـس منـاط ثبـوت و سـقوط وجوب جهاد، فقط همین است (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج۱۵، ص۸۵).

ایشان سپس نتیجه می‌گیرد که با فراهم‌شدن شرایطی که برای فقیـه در زمـان غیبـت بیان می‌کند، وجوب جهاد از باب انطباق قهری حکم بر موضوع بر او تعین پیدا می‌کند: «فیجب علیه حینئذ عیناً القیام بنشرالدعوة الحقة فی العالم و یجب علی الناس عینا القیام معه بالادلة الاربعة» (همان).

بنابراین، در هر زمان که امکان بسط اسلام و اقامه عدل محقق شـد، حکـم وجـوب جهاد ثابت است؛ چه در زمان امام معصوم باشد و چه در زمان غیبت.

از کلام سبزواری می‌توان چنین استنباط نمود که با فراهم‌شدن شرایطی که برای فقیـه در زمان غیبت بیان می‌کند، امکان بسط اسلام و اقامه عدل فراهم می‌شود و بـه دنبـال آن، حکم وجوب جهاد ثابت می‌گردد، کما اینکه با وجود معصوم و مبسوط‌الیدبودن او تحقق جهاد بمنظور بسط اسلام و اقامه عدل ممکن می‌گردد. بنابراین، وجود امام شرط تحقـق جهاد در خارج است و نه شرط وجوب آن، کما اینکه استناد ایشـان بـه عمومـات ادلـه جهاد برای وجوب جهاد و غیر قابل تخصیص دانستن آن عمومات، مگر به عدم تمکن، شاهد دیگری است بر اینکه جهاد واجب مطلق است و غیـر از امکـان، شـرط دیگـری برای آن متصور نیست:

> انه تکفی العمومات الدالة علی الجهاد من الکتاب والسنة و کذا ضرورة العقل

الحاکمة بابادة الظلم والفساد الـذین یکـون الشـرک مـن اهمهـا مهمـا امکـن ولیست هذه الادلة قابلة للتخصیص الا بعدم التمکن الذی یسـقط بـه الحکـم قهراً (همان، ص۸۵).

بعید نیست که بتوان مناط امکان بسط اسلام و اقامه عدل برای ثبـوت وجـوب را از تعلیل «صاحب جواهر» نیز استنباط کرد. آنجا که می‌گوید: «نعم لم یأذنوا لهم فـی زمـن الغیبة ببعض الامور التی یعلمون عدم حاجتهم الیها، کجهاد الدعوة المحتاج الـی سـلطان وجیوش وامراء و نحو ذلک مما یعلمون قصور الید فیهـا عـن ذلـک و نحـوه» (نجفـی، ۱۴۱۴ق، ج۲۱، ص۳۹۷).

«صاحب جواهر» دلیل عدم اذن ائمه به فقها برای اقامه جهاد ابتدایی در زمان غیبـت را علم ائمه : به عدم امکان آن در زمان غیبت می‌داند. به عبارت دیگر، عدم وجـوب جهاد ابتدایی در زمان غیبت بنظر ایشان، یک دلیل دارد و آن عدم امکان است، اگـر مـا همین جایگاه و شأن؛ یعنی شرط وجود جهادبودن را برای وجـود امـام معصـوم اثبـات کردیم، عموم ولایت فقیه نیز همین شأن و جایگاه را برای ولـی فقیـه اثبـات مـی‌کنـد؛ همانطور که در پایان بحث از احتمال سوم گذشت.

برخی از تعابیر واردشده در روایات نیز تأییدی بر این دیدگاه است؛ مانند روایتی که در «کامل الزیارات»، از «عبد الله بن عبدالرحمن الاصم» نقل شده است که در بخشـی از آن روایت آمده است: قال ابو عبدالله 7 : «**الجهاد افضل الاشیاء بعد الفـرائض فـی وقـت الجهاد و قال ولا جهاد الّا مع الامام...**» (ابن قولویه، ۱۳۹۸ق، ص۳۳۵).

با قطع نظر از اشکال سندی روایت، کلمه «لا» در «لا جهاد الّا مع الامام» حقیقـت در نفی جنس و نفی وجود است. بنابراین، مراد از این بخش از کلام امام 7 این است کـه جهاد، بدون امام تحقق و وجود پیدا نمی‌کند و حتی اگر حمل بر نفی وجود ادعایی کـه کنایه از نفی کمال است، بکنیم نیز معنا این می‌شود که جهاد کامل و مطلوب، بدون امام محقق نمی‌شود که بنا بر هر دو احتمال، این بیان شرط وجود یا شـرط وجـود کامـل و مطلوب خواهد بود، نه بیان شرط وجوب.

«محمد مؤمن قمی» درباره روایت آورده است: «حضرت بـا صـراحت حکـم کـرده

است که جهاد، بدون وجود امام صورت نمی‌گیرد. بنابراین، جنگیدن با کفار بدون حضور امام، جهاد شمرده نمی‌شود» (مؤمن قمی، ۱۳۸۰، ش۲۶، ص۳۰).

روایاتی مانند روایت «ابابصیر» از امام صادق 7 یا روایت «بشیر دهان» و روایات دیگری همانند اینها که مقتضای مجموع آنها این است که جهاد، همراه با حاکم ستمگر مشروع و جایز نیست را می‌توان اینگونه تفسیر و بیان کرد که ائمه : در صدد بیان این مطلب بوده‌اند که مسؤولیت جهاد بسیار سنگین و بزرگ است؛ بدان جهت که در ارتباط با دعوت به اسلام است و با جان و ناموس مردم سر و کار دارد، پس نباید اختیار آن بدست افراد نا آگاه به موازین اسلام، یا افراد ستمگر و جائر قرار گیرد. پیش از این در خبر «ابی بصیر» گذشت که امیر المؤمنین 7 فرمود: «فرد مسلمان همراه کسی که امین در حکومت نیست و در اموال بیت المال امر خدا را در نظر نمی‌گیرد، برای جهاد خارج نمی‌شود...» (صدوق، ۱۳۸۶ق، ج۲، ص۴۶۴).

سخن همه کسانی که در بیان شرط وجود امام در جهاد، مبسوط‌الیدبودن امام یا نایب او را ذکر کرده‌اند؛ مانند «شهید ثانی» در «مسالک» در ذیل کلام «محقق» که می‌گوید: «و فرضه علی الکفایة بشرط وجود الامام او من نصبه للجهاد»، می‌نویسد: «مراد از شرط وجود امام این است که امام ظاهر و مبسوط‌الید باشد و توان تصرف داشته باشد» (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج۳، ص۹).

و کسانی که قدر متیقن جهاد در راه خدا را جهادی می‌دانند که به امر حکومت شرعیه باشد؛ مانند «عباس کعبی»: «والقدر المتیقن من القتال فی سبیل الله ان یکون بامر حکومة شرعیة» (کعبی، ۱۴۲۵ق، ش۳۳، ص۱۶۰) و یا اقدام به جهاد بدون رهبری و بدون برنامه را جایز نمی‌دانند؛ مانند «محمد مؤمن قمی»:

> نهایت اقتضای انصراف به حکم عقلا در مواردی، مثل جهاد این است که اقدام به جهاد نباید بی برنامه و بدون رهبری باشد، اما وقتی مسلمانان یک دولت اسلامی را بنیانگذاری کرده و دارای رهبری باشند، شکی نیست که این آیات آنها را دربر می‌گیرد و به موجب عموم این آیات، جهاد بر آنها واجب می‌شود (مؤمن قمی، ۱۳۸۰، ش۲۶، ص۲۳).

و مواردی دیگر از این سخنان را می‌توان حمل بر این کرد کـه بـدون ایـن شـرایط، تحقق و وجود جهاد ممکن نیست. بنابراین، ضمیمه این شرایط بـه شـرط وجـود امـام، شاهدی بر این است که مراد از شرط حضور امام یا نایب او شرط وجود جهاد است، نه شرط وجوب آن.

بنابراین، به دلیل اینکه در جهاد به همراه جـائر غـرض جهـاد ابتـدایی کـه نشـر توحید و اقامه عدل است، حاصل نمی‌شود، بلکه چه بسـا خـلاف آن اتفـاق بیافتـد، جهاد به همراه او حرام است و در حقیقت جهاد محسوب نمی‌شـود و حاصـل ایـن بیان این است که تحصیل اهداف جهاد ابتدایی و تحقق آن، تنهـا یـک راه دارد و آن جهاد به همراه امام عادل است که اعم از امام معصوم و نواب خاص و عـام اوسـت. بنظر می‌رسد احتمال چهارم؛ یعنی شرط وجودبودن؛ هم با عمومات و اطلاقات ادلهٔ وجوب جهاد سازگار است و هم تعابیر موجود در روایات در پرتو آن قابل توجیه و تفسیر است، کما اینکه با عموم ولایت فقیـه در زمـان غیبـت قابـل تطبیـق اسـت و منافاتی با آن ندارد.

جهاد دفاعی

همانطور که گفته شد، فقها جهاد را به دو نوع ابتدایی و دفاعی تقسیم کـرده‌انـد: در بخش اول جایگاه اذن امام و نایب او در جهاد ابتدایی با چهـار احتمـال مـورد بررسـی قرار گرفت. در این بخش؛ یعنی جهاد دفاعی نیز اگر چه احتمالات گذشته قابل تصـور است، ولی از آنجاییکه فقها بالاتفاق دفاع و جهـاد دفـاعی را واجـب مـی‌داننـد و هـیچ شرطی، غیر از توان دفاع برای وجوب آن قائل نیسـتند، لـذا احتمـال اینکـه اذن امـام و نایب او شرط مشروعیت جهاد دفاعی باشد، منتفی است، لکن نقش و جایگـاه ایـن اذن را در این نوع جهاد با ذکر مقدماتی مورد بررسی قرار می‌دهیم.

وجوب دفاع

وجوب دفاع از اسلام و دفاع در برابر هجوم کفار به سرزمین مسلمین از ضروریات عقل و دین است. آیات قرآن مانند:

«لَوْ لا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوامِعُ وَ بِيَعٌ وَ صَلَواتٌ وَ مَساجِدُ يُذْكَرُ فيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثيراً» (حج(۲۲): ۴۰).

«وَ لَوْ لا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَ لكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعالَمينَ» (بقره(۲): ۲۵۱).

«فَمَنِ اعْتَدى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدى عَلَيْكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقينَ» (بقره(۲): ۱۹۴).

«وَ قاتِلُوا فى سَبيلِ اللَّهِ الَّذينَ يُقاتِلُونَكُمْ وَ لا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدينَ» (بقره(۲): ۱۹۰)، دلالت روشن بر وجوب این دفاع دارند.

«قطب راوندی» در ذیل آیه ۱۹۴ سوره بقره آورده است: «یمکن ان یستدل به علی انه اذا دهم المسلمین امر من قبل العدو یخاف منه وجب حینئذ جهادهم و ان لم یکن ثم امام عادل و یقصد المجاهد به الدفاع عن نفسه و عن الاسلام و اهله» (قطب راوندی، ۱۴۰۵ق، ج۱، ص۳۳۱) و «فاضل مقداد» در احکام مستفاد از آیه آورده است: «انه اذا دهم المسلمین داهم من عدو یخشی منه عل بیضة الاسلام یجوز قتاله و یکون ذلک واجباً» (فاضل مقداد، ۱۳۷۳، ج۱، ص۳۳۴).

بسیاری دیگر از مفسرین و فقها برای وجوب دفاع به آیات فوق و روایات استناد کرده‌اند.

«محمد یزدی» در «فقه القرآن» دلالت این آیات را مورد بررسی قرار داده است (یزدی، ۱۴۱۵ق، ج۲، ص۲۷۴).

فقها بالاتفاق دفاع از اصل اسلام و دفاع از مسلمین در برابر هجوم کفار را واجب دانسته‌اند و در وجوب آن هیچکدام تردید و تأملی نکرده‌اند. «محقق» در «شرائع الاسلام» (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج۱، ص۲۷۸)؛ «علامه» در «تذکرة الفقهاء» (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ج۹، ص۳۷)؛ «شهید ثانی» در «مسالک الافهام» (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج۳، ص۸)؛ «صاحب جواهر» در «جواهر الکلام» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۲۱، ص۱۸)؛ سید «طباطبایی» در «ریاض المسائل» (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج۸، ص۱۴) و دیگر فقها به وجوب جهاد دفاعی تصریح کرده‌اند. در این زمینه سخنان «مرحوم کاشف الغطاء» قابل

توجه است. ایشان بعد از بیان چهار نوع جهاد دفاعی که عبارتند از: جهاد بـرای حفـظ اصل اسلام، جهاد برای دفع سلطه کفار بر خون و عرض مسلمین، جهاد برای دفع کفار از گروهی از مسلمین که درگیر با کفارند و خوف استیلای کفار بر آنها می‌رود و جهـاد برای دفع کفار از شهرها و روستاها و اراضی مسلمین چنین می‌گوید:

> واجب است بر همه مسلمین که خانواده و فرزندان و اموالشان را رها کنند و برای دفع دشمنان خدا هجرت کنند (به مرزها)، پس هر کسی آبرویـی دارد، از آبرویش مایه بگذارد یا مالی دارد، آن را بذل کند یا سلاحی دارد، آن را در اختیار بگذارد یا چاره و تدبیری دارد، آن را در این مقـام بکـار گیـرد، بـرای حفظ اصل اسلام و اهل اسلام از سلطه کفار و این قسم افضل اقسـام جهـاد است و برترین وسیله برای تقرب به خدا و برتر است، از جهاد ابتدایی برای برگرداندن کفار به اسلام (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ج۴، ص۲۸۸).

امام خمینی 1 در این باره آورده است:

«مسئله۱: اگر دشمنی که از او بر اساس اسلام و اجتماع مسلمین تـرس باشـد، بـلاد مسلمین و یا مرزهای آن را مورد هجوم قرار دهد، بر مسلمان‌ها واجب است کـه از آن به هر وسیله‌ای که ممکن است، با بذل مال و جان دفاع نماینـد» (امـام خمینـی، ۱۳۷۹، ج۱، ص۴۶۱) و در کتاب «دلیل تحریر الوسیله» وجوب دفاع از ضروریات دانسته شـده است: «وان وجوب الدفاع فی جمیع موارده من الضروریات لوضوح ان به حفـظ بیضـة الاسلام و آثار للشریعة و صیانة نوامیس المسلمین و انقاذ النفس عـن الهـلاک» (سـیفی مازندرانی، ۱۴۲۸ق، ص۱۱۶).

عدم مشروط بودن وجوب دفاع به حضور امام و اذن او و نایب او

فقها بالاتفاق وجوب دفاعی را مشروط به حضور امـام معصـوم 7 و اذن او و اذن نایب خاص یا عام او نمی‌دانند.

«علامه» در «تذکره» آورده است: «اگر جهاد برای دفاع باشد، مطلقاً واجب است؛ چه امام حضور داشته باشد، چه نداشـته باشـد» (علامـه حلـی، ۱۴۱۴ق، ج۹، ص۳۷) و در

«ریاض المسائل»، بعد از بیان جهاد دفاعی آمده است: «فیجب حینئذ بغیر اذن الامام و نائبه» (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج۸، ص۱۴) و «شهید ثانی» در «مسالک» در این باره آورده است: «و جهاد هذاالقسم و دفعه واجب علی الحر والعبد والذکر والانثی ان احتج الیها ولا یتوقف علی اذن الامام و لاحضوره» (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج۳، ص۸).

«صاحب جواهر» نیز بعد از بیان نوع دوم جهاد؛ یعنی جهاد دفاعی می‌گوید: «ولایتوقف علی حضور الامام 7 ولا اذنه» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۲۱، ص۱۸) و امام خمینی 1 بعد از واجب‌دانستن دفاع، آن را مشروط به هیچ شرطی از جمله شرط حضور امام 7 و اذن او یا نایب او نمی‌داند:

> مسأله۲: این دفاع مشروط به حضور امام 7 و اذن او و اذن نایب خاص یا عام او نیست. پس بر هر مکلفی بدون هیچ قید و شرطی واجب است به هر وسیله‌ای که باشد، دفاع نماید (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج۱، ص۴۶۱).

با توجه به آنچه که در مطلب اول و دوم گذشت، روشن است که حضور امام معصوم 7 و اذن او یا نایب خاص یا عام او، نه شرط مشروعیت جهاد دفاعی است و نه شرط وجوب آن.

عدم اطلاق جهاد به دفاع بدون حضور یا اذن امام و نایب او

برخی از فقها جنگ دفاعی را بدون حضور امام و یا نایب او مصداق جهاد نمی‌دانند. «محقق» در «شرایع» بطور مطلق عنوان جهاد را از جنگ دفاعی نفی می‌کند: «وقد تجب المحاربة علی وجه الدفع.... ولا یکون جهاداً» (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج۱، ص۲۷۸) و «شهید اول» نیز در کتاب «دروس»، بعد از ذکر دفاع از اصل اسلام و دفاع از نفس، مصداق جهادنبودن این موارد از دفاع را به ظاهر اصحاب نسبت می‌دهد و می‌گوید: «و ظاهر الاصحاب، عدم تسمیة ذلک کله جهاداً بل دفاع» (شهید اول، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص۲۹).

«صاحب جواهر» بعد از کلام «شهید» در «دروس» اظهار می‌دارد که احکام و آثار جهاد بر جهاد به همراه امام عادل یا منصوب او جاری می‌شود، ولو اینکه جهاد دفاعی

باشد و اطلاق کلام مصنف و غیر مصنف در نفی جهاد از دفاع را مقید به عـدم وجـود امام عادل و منصوب او می‌داند؛ اگرچه «صاحب جواهر» در نهایت اطلاق ادله جهـاد را شامل دفاع از اسلام در زمان غیبت و بدون حضور امام و منصوب او می‌دانـد و تقسـیم جهاد، به ابتدایی و دفاعی توسط فقها را شاهد بر آن می‌گیـرد، لکـن کـلام «محقـق» در «شرایع» و «شهید» در «دروس» صراحت در نفی جهاد از دفاع بدون امام عادل دارد، کما اینکه در «ریاض المسائل» بعد از بیان شرط امام عادل در جهاد آمده است:

> بنا بر این شرط، جهاد به همراه جائر جایز نیست، مگر اینکه دشمنی که از او بر اصل اسلام مسلمین ترس وجود دارد، بر مسلمین هجوم آورد که در ایـن صورت، دفاع بدون اذن امام و نایـب او واجـب اسـت (طباطبـایی، ۱۴۱۸ق، ج۸، ص۱۵).

ایشان بعد از اینکه جهاد دفاعی در برابر دشمن بـه همـراه جـائر را از جهـاد اسـتثنا می‌کند، می‌گوید: «ولا یخفی ان هـذا الاسـتثناء منقطـع» (همـان) و سـخن «محقـق» در «شرایع» را شاهد بر این مطلب می‌آورد که فرموده است: «ولا یکون جهاداً».

از مطالب سه‌گانه‌ای که گذشت؛ یعنی اینکه اولاً: دفاع از اصل اسلام و مسـلمین در برابر هجوم دشمن واجب و ضروری است. ثانیاً: این دفاع مشروط به حضـور و بـا اذن امام معصوم 7 و نایب او نیست و ثالثاً: دفاع بدون حضور یا اذن امام و نایب او جهـاد نیست، نتیجه‌ای جز این حاصل نخواهد شد که اذن امام و نایب او شرط وجود و تحقق جهاد دفاعی است.

«آقای منتظری» در پاسخ به سؤالی در این باره به این نتیجه تصریح می‌کند:

> مشروعیت جهاد دفاعی موقوف به دستور حکم ولی فقیه نمی‌باشـد؛ زیـرا دفاع از کیان اسلام و مسلمانان وظیفه همگان است. بلی، وقـوع و تحقـق آن از آن جهت که نیاز به تشـکیل و تنظـیم و مراعـات احکـام و حـدود شرعی دارد، موقوف به نظارت حاکم جـامع الشـرائط مـی‌باشـد و حـاکم جامع الشرائط نیز باید در این زمینه با کارشناسان معتمـد مشـورت نمایـد (منتظری، ۱۴۲۹ق، ص۹۳).

ایشان با تمسک به آیه ۲۶۶ سوره بقره «**إِذْ قَالُوا لِنَبِيٍّ لَّهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُّقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ**» دلالت آیه بر اینکه جهاد دفاعی متوقف بر وجود رهبری است را تمام دانسته و وجود امام را در جهاد دفاعی، بلکه در هر دو قسم ابتدایی و دفاعی شرط وجود و تحقق جهاد می‌دانند، نه شرط وجوب (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج۱، ص۲۳۷).

«مرحوم کاشف الغطاء» جنگ و درگیری را که نیاز به فرمانده و ارتش و تشکیلات نظامی دارد، داخل در اسم جهاد می‌داند و نیازمند اذن؛ اعم از اینکه جهاد ابتدایی باشد یا جهاد دفاعی. ایشان در بخش جهاد دفاعی در صورت حضور امام معصوم، جهاد را بر او واجب می‌داند و تعرض به این منصب را برای احدی بدون اذن امام، جایز نمی‌داند و در صورت عدم حضور امام یا عدم امکان استئذان از او، اقدام به جهاد دفاعی را وظیفه مجتهدین می‌داند و تعرض به این وظیفه را برای دیگران جایز نمی‌داند و در صورت عدم وجود مجتهدین یا عدم امکان رجوع به ایشان، جهاد دفاعی را وظیفه صاحبان بصیرت و سیاستمداران متعهد و صاحب رأی و تدبیر می‌داند.

از مجموع کلمات ایشان چنین برداشت می‌شود که جهاد دفاعی نیز در زمان غیبت مشروط به اذن مجتهد واجد شرایط است؛ خصوصاً آنجا که به «فتحعلی شاه» برای تدبیر امور ارتش و دفاع از سرزمین مسلمین و نوامیس آنها اجازه می‌دهد و چنین می‌گوید:

> ولمّا کان الاستئذان من المجتهدین اوفق بالاحتیاط و اقرب الی رضا رب العالمین و اقرب الی الرقیة والتذلل والخضوع لرب البریة فقد اذنت ان کنت من اهل الاجتهاد و من القابلین لنیابة عن سادات الزمان للسلطان... (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ج۴، ص۳۳۳).

وی همچنین تبعیت از سلطان را در امر جهاد، چون مأذون از طرف حاکم شرعی و فقیه جامع الشرائط است، بر همه لازم و البته واجب بالعرض می‌داند؛ چون تحصیل غرض متوقف بر آن است.

روشن است که این اذن، شرط وجوب جهاد دفاعی نیست؛ چرا که قبلاً گذشت که وجوب دفاع از اصل اسلام و دفاع در برابر هجوم کفار به سرزمین مسلمین از ضروریات عقل و دین است و مشروط به هیچ شرطی نیست. بنابراین، این اذن به این

دلیل است که متولی تمام احکام و قوانین اسلام بالاصالة پیامبر 9 و ائمه : و بعد از آن فقها هستند؛ به سبب اینکه منصوب به نصب عام از طرف ائمه : هستند. لذا برای تحقق عنوان جهاد و ترتب ثواب جهاد و همچنین ترتب احکام فرعی آن؛ مانند شهید محسوب‌شدن مقتول در این مبارزه یا مسأله غنائم و اسرا و غیره این اذن شرط است؛ به این معنا که بدون چنین اذنی دفاع صورت گرفته است، ولی جهاد محقق نشده است. بنابراین، از مجموع کلمات «مرحوم کاشف الغطاء» می‌توان چنین برداشت کرد که ایشان اذن ولی فقیه و مجتهد جامع الشرائط را شرط وجود و تحقق جهاد می‌داند.

اطلاق روایت «لا جهاد الا مع الامام» و همچنین کلام «محقق خویی» و «سید عبدالاعلی سبزواری» که در بخش جهاد ابتدایی مورد بررسی قرار گرفت نیز در این زمینه قابل توجه است و شرط وجودبودن امام معصوم 7 و نایب او را در جهاد دفاعی نیز می‌توان از آنها استظهار نمود.

جمع‌بندی بحث

فقها برای جهاد، شرایطی را ذکر کرده‌اند از جمله آن اذن ولی فقیه و نقش و جایگاه آن در جهاد، جهاد ابتدایی و دفاعی است. این موضوع از فروعات بحث از شرط حضور و مباشرت معصوم یا نایب خاص آن در جهاد است. از چهار احتمال مطرح درباره این شرط، دیدگاه تقویت‌شده آن است که آنچه که در هر دو جهاد شرط است، شرط وجود و تحقق جهاد است و نه شرط مشروعیت یا وجوب آن. بنابراین، شرط وجود معصوم، نه شرط مشروعیت جهاد است تا اقدام ولی فقیه در زمان غیبت به جهاد غیر مشروع باشد و نه شرط وجوب است تا اقدام ولی فقیه جایز و غیر واجب باشد، بلکه وجوب جهاد نسبت به این شرط مطلق است و این شرط صرفاً شرط وجود است؛ به این معنا که تحقق عنوان جهاد، بدون حضور و اقدام ولی فقیه ممکن نیست. این احتمال؛ هم با عمومات و اطلاقات ادله وجوب جهاد سازگار است و هم تعابیر موجود در روایات در پرتو آن قابل توجیه و تفسیر است، کما اینکه با عموم ولایت فقیه قابل تطبیق است.

نتیجه‌گیری

آیات فراوان واردشده در مسأله جهاد و همچنین روایات بسیار در این موضوع اهمیت این واجب الهی را؛ چه به شکل جهاد ابتدایی و چه به شکل جهاد دفاعی ثابت می‌کند.

تحقق این امر بسیار مهم، نیازمند فراهم‌شدن شرایطی است که مهمترین آنها وجود یک فرمانده لایق است. آنچه که از مباحث گذشته حاصل می‌شود، اینکه:

اولاً: این شرط؛ یعنی وجود یک رهبر شایسته، اختصاص به امام معصوم ندارد، بلکه در زمان غیبت هم جانشین امام معصوم؛ یعنی ولی فقیه، نه تنها می‌تواند، بلکه بر او واجب است، در صورت فراهم‌بودن بقیه شرایط اقدام به جهاد نماید. بنابراین، اقدام به جهاد، حتی جهاد ابتدایی در دایره اختیارات فقیه جامع الشرائط قرار می‌گیرد.

ثانیاً: تحصیل اهداف جهاد ابتدایی که نشر توحید و اقامه عدل است و اهداف جهاد ابتدایی که حفظ جامعه توحیدی در برابر هجوم دشمنان است، بدون امام عادل؛ اعم از معصوم و نواب خاص و عام آن ممکن نیست. لذا بدون امام عادل جهاد محقق نمی‌شود و این شرط، شرط وجود جهاد است. به این ترتیب، جهاد با امام غیر عادل اصلاً جهاد محسوب نمی‌گردد؛ چراکه ممکن است انجام این امر با امام غیر عادل منجر به اقداماتی شود که نه تنها آن اهداف را محقق نمی‌سازد، بلکه خلاف آن اهداف به وقوع می‌پیوندد.

ثالثاً: اقدام به جهاد، بدون برنامه و تشکیلات؛ خصوصاً در شرایط امروزی ممکن نیست و برای اینکه قدرت و تشکل و نظمی در کار باشد و هرج و مرج بوجود نیاید، وجود امام عادل و حکومت اسلامی امری ضروری است. بنابراین، اگر فقیه جامع الشرائط اقدام به تشکیل حکومت کرد و صاحب قدرتی شد که در سایه آن بسط اسلام و اقامه عدل ممکن است، شرایط وجوب و وجود جهاد فراهم است و باید این امر مهم تحقق پیدا کند؛ چه اینکه در شرایطی این چنینی دفاع از اسلام و مسلمین مصداق جهاد خواهد بود و الا تنها مصداق دفاع است، نه جهاد و احکام جهاد بر آن جاری نیست.

مآخذ و منابع

۱. **قرآن کریم**.

۲. ابن زهره، حمزة بن علی، **غنیة النـزوع الـی علمـی الاصـول و الفـروع**، قـم: مؤسسـه امـام صادق 7 ، ۱۴۱۷ق.

۳. ابن قولویه، جعفر بن محمد قمی، **کامل الزیارات**، قم: دارالمرتضویة، ۱۳۹۸ق.

۴. ابن شعبه حرانی، ابو محمد حسن بن علی بن الحسین، **تحف العقول**، قم: نشر اسلامی جامعـه مدرسین حوزه علمیه قم، چ۲، ۱۴۰۴ق.

۵. امام خمینی، سید روح الله، **تحریر الوسیلة**، ج۱، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امـام خمینـی ; ، ۱۳۷۹.

۶. امام خمینی، سید روح الله، **کتاب البیع**، ج۲، قم: مؤسسه تنظـیم و نشـر آثـار امـام خمینـی ; ، ۱۴۲۱ق.

۷. خامنه‌ای، سید علی، **اجوبة الاستفتائات**، قم: دفتر قم، ۱۴۲۴ق.

۸. خویی، سید ابوالقاسم، **منهاج الصالحین**، ج۱، قم: نشر مدینةالعلم، چ۲۸، ۱۴۱۰ق.

۹. سبزواری، سید عبدالاعلی، **مهذب الاحکام**، ج۱۵، قم: مؤسسة المنار، چ۴، ۱۴۱۳ق.

۱۰. سبزواری، مولی محمد باقر، **کفایة الفقه(کفایةالاحکام)**، ج۱، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۳ق.

۱۱. سیفی مازندرانی، علی‌اکبر، **دلیل تحریر الوسیلة، ولایة فقیه**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشـر آثـار امام خمینی ; ، چ۲، ۱۴۲۸ق.

۱۲. شهید اول، محمدبن مکی، **الدروس الشرعیة فـی فقـه الامامیـة**، ج۲، قـم: انتشـارات جامعـه مدرسین، چ۲، ۱۴۱۷ق.

۱۳. شهید ثانی، **الروضة البهیئة فی شـرح اللمعـة الدمشـقیة**، ج۱، قـم: انتشـارات دفتـر تبلیغـات اسلامی، ۱۴۱۲ق.

۱۴. شهید ثانی، **مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام**، ج۳، قـم: مؤسسـة المعـارف الاسـلامیة، ۱۴۱۳ق.

۱۵. صالحی نجف آبادی، نعمت الله، **جهاد در اسلام**، تهران: نشر نی، ۱۳۸۲ق.

۱۶. صدوق، محمد بن علی بن الحسین، **علل الشرائع**، ج۲، قم: کتابفروشی داوری، ۱۳۸۶ق.

۱۷. طباطبایی، سید علی بن محمد، **ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلایل**، ج۸، قم: مؤسسة آل البیت : ، ۱۴۱۸ق.

۱۸. طباطبایی، سید محمد حسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج۲، بیروت: مؤسسه اعلمی، ۱۳۹۰ق.
۱۹. طوسی، ابو جعفر محمد بن الحسین، **الرسائل العشر (رسائل شیخ طوسی)**، قم: مؤسسه نشر اسلامی جامعه مدرسین، بی‌تا.
۲۰. طوسی، ابو جعفر محمد بن الحسین، **نکت النهایة، النهایة و نکتها**، ج۲، قم: مؤسسه نشر اسلامی جامعه مدرسین، ۱۴۱۲ق.
۲۱. طوسی، ابو جعفر محمد بن الحسین، **الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد**، تهران: جامع چهلستون، ۱۴۰۰ق.
۲۲. علامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، **تذکرة الفقهاء**، ج۹، قم: مؤسسه آل البیت : ، ۱۴۱۴ق.
۲۳. فاضل مقداد، مقدادبن عبدالله، **کنز العرفان فی فقه القرآن**، ج۱، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۳.
۲۴. فخر المحققین، ابوطالب محمد بن حسن، **ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد**، ج۱، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۷ق.
۲۵. قطب راوندی، سعید بن هبة الله، **فقه القرآن**، ج۱، قم: کتابخانه آیةا... مرعشی ; ، چ۲، ۱۴۰۵ق.
۲۶. کاشف الغطاء، جعفر بن خضر، **کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة**، ج۴، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۲ق.
۲۷. کعبی، عباس، «الجهاد الأبتدائی فی عصر الغیبة»، **مجله فقه اهل بیت : عربی**، ش۳۳، ۱۴۲۵ق.
۲۸. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، **الکافی**، ج۵، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چ۴، ۱۴۰۷ق.
۲۹. محقق حلّی، نجم الدین جعفر بن حسن، **شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام**، ج۱، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چ۲، ۱۴۰۸ق.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر، **تفسیر نمونه**، ج۲، قم: دارالکتب الاسلامیة، چ۳۰، ۱۳۸۷.
۳۱. منتظری، حسینعلی، **مبانی فقهی حکومت اسلامی**، ترجمه صلواتی و شکوری، ج۱، قم: مؤسسه کیهان، ۱۴۰۹ق.
۳۲. منتظری، حسینعلی، **دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة**، ج۱، قم: نشر تفکر، چ۲، ۱۴۳۱ق.

۳۳. منتظری، حسینعلی، **پاسخ به پرسش‌هایی پیرامون مجازات‌های اسلامی و حقوق بشر**، قم: ارغوان دانش، ۱۴۲۹ق.
۳۴. مؤمن قمی، محمد، «جهاد ابتدایی در عصر غیبت»، **مجله فقه اهل بیت** : ، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ش۲۶، ۱۳۸۰.
۳۵. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، **جامع الشتات فی اجوبة السؤالات**، ج۱، تهران: مؤسسه کیهان، ۱۴۱۳ق.
۳۶. نجفی، محمد حسن، **جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام**، ج۱، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چ۷، ۱۴۰۴ق.
۳۷. یزدی، محمد، **فقه القرآن**، ج۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.

حکومت اسلامی/سال بیست‌وسوم، شمارهٔ چهارم، زمستان ۹۷، پیاپی ۹۰
ISLAMIC GOVERNMENT 90 / Vol.23, No.4, Winter 2019

تحلیل و بررسی حکم تکلیفی حرمت خرید و فروش کالاهای خارجی در صورت داشتن مشابه داخلی

دریافت: ۹۶/۹/۲۹ تأیید: ۹۷/۹/۱۲

سیدمجتبی حسین‌نژاد*
و حمیدرضا منیری حمزه‌کلایی**

چکیده

بدون شک از راه‌های ورود به عرصه اقتصاد مقاومتی، ترک نمودن خرید و فروش کالاهای خارجی و خرید و فروش لوازم و محصولات داخلی کشور است؛ چراکه بهبود وضعیت اقتصاد و اشتغال کشور و تحقق استقلال اقتصادی، در گرو خرید و فروش کالای ایرانی توسط مردم است. بر این اساس، تبیین حکم شرعی خرید و فروش کالاهای خارجی در صورت داشتن مشابه داخلی می‌تواند از اهمیت بسزایی برخوردار باشد. با توجه به اینکه حکم تکلیفی این مسأله بصورت مستند چندان روشن نیست، نگارندگان بصورت تحلیلی ـ توصیفی به بررسی حکم فقهی و تکلیفی این مسأله می‌پردازند. پس از تحلیل و بررسی ادله حرمت خرید و فروش کالای خارجی در صورت داشتن نمونه داخلی، می‌توان گفت مقتضای قواعدی چون «اعانه بر اثم»، «حرمت اختلال نظام»، «نفی سبیل» و «لاضرر» و نیز مستنداتی مثل «ادله نهی از منکر»، «روایت محمد بن علی بن محبوب از امام حسن عسکری 7 »، «بنای عقلا و عقل»، حرمت خرید و فروش کالای خارجی در صورت داشتن نمونه داخلی است. همچنین با توجه با این مستندات بر دولت و مسؤولین و تولیدکنندگان نیز واجب است که بر خرید و فروش کالای داخلی، فرهنگ‌سازی و رغبت‌سازی نمایند.

واژگان کلیدی

خرید و فروش، کالای خارجی، اختلال نظام، فرهنگ‌سازی، کالای داخلی

* دانش آموخته دکتری فقه و اصول، استادیار گروه فقه و حقوق اسلامی مؤسسه آموزش عالی پارسا ـ بابلسر: mojtabahoseinnezhad4@gmail.com.

** استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه مازندران: hamidrezamoniri@yahoo.com.

مقدمه

بی‌تردید حمایت و افزایش تولید داخلی از جمله فعالیت‌های مهم اقتصاد مقاومتی است؛ چراکه بدون حمایت از تولید داخلی، اقتصاد مقاومتی صورت نمی‌گیرد و اصولاً کل مسائل اقتصادی زیر سؤال می‌رود. در واقع خرید و فروش محصولات داخلی به عنوان نماد همبستگی و مشارکت فعال مردم در سرنوشت اقتصادی و سیاسی خویش می‌باشد. شکی نیست که رونق کسب و کار، سرمایه‌گذاری، اشتغال و کارآفرینی و در مجموع بهبود وضعیت اقتصاد و اشتغال کشور و تحقق استقلال اقتصادی، در گرو خرید و فروش کالای ایرانی توسط مردم است.

یکی از مهمترین راهکارهای کنترل و پیشگیری از معضل عدم حمایت از رونق تولید داخلی، فرهنگ‌سازی و اطلاع‌رسانی به موقع و دقیق می‌باشد. می‌توان با کمک نخبگان و کارشناسان فقهی و حقوقی و نظریه‌پردازان علمی ـ فرهنگی، مبارزه همه‌جانبه با این پدیده را به یک گفتمان فراگیر تبدیل کرد. نقش مجتهدان، فقها و حقوقدانان در بررسی این پدیده و تبیین جوانب و بیان حکم شرعی آن، برای جامعه تأثیرگذار است. بسیاری از افراد جامعه، از احکام تکلیفی و وضعی و آثار عدم رونق تولید داخلی در حوزه‌های مختلف بی‌اطلاع یا کم‌اطلاع بوده و چه بسا همین امر باعث شده به این عمل مبادرت بورزند. لذا نحوه و چگونگی حمایت از تولید داخلی در نظر مردم، باید از نظر شرعی تبیین شود. سخنرانی‌هایی از سوی رهبر معظم انقلاب و مراجع عظام تقلید[1] در این رابطه خصوصاً در مورد اثرات سوء ورود کالای خارجی در صورتی که مشابه داخلی دارد، ایراد شده و لذا مردم تا حدی تکلیف اخلاقی خود را در مورد خرید و فروش کالای خارجی در صورتی که مشابه داخلی دارد، می‌دانند، اما حکم فقهی آن بصورت مستند چندان روشن نیست. ازاین‌رو، نگارندگان در این مجال لازم دیدند که به تحلیل و بررسی حکم فقهی خرید و فروش کالاهای خارجی در صورتی که مشابه داخلی دارد، بپردازند.

مستندات ادله حرمت خرید و فروش کالای خارجی در صورت داشتن مشابه داخلی

در این قسمت از بحث به تحلیل و بررسی ادله‌ای که امکان استناد به آنها بر حرمت خرید و فروش کالای خارجی در صورت داشتن مشابه داخلی وجود دارد، پرداخته می‌شود. این ادله عبارتند از:

قاعده «حرمت اعانه بر اثم»

قاعده «اعانه بر اثم» از جمله قواعد مشهور مهمی است که فقها در حکم شرعی مسائل مختلف به آن تمسک جسته‌اند. در صورتی که اگر فرد یا افرادی به تنهایی عنصر مادی گناه را مرتکب می‌شوند، ولی فرد یا افراد دیگری وی را در انجام عنصر مادی یاری و کمک می‌کنند، به عمل این فرد یا افراد در فقه اسلامی «اعانه بر اثم» گفته می‌شود (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج۴، ص۱۷۳؛ بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج۱، ص۳۶۶-۳۶۵).

از جمله مستندات این قاعده می‌توان به آیه ۲ سوره مائده: «**تَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ**»؛ در نیکی و پارسایی همدستی کنید، نه در گناه و ستمکاری و از خدا پروا کنید که خداوند سخت‌کیفر است، استناد نمود. مطابق با مضمون این آیه شریفه، از اثم نهی شده است و نهی نیز دلالت بر حرمت دارد (صیمری، ۱۴۲۰ق، ج۱، ص۱۷۵؛ بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج۱، ص۳۵۹؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶ق، ص۴۴۳). البته ممکن است گفته شود با توجه به اینکه در این آیه، مقابل مذمت اعانت بر اثم، امر به اعانت بر تقوی قرار دارد و اعانت بر تقوی نیز از آنجایی که در بسیاری از موارد مستحب است، مانع از اثبات حکم حرمت برای اعانت بر اثم شود و به تبع آن، مستفاد از آیه، حکم تنزیهی اعانت بر اثم شود، نه تحریمی. بر حسب ظاهر برخی فقها نیز مستفاد از آیه را نهی تنزیهی دانسته‌اند؛ برای نمونه، «شیخ طوسی» بیع کسی را که مخاطب نماز جمعه نیست، مکروه می‌داند؛ زیرا عمل او اعانت بر چیزی است که بر فرد دیگر حرام است (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج۱، ص۱۵۰). در پاسخ باید گفت حتی بر فرض پذیرش حمل قسمت اول از آیه شریفه بر استحباب، باز هم این حمل نمی‌تواند دلیل بر حمل قسمت دوم از آیه بر نهی تنزیهی شود؛ چراکه این دو قسمت از آیه مشتمل بر دو حکم مستقل می‌باشد (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶ق، ص۴۴۴) و

استفاده حکم تکلیفی حرمت از قسمت دوم آیه، مقتضای اصالة الظهور است (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج۱، ص۳۶۰)؛ گذشته از اینکه مناسبت بین حکم و موضوع و مقارنت اثم با ظلم و عدوان و بداهت قبح و حرمت ظلم و عدوان، مجالی را برای حمل نهی بر تنزیهی‌بودن باقی نمی‌گذارد، بلکه آیه دلالت بر نهی تحریمی می‌کند (امام خمینی، ۱۳۷۳، ج۱، ص۱۳؛ منتظری، ۱۴۱۵ق، ج۲، ص۲۳۶). از مستندات دیگر این قاعده می‌توان به روایتی از پیامبر 9 (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ق، ج۲، ص۳۳۳)[۲] و امام محمدباقر 7 (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۶، ص۴۲۹)[۳] و حکم عقل ـ از باب اینکه عقل به قبح اعانت بر اثم که سبب خشم مولی می‌شود، حکم کرده است؛ همانطور که ارتکاب آن نیز نزد عقلا قبیح است. لذا ما را امر کرده تا آن را ترک کنیم، همچنین عقل تهیهٔ مقدمات و اسباب فعل حرام و اعانت بر فعل را قبیح می‌داند و بدینسان معین را مستحق عقاب دانسته است (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج۱، ص۳۶۵-۳۶۴؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶ق، ص۴۵۰-۴۴۹؛ بجنوردی، ۱۴۰۱ق، ج۲، ص۲۳۶) ـ و اجماع اشاره نمود (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج۱، ص۳۶۵؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶ق، ص۴۵۰؛ بجنوردی، ۱۴۰۱ق، ج۲، ص۲۳۶).

بدون شک در عصر کنونی دشمن با طراحی جنگ اقتصادی، در حال ایجاد چالش اقتصادی برای ایران است و از طریق به‌مخاطره‌انداختن اقتصاد کشور، قصد براندازی انقلاب اسلامی را دارد. اقتصاد بیمار و وابسته، در هر جامعه‌ای، زمینه‌ساز تزلزل ارزش‌های اخلاقی، حاکمیت فساد و فحشا، ازدیاد بزهکاری و آلودگی‌های اجتماعی است. عقب‌ماندگی اقتصادی در هر جامعه، موجب عقب‌ماندگی در حوزه‌های سیاسی، فرهنگی و نظامی است و وابستگی به بیگانگان را بر جامعه تحمیل می‌کند. از طرف دیگر، عواقب و اثرات سوء گرایش به خرید و فروش کالاهای مصرفی خارجی بر کسی پوشیده نیست. اثرات سویی چون بیکاری و تعطیلی واحدهای تولیدی داخلی، رکود و مشکلات و آسیب‌های اجتماعی همچون فقر و بزهکاری از جمله عوارض رونق خرید و فروش کالای خارجی است که این اثرات از مصادیق بارز لطمه اقتصادی به کشور و کمک به تحقق رویای دشمن است. لذا خریدن کالای خارجی از آنجایی که

می‌تواند هدف دشمن را در بر هم زدن اقتصاد کشور تسهیل نماید، می‌تواند از جمله مصادیق اعانت بر اثم تلقی شود. به عبارت دیگر، تهاجم اقتصادی که هدف دشمن است، از مصادیق اثم و خریدن کالای خارجی از آنجایی که مستلزم نتایج سویی است و معین و یاری‌کننده در تحقق تهاجم و لطمه اقتصادی است، اعانت بر اثم بوده و به تبع آن حرام است.

باید در نظر داشت، مقتضای اطلاق ادله و عبارات فقها آن است که هیچ فرقی بین اعانت عملی و مادی و بین اعانت فکری و معنوی نیست. لذا با توجه به مقتضای این اطلاق، انجام اموری چون تحریک و ترغیب و سایر اعانت‌های فکری و معنوی به خرید و فروش کالاهای خارجی، در واقع از آنجایی که نوعی همکاری فکری و معنوی در تهاجم اقتصادی است، اعانت بر اثم شمرده می‌شود و به تبع آن حرام است.

قاعده حرمت اختلال نظام

با توجه به این قاعده که از مسلمات فقه است، هر امری که باعث ایجاد خلل در حوزه‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و ... جامعه شود؛ بطوری که جامعه دچار هرج و مرج و گرفتار بحران و عسر و حرج شود، حرام است (انصاری، ۱۴۱۶ق، ج۲، ص۷۲۰؛ خویی، ۱۴۱۶ق، ج۱، ص۵۵۵؛ امام خمینی، ۱۴۲۲ق، ج۳، ص۵۱۰). با توجه به دلایل بسیاری که بر ضرورت حفظ و حراست از نظام اسلامی وجود دارد (سبحانی، ۱۴۲۳ق، ج۳، ص۴۲۹؛ منتظری، ۱۴۰۹ق، ج۲، ص۵۴۹-۵۴۶و۵۶۸)، وجوب حفظ نظام و حرمت اختلال نظام مورد توافق علماست. اهمیت این قاعده زمانی آشکار می‌شود که در بسیاری از محافل علمی و نوشته‌های سیاسی نیز مورد استناد قرار گرفته و بسیاری از رفتارها و تصمیم‌گیری‌های سیاسی بر مبنای آن توجیه می‌شود. «محقق نائینی» با استناد به عدم رضای شارع مقدس به اختلال نظام، حفظ و نظم مملکت اسلامی را مهمتر از تمام امور حسبیه و از اوضح قطعیات و اهم جمیع تکالیف دانسته است (نائینی، ۱۴۲۴ق، ص۴۰).

اصلی‌ترین دلیلی که می‌توان بر این قاعده اقامه کرد، دلیل عقلی است؛ زیـرا احکـام عقلی در محدوده مستقلات عقلی نافذ می‌باشند (حکـیم، ۱۴۱۸ق، ص۲۶۶). بـا حفـظ این مطلب، عقل عملی انسان مستقلا می‌فهمد که اختلال نظام و معیشت عمومی مـردم، امر قبیحی است و به تبع آن می‌توان با ضمیمهٔ قانون ملازمه بـین حکـم عقـل و شـرع، حرمت شرعی آن را نیز ثابت کرد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص۱۱۷-۱۱۶). عـلاوه بـر عقل، شواهد نقلیه نیز بر اثبات این قاعده وجود دارد، از جمله این شواهد، آیاتی اسـت که دلالت بر نهی از فساد می‌کننـد (بقـره(۲): ۶۰و۲۰۵؛[۴] اعـراف(۷): ۷۴؛[۵] مائـده(۵): ۶۴؛[۶] قصص(۲۸): ۷۷و۸۳؛[۷] مائده(۵): ۳۳[۸])؛ زیرا چـون اخـتلال بـه نظـام از مصـادیق فسـاد شمرده شده است، می‌تواند مشمول این آیات قرار گیرد. در این میان نبایـد از روایـاتی همچون روایت دال بر قاعده ید ـ که امام در این روایت در بیـان وجـه دلالـت یـد بـر ملکیت چنین می‌فرمایند: «**لو لم یجز هذا ـ لم یقم للمسلمین سوق**» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۲۷، ص۲۹۳-۲۹۲)؛ اگر این قاعده نباشد، قوام بازار از بین می‌رود و اساساً معامله بـا کسی ممکن نخواهد بود ـ غافل ماند. این تعلیل از امام 7 نشـان مـی‌دهـد کـه شـارع حرمت اختلال نظام را تأیید نموده است؛ زیرا بازار خصوصیت خاصی ندارد، بلکه تنها از باب مثال ذکر شده است. لذا فرقی بین بازار و سایر اموری کـه در آنهـا نیـز زنـدگی عمومی مختل می‌شود، نیست.

تشخیص اینکه جامعه دچار هرج و مرج شده و شـرایط اضـطراری بـر آن حـاکم است، صرفاً از طریق تشخیص فرد یا گروه خاصی نیست، بلکه پیدایش هرج و مـرج در جامعه، امری روشن است و تمامی آن جامعه یا اکثریت به آن می‌رسند و احراز آن برای آنها که مکلف اصلی و اوّلـی بـرای ایجـاد نظـم هسـتند، کـار مشـکلی نیسـت (منتظـری، ۱۴۲۹ق، ص۵۵). در مسـأله حاضـر خریـد و فـروش کـالای خـارجی در صورتی که به سطح انبوه برسد، می‌تواند آثار سـوء زیـادی را در پـی داشـته باشـد و موجب لطمه و صدمات اقتصادی به کشور شود؛ بطوری که مسـتلزم تخلـل در نظـام اجتماعی جامعه و ایجاد هرج و مرج در آن باشد. از جمله آسیب‌های جدی که خرید و فروش کالای خارجی می‌تواند بر اقتصاد ملی بر جای گذارد؛ بطوری که هر یک از

آنها می‌توانند منشأ آثار مخرب دیگری نیز باشند و در مجموع منجر به اختلال نظام گردند، عبارتند از:

۱. خرید کالای خارجی توسط مصرف‌کنندگان داخلی باعث خروج ارز بیشتری از کشور می‌شود.

۲. کاهش فروش محصولات داخلی سبب محدودشدن تولید مؤسسات صنعتی داخلی و افزایش هزینه‌های آنها شده و قیمت محصولات داخلی را افزایش می‌دهد.

۳. گرایش مصرف‌کنندگان به سمت کالاهای خارجی، سرمایه‌گذاری در زمینه تولید را کاهش می‌دهد و گرایش به واردات را بیشتر می‌کند.

۴. نخریدن محصولات داخلی موجب ورشکسته‌شدن و تعطیلی مؤسسات تولیدی داخلی و در نتیجه افزایش نرخ بیکاری در کشور خواهد شد و به تبع آن فقر و بزهکاری در کشور رواج پیدا می‌کند.

۵. کاهش خرید کالای ایرانی باعث می‌شود تولیدکنندگان داخلی اعتماد به نفس و انگیزه خود را برای تلاش در راه بهبود کیفیت و نوآوری از دست بدهند و توان رقابتی آنها کاهش یابد.

۶. فقدان انگیزه کافی در مدیران واحدهای تولیدی به علت پایین بودن کارایی و عدم موفقیت در بازار داخلی، از میزان تلاش آنها برای صادراتی‌شدن محصولات این واحدها می‌کاهد.

۷. از همه مهمتر اینکه در اثر کاهش تولید داخلی، تولید ناخالص ملی و داخلی کاهش می‌یابد که در نتیجه، یکی از عوامل رشد اقتصادی از دست می‌رود.

بدون شک، لطمه‌زدن اثرات فوق به اقتصاد کشور و ایجاد اختلال در نظام، امر روشنی است. لذا خرید و فروش کالای خارجی را می‌توان از باب قاعده حرمت اختلال نظام، حرام دانست و خرید و فروش کالای داخلی را جایگزین آن نمود.

قاعده نفی سبیل

مطابق با قاعده نفی سبیل، هر عملی که موجب سلطه بیگانگان بر مسلمان

شود؛ اعم از سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و نظامی جایز نیست، بلکه حرام و غیر مشروع بوده و مبارزه با آن لازم و واجب است (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص۳۵۷؛ بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج۱، ص۱۸۸-۱۸۷). این قاعده مورد اتفاق جمیع فقهای امامیه قرار گرفته است (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج۱، ص۱۹۱؛ مراغی، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص۳۵۲). مهمترین مستند این قاعده، آیه ذیل است: «...**فَاللّهُ یَحْکُمُ بَیْنَکُمْ یَوْمَ الْقِیَامَةِ وَلَن یَجْعَلَ اللّهُ لِلْکَافِرِینَ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ سَبِیلاً**» (نساء(۴): ۱۴۱)؛ ...پس خداوند روز رستاخیز میان شما داوری خواهد کرد و خدا هرگز برای کافران راهی (برای تسلط) بر مؤمنان ننهاده است. مطابق با این آیه هر نوع سلطه بر مسلمانان نفی شده است. در این آیه، شارع مقدس در مقام تشریع و قانونگذاری و در مقام بیان یک قاعدهٔ کلی در جامعهٔ اسلامی، هر چیزی را که سبب استیلای کافر بر مسلم شود، منفی دانسته است. واژهٔ «سبیل» در آیه «**وَلَن یَجْعَلَ...**» (نساء(۴): ۱۴۱) نکره در سیاق نفی است. ازاین‌رو، عموم را می‌رساند و اختصاصی به غلبهٔ مؤمنان بر کافران بوسیلهٔ دلیل و برهان و نیز پیروزی در آخرت ندارد، بلکه از نظر نظامی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و خلاصه از هیچ‌نظر، خداوند هیچ‌گونه حقّی به کفار نداده است، تا بر افراد با ایمان چیره بشوند (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص۳۵۷؛ طیب، ۱۳۷۸، ج۴، ص۲۴۶).

گذشته از آیه فوق، دلایل دیگری مثل آیه ۷۱ سوره توبه «**وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِناتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِیاءُ بَعْض**»؛ مردان و زنان با ایمان، یار و یاور و اولیای یکدیگرند (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ص۳۴) و روایات متعدد[۹] و عقل[۱۰] نیز از مستندات این قاعده بشمار می‌آیند. از آنجایی که فقها با توجه به این مدارک، این قاعده را بصورت قطعی پذیرفته‌اند، نگارندگان به دلیل پرهیز از اطاله کلام، از تحلیل و بررسی این مستندات خودداری می‌کنند (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج۱، ص۱۹۳-۱۸۷؛ حسینی شیرازی، ۱۴۱۳ق، ص۶۳-۶۱؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶ق، ص۲۴۲-۲۳۳؛ سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵ق، ج۱، ص۲۴۸-۲۳۸).

خرید و فروش تولیدات خارجی در صورتی که مشابه داخلی دارد، بدون شک

می‌تواند زمینه‌ساز اعمال ولایت کفار و سلطه دشمنان دین بر کشور شمرده شود؛ چراکه خرید و فروش تولیدات خارجی، چنانچه گذشت، کاهش سرمایه‌گذاری در زمینه تولید، گرایش به واردات، حتی ورود کالاهای قاچاق، ورشکسته‌شدن و تعطیلی کارخانه‌ها و افزایش بیکاری در کشور را در پی دارد که این اثرات سوء می‌توانند وابستگی اقتصادی کشور به کفّار را فراهم سازند و در نتیجه موجب سلطه اقتصادی کفار بر مسلمانان شوند. اهمیت استقلال اقتصادی و عدم وابستگی اقتصادی به کفار به حدی است که در قانون اساسی ایران تأکید شده است که اقتصاد ایران باید به مرحله خودبسندگی و استقلال برسد و از وابستگی رهایی یابد. در ابتدای اصل چهل و سوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که به بررسی استقلال اقتصادی می‌پردازد، آمده است:

«هدف عالی جمهوری اسلامی ایران، تحقق استقلال اقتصادی، رفع فقر و برآوردن نیازهای در حال رشد انسانهاست. اقتصاد جمهوری اسلامی ایران، بر اساس ضوابط زیر استوار است...».

بدین ترتیب، یکی از اهداف عالی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تحقق استقلال اقتصادی و برآوردن نیازهای در حال رشد انسانهایی است که در جامعه اسلامی زندگی می‌کنند. هدف، پاسخگویی به نیازهای انسان با حفظ آزادگی او قرار داده شده است.از دیدگاه جمهوری اسلامی ایران، کسب استقلال اقتصادی یک وظیفه انقلابی است که به مبارزه احتیاج دارد.

نگاهی به مواضع و فتاوا و نیز سیره علما، حاکی از اراده جدی و عزم پرحزم ایشان برای مقابله با نفوذ و سلطه اقتصادی بیگانگان بر بلاد اسلامی است. سند و متن تاریخی متعددی حاوی مواضع و فتاوای علمای اعلام بویژه در تاریخ مشروطیت وجود دارد که مستقیماً به امر تحریم کالاهای بیگانگان و ترویج مصرف محصولات وطنی می‌پردازد. به عنوان نمونه حکم تحریم تنباکو «مرحوم میرزای بزرگ شیرازی» حاکی از نگاه خاص و نافذ ایشان در امر حمایت از تولید ملی در مقابل شرکت معروف انگلیسی است (نظرپور، ۱۳۸۰، ص۶۲). فتوای تحریم تنباکو

که برگرفته از قاعده نفی سبیل بود، تا حدودی وابستگی‌های اقتصادی جامعه مسلمان به غرب را که زمینه‌ساز سلطه و غلبه کفار بر مسلمانان بود، درهم شکست و به عنوان حرکتی برای تحریم خرید و فروش کالاهای خارجی و خرید و جایگزینی خرید و فروش کالاهای داخلی شمرده می‌شود.

نمونه دیگر، تأسیس شرکت اسلامیه است که به همت «مرحوم آیةالله آقانجفی اصفهانی» و جمعی دیگر از بزرگان شکل گرفت و مورد حمایت فقهایی چون «آخوند خراسانی»، «میرزای نوری» و «صاحب عروه» بود (نجفی، ۱۳۷۸، ص۶۷۳۱؛ ابوالحسنی، ۱۳۸۲، ش۱۵، ص۱۶).

شکی نیست که هدف از تشکیل این شرکت و تأیید آن توسط بزرگانی چون صاحب عروه، عمل به مقتضای قاعده نفی سبیل و ریشه‌کن‌نمودن سلطه اقتصادی کفار بر مسلمانان بود؛ چراکه بواسطه تأسیس این شرکت، بسیج نیروها و امکانات موجود جامعه اسلامی برای تولید کالاها و منسوجات وطنی، تشویق و رواج صنایع و کالاهای داخلی و در مقابل، خودداری از مصرف کالاها و منسوجات خارجی و در نهایت، ایجاد استقلال و خودکفایی صنعتی و مبارزه با استعمار اقتصادی بود (نجفی، ۱۳۷۸، ص۶۷۳۱).

لذا در مجموع می‌توان بر اساس قاعده فقهی نفی سبیل، حکم به حرمت خرید کالای خارجی در صورتی که مشابه داخلی دارد، نمود.

قاعده لاضرر

یکی از قواعد مهم اساسی و بنیادینی که نقش چشمگیری در فقه امامیه داشته و مورد استناد جمیع فقهای امامیه قرار گرفته است، قاعده لاضرر است. اهمیت این قاعده به اندازه‌ای است که فقها در بیشتر ابواب فقهی؛ اعم از معاملات و عبادات آن را مورد استناد قرار داده‌اند؛ بطوری که حتی تعداد زیادی از آنها رساله مستقلی را بدان اختصاص داده‌اند. بررسی مستندات این قاعده بسیار طولانی است و تجزیه و تحلیل آنها خارج از حوصله و ظرفیت این مقاله است. ولی در مجموع از نظر مستند و دلیل،

قاعـده لاضـرر دارای پشـتوانه قـوی و محکمـی از کتـاب (از جملـه بقـره، آیـات۲۳۳[11] و۲۸۲[12] و نســاء، آیــه۱۲[13]) و ســنت (کلینــی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص۲۸۰،[14] ۲۹۲ و۲۹۳[15]) دارا می‌باشد. روایات در این زمینه به اندازه‌ای فراوانـد کـه «فخــرالمحققین حلـی» در «ایضاح الفوائد» (فخرالمحققین، ۱۳۸۷ق، ج۲، ص۴۸) ادعای تـواتر کـرده اسـت. البتـه خاستگاه این قاعده مهم فقهی، عقل و سیره عقلاست و در کتاب و سنت بـر آن تأکیـد شــده اســت (مکــارم شــیرازی، ۱۴۱۱ق، ج۱، ص۴۲-۲۹؛ بجنــوردی، ۱۴۱۹ق، ج۱، ص۲۰۷). با توجه به اینکه دلایل عقلی محکمی بر این قاعده وجود دارد، می‌توان ادعـا نمود که این قاعده در زمره مستقلات عقلیه قرار گرفته و عقل انسان بدون حکـم شـرع به آنها می‌رسد.

مطابق با مضمون این قاعده، ضرر در اسلام مشروعیت ندارد و این عدم مشـروعیت مطلق بوده و شامل مرحله تشریع و اجرای قواعد و قوانین می‌گردد (سیستانی، ۱۴۱۴ق، ص۱۳۴؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج۱، ص۶۸). به عبارت دیگر، در مرحله تشریع، هـر قانونی که منجر به ضرر شود و نیز در مرحله روابط بین افـراد اجتمـاع هرگونـه رفتـار فردی و اجتماعی‌ایی که به ضرر منتهی گردد، بر اساس این قاعده منتفی اسـت و مـورد امضای شارع نخواهد بود.

در مسأله حاضر، مضرات جواز خریـد و فـروش تولیـدات خـارجی، اگـر مشـابه داخلی وجود داشته باشد، به جامعه و نظام اسلامی؛ چه در بخش خصوصی و چه در بخش عمومی، بسیار زیاد است، تا جایی که گسترش این عمل مـی‌توانـد گذشـته از نظام اقتصادی، ارکان سیاسی و اجتماعی نظام را نیز تضعیف نمایـد و دارای عـواقبی چون ورشکستگی کارخانه‌داران و صاحبان تولید و به تبع آن تعطیلـی کارخانـه‌هـا و بیکاری نیروی کار جوان، فقر، بزه و جنایت، متلاشی‌شدن زندگی‌ها و رواج فسـاد در سطوح مختلف جامعه در پی داشته باشد. در نتیجه با توجه به مقتضای قاعده لاضرر، می‌توان حرمت خرید و فروش تولیدات خارجی را در صورت وجود مشابه داخلی به اثبات رساند.

ادله نهی از منکر

وجوب نهی از منکر با توجه به ادله عقلیه‌ایی همچون قاعده لطف (شهید اول، ۱۴۱۴ق، ج۱، ص۵۰۸؛ سیوری، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۵۹۲)، مقدمه حفظ نظام (عراقی، ۱۴۱۴ق، ج۶، ص۵۳۱)، لزوم جلوگیری از معصیت (امام خمینی، ۱۳۷۳، ج۱، ص۲۰۴) و مصلحت جامعه (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج۲، ص۲۱۴) واجب است. علاوه بر ادله عقلیه، ادله نقلیه‌ایی چون آیات از جمله آیه ۷۱ سوره توبه،[16] آیه ۱۱۰ آل عمران[17] و روایاتی چون روایت ابوسعید زهری (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص۵۷-۵۶؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج۶، ص۱۷۶)[18] و روایت محمد بن عرفه (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص۵۹؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج۶، ص۱۸۰)[19] مرشد به سوی این حکم عقل می‌باشند. مقتضای ادله وجوب نهی از منکر، گذشته از وجوب رفع منکر، وجوب دفع منکر نیز هست (امام خمینی، ۱۳۷۳، ج۱، ص۲۰۲؛[20] منتظری، ۱۴۱۵ق، ج۲، ص۲۲۵؛ مؤمن، ۱۴۲۲ق، ص۱۶۰). از آنجایی که خرید و فروش کالاهای ایرانی مستلزم توالی فاسد و بحران اقتصادی است، می‌تواند مستلزم منکر باشد و دفع این منکر بواسطه عدم خرید و فروش کالاهای خارجی و جایگزین‌نمودن خرید و فروش کالاهای ایرانی تحقق می‌یابد.

روایت محمدبن علی بن محبوب از امام حسن عسکری 7

از جمله ادله‌ای که می‌توان بر نهی از خرید و فروش کالای خارجی در صورت وجود مشابه داخلی، به آن استناد نمود، روایتی است که از امام حسن عسکری 7 نقل شده است. مضمون روایت چنین است:

روی عن محمّد بن علیّ بن محبوبٍ، قال: کتب رجل إلی الفقیه فی رجلٍ کانت له رحی علی نهر قریةٍ و القریة لرجلٍ أو لرجلین فأراد صاحب القریة أن یسوق الماء إلی قریته فی غیر هذا النّهر الّذی علیه هذه الرّحی و یعطّل هذه الرّحی أ له ذلک أم لا فوقّع 7 : «**یتّقی اللّه و یعمل فی ذلک بالمعروف و لا یضارّ أخاه المؤمن...**» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج۳ ، ص۲۳۸)؛ محمّد بن علی بن محبوب روایت کرده که مردی خدمت حضرت امام

حسن بن علی عسکری 7 نامه نوشت و سؤال کرد مردی در قریه‌ای آسیابی دارد که از نهر آن ده می‌چرخد و آن قریه یک یا دو صاحب دارد که می‌خواهد مسیر نهر را تغییر دهد و آن را از غیر راهی که از آسیاب می‌گذرد، جریان دهد و این کار موجب آن است که آسیاب از کار بیفتد، آیا حق دارد چنین کاری را انجام دهد؟ امام 7 در پاسخ نوشت: از خدا بترسد و در این تصمیم به آنچه متعارف است، عمل نماید و به برادر مؤمن خویش زیان نرساند... .

روایت فوق بصورت مسند و به طریق صحیح در کتاب «من لایحضره الفقیه» وارد شده است (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج۷، ص۱۶۷)؛ چراکه طریق «شیخ صدوق» به محمد بن علی بن محبوب اشعری قمی صحیح است (خویی، بی‌تا، ج۱۷، ص۸). محمد بن علی بن محبوب اشعری قمی نیز شیخ قمیین و از راویان امامی ثقه جلیل القدر شمرده می‌شود (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ص۳۵۰-۳۴۹؛ حلی، ۱۳۸۱ق، ص۱۵۶). همچنین این روایت به طریق صحیح دیگر در کتب روایی دیگری چون کافی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص۲۹۳) وارد شده است. در این روایت با وجود اینکه بر حسب ظاهر صاحب قریه با توجه به مالکیتش نسبت به قریه و نهر آب، می‌تواند مسیر نهر آب را تغییر دهد، امام 7 به صاحب نهر نفرمود مجاز به انجام این کار است، بلکه امام 7 در این مقام سه نکته فرمودند:

۱. یَتَّقِی اللَّهَ؛ از خدا بترس.

۲. یَعْمَلُ فِی ذَلِکَ بِالْمَعْرُوفِ؛ در این تصمیم به آنچه متعارف است، عمل نماید. بدون شک متعارف آن چیزی است که مورد رضای خدا و خلق است. لذا استفاده‌کردن صاحب آسیاب از آب به عنوان متعارف در نظر گرفته می‌شود.

۳. لَا یُضَارُّ أَخَاهُ الْمُؤْمِن؛ به برادر مؤمن خویش زیان نرساند.

امام 7 با آوردن دو فقره اول از باب مقدمه به صاحب نهر گوشزد نمود که تغییر مسیر آب نهر بر خلاف تقوی و متعارف است و آنگاه در فقره سوم به صراحت صاحب نهر را از تغییر مسیر آب نهر بازداشت؛ چراکه امام 7 از ضرررساندن به برادر

مؤمن نهی نمود و از آنجایی که تغییر مسیر نهر آب مستلزم ضـرر بـه صـاحب آسـیاب است، در مجموع تغییر مسیر آب، مورد نهی توسط امام 7 قرار گرفته است. نهی امـام از ضرررساندن به صـاحب آسـیاب بواسـطه تغییـر مسـیر نهـر آب، ظهـور در حرمـت ضرررساندن به صاحب آسیاب بواسطه تغییر مسـیر نهـر آب دارد. از جملـه واضـحات است که مورد مسأله؛ یعنی تغییر مسیر آب و ضرررساندن به آسیابـان در ایـن روایـت، تنها از باب مثال است. لذا می‌توان حکم مسائل دیگر را از بـاب تنقـیح منـاط اسـتنتاج نمود.

با حفظ این مطلب، در مسأله حاضر نیز گرچه بـر حسـب ظـاهر مـردم بواسـطه تملک بر اموالشان، مختارند که کالاهای خارجی را حتی در صـورت وجـود مشـابه داخلی خرید و فروش کنند، ولی از آنجایی که لازمـه ایـن خریـد و فـروش، لطمـه اقتصادی به جامعه است و باعث فروپاشی ارکان اقتصادی کشـور و ضـرر بـه افـراد جامعه می‌گردد، می‌تواند با توجه به روایت فوق مورد نهی قرار گرفتـه و در نتیجـه حرام گردد و به تبع آن با درنظرگرفتن روایت فوق لازم است کـه خریـد و فـروش مردم به نحوی باشد که به جامعه ضرر وارد نشود که این تنها در صورتی اسـت کـه به‌جای خرید و فروش کالاهای خارجی در صورت داشتن مشـابه داخلـی، کالاهـای ایرانی خرید و فروش شود.

بنای عقلا

از جمله ادله‌ای که می‌توان برای اثبات حرمت خریـد کـالای خـارجی در صـورت داشتن مشابه داخلی به آن تمسک نمود، بنای عقلاسـت. بنـای عقـلا عبـارت اسـت از روش عموم مردم در مسائل مختلف و روزمره زندگی (نائینی، بی‌تا، ج۳، ص۱۹۳-۱۹۲؛ عراقی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص۱۳۷؛ صدر، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص۱۱۱؛ همو، ۱۳۹۵ق، ص۱۶۸). مقتضای بنای عقلا در تمامی جوامع؛ اعم از جوامعی که روح دینی داشته باشد و یا غیر آن در صورتی که تحقق شرایط و اوضاع مناسب حاکم بر آن جامعه متوقف بر خرید و فروش کالای داخلی باشد، بر حرمت و عدم جواز خرید و فـروش کـالای خـارجی در

صورت داشتن مشابه داخلی است؛ چراکه خرید و فروش کالاهای خارجی در این هنگام موجب توالی فاسدی همچون لطمه به ارکان اقتصادی جامعه می‌شود.

اشکال: مشهور اصولیین معتقدند بنای عقلا با توجه به عدم حجیت ذاتی آن، تنها در صورتی معتبر است که به نحو قطعی، مورد تأیید و رضایت شارع باشد؛ یعنی نیازمند به احراز عدم ردع از ناحیه شارع مقدس است (نائینی، بی‌تا، ج۳، ص۱۹۳؛ عراقی، ۱۴۱۷ق، ج۳، ص۱۳۸؛ حائری یزدی، بی‌تا، ج۲، ص۳۳ و ۲۳۹؛ روحانی، ۱۴۱۳ق، ج۶، ص۳۳). با حفظ این مطلب، در مقام بحث چطور می‌توان تأیید و رضایت شارع مقدس را نسبت به حرمت خرید کالای خارجی در صورت داشتن مشابه داخلی احراز نمود؟

جواب: اگرچه همزمانی و معاصربودن بنای عقلا با عصر شارع به عنوان یکی از شروط حجیت بنای عقلا می‌باشد، اما در اثبات معاصربودن بنای عقلا باید گفت اگر معصوم بنای عقلا را ردع کرده باشند، باید چنین ردعی بدست ما رسیده باشد و حال آنکه چنین نیست؛ بعلاوه امضایی که از سکوت معصوم بدست می‌آید، بر مبنای آن نکته ثابت عقلایی در بنای عقلا است، نه بر اساس سلوک فعلی عقلا در آن عصر. ازاین‌رو، ظاهر حال معصوم 7 این است که بنای عقلا را امضای کبروی نموده و اختصاص به زمان قرار نداده است. لذا نفس وجود طبع عقلا به شرط عدم ردع از طرف شارع، برای اینکه کشف کنیم شارع مقتضای آن طبع عقلایی را امضا نموده، کفایت می‌کند. بنابراین، اگر طبع و ارتکاز عقلایی که پایه آن رفتار است، بتواند مبنا و پایه رفتارهای دیگری نیز که در زمان شارع به دلیل نداشتن موضوع یا هر دلیل دیگری وجود نداشته‌اند، قرار گیرد، در این صورت، آن رفتارهای دیگر نیز دارای حجت گشته و معتبر می‌شوند؛ چراکه پایه آنها که همان ارتکاز و طبع فراگیر عقلایی بوده، در زمان شارع تأیید و تقریر شده است (صدر، ۱۴۱۸ق، ج۱، ص۲۶۴؛ همو، بی‌تا، ج۴، ص۲۴۷؛ مجمع فقه اهل البیت، ۱۴۲۳ق، ص۳۳۶-۳۳۵). بر این اساس، امضای مصداقی از بنای عقلا صرفاً تأیید یک عمل خارجی نیست، بلکه دال بر امضای آن نکته ارتکازی و عقلایی است که سلوک از آن ناشی شده است. به بیان

دیگر، امضای بنای عقلا در واقع به معنای امضای ملاک و طبیعت عقلاییِ آن است، نه صرفاً پذیرش یک سلوک خارجی.

دلیل عقل

عقل در میان فقهای شیعه از جمله حجج الهی شمرده می‌شود و آیات فراوان (آل عمران(۳): ۷؛[۲۱] یوسف(۱۲): ۲[۲۲]) و روایات بسیاری (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۱۰[۲۳]و۱۳[۲۴]) در شأن و اهمیت بسزای آن وارد شده است. اگرچه در اصل حجیت عقل اختلافی نیست، ولی دامنه آن محل بحث و تأمل بوده و اختلاف نظرهای فراوانی در باره آن وجود دارد. مشهور اصولیون شیعه معتقدند ادراکات یقینی و قطعی عقل همانند حکم شرعی بدست آمده از کتاب و سنت، در حوزه استنباط احکام شرعی حجت است و ادراکات غیر یقینی عقل در استنباط احکام، قابل اعتماد نیست (جناتی، بی‌تا، ص۲۴۳-۲۴۰). حجیت عقل به معنای صحت تمسک به مدرکات عقل و عمل بر طبق آنها به عنوان حکم شرعی است. عقل در کنار شرع به عنوان رسول باطنی مطرح و حجیت آن در کنار رسول ظاهری پذیرفته می‌شود (انصاری، ۱۴۱۶ق، ج۱، ص۱۹).

دلیل عقل عبارت است از: «هر قضیه‌ای عقلی که توسط آن به علم قطعی به حکم شرعی برسیم» (میرزای قمی، ۱۴۳۰ق، ج۲، ص۲۸۵؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ج۳، ص۱۳۳). از واضحات است که اگر دلیل عقلی در برابر کتاب و سنّت باشد، باید تنها در صورتی حجت بشمار آید که موجب قطع، که بذاته حجّت است، شود. ازاین‌رو، ظنون و مقدمات عقلی را که صلاحیت برای قطع به حکم ندارند، شامل نمی‌گردد (مظفر، ۱۴۳۰ق، ج۳، ص۱۳۳). هنگامی که عقل به یک مصلحت لازم الاستیفا بصورت قطع و یقین پی ببرد و بدون شبهه به مناط و ملاک واقعی دست یابد، می‌توان با توجه به قاعده ملازمیه عقلیه «کلّ ما حکم به العقل حکم به الشّرع» پی به حکم شرعی برد و حکم شرع را مطابق با حکم عقل دانست (همان، ص۱۳۵-۱۳۴).

حرمت و عدم جواز خرید و فروش کالای خارجی در صورت وجود مشابه داخلی و خرید و فروش کالای ایرانی و حمایت از تولید داخل یک امر کاملاً

عقلانی است؛ چراکه نخریدن کالای ایرانی و خریدن کالای خارجی به معنای ماندن تولیدات در انبارهاست و اینکه هزینه‌های صرف‌شده برای تولید، نـه تنهـا بـه سـود تبدیل نشده، بلکه با زیان انباشته نیز مواجه شده است. این اتفاق باعث می‌شود کـم کم تولیدکنندگان، نه انگیزه‌ای برای تولید داشـته باشـند و نـه پـولی کـه بـرای ایـن فعالیت اقتصادی سرمایه‌گذاری کنند. برچیـده‌شـدن بسـاط تولیـد هـم عـاقبتی جـز افزایش نرخ بیکاری و تولیدات ناخالص داخلی، فقر، بزهکاری و صدها پیامد سـوء دیگر را به همراه خواهد داشت. در حالی که خرید و فروش کالای داخلی محاسـنی چون حمایت از کار و سرمایه ایرانی، افـزایش اشـتغال و کـاهش بیکـاری، افـزایش خلاقیت و کارآفرینی و رشد اقتصادی به همراه دارد. با توجه به اینکه حرمت خرید و فروش کالای خارجی در صورت وجود مشابه داخلـی و خریـد و فـروش کـالای ایرانی، از مقتضای حکم عقل بشمار آید، در مجموع می‌توان با درنظرگـرفتن قاعـده ملازمه عقلیه، حرمت شرعی خرید و فروش کـالای خـارجی را در صـورت وجـود مشابه داخلی استنتاج نمود.

پاسخ به مناقشه حرمت خریدن کالای خارجی

ممکن است در استنتاج حکم تکلیفی حرمت با مناقشه‌ای بـه شـرح ذیـل مواجـه شویم:

اشکال: اگرچه مقتضای قاعده لاضرر حرمت خرید و فـروش کالاهـای خـارجی است و به تبع آن چاره‌ای نیست که خرید و فروش کالای داخلی جایگزین آن شـود، ولی چه بسا ممکن است خرید و فروش کالای داخلی در بعضی از موارد از جهـاتی همچون کیفیت پایین جنس‌های داخلی، مستلزم ضرر بر فروشنده و یا خریدار شود و به تبع آن مقتضای قاعده لاضرر اباحه خرید و فروش کالای خارجی توسط فروشنده و خریدار است.

جواب: هرچند ممکن است در بعضی موارد خرید و فروش کالای داخلـی مسـتلزم ضرر باشد، ولیکن مورد خرید و فروش قرار ندادن کالای داخلی و جایگزینی خریـد و

فروش کالای خارجی، با توجه به آثار سویی همچون بیکاری، فقر و بزهکاری و در مجموع تعطیلی اقتصاد جامعه، به مراتب مستلزم ضرر بیشتر بر افراد جامعه است. با حفظ این مطلب، در دوران امر بین دو ضرر، اگر یکی از دو ضرر کمتر از ضرر دیگری باشد، باید ضرر کمتر اختیار گردد و چنانچه هر دو ضرر یکسان باشند، وظیفه تخییر است (آخوند خراسانی، ۱۴۳۰ق، ج۳، ص۱۶۳). به عبارت دیگر، از میان این دو ضرر که هر دو بوسیله این قاعده نفی گردیده، به حکم عقل باید حکم ضرری اهم که ضرر بر جامعه است، نفی گردد، ولو اینکه ضررهای جزئی به بعضی اشخاص حقیقی وارد شود. در مسأله حاضر، ضرر حاصل از نخریدن کالای خارجی و خریدن کالای داخلی به جای آن، به مراتب کمتر از ضرر حاصل از خریدن کالای خارجی است، در نتیجه اختیارنمودن ضرر کمتر مقتضی حرمت خریدن کالای خارجی و جایگزین‌نمودن خرید و فروش کالای ایرانی به جای آن است.

گذشته از اینکه حتی اگر مقتضای قاعده لاضرر اباحه خرید و فروش کالای خارجی باشد، باز هم خریدن کالای خارجی با توجه به اینکه مستلزم آثار سویی همچون بیکاری، فقر، تهاجم و لطمه به زیر بنای اقتصادی کشور است، از باب قواعدی چون حرمت اعانت بر اثم، حرمت سلطه کافران و حرمت اختلال نظام حرام است. از آنجایی که بین قاعده لاضرر با قواعدی چون قاعده حرمت اعانت بر اثم، قاعده نفی سبیل و قاعده حرمت اختلال نظام تعارضی نیست، بلکه رابطه آنها در اینگونه موارد از نوع تزاحم است؛ زیرا لازمه نفی ضرر در مقام تشریع و قانونگذاری، فقر، بیکاری، سلطه اقتصادی بیگانه و اختلال نظام نیست، ولی گاه اجرای قاعده نفی ضرر به همراه اجرای قاعده حرمت اعانت بر اثم و قاعده نفی سبیل و قاعده حرمت اختلال نظام بصورت همزمان در بعضی از موارد همچون مسأله مورد نظر ناممکن است. لذا مسأله مورد نظر از موارد تزاحم است. در مواردی که نسبت بین دو حکم متزاحم، اهم و مهم است، عمل به حکم اهمّ معین است (نائینی، ۱۳۵۲، ج۲، ص۵۰۲؛ آملی، ۱۳۹۵ق، ج۴، ص۳۶۳؛ بجنوردی، ۱۳۸۰، ج۲، ص۷۱۴-۷۱۳). تقدیم اهم بر مهم از مستقلات عقلیه است که در آن به اخذ اهم و ترک مهم در فرض تزاحم اهم با مهم حکم شده است

(علیدوست، ۱۳۸۸، ص۲۱). اعتماد به عقل در این مورد، تا جایی است که حتی با وجود اینکه برخی از صاحبنظران، عقل را از درک مصالح و مفاسد مورد نظر شارع عاجز می‌بینند و صغرایی برای قانون «کلّ ما حکم به العقل حکم به الشّرع» نمی‌شناسند (فیاض، بی‌تا، ج۳، ص۷۰)، اعتماد مزبور را می‌پذیرند و در زمان تزاحم ملاکها و احکام، عقل را حاکم در لزوم اخذ به اهم و قادر بر تشخیص اهم و تمییز آن از مهم می‌دانند (همان، ص۲۷۰). در بحث حاضر نیز قواعدی چون قاعده حرمت اعانت بر اثم، قاعده نفی سبیل و قاعده حرمت اختلال نظام با توجه به اینکه دارای اهمیتی به مراتب بیشتر می‌باشند، مقدم بر قاعده لاضرر هستند؛ چراکه خریدن کالای خارجی، موجب سلطه دشمنان اسلام و نیز خلاف وجوب حفظ نظام بوده و به تبع آن باعث لطمه اساسی به اقتصاد جامعه و در مجموع موجب خسارات جبران‌ناپذیری می‌شود؛ در حالی که نخریدن و نفروختن کالای خارجی و جایگزین‌نمودن خرید و فروش کالای ایرانی، تنها می‌تواند موجب ضرر به مراتب کمتر به خریداران و فروشندگان کالای خارجی شود. بدیهی است در دوران بین این دو امر، لطمه وارده بر ارکان اقتصاد که لازمه خرید و فروش کالای خارجی است، به مراتب حامل تالی فاسدتر و بسیار مهمتری است. لذا قواعدی چون قاعده حرمت اعانت بر اثم، قاعده نفی سبیل و قاعده حرمت اختلال نظام از باب تقدیم اهم بر مهم که از قواعد باب تزاحم شمرده می‌شوند، مقدم بر قاعده لاضرر هستند.

اهمیت قواعدی چون قاعده حرمت اختلال نظام بر دیگر قواعد، مثل قاعده لاضرر به حدی است که بنا بر دیدگاه فقهایی چون امام خمینی 1، وجوب حفظ نظام اسلامی از احکام اولیه است و دارای چنان مصلحتی قوی است که مقدم بر سایر احکام شرعی است. بنابراین، در صورتی که میان مصلحت نظام اسلامی و سایر مصالح تزاحم باشد ـ هر چند که هیچیک از عناوین ثانویه موجود نباشد ـ مصلحت نظام مقدم شده و حکم دیگر موقتاً تعطیل می‌گردد (امام خمینی، ۱۳۸۵، ج۱، ص۳۳۵). مطابق این دیدگاه اهمیت ناشی از مصلحت که ریشه در اصل حفظ نظام و صیانت از منافع عامه مردم به عنوان مهمترین واجبات دارد، می‌طلبد تا حکومت اسلامی نسبت به اتخاذ سیاستی که

تأمین مصالح می‌نماید، حتی اگر برخی از احکام را نقض کند، اقدام نماید. وی در مورد حفظ نظام جمهوری اسلامی می‌فرمایند:

> مسأله حفظ نظام جمهوری اسلامی در این عصر و با وضعی که در دنیا مشاهده می‌شود و با این نشانه‌گیری‌هایی که از چپ و راست و دور و نزدیک نسبت به این مولود شریف می‌شود، از اهم واجبات عقلی و شرعی است که هیچ چیز به آن مزاحمت نمی‌کند و از اموری است که احتمال خلل در آن عقلاً منجز است (همان، ج۱۹، ص۱۵۳).

وجوب فرهنگ‌سازی و رغبت‌سازی دولت و مسؤولین و تولیدکنندگان بر خرید و فروش کالای داخلی

با توجه به اینکه درحال حاضر، گروهی از قشر جامعه اقدام به خرید و فروش کالاهای خارجی می‌کنند، بر دولت و مسؤولین از باب دلایلی چون قاعده حرمت اختلال نظام، قاعده نفی سبیل و وجوب نهی از منکر واجب است که از کالای ایرانی بطور بی‌شائبه حمایت کنند. دولت در ابتدا باید با توجه به این ادله، دامان خودش را از آلودگی به معضل خرید کالای خارجی و ترجیح آن بر تولیدات داخلی پاک نگه دارد و خرید محصولات خارجی را توسط دستگاه‌های تابعه خود و کلیه دستگاه‌هایی که به نوعی بودجه خود را از دولت دریافت می‌کنند، ممنوع اعلام کند و آنگاه شروع به فرهنگ‌سازی خرید و فروش کالای ایرانی در مردم نماید. نهادینه‌شدن هر فرهنگی در جامعه نیازمند بسترسازی مناسب و تلاش وافر دولت و ملت است. لذا برای استفاده از محصولات ملی باید با فرهنگ‌سازی، مردم را به سوی مصرف کالای تولید داخل سوق داد که در این میان، آموزش و پرورش، وزارت ارشاد، صدا و سیما، دستگاه‌های آموزش عالی و مطبوعات باید از حداکثر توان خود استفاده کنند. البته نفی خرید کالای خارجی و حمایت از تولیدات داخلی، تنها نباید توسط دولت اجرایی شود، بلکه دو قوه دیگر مقننه و قضائیه نیز باید در این راستا اقدامات مناسبی را انجام دهند. سران قوا بایستی با نظارت همه‌جانبه در حوزه واردات، از واردکردن کالاهای غیر ضروری و یا کالاهایی که

نمونه مشابه آنها در داخل تولید می‌شود، جلوگیری کنند. نهادینه‌شدن فرهنگ خرید و استفاده از کالای ایرانی می‌تواند تولید ملی، نیروی کار ایرانی و سرمایه‌های مردمی را افزایش داده و این‌چنین توسعه پایدار، مشارکت حداکثری و آگاهانه در حوزه تصمیم‌سازی‌های راهبردی و اقتصادی را فراهم آورد. برای ترغیب مردم به خرید کالاهای ایرانی باید از کار فرهنگی، تبلیغات و آماده‌سازی فکر و رفتار نوجوان و حتی کودکان بهره برد و از تأثیر آموزش و پرورش با مستندات و کتاب‌های مخصوص خرید کالای ایرانی برای اصلاح رفتار اجتماعی استفاده کرد. نقش رسانه ملی در این زمینه بسیار کلیدی است و القای استفاده از کالای ایرانی در تمام برنامه‌ها ضرورتی است که احساس می‌شود. اگر با فرهنگ‌سازی، مردم ما گرایش به سمت مصرف کالاهای داخلی داشته باشند، بسیاری از جوانان بیکار و جویای کار ما وارد کار و اشتغال می‌شوند. همچنین گروه‌هایی؛ مثل ورزشکاران، بازیگران، ایثارگران و افراد ذی‌نفوذ که گفتار آنها برای مردم دارای ارجحیت است، می‌توانند به این اصلاح مصرف کمک بسزایی کنند.

البته بر دولت و مسؤولین و همچنین تولیدکنندگان با توجه به ادله‌ای که ذکر شد، واجب است زمینه را برای راغب‌شدن مردم به تولیدات داخلی از طریق افزایش کیفیت و مناسب‌سازی هزینه تمام‌شده فراهم کنند. مقتضای ادله‌ای که ذکر شد، فقط توصیه‌ای برای مصرف‌کنندگان نیست، بلکه دولت و مسؤولین و تولیدکنندگان هم باید با ارائه کیفیت برتر و قیمت پایین‌تر، اجازه ندهند مشتریان به کالای خارجی تمایل پیدا کنند. تولیدکنندگان داخلی باید سطح استاندارد اجناس خود را بالاتر ببرند. دولت نیز باید با حمایت مالی و ارائه تسهیلات به تولیدات داخلی، به رواج کالای ایرانی در جامعه کمک کند. ارتقای کیفیت اجناس داخلی باعث می‌شود که خود به خود افراد تمایل بیشتری به خرید و فروش کالای ایرانی پیدا کنند و این موضوع نیازمند به یک همت ملی با همکاری مسؤولان و صنعتگران و به جهت ارتقای کیفیت کالاها و برابر با استانداردهای جهانی و فرهنگ‌سازی در جامعه برای کالای داخلی است. همچنین بر دولت لازم

است برای رسیدن به این اهداف، قوانینی را نیز در این مورد وضع نماید، چنانچه مقام معظم رهبری در این مورد فرموده‌اند: «ما باید تولید ملی را افزایش بدهیم، تقویت کنیم، عادت کنیم به مصرف تولیدات داخلی، عادت کنیم به بالابردن کیفیت تولیدات داخلی که البته در این مورد مسؤولین دولتی و همچنین قانونگذاران وظایف سنگینی دارند» (خامنه‌ای، ۸۹/۵/۲۷).

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه گفته شد، نتایج ذیل حاصل می‌شود:

۱. خرید و فروش کالای خارجی در صورتی که مشابه داخلی داشته باشد، با توجه به مستنداتی چون قاعده اعانه بر اثم، قاعده حرمت اختلال نظام، قاعده نفی سبیل، قاعده لاضرر، ادله نهی از منکر، روایت محمدبن علی بن محبوب از امام حسن عسکری 7 و بنای عقلا و عقل حرام است.

۲. گرچه در بعضی از موارد خرید و فروش اجناس داخلی از جهاتی چون عدم کیفیت جنس‌های داخلی، موجب ضرر بر خریدار یا فروشنده می‌شود و به تبع آن با توجه به وجود ضرر، مقتضای قاعده لاضرر اباحه خرید و فروش اجناس خارجی است، ولی خرید و فروش اجناس خارجی نیز به خاطر عواقبی همچون تعطیلی کارخانه‌ها، بیکاری و تهاجم اقتصادی به کشور، بر خلاف مقتضای قاعده لاضرر است و مستلزم ضرری به مراتب بیشتر از خرید و فروش کالاهای داخلی است و از آنجایی که در دوران امر بین دو ضرر، اگر یکی از دو ضرر، کمتر از ضرر دیگری باشد، ضرر کمتر اختیار می‌گردد، در مجموع می‌توان حرمت و عدم جواز خرید و فروش کالای خارجی و جایگزین‌نمودن خرید و فروش کالای ایرانی به جای آن را به خاطر داشتن ضرر کمتر استنتاج نمود.

۳. با توجه به ادله‌ای چون قاعده حرمت اختلال نظام، قاعده نفی سبیل و وجوب نهی از منکر، بر دولت و مسؤولین واجب است که در میان مردم به فرهنگ‌سازی بر خرید و فروش کالاهای داخلی اقدام نمایند. همچنین بر دولت و

مسؤولین و تولیدکنندگان با توجه به این ادله، رغبت‌سازی مردم به خرید و فروش تولیدات داخلی از طرقی چون افزایش کیفیت و هزینه مناسب واجب است. لذا بر دولت واجب است که برای نیل به این اهداف، قوانین و مقرارتی را در این زمینه وضع نماید.

یادداشت‌ها

۱. به عنوان نمونه می‌توان به سخنان مقام معظم رهبری در تاریخ۱۳۹۴/۱/۱ و آیةالله مکارم شیرازی در تاریخ ۱۳۹۵/۱۱/۳۰ اشاره کرد.

۲. عن النبی 9 قال: «من أعان علی قتل مسلم و لو بشطر کلمة جاء یوم القیامة مکتوبا بین عینیه آیس من رحمة الله».

۳. عن أبی جعفر 7 قال: «لعن رسول اللّه 9 فی الخمر عشرة غارسها، وحارسها، وعاصرها، وشاربها، وساقیها، وحاملها، والمحمولة إلیه، وبائعها، ومشتریها، وآکل ثمنها».

۴. «وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِب بِّعَصَاکَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْناً قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ كُلُواْ وَاشْرَبُواْ مِن رِّزْقِ اللّهِ وَلاَ تَعْثَوْاْ فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللّهُ لاَ يُحِبُّ الفَسَادَ».

۵. «وَاذْكُرُواْ إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاء مِن بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِن سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُواْ آلاء اللّهِ وَلاَ تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ».

۶. «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاء وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيراً مِّنْهُم مَّا أُنزِلَ إِلَيْکَ مِن رَّبِّکَ طُغْيَانًا وَكُفْراً وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاء إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُواْ نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا وَاللّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ».

۷. «وَابْتَغِ فِيمَا آتَاکَ اللّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَکَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ اللّهُ إِلَيْکَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ و تِلْکَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ».

۸. «إِنَّمَا جَزَاء الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُواْ أَوْ يُصَلَّبُواْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ الأَرْضِ ذَلِکَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ».

۹. از جمله روایات ذیل:

۱. «الإسلام یعلو و لا یعلی علیه و الکفّار بمنزلة الموتی لا یحجبون و لا یرثون» (محمد بن علی بن بابویه صدوق، *من لا یحضره الفقیه*، ج۴، ص۳۳۴).

۲. «عن أبی عبد اللّه 7 قال: «إنّ اللّه عزّ و جلّ فوّض إلی المؤمن أموره کلّها و لم یفوّض إلیه أن یکون ذلیلا أ ما تسمع قول اللّه عزّ و جلّ یقول ـ و للّه العزّة و لرسوله و للمؤمنین فالمؤمن یکون عزیزا و لا یکون ذلیلا ثمّ قال إنّ المؤمن أعزّ من الجبل إنّ الجبل یستقلّ منه بالمعاول و المؤمن لا یستقلّ من دینه شیء» (محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج۵، ص۶۳).

۱۰. چراکه به حکم عقل، مقتضای شرافت دین اسلام و برتری آن نسبت به سایر ادیان، مقتضی آن است که مسلمان، مقهور و تحت سلطه کافر نباشد، بلکه احترام وی محفوظ باشد (سیدمیرعبدالفتاح مراغی، *العناوین الفقهیة*، ج۲، ص۳۵۲).

۱۱. «...لاَ تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَ لاَ مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَ عَلَی الْوَارِثِ مِثْلُ ذلِکَ ...».

۱۲. «... وَ لاَ یُضَارَّ کَاتِبٌ وَ لاَ شَهِیدٌ وَ إِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِکُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ یُعَلِّمُکُمُ اللَّهُ وَ اللَّهُ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیمٌ».

۱۳. «... فَإِنْ کَانُوا أَکْثَرَ مِنْ ذ○لِکَ فَهُمْ شُرَکَاءُ فِی الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِیَّةٍ یُوصَی بِهَا أَوْ دَیْنٍ غَیْرَ مُضَارٍّ وَصِیَّةً مِنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ عَلِیمٌ حَلِیمٌ».

۱۴. عَنْ عُقْبَةَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ 7 قَالَ: «قَضَی رَسُولُ اللَّهِ 9 بِالشُّفْعَةِ بَیْنَ الشُّرَکَاءِ فِی الْأَرَضِینَ وَ الْمَسَاکِنِ وَ قَالَ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ وَ قَالَ إِذَا رُفَّتِ الْأُرَفُ وَ حُدَّتِ الْحُدُودُ فَلَا شُفْعَةَ».

۱۵. عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ 7 قَالَ: «إِنَّ سَمُرَةَ بْنَ جُنْدَبٍ کَانَ لَهُ عَذْقٌ فِی حَائِطٍ لِرَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ وَ کَانَ مَنْزِلُ الْأَنْصَارِیِّ بِبَابِ الْبُسْتَانِ وَ کَانَ یَمُرُّ بِهِ إِلَی نَخْلَتِهِ وَ لَا یَسْتَأْذِنُ فَکَلَّمَهُ الْأَنْصَارِیُّ أَنْ یَسْتَأْذِنَ إِذَا جَاءَ فَأَبَی سَمُرَةُ فَلَمَّا تَأَبَّی جَاءَ الْأَنْصَارِیُّ إِلَی رَسُولِ اللَّهِ 9 فَشَکَا إِلَیْهِ وَ خَبَّرَهُ الْخَبَرَ فَأَرْسَلَ إِلَیْهِ رَسُولُ اللَّهِ 9 وَ خَبَّرَهُ بِقَوْلِ الْأَنْصَارِیِّ وَ مَا شَکَا وَ قَالَ إِنْ أَرَدْتَ الدُّخُولَ فَاسْتَأْذِنْ فَأَبَی فَلَمَّا أَبَی سَاوَمَهُ حَتَّی بَلَغَ بِهِ مِنَ الثَّمَنِ مَا شَاءَ اللَّهُ فَأَبَی أَنْ یَبِیعَ فَقَالَ لَکَ بِهَا عَذْقٌ یُمَدُّ لَکَ فِی الْجَنَّةِ فَأَبَی أَنْ یَقْبَلَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ 9 لِلْأَنْصَارِیِّ اذْهَبْ فَاقْلَعْهَا وَ ارْمِ بِهَا إِلَیْهِ فَإِنَّهُ لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ».

۱۶. «وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِیَاءُ بَعْضٍ یَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ یَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ وَ یُقِیمُونَ الصَّلَاةَ وَ یُؤْتُونَ الزَّکَاةَ وَ یُطِیعُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ أُولَئِکَ سَیَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِیزٌ حَکِیمٌ».

۱۷. «کُنْتُمْ خَیْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ وَ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ لَوْ آمَنَ أَهْلُ الْکِتَابِ لَکَانَ خَیْراً لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَ أَکْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ».

۱۸. عَنْ أَبِی سَعِیدٍ الزُّهْرِیِّ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ وَ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ 7 قَالَ: «وَیْلٌ لِقَوْمٍ لا یَدِینُونَ اللَّهَ بِالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْیِ عَنِ الْمُنْکَرِ».

۱۹. عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَرَفَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا 7 یَقُولُ: «کَانَ رَسُولُ اللَّهِ 9 یَقُولُ إِذَا أُمَّتِی تَوَاکَلَتِ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْیَ عَنِ الْمُنْکَرِ فَلْیَأْذَنُوا بِوِقَاعٍ مِنَ اللَّهِ تَعَالَی».

۲۰. امام خمینی سومین دلیل بر حرمت فروختن شئ مباح به کسی که آن شئ را در مصارف حرام بکار می‌گیرد، ادله وجوب نهی از منکر می‌داند و در مقام تبیین این دلیل می‌گوید: «ثالثها: أدلّة وجوب النهی عن المنکر. بأن یقال: دفع المنکر کرفعه واجب، و لایتمّ إلّا بترک البیع».

۲۱. «وَمَا یَذَّکَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ».

۲۲. «إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِیًّا لَّعَلَّکُمْ تَعْقِلُونَ».

۲۳. قال: «له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر».

۲۴. «و لا بعث اللّه نبیّا و لا رسولا حتّی یستکمل العقل و یکون عقله أفضل من جمیع عقول أمّته».

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، **کفایةالأصول**، ج۳، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۳۰ق.

۳. آملی، میرزا هاشم، **مجمع الأفکار**، ج۴، قم: المطبعة العلمیة، ۱۳۹۵ق.

۴. ابن أبی جمهور، محمد بن زین الدین، **عوالی اللئالی**، ج۲، قم: دار سید الشهداء، ۱۴۰۵ق.

۵. ابوالحسنی، علی، «تصویر یک اصلاح‌طلب/ سیدمحمدکاظم طباطبایی یزدی(صاحب عروه) پرچمدار عرصه جهاد و اجتهاد»، **مجله زمانه**، ش۱۵، ۱۳۸۲.

۶. انصاری، مرتضی بن محمد امین، **فرائد الأصول**، ج۲، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۶ق.

۷. امام خمینی، سیدروح‌الله، **استفتائات**، ج۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی ، ۱۴۲۲ق.

۸. امام خمینی، سیدروح‌الله، **صحیفه امام**، ج۱و۱۹، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام ; ، ۱۳۸۵.

۹. امام خمینی، سیدروح‌الله، **المکاسب المحرمة**، ج۱، قم: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۳۷۳.

۱۰. بجنوردی، سیّدحسن، **القواعد الفقهیّة**، ج۱، قم: مؤسسة الهادی، ۱۴۱۹ق.

۱۱. بجنوردی، سیّدحسن، **منتهی الأصول**، ج۲، تهران: مؤسسة العروج، ۱۳۸۰.

۱۲. بجنوردی، سید محمد بن حسن، **قواعد فقهیه**، ج۲، تهران: مؤسسه عروج، ۱۴۰۱ق.

۱۳. جناتی، محمد ابراهیم، **منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی**، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.

۱۴. حائری یزدی، عبدالکریم، **درر الفوائد**، ج۲، قم: چاپخانه مهر، بی‌تا.

۱۵. حرّ عاملی، محمد بن حسن، **وسائل الشیعة**، ج۲۷، قم: مؤسسه آل البیت : ، ۱۴۰۹ق.

۱۶. حسینی شیرازی، سیدمحمد، **الفقه، القواعد الفقهیة**، بیروت: مؤسسه امام رضا 7 ، ۱۴۱۳ق.

۱۷. حکیم، محمدتقی، **الاصول العامة للفقه المقارن**، قم: المجمع العالمی لاهل البیت : ، ۱۴۱۸ق.

۱۸. حلی، حسن بن یوسف، **خلاصة الأقوال**، قم: منشورات المطبعة الحیدریة، ۱۳۸۱ق.

۱۹. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار کارگزاران نظام**، ۸۹/۵/۲۷.

۲۰. خویی، سیدابوالقاسم، **صراط النجاة(المحشّی للخوئی)**، ج۱، قم: مکتب نشر المنتخب، ۱۴۱۶ق.

۲۱. خویی، سیدابوالقاسم، **معجم رجال الحدیث**، ج۱۷، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.

۲۲. روحانی، سیدمحمد، **منتقی الأصول**، ج۶، قم: دفتر معظم له، ۱۴۱۳ق.

۲۳. سبحانی، جعفر، **الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف**، ج۳، قم: مؤسسهٔ امام صادق 7 ، ۱۴۲۳ق.

۲۴. سیستانی، سیدعلی، **قاعده لاضرر و لاضرار**، قم: مکتبة آیةاللّه سیستانی، ۱۴۱۴ق.

۲۵. سیفی مازندرانی، علی‌اکبر، **مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة**، ج۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۵ق.

۲۶. سیوری، مقداد بن عبد اللّه، **التنقیح الرائع**، ج۱، قم: کتابخانه آیةالله مرعشی، ۱۴۰۴ق.

۲۷. شهید اول، محمد بن مکی، **غایة المراد**، ج۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۴ق.

۲۸. صدر، سید محمد باقر، **بحوث فی علم الأصول**، ج۴، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.

۲۹. صدر، سید محمد باقر، **دروس فی علم الاصول**، ج۱، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۸ق.

۳۰. صدر، سید محمد باقر، **المعالم الجدیدة للأصول**، تهران: کتاب فروشی النجاح، ۱۳۹۵ق.

۳۱. صدوق، محمّد بن علی بن بابویه، **من لایحضره الفقیه**، ج۳و۴، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.

۳۲. صیمری، مفلح بن حسن، **غایة المرام**، ج۱، بیروت: دار الهادی، ۱۴۲۰ق.
۳۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۳۴. طوسی، محمد بن حسن، **تهذیب الاحکام**، ج۶، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن، **المبسوط**، ج۱، تهران: المکتبة المرتضویة، ۱۳۸۷ق.
۳۶. طیب، سیدعبد الحسین، **اطیب البیان فی تفسیر القرآن**، ج۴، تهران: اسلام، ۱۳۷۸.
۳۷. عراقی، آقاضیاءالدین علی کزازی، **شرح تبصرة المتعلمین(کتاب القضاء)**، ج۶، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ق.
۳۸. عراقی، آقاضیاءالدین علی کزازی، **نهایة الافکار**، ج۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۳۹. علیدوست، ابوالقاسم، **فقه و مصلحت**، قم: فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۴۰. فاضل لنکرانی، محمد، **القواعد الفقهیة**، قم: چاپخانه مهر، ۱۴۱۶ق.
۴۱. فخرالمحققین، محمد بن حسن، **إیضاح الفوائد**، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۷ق.
۴۲. فیاض، محمد اسحاق، **محاضرات فی اصول الفقه**، ج۳، بی‌جا: انتشارات امام موسی صدر، بی‌تا.
۴۳. کاشف الغطاء، حسن بن جعفر، **أنوار الفقاهة ـ کتاب النکاح**، نجف اشرف: مؤسسه کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق.
۴۴. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، ج۱، ۵و۶، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۴۵. مجلسی، محمد تقی، **روضة المتقین**، ج۷، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، ۱۴۰۶ق.
۴۶. مجمع فقه اهل البیت، **قواعد اصول الفقه علی مذهب الامامیة**، قم: المجمع العالمی لاهل البیت : ، ۱۴۲۳ق.
۴۷. محقق داماد، سید مصطفی، **قواعد فقه**، ج۴، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۴۰۶ق.
۴۸. مراغی، سید میر عبد الفتاح، **العناوین الفقهیة**، ج۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۴۹. مظفر، محمدرضا، **أصول الفقه**، ج۳، قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۳۰ق.
۵۰. مکارم شیرازی، ناصر، **القواعد الفقهیة**، ج۱، قم: مدرسة الامام امیرالمؤمنین 7 ، ۱۴۱۱ق.
۵۱. منتظری، حسینعلی، **حکومت دینی و حقوق انسان**، قم: ارغوان دانش، ۱۴۲۹ق.
۵۲. منتظری، حسینعلی، **دراسات فی المکاسب المحرمة**، ج۲، قم: نشر تفکر، ۱۴۱۵ق.
۵۳. منتظری، حسینعلی، **دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامیة**، ج۲، قم: نشر تفکر، ۱۴۰۹ق.

۵۴. مؤمن، محمد، **مبانی تحریر الوسیلة ـ القضاء و الشهادات**، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۲ق.
۵۵. میرزای قمی، ابوالقاسم‌بن‌محمدحسن، **القوانین**، ج۲، قم: احیاء الکتب الاسلامی، ۱۴۳۰ق.
۵۶. نائینی، محمدحسین، **أجودالتقریرات**، ج۲، قم: مطبعة العرفان، ۱۳۵۲.
۵۷. نائینی، محمدحسین، **تنبیه الامة و تنزیه الملة**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۴ق.
۵۸. نائینی، محمدحسین، **فوائد الأصول**، ج۳، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۵۹. نجاشی، احمد بن علی، **رجال النجاشی**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
۶۰. نجفی، موسی، **اندیشه سیاسی و تاریخ نهضت حاج آقا نورالله اصفهانی**، بی‌جا: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران ، ۱۳۷۸.
۶۱. نظرپور، مهدی، **تاریخ سیاسی معاصر ایران**، قم: مرکز تحقیقات اسلامی نمایندگی ولی فقیه در سپاه، ۱۳۸۰.

حکومت اسلامی/سال بیست‌وسوم، شمارهٔ چهارم، زمستان۹۷، پیاپی ۹۰
ISLAMIC GOVERNMENT 90 / Vol.23, No.4, Winter 2019

تقلید در عصر حکومت اسلامی مبتنی بر اندیشه انتصاب

دریافت: ۹۶/۱۲/۲۳ تأیید: ۹۷/۱۲/۲۸

مهدی نارستانی*
و موسی زرقی**

چکیده

علم فقه با موضوع افعال مکلفین در یک تقسیم‌بندی به دو عنوان کلی فقه عبادات و معاملات تقسیم می‌گردد که در بیان فقها، تقلید در این دو حوزه هیچ تفاوتی نداشته و تعدد مرجعیت هیچ منعی ندارد. اما آنچه نیازمند بررسی بیشتر است، اینکه در صورت تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت و با توجه به بحث رهبری فقیه جامع‌الشرائط و تصویب قوانین اسلامی در این حکومت بر مبنای فتاوای ایشان آیا هنوز هم دوگانه مرجعیت و رهبری در تمام یا برخی از ابواب فقه وجود دارد یا خیر؟ این نوشتار با مبنا قرار دادن اندیشه انتصاب فقیه جامع‌الشرائط در عصر غیبت و با مراجعه به کتاب‌ها و مقالات مطرح‌شده پیرامون ولایت فقیه و مباحث مرتبط به اجتهاد و تقلید سامان یافته است. برآیند پژوهش حاضر آن است که در صورت تشکیل حکومت اسلامی با رهبری فقیه جامع‌الشرائط بر مبنای اندیشه انتصاب، در احکام مرتبط به فقه معاملات، دوگانه‌ای به عنوان مرجعیت و رهبری وجود ندارد و قوانین برای همگان لازم الاتباع هستند. در باب احکام مرتبط به فقه عبادات دو نظر وجود دارد: برخی از پیروان اندیشه انتصاب، سمت افتا را منصب خاص ولی فقیه می‌دانند، اما از نگاه برخی دیگر، فقها در فقه عبادات مستقل هستند و دوگانه مرجعیت و رهبری هنوز وجود دارد.

واژگان کلیدی

انتصاب، تقلید، رهبری، عبادات، معاملات

* دانش آموخته حوزه و دانشجوی دکتری فقه و حقوق جزای دانشگاه شهید مطهری تهران: mehdinarestani@yahoo.com.

** عضو هیأت علمی و استادیار دانشگاه حکیم سبزواری.

مقدمه

دین اسلام به عنوان مصنوع و مجعول خداوند متعال، مجموعه‌ای از عقاید، اخـلاق، قوانین فقهی و حقوقی است که از ناحیه خداوند برای هدایت و رستگاری بشـر تعیـین شده است و توسط گزاره‌هایی گزارش داده می‌شود که محتوای این گزاره‌ها دین است. تدین که فعل افراد است، عبارت از پذیرش محتوای این گزاره‌هاست که از این پذیرش به «ایمان» نیز تعبیر می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹(ج)، ص۱۹). بُعدی از دین که مربوط به قوانین فقهی و حقوقی است، راه رسیدن و اکتساب گزاره‌هـای آن در زمـان حضـور معصوم 7 با عصر غیبت ایشان متفاوت است و آنچـه در عصـر غیبـت بـه عنـوان راه رسیدن به فروع دین در کتاب‌های فقهی مطرح شده بحث اجتهاد و تقلید است. برخـی با اجتهاد و برخی با تکیه بر تقلید و عده‌ای هـم در سـلوک احتیـاط در صـدد اکتشـاف تطابق اعمال و رفتار خود با اراده الهی هستند.

آنچه به عنوان شرط اساسی برای جواز تقلید از کسی در فقه معین شـده اجتهـاد است که ممکن است برای افراد متعددی این شرط در کنار سایر شـرایط لازم بـرای مرجعیت حاصل گردد و این تعدد، بنا بر نظر مشهور، مانعی برای تقلیـد نیسـت. در مورد این مطالب بحث‌هایی در کلام فقها مطرح شده، اما سؤالی کـه بـدان پرداختـه نشده این است که در عصر تشکیل حکومـت اسـلامی مبتنـی بـر اندیشـه نصـب و استقرار حاکمیت فقیه در صورت وجود افراد متعددی که شرایط فقهی بـرای تقلیـد از ایشان موجود است، آیا از حیث نظری، علمی، عملی و اجرایی امکـان تقلیـد بـه معنای قبل از این دوره وجود دارد؟ به تعبیر دیگر، آیا دوگانه تقلید و رهبری امکـان بروز و ظهور دارد؟

جهت پاسخ به این سؤال، ابتدا اشاره‌ای به جایگاه و اهمیت تقلید، مفهوم‌شناسی و قلمرو آن و همچنین مفهوم‌شناسی اندیشه انتصاب لازم بنظر می‌رسد و با توجه به این مقدمات، به تحلیل تقلید در عصر حکومت اسلامی، مبتنی بـر اندیشـه انتصـاب پرداخته می‌شود.

جایگاه و اهمیت تقلید

انسان عاقل و بالغ به عنوان بنده خداوند سبحان نسبت به رفتار خود در مقابل آفریدگار خود مسؤول است که از آن به فروع دین و یا احکام عملی یاد می‌شود که عبارت است از وظایف شرعی که مکلّفین باید به آن عمل کنند و از آنجا که هر عملی دارای حکم و دستور خاصی است، مکلف باید به آن احکام آشنا باشد و عملش را مطابق آن اتیان نماید تا از این رهگذر به وظیفه بندگی خود عمل نموده باشد.

از سوی دیگر، می‌دانیم که یافتن احکام عملی و رسیدن به فروعات دینی، نیازمند علوم پیش‌نیاز فراوانی است که به متخصص آن مجتهد گویند که با فراگرفتن آنها و دقت و ممارست فراوان می‌تواند به استنباط احکام شرعی بپردازد. بدیهی است که آشنایی به این علوم و بدست‌آوردن قدرت استنباط، امر ساده‌ای نیست که همگان بتوانند از عهدهٔ آن برآیند؛ چراکه از یک‌سو همگان توان و انگیزهٔ ورود به این عرصه را ندارند و از سوی دیگر، اگر همگان بخواهند به این امر خطیر بپردازند، امور اجتماعی دیگر انسانها به مخاطره می‌افتد. ازاین‌رو، آنچه مشکل‌گشایی می‌نماید، مسألهٔ تقلید از مجتهدان و صاحب‌نظران دینی است.

مفهوم‌شناسی تقلید و اجتهاد

تقلید، مصدر «قلّد» که حروف اصلی آن «قلد» است، به تعبیر برخی از اهل لغت هرگونه تعلق به همراه گره را گویند (مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج۹، ص۳۰۵) و برخی دیگر گویند قلد (بر وزن فلس) به معنای تابیدن است. لذا جمله: «قلد الحبل: فتله»؛ یعنی ریسمان را تابید، قلید و مقلود به معنای تابیده است و قلاده به کسر قاف تابیده‌ای است که به گردن بندند از ریسمان باشد یا نقره یا چیز دیگر (قریشی، ۱۴۱۲ق، ج۶، ص۳۰) و «تقلید بَدَنه» به معنای آن است که قلاده و یا نشانه‌ای به گردن شتر قربانی بیندازند، به نشانهٔ آنکه قربانی حج است (جوهری، ۱۴۱۰ق، ج۲، ص۵۲۷ و صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج۵، ص۳۴۸).

برخی در جمع‌بندی تعاریف گوناگون اهل لغت، دو وجه مشترک ذکر کرده‌اند:

۱. واژهٔ «تقلید» دو مفعولی است و به معنای آن است که قلاده‌ای را بر گردن کسی بیندازند.

۲. اگر با «فی» به مفعول دوم متعدی شود، به معنای تبعیت می‌آید (مکارم، ۱۴۲۷ق، ص۴۹۳).

اما تقلید در اصطلاح، «امام خمینی» 1 بیان می‌کند: تقلید عمل‌کردنی است که مستند به فتوای فقیه معینی باشد (امام خمینی، ۱۴۲۵ق، ج۱، ص۵). برخی از فقها در بیان معنای اصطلاحی تقلید تصریح کرده‌اند که تقلید در لغت به معنای قلاده‌انداختن به گردن دیگری است. بنابراین، تقلید عامی از مجتهد، بدین معناست که او (عامی) صحت اعمال خود را به گردن وی (مجتهد) می‌نهد. این معنا از برخی روایات نیز فهمیده می‌شود. البته بازگشت چنین گردنگیری شخصی به تعهد شخصیت حقوقی است؛ یعنی حجیت ادله استنباط احکام، عهده‌دار صحت عمل شخصی مجتهد از یک‌سو و تجویز افتای او از سوی دیگر و اعتبار فتوای او برای غیر متخصص از سوی سوم و صحت فقهی عمل مقلد از سوی چهارم است. پس در واقع، غیر متخصص از «ادلّه معتبر» تقلید می‌کند، لیکن بواسطه هدایت متخصّصِ استنباط، یعنی مجتهد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج۳، ص۵۱).

در خصوص تعریف اصطلاحی تقلید، اقوال متفاوت دیگری وجود دارد که برخی عبارت‌ها و تعابیر به این شرح است:

۱. قبول قول دیگری (شهید اول، ۱۴۱۹ق، ج۳، ص۱۷۳ و شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج۲، ص۲۶۵).

۲. عمل به قول دیگری (مرتضوی لنگرودی، ۱۴۱۲ق، ج۱، ص۲۱۰).

۳. اخذ به قول دیگری (کرکی، ۱۴۰۹ق، ج۳، ص۱۷۳).

گرچه این تعابیر بر مفاهیم مختلفی دلالت دارند، ولی با توجه به اینکه در این تحقیق، بنای ورود به این مباحث را نداریم، لذا از تحلیل این عناوین صرف نظر می‌شود. قدر متیقن همه این عبارت‌ها که مورد نیاز این پژوهش است، این‌که یکی از راه‌های رسیدن به گزاره‌های دین برای فرد مکلف، در آن بعد از دین که مربوط به

قواعد فقهی و حقوقی است، رجوع به مجتهد است؛ خواه این رجوع از نوع التزام قلبی به فتوای مجتهد باشد؛ هرچند عملی انجام نشود یا التزام توأم با عمل باشد یا نفس عمل به فتوای مجتهد یا عمل مستند به فتوای مجتهد باشد و یا آموختن فتاوای مجتهد جهت عمل به آن باشد (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۶ق، ج۲، ص۵۸۱).

قلمرو تقلید

همانطور که در ابتدای این نوشته در تعریف دین بیان شد، دین اسلام به عنوان مصنوع و مجعول خداوند متعال که مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق، قوانین فقهی و حقوقی است که از ناحیه خداوند برای هدایت و رستگاری بشر تعیین شده است، توسط گزاره‌هایی گزارش داده می‌شود و محتوای این گزاره‌ها دین است و تدیّن که فعل افراد است، عبارت از پذیرش محتوای این گزاره‌هاست که از این پذیرش به «ایمان» تعبیر می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹(ج)، ص۱۹). از این تعریف ابعاد و قسمت‌های سه‌گانه دین؛ یعنی اعتقادات، اخلاقیات و احکام عملی روشن می‌گردد. اصول دین و احکام اعتقادی تقلیدناپذیرند و باید در این ارتباط تحقیق کرد و به یقین یا اطمینان رسید. این نکته در میان علمای اسلام؛ اعم از شیعه و اهل سنت مشهور است؛ هرچند گروهی تقلید در اصول دین را نیز جایز شمرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ص۵۰۸).

نظر به اینکه محدوده امکان تقلید، احکام عملی است و علمی که متکفل بیان این مسأله است، علم فقه می‌باشد، در نتیجه در مسائل فقهی است که امکان تقلید مطرح می‌شود و با توجه به تقسیم‌بندی علم فقه، قلمرو و محدوده تقلید معین می‌گردد. لذا ابتدا تقسیم‌بندی را بیان نموده و در ادامه به بحث تقلید در این امور می‌پردازیم.

با توجه به اینکه در تقسیم‌بندی فقه، نظرات متفاوت است، این پژوهش مطابق تقسیم‌بندی «سلّار» پیش می‌رود. وی فقه را به دو بخش عبادات و معاملات تقسیم کرده و بخش دوم را نیز در دو قسمت «عقود» و «احکام» و احکام را نیز به نوبهٔ

خود در دو بخش: «احکام جزائی «و «سایر احکام» دسته بندی نموده است (دیلمی، ۱۴۰۴ق، ص۲۰۵-۲۸). برخی از نویسندگان نظر به این دارند که «محقق حلی» با الهام از روش «سلّار»، «کتاب شرایع» خود را بر چهار بخش عبادات، عقود، ایقاعات و احکام پایه‌گذاری کرده است (مدرسی طباطبایی، ۱۴۱۰ق، ص۲۱)؛ البته در مباحث این نوشتار صرفاً تقسیم ابتدایی که تقسیم احکام به عبادات و معاملات است، دارای اهمیت می‌باشد.

آنچه از آرا و فتاوای فقها مشهود است، اینکه ایشان در بحث تقلید در ابواب فقه هیچگونه تفاوت و تمییزی بین عبادات و معاملات قائل نیستند (کاشانی، ۱۴۲۶ق، ص۶۶۰؛ محدث قمّی، ۱۴۲۳ق، ج۱، ص۱۰ و تبریزی، بی‌تا،ج۱، ص۲۱) و هر آنچه مثلاً در تقلید عبادات شرط است، در تقلید معاملات هم شرط دانسته‌اند (نراقی، ۱۴۲۲ق، ج۱، ص۱۱۰و۲۸۵). البته در بحث تبعیض در تقلید گفته شده است که اگر مجتهدی در احکام عبادات اعلم باشد و مجتهد دیگری در احکام معاملات، احتیاط آن است که مکلّف تقلید را تقسیم نماید؛ یعنی در عبادات از اولی و در معاملات از دومی تقلید نماید (امام خمینی، ۱۴۲۴ق، ج۱، ص۲۶) که این مربوط به شرط اعلمیت و تفاوت مجتهد در این دو باب است که ارتباطی با تقسیم‌بندی ابواب فقه ندارد.

ماهیت اندیشه انتصاب

قبل از تعریف این نظریه، لازم بنظر می‌رسد مختصری از تاریخچه آن، مورد بررسی قرار گیرد تا جایگاه آن بهتر تبیین شود. در خصوص پیشینه این نظریه با این سؤال روبرو هستیم که آیا واژه «انتصاب» از آغاز در موضوع «ولایت فقیه» وجود داشته یا بعداً به آن افزوده شده است؟

بررسی پیشینه موضوع ولایت فقیه، در متون فقهی شیعه، نشان می‌دهد که نخستین نظریه‌پردازان این موضوع، سخن خویش را تحت عنوان «ولایت فقیه» مطرح کرده‌اند؛ هرچند ارتکازات آنها جز انتصاب نبوده است، اما واژه «انتصاب» در آن به چشم نمی‌خورد. در سالیان اخیر، با گسترش مباحث مربوط به فلسفه سیاسی اسلام،

بطورکلی و ولایت فقیه بطور خاص ـ که به دنبال انقلاب اسلامی ایران پدید آمد ـ و با توجه به تعامل فکری با دنیای غرب و فلسفه‌های سیاسی مطرح در مغرب زمین، نظریه‌هایی جدید در زمینه حکومت ظهور کرد که یکی از آنها گرایش خاص به «انتخاب» بود. بدین‌سان، میان متفکران شیعه، نظریه دیگری پیدا شد که برای جداسازی این دو گروه، واژه «انتصاب» و «انتخاب» به نظریه «ولایت فقیه» اضافه شد (جعفرپیشه فرد، ۱۳۸۰، ص۱۱۲). البته این دو اندیشه منشعب‌شده از نظریه نصب عام فقیه در عصر غیبت است (لک زایی، ۱۳۸۶، ص۴۶) که این نظریه قدمت طولانی دارد. در ادامه به بررسی معنای لغوی و اصطلاحی دیدگاه انتصاب و در ضمن آن اشاره‌ای هم به دیدگاه انتخاب می‌گردد.

الف) انتصاب در لغت

«انتصاب» مصدر باب افتعال است که ریشهٔ لغوی آن (نصب) است و در لغت به معنای «برپاداشتن» است (قرشی، ۱۴۱۲ق، ج۷، ص۶۷ و ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج۵، ص۴۳۴).

ب) انتصاب در اصطلاح

الف) فقه عبادات: کلمهٔ انتصاب در فقه عبادی به معنای راست‌نگاه‌داشتن گردن یا کمر که از آن در باب صلات سخن رفته است؛ مانند انتصاب کمر در نماز در حال قیام و پس از رکوع و اینکه انتصاب گردن هنگام قیام، مستحب است (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۶ق، ج۱، ص۶۷۶).

ب) فقه سیاسی: کلمه انتصاب در فقه سیاسی بدین معنا است که فقیهان جامع الشرائط، از سوی ائمه : به منصب ولایت منصوب شده‌اند و شرعاً مجاز به اعمال ولایت و انجام تصرفات مختلف در امور هستند (قاسمی، ۱۴۲۶ق، ج۱، ص۶۲) و به عبارت دیگر:

> نصب به این معناست که در عصر غیبت، فقیهی که واجد شرایط علمی و عملی است، از سوی امامان معصوم : به سِمَت افتا، قضا و ولا رسیده

است. نصب، به معنای تعیین صاحب عنوان برای مقام و سِمَت است و ایـن غیر از اعلام شرایط است. مردم مسلمان، در جریان سمت افتا و قضا، فقیه را انتخاب نمی‌کنند که وکیل آنان باشد بـرای بـه دسـت آوردن فتـوا یـا بـرای استنباط احکام قضایی و اجرای آنها. مسأله ولایت نیز که سِـمَت سـوم فقیـه است، همین‌گونه می‌باشد و مردم مسلمان او را وکیل خـود بـرای حکومـت نمی‌کنند. فقیه، نایب امام معصوم 7 اسـت و بنـابراین، ولـیّ الافتـاء، ولـیّ القضاء و ولیّ الحکومة است (جوادی آملی، ۱۳۸۹(ب)، ص۳۸۹).

نصب بر دو گونه است:

۱. نصب خاص: نصب خاص؛ یعنی تعیین یک شخص معین؛ مانند «مالک اشتر» که از سوی امیر مؤمنان 7 برای حکومت و ولایت منصوب شد یا «مسلم بـن عقیـل» کـه نماینده امام حسین 7 در کوفه بود.

۲. نصب عام: نصب عام نیز به معنای تعیین فقیه جامع شـرایطِ مقـرر در فقـه بـرای افتا، قضا و رهبری است، بی آنکه به شخص معـین یـا عصـر معلـوم یـا مکـان معهـود اختصاص یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۹(الف)، ص۸۳).

جهت تبیین کاملتر این اندیشه به صورت مختصـر بـه اندیشـه در مقابـل آن؛ یعنـی اندیشه انتخاب اشاره می‌شود؛ با این توضیح که نصب عام در زمان غیبت در مقام ثبوت و اثبات منتفی است و نمی‌توان پذیرفت که همهٔ فقیهان یا یکی از ایشان از جانب شارع به ولایت سیاسی بر امت نصب شده باشند. بنابراین، حکومت اسلامی در زمـان غیبـت انتخابی می‌باشد و حق تعیین سرنوشت سیاسی و انتخاب حاکم از بین واجدین شـرایط به مردم واگذار شده است و به عبارت دیگر، ولایت فقیه به معنای «خبری» نیست، بلکه به معنای «انشایی» است. یکی از فقهای معاصر در بیان فرق جوهری میان معنای خبری و انشایی در ولایت فقیه می‌گوید:

> ولایت فقیه به مفهوم خبری به معنای این است که فقهای عادل از جانب شـارع بر مردم ولایت و حاکمیت دارند؛ چه مردم بخواهنـد و چـه نخواهنـد و مـردم اساساً حق انتخاب رهبر سیاسی را ندارند. ولی ولایت فقیه به مفهوم انشایی بـه

معنای این است که باید مردم از بین فقیهان بصیر، لایق‌ترین فرد را انتخاب کنند و ولایت و حاکمیت را به وی بدهند. فقیهان عادلی که انتخاب نشده‌اند، ولایت بالفعل ندارند؛ اگرچه صلاحیت ولایت داشته باشند، تنها فقیه منتخبِ مردم حق تصرف در کارهای عمومی را دارد (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج۸، ص۲۷۵).

تقلید در زمان زعامت فقیه بر جامعه

نظر به اینکه مکلف جهت رسیدن به گزاره‌های دین در حوزه قواعد فقهی و حقوقی در عصر غیبت معصوم 7 یا باید به مقام اجتهاد برسد و یا احتیاط پیشه نماید و یا در طریق تقلید قدم نهد و با توجه به اینکه در اکثر کتابهای فقهی که سخن از تقلید و احکام و آداب و سایر مسائل آن بیان شده است، کمتر توجه به این امر شده است که آیا تقلید در عصر غیبتی که حکومت اسلامی در آن تشکیل شده است، با زمانی که حکومت اسلامی وجود ندارد، یکسان است؟ این نوشتار در صدد پاسخ به این سؤال است که آیا به مانند عصر حضور معصوم 7 بویژه زمانی که ایشان حکومت و حاکمیت داشته‌اند، رسیدن و دریافت گزاره‌های دینی متفاوت با عصر غیبت است؟ آیا در عصر تشکیل حکومت اسلامی توسط فقیه جامع شرایط مبتنی بر اندیشه انتصاب، رسیدن به گزاره‌های دینی مانند زمانی است که حکومت غیر اسلامی بر مردم حاکم است؟ برای تبیین این ابهام به بحث تقلید در دو حوزه فقه معاملات و فقه عبادات در عصر تشکیل حکومت اسلامی توسط فقیه مبتنی بر اندیشه انتصاب پرداخته شده است.

الف) تقلید در فقه معاملات

با توجه به اینکه آنچه از فقه معاملات جنبه اجتماعی دارد، بنا بر قاعده باید بصورت قانون در بیاید و در جامعه اسلامی که حکومت اسلامی در آن مستقر است نمی‌تواند غیر از این باشد و در این حالت، در فرض مشروعیت و امکان تقلید، بدیهی است که امکان دارد در برخی موارد یا مسائل تعارض و اختلاف قانون با فتوای مرجع تقلید یک شهروند پدید آید. قبل از بیان راه حل تعارض، آیا بروز تعارض

با توجه به ادله ولایت فقیه طبق اندیشه انتصاب، امکان وقوعی دارد یا خیر؟ جهت تبیین این مطلب ابتدا باید ماهیت قوانین و سپس سنجش ادله شرعی تقلید و ادله تبعیت از ولی فقیه بررسی شود.

لازم به ذکر است، در اندیشه انتصاب اثبات ولایت فقیه و برهانی که بر آن اقامه می‌شود، مربوط به «علم کلام» است. البته پس از اثبات ولایت فقیه در علم کلام، در علم فقه نیز از دو جهت، سخن از ولایت فقیه بمیان خواهد آمد. اول آنکه، چون خداوند در عصر غیبت، ولایت را برای فقیه تعیین فرمود، پس بر فقیه جامع‌الشرائط واجب است که این وظیفه را انجام دهد و دوم اینکه بر مردم بالغ و عاقل و حکیم و فرزانه و مکلف نیز واجب است که ولایت چنین رهبری را بپذیرند و از احکام شرعی، قضاوت‌ها و ولایت‌های شرعی که توسط او ثابت یا صادر می‌شود، اطاعت کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۹(ب)، ص۱۴۴). حکومت‌ها فقط در مسائل اجتماعی مردم ورود می‌نمایند و در حیطه مسائل شخصی و خصوصی افراد هیچگونه دخالتی ندارند. فقه شیعه تمام موارد اجتماعی و شخصی افراد و حتی ارتباط فرد با خالق خود را بیان نموده‌اند و تقسیم‌بندی به فقه عبادات، فقه معاملات (فقه مدنی، فقه جزایی، فقه قضایی، فقه سیاسی) در کتاب‌های فقهی بیانگر این نکته است.

یکی از گفتمان‌های مشهور و مسلم در نزد قائلان به حکومت اسلامی فقیه در عصر غیبت این است که تشکیل حکومت در عصر غیبت، در حقیقت همان بازگرداندن حاکمیت جامعه به محور الهی آن است که از نظر ایشان محور الهی فقیه بوده و این در حقیقت، ادامه مبارزه سیاسی ائمه : بوده است (خامنه‌ای، ۱۳۹۳، ص۲۶۹) و ولایت فقیه در عصر غیبت، ادامهٔ ولایت امامان معصوم : است (هادوی تهرانی، ۱۳۸۹، ص۶۳). در نتیجه حاکمیت فقیه به عنوان اسلام‌شناس، امری بدیع و جدیدی نیست و حکومت او ادامه حکومت معصوم و ایشان صرفاً مجری احکام و قوانین است و در مکتب حقوق اسلام، قانونگذار واقعی، خداوند متعال است. البته انحصار حق قانونگذاری به خداوند، نتیجه طبیعی جهان‌بینی توحیدی اسلام است. بر اساس دیدگاه توحیدی و خدامحوری اسلام، پذیرش هر قانونی، به جز قانون الهی، شرک محسوب

می‌شود؛ همان‌سان که اطاعت و پرستش هر کسی جز او، شرک تلقی مـی‌گـردد و البتـه ممکن است خداوند، خود به پیامبران و ائمه و یا گماشتگان و جانشینان ایشـان، اجـازه وضع برخی از قوانین و مقررات اجرایی را بدهد ـ همانطور که دستور اطاعـت از آنـان را داده است ـ و روشن است که در چنین مواردی، نـه جعـل قـانون شـرک محسـوب می‌شود و نه اطاعت از غیر خدا؛ چراکه این دو نیز در واقع، تجلـی دیگـری از توحیـد عملی انسان است (ملک افضلی، ۱۳۸۷، ش۴۸، ص۱۵۵).

لذا با این بیانات، اولین وظیفه حاکم و ولی فقیه جهت اجرای احکام اسلام، شناختن و تعریف و بیان و ابلاغ قوانین حکومت اسلامی معصـوم اسـت. سـؤالی کـه در اینجـا مطرح می‌شود، این است که با توجه به فاصله طـولانی بـین عصـر حکومـت اسـلامی معصومین در قرن اول با حکومت اسلامی فقیه غیر معصـوم در عصـر کنـونی، موجـب شده است که امر تشخیص قوانین قطعی و دقیق حکومت اسلامی عصر عصمت مشکل گردد. لذا باید ابتدائاً آنها را کشف نماید که علم فقـه کاشـف آن و آنچـه امـروزه ابـزار کشف از حکم الهی است، به تعبیر شهید اول، فتوا و حکم فقیـه اسـت، هـر دوی آنهـا اخبار از حکم خداوند سبحان می‌دهند (شهید اول، بی‌تا، ج۱، ص۳۲۰).

در نتیجه آنچه در قانون حکومت اسلامی فقیه در عصر غیبت باید مورد توجه قـرار گیرد، نظرات فقهی است. حال سؤال این است که با توجه بـه تعـدد صـاحب‌نظـران و اختلاف نظرات، کدام نظر باید ملاک و معیار باشد؟

جهت تعیین ملاک و معیار تقنین؛ اعم از کیفری و مدنی بـر مبنـای اندیشـه نصـب، ابتدا ساختار سیاسی حکومت اسلامی بر مبنای این اندیشه تشریح می‌گردد.

جهت تبیین این مطلب، ابتدا باید سه مؤلفه کسب قدرت و اعمال قـدرت و توزیـع قدرت از مؤلفه‌های فرآیند قدرت در این اندیشه تشریح گردد تا در ادامـه تأثیرگـذاری آنان بر تعیین فتوای معیار مبین شود.

کسب قدرت

در تبیین فرآیند کسب قدرت بر مبنای اندیشه انتصاب، برخی از فقهای معاصر بیان

کرده‌اند که مقتضای برهان عقلی محض بر ضرورت ولایت فقیه آن است که ولایت فقیه، به عنوان تداوم امامت امامان معصوم می‌باشد و چون امامان معصوم : ، ولیٍّ منصوب از سوی خداوند هستند، فقیه جامع‌الشرائط نیز از سوی خداوند و امامان معصوم، منصوب به ولایت بر جامعه اسلامی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹(ب)، ص۲۱۲). نتیجه این دیدگاه آن است که اعمال قدرت فقیه ناشی از نصب الهی اوست. در توضیح این کلام که گفته می‌شود فقیه جامع شرایط، همه اختیارات پیامبر و امامان معصوم : را داراست، برخی بیان کرده‌اند: مقصود از این عبارت، اختیارات مربوط به اداره جامعه و حکومت است و هیچکس چنین ادعایی ندارد که مقام معنوی فقیه، همانند مقام معنوی آن بزرگان الهی است که مظاهر اسمای حسنای الهی هستند و آنچه آنان دارند، او نیز دارد (همان، ص۱۷۷) و مردم در این اندیشه در کسب قدرت فقیه و اعطای قدرت به او نقشی ندارند؛ چراکه حاکمیت فقیه جامع‌الشرائط، همانند حاکمیت پیامبر 9 و امامان معصوم : است؛ یعنی همانگونه که مردم، پیامبر و امامان را در اداره جامعه اسلامی وکیل خود نکردند، بلکه با آنان بیعت نموده، ولایت آن بزرگان را پذیرفتند، در عصر غیبت نیز مردم با جانشینان شایسته و به حق امام عصر(عج) که از سوی امامان معصوم به عنوان حاکم اعلام شده‌اند، دست ولاء و پیروی و بیعت می‌دهند (همان، ص۲۱۳).

اعمال قدرت

در زمینه اعمال قدرت توسط فقیه، طرفداران نظریه انتصاب بر این باورند که چگونگی اعمال قدرت فقیه بر اساس حفظ و تأمین مصالح اسلام و مسلمانان و به دور از استبداد و دیکتاتوری تعیین می‌گردد و فقیه مجاز است در جمیع شؤون و امور مربوط به جامعه و حتی اشخاص، بمنظور حفظ مصالح نظام دین و مسلمانان اعمال قدرت کند و او می‌تواند فراتر از احکام اولیه اسلام و قانون اساسی عمل نماید تا نظام سیاسی محفوظ و مصالح مسلمین و امت اسلامی تأمین گردد (لک زایی، ۱۳۸۶، ص۹۸).

توزیع قدرت

برخی از طرفداران نظریه انتصاب، پیرامون نحوه توزیع قدرت در جامعه مقرر کرده‌اند:

> گرچه «مرحوم نائینی» تجزیهٔ قوا را می‌پسندند، ولیکن بر اساس اصل مکتب، تجزیهٔ قوا و استقلال آنها غلط است. در مکتب اسلام، حاکم که اصل حکم از او تراوش می‌کند، باید پاکترین، پاکیزه‌ترین، عاقل‌ترین، متفکرترین، اسلام‌شناس‌ترین، پیغمبرشناس‌ترین و مجردترین افراد امت باشد. حکم از سمت ولی فقیه تنازل می‌کند و به شکل مخروطی پایین می‌آید و هر چه پایین‌تر می‌آید، دایره مخروط، بزرگتر می‌شود تا به سطح عامهٔ مردم می‌رسد و همهٔ قوای سه‌گانه، مندک در اراده و امر اوست و ولی فقیه است که در رأس این مخروط بزرگ قرار دارد (حسینی تهرانی، ۱۴۲۱ق، ج۳، ص۲۲۲).

آنچه از مجموعه فرآیند قدرت که در سطور فوق پیرامون این اندیشه ارائه شد، می‌توان گفت منشای قدرت، نصب الهی و محدودهٔ اعمال قدرت همانند معصومین : است و ساختار هرم قدرت ابتدا از رأس مخروط تشکیل می‌شود. لذا در این ساختار سیاسی که حکومت در تمام ابعاد و زوایایش، از ولی فقیه شروع می‌گردد، دیگر سخن‌گفتن از فتوای معیار از حیث موضوعی جایگاه ندارد؛ چرا که حکومت در اندیشه انتصاب با خواست و اراده ولی فقیه تشکیل می‌گردد و حتی اعتبار قانون اساسی بنا بر پذیرش ایشان است، پس به طریق اولی معیار در تشخیص قانون در تمام حوزه‌ها نظر فقهی ایشان خواهد بود. همچنین می‌توان نتیجه گرفت که در حکومت اسلامی فقیه، تمام فقه معاملات با توجه بنظر فقهی ولی فقیه در قالب و نام قانون به جامعه ارائه می‌گردد و تنها حوزه فقه عبادات می‌ماند که فقیه حاکم، نظر فقهی خاص خود را در این حوزه دارد، اما در قالب قانون بیان نمی‌شود؛ چراکه در راستای اعمال حاکمیت او نیست.

بعد از تبیین اینکه قوانین در حکومت اسلامی فقیه، مبتنی بر اندیشه سیاسی انتصاب بر مبنای فتوای فقیه حاکم است، باید به این سؤال پرداخت که آیا ماهیت قوانین

بصورت کلی؛ یعنی قوانین بما هو قوانین در حکومت اسلامی در عصر غیبت، مجموعه‌ای از فتاوا است یا حکم حکومتی است؟

برخی از اندیشمندان و فقها تصریح دارند بر اینکه: «آنچه امروزه در جامعه اسلامی به همین شکل که دستگاه قانونگذاری مملکت دارد اجرا می‌کند و قانون می‌گذارد و دستگاه اجراکننده مملکت آن را اجرا می‌کند، اینها همه‌اش احکام حکومتی ولی فقیه است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۳، ص۲۷۵). با این دیدگاه، وقتی قوانین احکام حکومتی شد و از ویژگی بارز حکم حکومتی این است که این احکام برای همه، حتی مجتهدین دیگر حجت و معتبر است و بر آن‌ها لازم است، ترتیب اثر بدهند (منتظری، بی‌تا، ج۳، ص۲۰). بنابراین، دیگر موضوع تقلیدکردن منتفی می‌شود؛ چراکه وقتی خود مجتهد ملزم به اطاعت از قانون است، به طریق اولی مقلدین هم باید از قوانین پیروی نمایند.

اما در مقابل این نگاه، نظر دیگری هم وجود دارد و آن اینکه قوانین، یک مجموعه منسجم و منظم که منطبق بر حکم الهی(فتوا) توسط کارشناسان با یک نگارش و ادبیات همگانی تدوین یافته است که این را می‌توان از گفتار برخی اندیشمندان استنباط و استظهار نمود که در ادامه عین عبارات ایشان ذکر می‌گردد:

> خود قانون اسلامی، مشورت‌پذیر و اکثریت‌بردار نیست و قانون اسلام را خداوند تعیین می‌کند، ولی در تشخیص قانون الهی، آنجا که دقیقاً روشن نباشد، مشورت و نظر اکثریت کارشناسان فقهی معیار است. تشخیص قانون، غیر از تأسیس قانون است. تشخیص، امر الناس است، نه امر الله، ولی قانون امر الله است که محقق و مدوّن است و مردم باید بفهمند که قانون خدا چیست و این تشخیص، اگر راجع به حکم باشد، با مشورت فقیهان حاصل می‌شود و اگر راجع به موضوع باشد، با مشورت کارشناسان حاصل می‌گردد و لذا در روایات معصومین : به ما دستور داده شده که در تشخیص حکمِ صحت و سقم دو روایت متعارض، آن که مشهورتر است را بگیرید و آن را که شاذّ و نادر است، رها کنید (جوادی آملی، ۱۳۸۹(ب)، ص۴۳۴).

با توجه به این بیان که قانون حکومت اسلامی، حکم حکومتی نیست، بلکه فتاوای

مقام رهبری است، باید به بررسی ادله تبعیت از ولایت فقیه و ادله تقلید پرداخته شود که در اینجا هم دو امر و نظر فقهی وجود دارد: امر اول این است که آیا با استقرار حکومت ولی فقیه که منصب افتا، یکی از مناصب فقیه حاکم است، برای سایرین از فقها هم این منصب وجود دارد؟ به بیان دیگر، آیا با به‌فعلیت‌رسیدن ولایت یک مجتهد جامع شرایط اجتهاد، امکان تعدد منصب افتا وجود دارد یا اینکه مانند سایر مناصب ازجمله ولاء و قضا از دیدگاه اندیشه انتصاب، دیگر منصبی نیست تا سایرین به آن برسند؟

برخی از اندیشمندان معتقدند که یکی از مناصب و اختیارات مسلم فقیه جامع شرایط، مرجعیت در فتوا است و روایات در این مقام در منصب‌بودن مرجعیت فتوا برای فقیه در عصر غیبت جایی برای بحث نمی‌گذارند و لازمه منصب‌بودن مرجعیت افتا، اذن از جانب مقام ولایت امر است و روایات وارده در این مقام، این حق تصدی را به فقهای شایسته اعطا نموده‌اند. در نتیجه هر فقیه جامع شرایط در عصر غیبت، بر اساس فقاهت، حق تصدی مرجعیت افتا را دارد و با توجه به عمومیت رخصت صادره از معصومین : به این مقام منصوب شده است و عموم اذن و حق تصدی مرجعیت فتوایی برای فقیه در عصر غیبت که تشیع فاقد تشکیلات حکومتی است، قابل قبول و مورد تصریح روایات است و جای تردید نیست، ولی آیا عموم اذن، حتی در صورت بوجودآمدن تشکیلات حکومتی که مطابق آیین و سنت الهی ایجاد شده است، ثابت است؟ و هر فقیه جامع شرایط بدون مراجعه به مقام ولایت امری موجود و کسب اجازه خاص از او می‌تواند با تکیه به اذن عام صادرشده متصدی مرجعیت افتا گردد؟ (معرفت، ۱۳۸۹، ص۱۳۸-۱۳۵).

در پاسخ به این سؤال بیان شده است:

> بدون تردید پاسخ به این پرسش منفی است؛ زیرا چنین چیزی با قانون نظم که بر تمامی تشکیلات حکومتی اسلام حاکم است، منافات دارد؛ چون تشکیلات، یعنی نظام و هر چه بر خلاف نظم باشد، در منطق تشکیلاتی محکوم است و نیازنداشتن افتا به اذن ولی امر حاضر با فرض منصب‌بودن آن سازگار نیست (همان، ص۱۳۸).

بنا بر این دیدگاه، در صورت عدم اذن فقیه حاکم برای سایر فقهـای جـامع شـرایط مشروعیت منصب افتا حاصل نمی‌گردد، لذا دیگر تقلید جایگاهی ندارد.

اما در مقابل این دیدگاه، نگاه دیگری وجود دارد، مبنی بر اینکه سمت‌های مهم فقیه جامع الشرائط عبارت‌اند از: افتـا، قضـا و ولاء. هیچیـک از اینهـا بـا تفـویض از طـرف جمهور مردم حاصل نمی‌شود، بلکه از طرف صاحب شریعت به او داده شده است؛ مثلاً هنگامی که وی به اجتهاد مطلق رسید، حق تقلید از او مسلوب و سمت افتـا بـه او داده می‌شود و این سمت، بالفعل حاصل است؛ خواه فتـوای او فقـط در کتـاب‌هـای علمـی محفوظ بماند، خواه توسط مردم اجرا شود و رجوع و عدم رجـوع مـردم بـه وی هـیچ تأثیری در ثبوت و سقوط این مقام ندارد و در ادامه به این نکته تصریح می‌کننـد کـه در صورت تعدد فقیهان، راجع به سمت‌های انشایی افتا و قضا تأثیری ندارد و اگر تزاحمی فرض شود، راجع به مرحله اِعمال حق و تنفیذ سمت است، نه راجع به مرحلـه ثبـوت اصل سمت (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج۴، ص۴۳۶-۴۳۴).

در نتیجه این نگاه، فرض وجود تعدد فتوا در عصر حکومـت اسـلامی فقیـه وجـود دارد؛ با این شرح که فتاوای فقیه حاکم معیار تقنین است و فتاوای سایر فقها هم اعتبـار شرعی خود را دارا هستند، اما سؤال در اینجا این است که آیا در مسائل اجتماعی، بایـد به نظر رهبر و قانون نظام اسلامی عمل کرد یا باید به نظر مرجع تقلیـد عمـل کـرد؟ در پاسخ گفته شده است که در مسائل اجتماعی، آنجایی که به سیاست کلی نظـام اسـلامی بر می‌گردد، باید از ولیّ فقیه و قانون رسمی مملکت اطاعت کرد، ولی برخی از مسـائل اجتماعی که در عین اجتماعی‌بودن، کاری به نظام ندارد؛ نظیر تعطیلی‌هایی‌که برابر سنّت مردم است؛ مثلاً مردم یک روزی را برای ولادت پیامبر و امام یا شـهادت امـام معصـوم تعطیل کنند، مغازه‌هایشان را ببندند و در مراسم مذهبی شرکت کنند، در این مـوارد کـه مخل به نظام و سیاست‌های آن نیست، مانعی ندارد و اجازه از دولت نمی‌خواهـد؛ زیـرا مزاحمت نظام حرام است، نه بیش از آن. بنابراین: ۱. اگر کاری فردی باشـد، نیـازی بـه اذن و اجازه‌گرفتن از حکومت نیست. ۲. اگر کاری اجتماعی باشـد، ولـی مزاحمـت بـا نظام اسلامی ندارد، باز هم در اختیار خود افراد است و اذن نمی‌خواهد. ۳. اگر از امـور

اجتماعی است و به سیاست نظام مربوط می‌شود و ترکش مخل به نظام است، باید از رهبر و قانون اسلامی کشور اطاعت کرد و قانون، بر اراده اشخاص در این امور مقدّم است (همان، ص۴۷۱). بنابراین، این بیان ادله تبعیت از ولایت فقیه مقدم بر ادله تقلید است و در مجموع از نگاه ساختار سیاسی اندیشه انتصاب و اندیشمندان، این نظریه در فقه معاملات؛ آنجا که مربوط به مباحث حکومتی می‌شود، تقلید یا موضوعاً جایگاهی ندارد و یا اینکه تقلید محکوم است و ولایت فقیه حاکم در نهایت جایی برای تقلید و حتی احتیاط در این حوزه در عصر تشکیل حکومت اسلامی مبتنی بر اندیشه انتصاب وجود ندارد.

ب) تقلید در عبادات

در این حیطه با توجه به اینکه یک مبحث فردی و شخصی است، نیازی به اذن و اجازه‌گرفتن از حکومت نیست. بنابراین، در این حوزه افتا و تقلید از ولی فقیه با تقلید از سایر فقها تداخلی ندارند و فقیه حاکم به‌عنوان یک مجتهد و یا مرجع تقلید، فتاوا و مقلدین خاص خود را دارد، اما اگر از زوایه منصب‌بودن به سمت مرجعیت تقلید نگریسته شود و اینکه این عموم اذن و حق تصدی مرجعیت فتوایی برای فقیه در عصر غیبت که تشیع فاقد تشکیلات حکومتی است، قابل قبول و مورد تصریح روایات است و جای تردید نیست، ولی اینچنین نیست که عموم اذن، حتی در صورت بوجودآمدن تشکیلات حکومتی که مطابق آیین و سنت الهی ایجاد شده است، ثابت باشد؛ چراکه چنین چیزی با قانون نظم که بر تمامی تشکیلات حکومتی اسلام حاکم است، منافات دارد؛ زیرا تشکیلات، یعنی نظام و هر چه بر خلاف نظم باشد، در منطق تشکیلاتی محکوم است و نیازنداشتن افتا به اذن ولی امر حاضر با فرض منصب‌بودن آن سازگار نیست (معرفت، ۱۳۸۹، ص۱۳۸). بنا بر این دیدگاه، در صورت عدم اذن فقیه حاکم، برای سایر فقهای جامع شرایط منصب افتا و مشروعیت آن حاصل نمی‌گردد. لذا اگر ایشان به دیگران اذن ندهد، دیگر تقلید از غیر فقیه حاکم اصلاً جایگاهی ندارد.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش بیان می‌گردید که دین؛ یعنی خواسته و اراده پروردگار از انسان مـؤمن و یکی از ابعاد دین، بعد احکام فقهی و حقوقی است که در عصر غیبت امام زمان(عج) از سه راه اجتهاد، تقلید و احتیاط رسیدن به خواسته و اراده آفریدگار ممکن است و در اینکه در عصر غیبت در تمام ابواب فقهی؛ چه فقه عبادات و چه فقه معاملات، تقلید بدون هیچ تفاوتی ممکن و مشروع است، بحثی نیست و متعددبودن مرجعیت هم منعی ندارد، اما در صورت تشکیل حکومت اسلامی با رهبری فقیه جامع الشرائط بر مبنای اندیشه انتصاب با توجه به اجتماعی‌بودن مباحث فقه معاملات، دیگـر بحثـی بـه‌عنـوان تقلیـد و دوگانـه‌ای به‌عنوان مرجعیت و رهبری وجود ندارد و مسلمان در محدوده این حکومـت موظـف بـه پذیرش قوانین است؛ خواه به دلیل حاکمیت ادله تبعیت از ولایت فقیه بر ادله تقلید باشـد و خواه به دلیل موضوعیت‌نداشتن تقلید. در باب فقـه عبـادات هـم دو نظـر وجـود دارد: برخی از پیروان اندیشه انتصاب، سمت افتا را منصب می‌دانند و بـا فعلیـت ولایـت یـک فقیه، دیگر فقها بدون اذن و اجازه حق افتا ندارند. درنتیجه در صورت عدم اذن ایشـان در باب فقه عبادات هم تنها نظر فقیه حاکم ملاک است، اما از نگاه دیگران، سایر فقها در فقه عبادات مستقل هستند و دوگانه مرجعیت و رهبری هنوز وجود دارد.

منابع و مآخذ

۱. ابن فارس، ابو الحسین، احمد بن فارس بن زکریا، **معجم مقائیس اللغة**، ج۵، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ق.

۲. امام خمینی، سید روح اللّه، **تحریر الوسیلة**، مترجم: علـی اسـلامی، ج۱، قـم: دفتـر انتشـارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ۲۱، ۱۴۲۵ق.

۳. امام خمینی، سید روح اللّه، **توضیح المسائل** (محشّی ـ امام خمینی)، ج۱، قم: دفتـر انتشـارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ۸، ۱۴۲۴ق.

۴. تبریزی، جواد بن علی، **استفتاءات جدید (تبریزی)**، ج۱، قم: بی‌نا، بی‌تا.

۵. جعفرپیشه فرد، مصطفی، **مفاهیم اساسی ولایت فقیـه**، قـم: مرکـز تحقیقـات علمـی دبیرخانـه مجلس خبرگان، ۱۳۸۰.

۶. جمعی از پژوهشگران، زیر نظر سید محمود هاشمی شاهرودی، **فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت :** ، ج۱، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت : ، ۱۴۲۶ق.
۷. جوادی آملی، عبدالله، **ادب فنای مقربان**، ج۳، قم: انتشارات اسراء، چ۵، ۱۳۸۸.
۸. جوادی آملی، عبدالله، **نسیم اندیشه دفتر سوم**، قم: انتشارات اسراء، چ۲، ۱۳۸۹(الف).
۹. جوادی آملی، عبدالله، **نسیم اندیشه دفتر چهارم**، ج۴، قم: انتشارات اسراء، چ۵، ۱۳۸۶.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، **ولایت فقیه**، قم: انتشارات اسراء، چ۹، ۱۳۸۹(ب).
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، **منزلت عقل در هندسه معرفت دینی**، قم: انتشارات اسراء، چ۴، ۱۳۸۹(ج).
۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، **الصحاح ـ تاج اللغة و صحاح العربیة**، ج۲، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۴۱۰ق.
۱۳. حسینی تهرانی، سید محمد حسین ، **ولایت فقیه در حکومت اسلام**، ج۳، مشهد مقدس: انتشارات علامه طباطبایی، چ۲، ۱۴۲۱ق.
۱۴. خامنه‌ای، سید علی بن جواد، **ولایت و حکومت**، تهران: چاپ سلمان فارسی، چ۳، ۱۳۹۳.
۱۵. دیلمی، حمزة بن عبد العزیز، **المراسم العلویة و الأحکام النبویة**، قم: منشورات الحرمین، ۱۴۰۴ق.
۱۶. شریف مرتضی، علی بن حسین، **رسائل الشریف المرتضی**، ج۲، قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۱۷. شهید اول، محمد بن مکی، **القواعد و الفوائد**، ج۱، قم: کتابفروشی مفید، بی‌تا.
۱۸. شهید اول، محمد بن مکی، **ذکری الشیعة فی أحکام الشریعة**، ج۳، قم: مؤسسه آل البیت : ، ۱۴۱۹ق.
۱۹. صاحب بن عباد، کافی الکفاة، اسماعیل بن عباد، **المحیط فی اللغة**، ج۵، بیروت: عالم الکتاب، ۱۴۱۴ق.
۲۰. قاسمی، محمد علی و پژوهشگران دانشگاه علوم اسلامی رضوی، **فقیهان امامی و عرصه‌های ولایت فقیه**، ج۱، مشهد مقدس: انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۴۲۶ق.
۲۱. قرشی، سید علی اکبر، **قاموس قرآن**، ج۶و۷، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چ۶، ۱۴۱۲ق.
۲۲. کاشانی، محمد علی بن ملا مهدی، **رسالة فی جواز بیع الوقف**، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت : ، ۱۴۲۶ق.

۲۳. کرکی (محقق ثانی)، علی بن حسین، **رسائل المحقق الکرکی**، ج۳، قم: کتابخانه آیةالله مرعشی نجفی و دفتر نشر اسلامی، ۱۴۰۹ق.
۲۴. لک‌زایی، شریف، **بررسی تطبیقی نظریه‌های ولایت فقیه**، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چ۲، ۱۳۸۶.
۲۵. محدث قمّی، شیخ عباس، **الغایة القصوی فی ترجمة العروة الوثقی**، ج۱، قم: منشورات صبح پیروزی، ۱۴۲۳ق.
۲۶. مدرسی طباطبایی، سید حسین، **مقدمه‌ای بر فقه شیعه**، مترجم: محمد آصف فکرت، مشهد مقدس: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۴۱۰ق.
۲۷. مرتضوی لنگرودی، سید محمد حسن، **الدر النضید فی الاجتهاد و الاحتیاط و التقلید**، ج۱، قم: مؤسسه انصاریان، ۱۴۱۲ق.
۲۸. مصطفوی، حسن، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، ج۹، تهران: مرکز الکتاب للترجمة و النشر، ۱۴۰۲ق.
۲۹. معرفت، محمد هادی، **ولایت فقیه**، قم: مؤسسه فرهنگی تمهید، چ۴، ۱۳۸۹.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر ، **دائرة المعارف فقه مقارن**، قم: انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب 7 ، ۱۴۲۷ق.
۳۱. ملک افضلی، محسن، «جایگاه و اعتبار مصوبات شورای عالی انقلاب فرهنگی»، **فصلنامه علمی ـ پژوهشی حکومت اسلامی**، سال سیزدهم، ش۴۸، تابستان ۱۳۸۷.
۳۲. منتظری، حسینعلی، **رساله استفتاءات**، ج۳، قم: بی‌نا، بی‌تا.
۳۳. منتظری، حسینعلی، **مبانی فقهی حکومت اسلامی**، مترجم: صلواتی، محمود و شکوری، ابوالفضل، ج۸، قم: مؤسسه کیهان، ۱۴۰۹ق.
۳۴. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، **رسائل و مسائل (للنراقی)**، ج۱، قم: کنگره نراقیین، ملا مهدی و ملا احمد، ۱۴۲۲ق.
۳۵. هادوی تهرانی، مهدی، **ولایت و دیانت**، قم: مؤسسه خانه فرهنگی خرد، ۱۳۸۹.

حکومت اسلامی/سال بیست‌وسوم، شمارهٔ چهارم، زمستان۹۷، پیاپی ۹۰
ISLAMIC GOVERNMENT 90 / Vol.23, No.4, Winter 2019

سنجه‌های تشخیص و احراز مصالح مشروع در نظام اسلامی

دریافت: ۹۷/۲/۱۵ تأیید: ۹۸/۲/۲۵
محمدعلی الفت پور*

چکیده

هدف از این نوشتار، تبیین حدود مشروعیت در توقف موقت حدود احکام اسلام توسط حاکم اسلامی است. شناخت از معیارهای اهم و مهم و نظام رتبه‌بندی مصالح حکومتی می‌تواند به حاکم اسلامی کمک کند تا از بن بست میان مصالح اجتماعی و مصالح شرعی خارج شود. شناخت مصالح و سازوکارهای تغییر در مرزهای قابل تغییر و غیر قابل تغییر آنها می‌تواند در تطبیق مشروعیت اسلامی بر یک حکومت دین‌مدار مؤثر باشد. خط قرمزهای منحل‌کننده یا توسعه‌دهنده معیارهای اولیه و ثانویه در یک حاکمیت دینی با اهداف و مقاصد اساسی شریعت رابطه تنگاتنگ دارد.

سؤالات اساسی این پژوهش، حول محور اهداف و چهارچوب‌های حکومت ترسیم می‌شوند. از جمله اینکه آیا صرفاً حکومت اسلامی موظف به اجرای حدود الهی است یا اهداف دیگری نیز بر وجود آن متصور است که در صورت عدم امکان اجرای حدود الهی نمی‌توان از آنها صرف نظر کرد؟ سازوکارها و ابزارهای چنین فرآیندی چیست؟ حد و مرز توقف حدود الهی توسط حاکم اسلامی تاکجاست؟ این پژوهش به دنبال آن است تا ثابت کند اولویت‌دهی اهداف حکومت اسلامی بر یکدیگر، تفسیر از مصلحت، منبع و مبنای تحلیل مصلحت، روش، ابزار و متدلوژی کشف و بکارگیری مصلحت، عوامل کشف و اجرای مصلحت در تحلیل میزان مشروعیت و کارکردهای هر ساختار سیاسی در اسلام مؤثر است.

واژگان کلیدی

مشروعیت، مصلحت، احکام حکومتی، حکومت اسلامی

* دکتری حقوق عمومی دانشگاه علامه طباطبایی.

مقدمه

نظام مبتنی بر دین اسلام، در جامعه پیچیده کنونی با چالش‌های اساسی برای جمع میان اهداف حکومت و نیازهای اجتماعی روبروست. تعیین راهبردهای برون‌رفت از این چالش‌ها بدون خدشه بر اصول غیر قابل تغییر شریعت اسلام کار سخت و طاقت‌فرسایی است. لذا طبقه‌بندی و اولویت‌بندی میان اهداف حکومت برای تحقق حداکثری میان اهداف اسلام و نیازهای اجتماعی، یک ضرورت غیر قابل اغماض است. ازاین‌رو، آنچه در ماهیت حکومت دینی تراز اسلام و تمایز آن از حکومت‌های زمان غیبت موضوعیت دارد، نه لزوماً اجرای احکام فرعی و جزئی شریعت، بلکه حفظ نظام اسلامی و کیان مسلمین با تأکید بر رعایت قواعد اساسی اسلامی همچون نفی سبیل است.

تقدم و ترتب هر کدام از این اهداف از ساختار و مؤلفه‌هایی پیروی می‌کند که شناخت آنها می‌تواند در تبیین فرآیند تحقق اسلامی‌بودن حکومت و میزان تحقق مشروعیت آن مؤثر باشد.

این اثر در پی آن است تا با تحلیل رابطه و چگونگی ارتباط میان مقاصد شریعت و سنجه‌های مصلحت در اسلام و همچنین با تقسیمات جدیدی که در این دو قسم ارائه می‌کند، به این فرضیه دست یازد که ایجاد حکومت اسلامی برای تحقق اهدافی فراتر از اجرای صرف حدود الهی است و حتی حدود الهی نیز می‌تواند موقتاً برای تحقق آن اهداف متوقف گردد. آنچه در ماهیت حکومت دینی تراز اسلام در زمان غیبت موضوعیت دارد، لزوماً اجرای احکام فرعی و جزئی شریعت نیست، بلکه حفظ نظام اسلامی و کیان مسلمین با تأکید بر رعایت قواعد اساسی اسلامی همچون نفی سبیل است.

مرز میان تحقق اهداف شریعت و نیازهای اساسی جامعه بشری در چهارچوب‌بندی مصلحت تعیین می‌شود. اما تاکنون اهداف غایی و اساسی مصلحت و عوامل مؤثر بر آنها کمتر به عنوان یک عنصر مستقل در تعیین حدود مرزهای مصلحت مورد بررسی

واقع شده است و بررسی ابعاد مصلحت با توجه به تقدم و تأخر کلی اهداف حکومت در اسلام مورد توجه قرا نگرفته است. نبود ساختاری نظام‌مند برای تحلیل اقتضایی از نسبت اهداف حکومت و شرایط اجتماعی نیز از معضلات حاکمیت مدرن مبتنی بر اسلام است که تاکنون پژوهشی در مورد آن صورت نگرفته است. تحقیقات متعددی درباره مصلحت و چهارچوب مفهومی آن مطرح شده و حدود قلمرو احکام اولیه و ثانویه را تبیین کرده، اما آنچه تاکنون مورد توجه نبوده نقش اهداف شریعت در تغییر اولویت‌های نظام مبتنی بر اسلام است.

ایجاد شقوق جدید در تحلیل تقدم رتبی اهداف شریعت و به تبع آن حاکمیت اسلامی و تحلیل جدید از قواعد حاکم بر احکام اولیه، از امتیازات این تحقیق خواهد بود. ضمناً تحلیل تطبیقی از فرآیندهای تحقق مصلحت، در عین توجه به اهداف نوین حکومت مدرن می‌تواند نقطه قوت این پژوهش بشمار آید.

سؤالات اساسی این پژوهش حول محور اهداف و چهارچوب‌های حکومت ترسیم می‌شوند. از جمله اینکه آیا صرفاً حکومت اسلامی موظف به اجرای حدود الهی است یا اهداف دیگری نیز بر وجود آن متصور است که در صورت عدم امکان اجرای حدود الهی نمی‌توان از آنها صرف نظر کرد؟ سازوکارها و ابزارهای چنین فرآیندی چیست؟ حد و مرز توقف حدود الهی توسط حاکم اسلامی تا کجاست؟ از سؤالات دیگر این پژوهش، می‌توان به موارد زیر نیز اشاره کرد: چه فرآیندی می‌توان برای مشروعیت‌بخشی به اهداف حکومت متصور شد؟ و تبیین فقهی عناصر مؤثر بر احکام حکومتی چیست؟ آیا تعلیق و اولویت‌بندی برخی اهداف حکومت، سبب الغای اثر غایی آنها نخواهد شد؟ مرزهای تعلیق احکام اولیه و ثانویه تا کجاست؟ اثر مترتب بر تعلیق یا تعطیل‌کردن احکام شرعی بر ماهیت حکومت دینی چیست؟

عبور از احکام اولیه به اعتبار مصلحت جامعه اسلامی، لطمه‌ای به ماهیت دینی حکومت و مرزبندی مفهومی و ساختاری آن نمی‌زند؛ از آن روی که اراده مقنن، معطوف به تعلیق یا توقف موقت ـ و نه تعطیلی دائمی ـ احکام است و با بقای اعتقاد

به جاودانگی احکام شریعت، اجرای آن بعد از رفع ضرورت دوباره امکان‌پذیر خواهد بود.

شناخت از معیارهای اهم و مهم مصالح حکومتی می‌تواند به حاکم اسلامی کمک کند تا از بن‌بست میان مصالح اجتماعی و مصالح شرعی خارج شود. شناخت مصالح و سازوکارهای تغییر در مرزهای قابل تغییر و غیر قابل تغییر آنها می‌تواند در تطبیق مشروعیت اسلامی بر یک حکومت دین‌مدار مؤثر باشد.

پاسخ به مرزهای مشروعیت و سازوکار تقدم و تأخر در آنها بمثابه ایجاد مصلحت، سؤال این پژوهش است. لازم به یادآوری است که تاکنون محققان متعددی درباره مصلحت و چهارچوب مفهومی آن سخن گفتند و حدود قلمرو احکام اولیه و ثانویه را تبیین کرده‌اند. اما آنچه تاکنون کمتر مورد توجه بوده نقش مصلحت در تغییر اولویت‌های شریعت در نظام اسلامی است. (فیرحی، ۱۳۸۱، ش۵۷، ص۲۱۸).

این تحقیق در پی آن است تا با تحلیل رابطه و چگونگی ارتباط میان مقاصد شریعت و سنجه‌های مصلحت در اسلام و همچنین با تقسیمات جدیدی که در این دو قسم ارائه می‌کند، به این فرضیه دست یازد که ایجاد حکومت اسلامی برای تحقق اهدافی فراتر از اجرای حدود الهی است که حتی حدود الهی نیز می‌تواند موقتاً برای تحقق آنها ساقط گردد.

اولویت‌دهی اهداف حکومت بر یکدیگر، تفسیر از مصلحت، منبع و مبنای تحلیل مصلحت، روش، ابزار و متدلوژی کشف و بکارگیری مصلحت، عوامل کشف و اجرای مصلحت در تحلیل میزان مشروعیت و کارکردهای هر نظامی مؤثر است. لازم به ذکر است، خط قرمزهای منحل‌کننده معیارهای اولیه و ثانویه در یک حاکمیت دینی با اهداف و مقاصد اساسی شریعت نیز رابطه تنگاتنگ دارد.

تعریف و حدودگذاری میان احکام حکومتی، احکام اولیه و احکام ثانویه

در طبقه‌بندی احکام حکومتی، برخی احکام حکومتی را جزء احکام اولیه، برخی جز احکام ثانویه و برخی آن را در عداد احکام اولیه و ثانویه و شق سوم این تقسیم

بندی قلمداد می‌کنند. «امام خمینی» 1 نیز به مناسبت‌های چندی، بر این مطلب تأکید نمودند که احکام حکومتی از احکام اولیهٔ اسلام است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج۲۰، ص۴۵۷). «ناصر مکارم شیرازی» درباره جایگاه احکام حکومی معتقد است: «الاحکام الولائیة فی طول الاحکام الشرعیة: الاولیة و الثانویة لا فی عرضها» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ص۵۰۱).

ایشان پس از بیان اینکه قلمرو ولایت محدود به احکام اولیه و ثانویه اسلامی است، می‌نویسد: «ولایت فقیه در چارچوب احکام فرعیه الهی است» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵ق، ص۵۵). البته برخی دیگر از صاحبنظران نظر دیگری در این‌باره دارند: «احکام حکومتی عبارت‌اند از تطبیق احکام اولیه و ثانویه شرعی بر موضوعات و مصادیقی که توسط حاکم جامعه صورت می‌گیرد» (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص۴۶۷).

برخی دیگر معتقدند جایگاه حکم حکومی از لحاظ رُتبی در طول احکام اولیه و ثانویه است، مگر آنکه موضوع حکم حکومی، مصلحت اهم جامعه و عموم مردم باشد که در این صورت، هنگام تزاحم بین این احکام و احکام اولیه و ثانویه بر آنها تقدم می‌یابد و از لحاظ ماهوی، ضوابط و مقررات و الزامات قانونی است که از ناحیه والی صادر می‌شود. اهمیت و اعتبار آن نیز از آنجا ناشی می‌شود که اولاً: به موجب آیه شریفه «**أَطِيعُواْ اللهَ وَرَسُولَهُ**»، مشروعیت حکم حکومی را شارع مقدس بدان بخشیده است (امام خمینی، ۱۳۷۵، ص۸۳). ثانیاً: این حکم، مقدمه واجب دیگری تحت عنوان «حفظ نظام»، واقع شده که اتیان آن نیز فی نفسه واجب است.

وی در جایی دیگر، حاکم اسلامی را مقید به اجرای احکام اولیه و ثانویه یا احکام شرعی الهی ندانسته و برای او حکم مستقلی، تحت عنوان «حکم ولایی» که ترکیبی از احکام تشریعی و احکام اجرائیه است و در طول احکام اولیه و ثانویه قرار دارد، شناسایی کرده است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ص۴۹۸). برخی از صاحبنظران، حتی نقض حکم حکومتی، توسط خود والی و حاکم را نیز جایز

ندانسته‌اند. به این دلیل که حاکم اسلامی، فقط مجری احکام بوده و او نیـز مشـمول قانون الهی و تابع محض آن است. به نظر وی، پیروی از حکم ولایی حاکم اسلامی بر همه لازم است، مگر آنکه یقین وجدانی به اشتباه آن حکم حاصل شود (جوادی آملـی، ۱۳۸۳، ص۴۶۹).

«علامه طباطبایی» در تعریف دیگری از جایگاه احکام حکومتی می‌نویسند:

> احکام حکومتی تصمیماتی است که ولـی امـر در سـایهٔ قـوانین شـریعت و رعایت موافقت آنها به حسب مصلحت زمـان اتخـاذ مـی‌کنـد و طبـق آنهـا مقرراتی وضع نموده و به اجرا درمی‌آورد. مقررات مذکور لازم‌الاجـراء بـوده و مانند شریعت، دارای اعتبار هستند؛ با این تفاوت که قوانین آسمانی، ثابـت و غیر قابل تغییر و مقررات وضـعی، قابـل تغییرنـد و در ثبـات و بقـا، تـابع مصلحتی هستند که آنها را بوجود آورده است و چون پیوسته زندگی جامعـهٔ انسانی در تحول و رو به تکامل است، طبعاً ایـن مقـررات تـدریجاً تغییـر و تبدیل پیدا کـرده جـای خـود را بـه بهتـر از خـود خواهنـد داد (طباطبـایی، ۱۳۸۵ق، ص۶۵).

از نظر «آیةالله مصباح یزدی» دامنه تصرف و اختیـارات ولـی فقیـه و حـوزه احکـام حکومتی منحصر به حد ضرورت نیست و اگر مسأله‌ای به حد ضرورت نیز نرسد، ولی رجحان عقلی داشته باشد، ولی فقیه مجاز به تصرف در آن است (مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ص۲۸۶).

پیش‌نویس اصل ۱۱۲ قانون اساسی، مصلحت را با رویکـرد احکـام حکـومتی معنـا می‌کند. «آیةالله امامی کاشانی» در مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی در ایـن بـاره می‌گوید: «مصلحت همان رعایت احکام ثانویـه اسـت کـه بایـد تشـخیص داده شـود» (صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قـانون اساسـی جمهـوری اسـلامی ایـران، ۱۳۶۴، ج۳، ص۱۵۳).

تشخیص و تعیین احکام در حکومت اسلامی

احکام حکومتی مبتنی بر قاعده مصلحت هستند، احکام گاهی در قانونگذاری ترخیصات شارع مقدس یا همان مباحات، تبدیل به الزامات قانونی می‌گردند و گاهی مصلحت به عنوان یکی از عناوین ثانویه، حکم اولیه شرع مقدس را به حکم ثانویه تبدیل می‌نماید. تشخیص مصلحت نظام در احکام حکومتی تنها برای فقیه جامع شرایطی که دارای ولایت مطلقه فقیه است، ثابت شده می‌باشد، اما مرجع تشخیص مصالح اجتماعی، کارشناسان و افراد خبره هستند.

ولایت فقیه با توجه به سازوکارهای درونی (آگاهی به مسائل زمان و شرایط سیاسی و اجتماعی و اقتصادی جامعه خود و جهان و همچنین آشنایی با مبانی و احکام شریعت) و سازوکارهای بیرونی (همانند تشکیل گروه‌های کارشناسی، مشورت با صاحبنظران، نصیحت، امر به معروف و نهی از منکر و همه‌پرسی و رأی‌گیری) مصالح امت اسلامی را تعیین می‌نماید (تقوی، ۱۳۸۴، ش۱، ص۸۹-۸۴).

بر هر مکلف از جمله بر حاکم اسلامی لازم است تلاش کند، حتی المقدور احکام اولیه شرع را به تمامه اجرا کرده و در صورت امکان، از تحقق عناوین ثانویه که موجب ترک بخشی از احکام اولیه می‌شود، جلوگیری کند. این تکلیف بطور قطع در بستر ولایت مطلقه فقیه و با اختیار کامل داشتن حاکم در تغییر موقت برخی مرزهای مشروعیت با عنایت به ترتب اهداف حکومت محقق خواهد شد و دیگر نظریه‌های ولایت فقیه نمی‌تواند این چهارچوب را به ثمر بنشاند.

بطور مثال، در نمونه توقف ولی فقیه میان برقراری یا ادامه حکومت اسلامی یا وجود ضرر قطعی غیر قابل جبران به حیثیت اسلام یا ساختار اجتماعی حاکم، موظف به اسقاط حکومت اسلامی برای حفظ کیان اسلام خواهد بود، اما هرگاه ادامه حکومت موجب ایجاد خسارت مالی و جانی به برخی از مسلمین باشد، چون هدف حفظ بیضه اسلام مقدم بر اهداف جانی و مالی است، فقیه حق اسقاط حکومت را نخواهد داشت.

اصول کلی اولویت‌بندی آرمان‌های حکومت در اسلام

تنوع و تکثر اهداف پیش روی حکومت، این سؤال را پدید می‌آورد که آیا همهٔ این آرمان‌ها در یک سطح قرار دارند و از نظر میزان اهمیت در یک درجه هستند و حکومت باید برای دستیابی به آنها اهتمام یکسانی داشته باشد؟ هر یک از مکتب‌های حقوقی، بر اساس مبانی خاص خود، بر برتری و ترجیح یکی از این اهداف تأکید می‌ورزند. برخی «نظم و امنیت» را مهمترین مصلحت جامعه می‌دانند. در مقابل، مکتب حقوق فطری، «عدالت» را با ارزش‌ترین هدف می‌داند و «نظم بدون عدالت» را فاقد ارزش تلقی می‌کند. برخی نظریه‌ها هم عدالت را فدای امنیت می‌کنند.

تقدم نظم و امنیت

نظم و امنیت، پایه اصلی زندگی اجتماعی است که در هیچ شرایطی نمی‌توان آن را نادیده گرفت. به‌خطرافتادن این ضرورت، آرمان‌های والای حکومت را به مخاطره می‌اندازد و با حاکمیت هرج و مرج نمی‌توان به هیچ غایت مقدسی رسید (نهج البلاغه، خطبه۱۴۶). ولی فرمانروایان به بهانهٔ حفظ نظم، اجازه قربانی‌کردن عدل و آزادی را پیدا می‌کنند (عنایت، ۱۳۵۸، ص۱۵۸و ۱۷۱).

اهل سنت معمولاً بر این عقیده‌اند که فسق و فجور خلیفه، نه سبب عزل او می‌گردد و نه سبب جواز خروج بر او (رشیدرضا، بی‌تا، ج۶، ص۳۶۷)؛ زیرا چنین کاری به هرج و مرج، خونریزی و آشوب می‌انجامد (النووی، ۱۴۱۵ق، ج۱۲، ص۱۸۹). در دیدگاه تشیع، اما نظم در اولویت است، اگر دیگر اصول را مخدوش نکند. «**لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق**» (نهج البلاغه، حکمت ۱۶۵).

تقدم عدل بر دیگر ارزش‌های اجتماعی

قرآن کریم درباره عدالت می‌فرماید: «**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ**» (حدید(۵۷): ۲۵). مسأله عدالت موضوع مهم و پرتکرار در شریعت اسلامی است. موارد بسیاری در کلام بزرگان شیعه در این باب وجود دارد.

حضرت امیر 7 می‌فرمایند: «**العدل اقوی اساس**» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ج۷، ص۲۳۷). دلیل اعتقاد به اصل عدل و تبعیت احکام از مصالح و مفاسد نفس الامری و اصل حسن و قبح عقلی و حجیت عقل، عدل زیر بنای فقه شیعی بشمار می‌رود (مطهری، ۱۳۷۵، ص۳۴). بر مبنای این اصل، «عدالت» یک اصل تقییدناپذیر است و در سنجش ارزش‌های دیگر، باید آن را «مقیاس» قرار داد و هیچ چیز دیگری جایگزین آن نمی‌گردد.

تقدم ارزش‌های معنوی بر مصالح مادی

در دیدگاه اسلامی، حکومت باید مقید به ارزش‌های اسلامی و احکام دینی باشد و با به‌اجراگذاردن شریعت، ارتقای معنوی انسانها را مد نظر قرار دهد. امیرالمؤمنین 7 در این‌باره می‌فرمایند: «**لنرد المعالم من دینک**» (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۱). ازاین‌رو، توزیع عادلانه امکانات مادی، رسیدن به قسط اجتماعی و جلوگیری از ظلم و تبعیض، غایة القصوای دولت علوی و آرمان نهایی آن به حساب نمی‌آید. برمبنای اصالت آخرت بر دنیا، امیرالمومنین 7 می‌فرمایند: «**الا و ان هذه الدنیا آلتی اصبحتم تتمنوها و ترغبون فیها... لیست بدارکم و لا منزلکم الذی خلقتم له**» (همان، حکمت ۱۷۳). امام علی 7 در توصیه تقدیم معنویت بر مسائل مادی به فرماندهان می‌فرمایند: «**و لا تصلح دنیاک بمحق دینک**» (همان، نامه۴۳و۷۱) و «**والله لا آتی امراً اجد فیه فساداً لدینی طلباً لصلاح دنیای**» (محمودی، بی‌تا، ج۱، ص۲۲۶).

نظام اولویت‌بندی اهداف در اسلام

اهداف عمومی حکومت‌ها را بطور کلی می‌توان امنیت، عدالت، رفاه و آزادی دانست. دانستن تقدم رتبی و اولویت اهداف حکومت می‌تواند در شناخت مسأله ضرورت‌های توقف و ترک برخی احکام الهی در حکومت اسلامی مفید باشد.

جدول نظام ترتیب و اولویت اهداف حکومت اسلامی

اولویت اهداف حکومت در حاکمیت دین‌مدار(طبقه‌بندی جدید)	اولویت اهداف حکومت در حاکمیت دین‌مدار(طبقه‌بندی سنتی)
حفظ اسلام (بیضه و کیان)	دین
حفظ نظام (اولاً: امنیت اجتماعی ـ ثانیاً: امنیت سیاسی)	جان
تربیت و تعالی	عقل
عدالت	آبرو و نسل
اقتصاد	مال
آزادی	---

در بیان ادله ترتب اهداف در حکومت اسلامی، باید اینگونه نوشت که حفظ اسلام (بیضه و کیان) از اساسی‌ترین اهداف است که روایات متعددی به اولویت آن اشاره کرده و دیگر اهداف را قابل اغماض، در مقابل آن دیده‌اند. از توابع این فرضیه، پذیرفتن قاعده علو و سیادت اسلامی است. پس لاجرم بعد از این هدف، امنیت نظام قرار می‌گیرد. زیرا در سایه این امنیت است که امکان تحقق دیگر اهداف حاکمیت وجود دارد. البته باید بین امنیت اجتماعی و امنیت سیاسی در این بخش تفاوت قائل شد؛ زیرا در مبانی اسلامی اولویت حفظ نظام اسلامی، صفوف و وحدت مسلمین به مراتب مهمتر از نظام سیاسی و حکومت است. چون عقلاً تا این نظام اجتماعی وجود نداشته باشد، شرایط و بستری برای ایجاد حکومت سیاسی برای حکمرانی بر اجتماع وجود ندارد. پس در مقام اولویت، حفظ نظام اجتماعی بر حفظ نظام سیاسی هم تقدم دارد.

بعد از ایجاد این بستر اجتماعی ـ سیاسی، آنچه برای حاکمیت اسلامی مهم جلوه خواهد کرد، اهدف تربیتی است و به عبارتی تحقق و استقرار توحید و نیل انسانها به حرکت به سوی بندگی خدا از مهمترین اهداف حکومت اسلامی است. عدالت به

عنوان بهترین روش و بستر تحقق هدف بندگی خدا و اساسی‌ترین عامل استحکام‌بخش به ساختارهای اجتماعی در دین اسلام را می‌توان در تقدم رتبی بعد از هدف تعلیم و تعالی بشمار آورد.

بر اساس روایات و منطق مفهومی دین، عدالت را حداقل می‌توان بر اهداف اقتصادی و آزادی‌خواهانه حکومت در اسلام مقدم دانست. از آن جهت که اقتصاد، ضرورت غیر قابل انکاری است که در صورت نبود آن بطور عمومی انگیزشی برای بیان خواست‌های آزادی‌خواهانه در اجتماع نیست، اقتصاد بر آزادی اولویت پیدا کرده است. با رجوع به کلام امام، به راحتی می‌توان به این نسبت (آزادی ـ عدالت) پی برد. در واقع از نظر ایشان با تحقق عدالت در جامعه، خود به خود زمینه آزادی و رفاه فراهم می‌شود: «حکومت اسلامی، جمهوری اسلامی، عدل اسلامی را مستقر کنید. با عدل اسلامی، همه و همه، در آزادی و استقلال و رفاه خواهند بود» (امام خمینی، ۱۳۷۸(الف)، ج۷، ص۱۱۵).

«کاظم قاضی‌زاده» در کتاب «اندیشه‌های فقهی سیاسی امام خمینی با بررسی مفهومی عدالت و آزادی در اندیشه امام خمینی» می‌نویسد:

> اصل عدالت اقتضا می‌کند که افرادی که با استفاده از آزادی خویش آزادی دیگران را به مخاطره می‌اندازند، در استفاده از این آزادی با محدودیت مواجه شوند و در صورت تزاحم، این اصل عدالت است که اطلاق آزادی را مقید می‌کند و از این جهت نسبت به اصل آزادی، عدالت از برتری برخوردار است (قاضی‌زاده، ۱۳۷۷، ص۴۲۳).

البته آزادی را می‌توان از جهتی مقدم بر دیگر امور دانست؛ از آن جهت که فقدان آزادی امکان تحقق این اهداف را از بین خواهد برد، اما در این تقسیم‌بندی، آزادی به معنای ایجاد بستر آزادی‌های مشروع برای آحاد اجتماع معنا شده است.

بسیاری آزادی را نفی ستم و ستم‌کشی معنا کرده‌اند. ضرورت نفی ستم و ستم‌کشی از مستقلات عقلیه است، ولی بطور ارشادی در شرع و زبان اسلام نیز به نحو واضحی تبیین و بر آن تأکید فراوان شده است. پس، اگر آزادی مشروع و

حکومت با شاخصه‌های اسلامی مطابق باشد آزادی بـه تبـع حفـظ حکومـت تحقـق خواهد یافت.

اصول کلی اولویت‌بندی مصالح حکومت در فقه امامیه

مصالح کلی که تاکنون در منابع اسلامی معتبر شناخته شده‌اند، مصالحی هسـتند کـه توسط «غزالی» مطرح گردیده‌اند. این مصالح، حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال هستند. بطور کلی می‌توان اینطور ادعا کرد که فقه امامیه نیز بر وجود چنین مصـالحی؛ البتـه بـا تعابیر دیگری صحه گذاشته است. «محمد علـی کـاظمی» در «فوائـد الاصـول»، دربـاره سنجه‌ها و ترتب آنها در مصالح می‌گوید: «برای تحلیل هر مصلحت نیز سنجه‌های زیـر وجود دارد: مصلحت کبیر بر صغیر، عام نسبت بـه خـاص، دائـم بـر موقـت و منقطـع، جوهری و اساسی بر شکلی و صوری و در نهایت، متیقن نسبت بـه موهـوم» (کـاظمی، ۱۴۰۹ق، ص۳۳۵).

معیارها و شاخصه‌هایی که بطور کلی باعث تقـدم رتبـی برخـی مصـالح بـر دیگـر مصالح است، در ذیل این بخش بررسی شده است:

مصلحت حفظ دین مقدم بر دیگر مصالح

«آیة‌الله خویی» در تزاحم میان اهمیت مصلحت حفظ جـان و حفـظ دیـن، اهمیـت حفظ دین و تقدم آنرا و فداشدن جان انسان و سایر این موارد را در راه حفظ دین، یک امر مورد پسند و دوست‌داشتنی نزد عقل دانسته و چنین مطرح می‌نماید: «کشـته‌شـدنی که حفظ دین بر او متوقف باشد، چیزی نیست، مگر یـک امـر دوسـت‌داشـتنی و عقـل پسند».[1] «امام خمینی»، در اهمیت و حق تقدم حفظ دین بـر سـایر حقـوق، ارزش‌هـا و مصالح، مطلب بسیار شیوایی دارد: «از اول ظهور اسلام، مسلمین حافظ دین مبین اسلام بوده‌اند، حتی برای حفظ دین از حق خود می‌گذشتند. حضرت امیرالمؤمنین 7 با خلفا همکاری می‌کردند؛ چون ظاهراً مطابق دستور دیـن عمـل مـی‌نمودنـد» (امـام خمینـی، ۱۳۷۸(الف)، ج۱، ص۱۲۱).

امام اهمیت مصلحت حفظ دین را حاکم بر همه واجبات و برای کل بشـریت؛ اعـم

از مسلمان و غیر مسلمان می‌داند: «این تکلیف برای همه دنیاست. حفظ دینِ حق، یک حکمی است برای همه دنیا، در رأس واجبات برای همه دنیا واقع شده...» (همان، ج۱۹، ص۴۸۶). البته مبنای این رجحان؛ هم شرع است و هم عقل.

اولویت مصلحت جان بر دیگر مصالح

بطور کلی می‌توان گفت میان مصلحت جان بر تمام مصالح جز مصلحت دین مقدم است. اینکه در موقع هلاکت به سبب تشنگی و یا به هنگام واداشتن اجباری، فرد مضطر می‌تواند از شراب، به میزان رفع اضطرار بنوشد، نشان می‌دهد که مصلحت حفظ عقل، متأخر بر مصلحت حفظ جان است (الهلالی، ۱۳۸۸، ص۲۴۳).

اولویت مصالح اصلی بر مصالح تبعی

اصل در برابر فرع، مانند: «الخمر اصل النبیذ»؛ یعنی حکم نبیذ از خمر گرفته شده است. موضوع حکم ثابت از طرف شرع را اصل و موضوع دیگری را که ثابت نیست، فرع گویند (جبعی عاملی، ۱۳۷۴، ص۲۲۳). مصالح ممکن است با دو عنوان اصلی و تبعی با هم مزاحمه نمایند. به این صورت که یک طرف متزاحمین حکم اصلی باشد. یعنی فقط باید خودش عمل شود و الا ترک خواهد شد. ولی طرف دیگر حکمی تبعی باشد، مانند وجوب مقدمه، در این صورت حکم اصلی مقدم بر تبعی است (همان، ص۲۴۶).

اولویت مصالح بدون بدل بر مصالح بدل‌دار

«ما لیس له البدل» بر «ما له البدل» مقدم است. مصلحت حکم که بدل نداشته باشد، مقدم بر حکمی است که بدل داشته باشد. مانند نماز با سعه وقت در مکان غصبی، اجتماع حکم «صل» و «لاتغصب»، حکم مصلحت بدلی است؛ چون افراد نماز در زمان دیگر بدل دارد، اما لاتغصب شمولی است و بدلی ندارد. مثل مصلحت «انقذ الغریق» که بدل ندارد (همان، ص۲۴۷). یا در مثال مشهور دیگری در این باب آمده است: مقدار آبی موجود است که یا وافی برای رفع عطش نفس محترمه است و یا وافی برای وضو. این دو تکلیف متزاحمند و حفظ نفس محترمه بدل ندارد، ولی وضو بدل دارد، التیمم أحد الطهورین (حر عاملی، ۱۳۸۱، ج۳، ص۱۰۸۸).

اولویت مصلحت مضیق و فوری بر موسع

تردیدی نیست که مصلحت مضیق و فوری مقدم بـر موسـع و مـؤخر اسـت. ماننـد صلات و ازاله نجاست از مسجد، در صورت توسعه وقت برای نماز کـه در ایـن حـال مکلف می‌تواند نماز را که زمان عمل دارد (کاظمی، ۱۴۰۹ق، ج۴، ص۷۰۹)، جایی کـه هر دو واجب مضیق است و یکی از آنها وقت مختص دارد، اما دیگری وقـت مخـتص ندارد؛ مانند دوران امر میان خواندن نمازهای روزانه؛ در حالی که آخر وقت آن است و ادا کردن نماز آیاتی که وقت آن مضیق است، در اینجا؛ گرچه وقت نمـاز آیـات مضـیق است، اما این وقت، چون اختصاص به نماز یومیه دارد و نماز آیـات یـک امـر اتفـاقی بوده، انجام نماز یومیه مقدم می‌شود (جمعی از محققان، ۱۳۸۹، ص۷۱۸).

اولویت مصالح ثابت بر مصالح متغیر

یکی دیگر از موارد تزاحم اهم و مهم، مصلحت متغیر با مصلحت ثابـت اسـت کـه مصلحت متغیر مقدم بر مصلحت ثابت است. در این تزاحم و اهم و مهم، نقش مکان و زمان جایگاه ویژه دارد (صالحی، ۱۳۸۹، ص۱۲۲). مصالح مشـروط نیـز ماننـد مصـالح متغیر است «کون احدالواجبین غیر مشروط بالقـدرة شـرعا، فیقـدم علـی الواجـب بهـا شرعا»؛ مانند مزاحمت وجوب حج که مشروط به استطاعت است با وجوب ادای دیـن که مطلق و منجز است. اگر مکلفی به مقدار هزینه سفر حج، تمکن داشـته و بـه همـان اندازه یا کمتر از آن، مدیون باشد، ادای دین مقـدم اسـت؛ چـون در فـرض مزاحمـت، استطاعت که شرط معتبر در وجوب حج است، احراز نمی‌شود و با عدم احـراز شـرط، مشروط نیز محرز نیست (الواعظ السید، بی‌تا، ص۳۵۸).

اولویت مصلحت جامعه بر مصلحت فرد

مصلحت جمعی نفعی است کـه متوجـه عمـوم افـراد گردیـده و اهمیـت آن در تزاحم با مصالح دیگر بیشتر است. حریم احتکار و خارج‌کردن اجباری غذا از دست شخص محتکر است؛ زیرا این کار موجب برتری‌دادن مصلحت عامه مردم و اجتماع و ازدیاد مایحتاج زندگیشان می‌شود؛ هر چنـد باعـث ازبـین‌رفـتن مصـلحت فـردی

شخص محتکر و دست‌نیافتن او بر سود می‌شود. مصلحت نظام؛ هم مصالح افـراد و هم مصالح آحاد اجتماعی را تأمین می‌کند. چون با تأمین‌شدن مصالح اجتماع، بسـتر تحقق مصالح افراد بهتر انجـام مـی‌شـود. در تـزاحم میـان احکـام فـردی و احکـام اجتماعی، مصالح اجتماعی مقدم می‌شود و به همین دلیل، احکام ولایی و حکـومتی می‌تواند بر جمیع احکام اولیه مولوی فقهی و ثانویه آن و بر جمیع احکام امضایی و حتی ارشادی از باب تزاحم حق جامعه با حق فرد و تقدم جامعه بر فرد مقدم گـردد (مطهری، ۱۳۷۵، ج۳، ص۱۵۶).

«مرحوم مظفر» در کتاب «اصول الفقـه» نمونـه‌هـایی دیگـر از مـوارد اولویـت‌دار و سنجه‌های تقدم مصلحت را ذکر کرده است:

۱. اولویت وجود حفظ اساس اسلام بر دیگر واجبات همچون جـان و مـال. ۲. اولویت حق الناس بر حـق‌الله؛ ماننـد عـدم وجـوب روزه بـر دایـه در صـورتی کـه روزه‌داری او بـرای کـودک شـیرخوار زیـان داشـته باشـد. ۳. اولویت حفظ جان و ناموس بر حفظ مال. ۴. اولویت جـزء رکنـی؛ مثـل رکوع بر جزء غیر رکنی؛ مثل قرائت در نماز و ۵. اولویت دروغ مصلحت‌آمیز بر راست فتنه‌انگیز (مظفر، ۱۳۸۲، ج۲، ص۲۲۰).

این فرآیند در فقه تحت عنوان ترجیح مرجحات ذکـر گردیـده اسـت. تـرجیح بـین مرجحات، به معنای مقدم‌داشتن مرجحی بر سایر مرجحات به هنگام حل تعـارض بـین دو یا چند دلیل است. «شیخ انصاری» ابتدا مرجحات را به ترتیب بـه سـه قسـم مـرجح سندی، مرجح جهتی و مرجح مضمونی تقسیم می‌کند و می‌گوید: «رعایت ترتیب میـان آنها الزامی است» (کاظمی، ج۲، ۱۴۰۹ق، ص۸۰۱). البتـه هـر یـک از ایـن مرجحـات، قائلینی در میان اصولیون به عنوان مـرجح مقـدم دارد (کـاظمی، ۱۴۰۹ق، ج۴، ص۷۸۰؛ شهرستانی، ۱۴۲۰ق، ص۵۱۷).

نسبت مصلحت با رابطه احکام حکومتی، ثانویه و اولیه

مصلحت نقش مهمی میان رابطه احکام اولیه، ثانویه و حکـومتی بـازی مـی‌کنـد. در

مواردی این مصلحت سبب می‌شود تا احکام ثانویه و حکومتی، حتی بر احکام اولیه نیز تقدم پیدا کنند. برای این تقدم، معیارهایی وجود دارد که به آنها اشاره خواهیم کرد.

معیارهای تقدیم عناوین ثانویه و حکومتی بر عناوین اولیه

معیارهای متعددی برای تقدیم عناوین ثانویه و حکومتی بر عناوین اولیه ذکر گردیده است. فلذا منحصرکردن عناوین ثانویه به موارد خاصی؛ مثل اضطرار و ضرورت وجهی ندارد. از دیگر مواردی که سبب رجحان عناوین ثانویه و حکومتی بر عناوین اولیه است، می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

الف) ضرورت و اضطرار: «علامه حلی» در مقام تعریف مضطر می‌نویسد: «المضطر هو من یخاف التلف علی نفسه» (حلی، ۱۳۸۷ق، ج۳، ص۳۳۴)؛ مضطر کسی است که از تلف خویش بیم داشته باشد. قاعده «ضرورت» بیان می‌کند با ورود ضرورت و اضطرار، برخی از منهیات مجاز می‌شود. آیات و روایات زیادی بر آن دلالت دارند، از جمله «الضرورات تبیح المحظورات» و «الضرورات تقدر بقدرها». ضرورت تنها باید به مقداری که سبب رفع ضرر شده مورد اسقاط حدود الهی شود، نه بیشتر از آن (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۱۱، ص۴۶۸). بطور کلی باید توجه کرد که تا وقتی ضرورت و اضطرار می‌تواند به عنوان یک قاعده باقی باشد که عینی منجز بوده و اجزا و عناصر آن به تمامه باقی بوده باشد.

ب) ضرر: عناوین ثانویه ضرر، از مهمترین عناوینی است که در آیات و روایات متعددی مطرح شده است. از جمله روایت مربوط به قضیه «سمرة بن جندب» است که «زراره» از قول حضرت امام صادق 7 نقل کرده است (کلینی، ۱۳۸۸، ج۵، ص۲۹۲). باید به این نکته توجه داشت که عنوان ثانوی ضرر، به کلی از عنوان ضرورت متفاوت است؛ زیرا به حکم عنوان ضرر، مواردی که عمل به حکم اولیه ضرری را ایجاد کند، حتی اگر به مرحله اضطرار هم نرسد، انجام آن جایز نیست. ضرر همانگونه که موجب رفع حکم اولی می‌گردد، سبب ممنوعیت نیز می‌شود؛ بدین معنا که چیزهای زیان‌آور که ضرر درخور توجه دارند، ممنوع و حرام می‌باشند. بنابراین، ضررزدن به خود حرام

خواهد بود. ملاک تشخیص ضرر، عرف است و هرچه از نظر عرف ضرر شمرده شود، جایز نخواهد بود؛ خواه بیم هلاکت باشد یا فساد مزاج یا ازدست‌رفتن توان و نیرو و یا پیدایی بیماری و غیر آن (نراقی، ۱۴۰۵ق، ج۱۵، ص۱۷). مفاد قاعده نفی ضرر، نفی حکم به لسان نفی موضوع است. به تعبیر دیگر، ظرف نفی ضرر، عالم عین و خارج است و در مواردی که موضوعات دارای احکام بر مبنای عناوین اولیه است، چنانچه ضرر محتمل باشد، حکم آن موضوع ضرری، مرتفع می‌شود (آخوند خراسانی، ۱۴۳۰ق، ص۲۶۷). ضرر در اسلام مشروعیت ندارد و این عدم مشروعیت مطلق بوده و مرحله تشریع و اجرای قواعد و قوانین را شامل می‌گردد. به عبارت دیگر، پیامبر ضرر را در مرحله تشریع منتفی می‌داند و ضرر تشریع ممکن است بخاطر شرایط خاص محیطی و محاطی ایجاد شود که شارع دستور اسقاط موقت حکم شرعی را در این موارد داده است.

ج) اکراه و اجبار: اکراه؛ یعنی کسی را به عملی وادار کنند که در صورت انجام ندادن، ضرر مالی یا جانی متوجه او یا نزدیکانش شود؛ مانند شراب خوردن، دروغ گفتن، دزدیدن مال مردم و دیگر حرام‌های شرعی و مفاسد اخلاقی که در فرض اجبار (یا به تعبیر فقهی، اکراه بر آنها شده باشد) حلال خواهد شد.[۲]«سید محمد کاظم یزدی» از فقهای امامیه، معتقد است که در اجبار، فاعل فاقد قصد و اراده بوده، بلکه همچون ابزاری در اختیار مجبورکننده است (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۰ق، ص۳۱۹). اجبار و اکراه؛ هر چند در رفع حکم تکلیفی مشترک‌اند، اما از حیث تأثیر در حکم وضعی متفاوت‌اند. اجبار موجب زوال حکم وضعی می‌شود، ولی در اکراه چنین نیست و مضطر در قبال آثار وضعی فعل خود مسؤول است. در رعایت مصلحت باید به حداقل ممکن با رعایت احتیاط کفایت کرد. معالجه متوقف بر نظر یا لمس است، در اینجا باید فقط لمس یا نظر حرام را داشته باشد و نمی‌تواند مرتکب هر دو حرام شود (طباطبایی، ۱۳۸۵ق، ج۵، ص۴۴۹).

و) عسر و حرج: بر اساس آیه «**لایکلف الله نفساً الا وسعها**»، آنچه از طاقت انسانها خارج است و سبب سختی و تعب مالایطاق می‌گردد، از تکلیف خارج خواهد شد.

فقها در مقام اثبات عنوان عسر و حرج، به آیات و روایات متعدد دیگری نیز استناد کرده‌اند. از جمله به آیه: «**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**» (حج(۲۲): ۷۸) و نیز به وسیله عبارت «لا یطیقون» در حدیث معروف «رفع» (صدوق، ۱۳۷۷ق، ص۴۸۵). از مجموع آیات و روایات در این باره استفاده می‌شود که خداوند از روی لطف و تفضل، احکام حرجی، سخت و مشقت‌بار را از امت اسلام برداشته است؛ به این مسأله قاعده نفی عسر و حرج می‌گویند. با دقت در ادلهٔ این قاعده می‌توان گفت که ملاک حرج، شخصی است، نه نوعی. قاعده نفی عسر و حرج یک قاعده عقلی است و بنای عقلا نیز مؤید آن است؛ چرا که تکلیف به هر چیزی که موجب مشقت باشد، عقلاً محال است.

وقتی شرایط اجراکننده حکم بنا به شرایط زمان و مکان تغییر می‌کند، نفی حکم به لسان نفی موضوع رخ داده است. نفی حکم به لسان نفی موضوع؛ یعنی اینکه با دلیل نفی حرج، ادعای نفی حقیقیِ موضوع حرجی شده است و در نتیجه، حکم مترتب بر آن نیز نفی می‌شود. در حقیقت موضوع به طریق ادعایی نفی شده و بطور غیر مستقیم، نفی حکم که اثر و نتیجه آن است، اراده می‌شود (آخوند خراسانی، ۱۴۳۰ق، ج۲، ص۳۸۱).

د) اهم و مهم: هرگاه عنوان اهمی بر موضوعی که از عنوان مهم برخوردار است، عارض شود، حکم اولی عنوان مهم، جای خود را به حکم ثانوی اهم می‌دهد. فقها چنین عنوانی را با تمسک به حکم عقل اثبات می‌کنند. برای نمونه «مرحوم خویی» می‌نویسد:

> فیجب تقدیم الاهم علی المهم بحکم العقل و هذا المرجح من القضایا التی قیاساتها معها. فان تقدیم المهم یوجب تفویت المقدار الزائد من المصلحة بخلاف تقدیم الاهم (خویی، بی‌تا، ج۳، ص۳۶۱)؛ در تقدیم اهم بر مهم جای شک و تردید نیست؛ زیرا تقدیم مهم بر اهم باعث می‌شود مقداری از مصلحت و ملاک موجود در واجب اهم از دست برود، برخلاف تقدیم واجب اهم بر مهم که در این صورت، هم مصلحت واجب مهم و هم مصلحت واجب اهم به دست می‌آید.

موضوع مهم درباره قاعده اهم و مهم این است که این قانون را باید هم برای اهداف و خواسته‌های کلی شارع و هم برای رعایت احکام شرعی و دستورات جزئی شارع مد نظر قرار داد. اما در مقایسه این دو سنخ با هم؛ یعنی اهداف و اصول کلی و احکام شرعی، ممکن است ابتدا به نظر آید که اهداف و مقاصد عامه شرع، همواره بر احکام شرعی مقدم است. برخی از احکام معین شرعی چنان اهمیتی دارند که ممکن است برخی از اهداف را تحت‌الشعاع خود قرار دهند (علیدوست، ۱۳۸۸، ص۴۴۵؛ صرامی، ۱۳۸۳، ص۹۸). از این امور در فقه شیعه در قالب «تقدیم ارجح المصلحتین»، «دفع افسد به فاسد»، «اخف الضرورتین» و... نام برده می‌شود.

ه) مقدمه واجب و مقدمه حرام: حکم اولیه بسیاری از عناوین، اباحه یا استحباب و یا کراهت است، اما وقتی عنوان مقدمه واجب یا حرام مطرح می‌شوند، حکم اولیه آنها تبدیل به وجوب یا حرمت می‌شود؛ مانند تهیه زاد و توشه، مرکب و گذرنامه برای سفر حج و استعمال تنباکو در زمان «میرزای شیرازی» که مقدمه استیلای اجنبی بود. مشهور علما، همچون مرحوم «آخوند خراسانی» معتقدند ذات مقدمه، بدون قید و شرط واجب است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۵ق، ص۱۴).

در نگرش برخی فقیهان امامیه، اگر امر به معروف و نهی از منکر، متوقف بر ولایت از جانب جائر باشد، ولایت واجب خواهد بود؛ زیرا «ما لا یتم الواجب الا به» در صورت وجود قدرت، واجب است. «محقق سبزواری» بر این عقیده است که وجوب ولایت از جانب جائر، در جایی که امر به معروف و نهی از منکر، متوقف بر آن است، در صورتی است که ثابت شود وجوب امر به معروف، مطلق بوده و مشروط به قدرت نیست و در این حال، تحلیل قدرت، از باب مقدمهٔ واجب خواهد بود (سبزواری، ۱۰۹۰ق، ص۴۳۳).

ک) حفظ نظام: «وجوب حفظ نظام» یا «حرمت اختلال نظام»، به‌معنای رایج فقهی آن، حکم مستقل عقلی است و حکم شرع در این زمینه، تأکیدی بر حکم عقل است. «حسینعلی منتظری» در کتاب «دراسات» و «نظام الحکم» آورده است: «و بالجملة حفظ النظام من اوجب الواجبات و الهرج و المرج و اختلال الامور المسلمین من ابغض الاشیاء لله تعالی و لایتم حفظ النظام الا بالحکومة» (منتظری، ۱۳۷۰، ج۳، ص۱۸۷).

«امام خمینی» نیز بر ضرورت حفظ نظم در جامعه تأکید ورزیده و حفظ نظام را واجب عقلی و شرعی دانسته است: «همه جامعه نظم لازم دارد. اگر نظم از کار برداشته بشود، جامعه از بین می‌رود. حفظ نظام، یکی از واجبات شرعیه و عقلیه است که نظام باید محفوظ باشد» (امام خمینی، ۱۳۷۸(الف)، ج۱۱، ص۴۹۴).

ط) تقیه: یعنی اگر کسی بترسد در صورتِ انجام واجب بر طبق وظیفه‌ای که خدا برای او قرار داده است، جان او در خطر افتد، در این وضعیت انجام‌دادن واجب، حرام و ترک آن واجب خواهد شد. پس یکی از مواردی که با استناد به آن می‌توان حدود و قلمرو حاکم را برای اسقاط احکام اولیه تعیین کرد، مسأله تقیه و بطور اخص، تقیه واجب و حرام است. «امام خمینی» در جایی که مکره از شخصیت‌های بارز مذهبی باشد و عمل تقیه‌ای وی باعث هتک حرمت مذهب شود، تقیه را از وی نمی‌پذیرد و می‌فرماید: «یشکل تحکیم الادلة فیما اذا کان المکره بالفتح من الشخصیات البارزة الدینیة فی نظر الخلق بحیث یکون ارتکابه لبعض القبایح موجباً لهتک حرمة المذهب و وهن عقاید اهله» (امام خمینی، ۱۳۷۸(ب)، ص۲۴۰).

در روایات آمده است که همه جا تقیه هست، إلا در «دَم»، در فرضی هم که تقیه موجب فساد در دین شود ـ مانند بدعت‌گذاردن، کشتن امام و تحکیم مبانی و پایه‌های کفر و تضییع آنچه از نظر شارع، حفظ آن مهمتر از حفظ جان و مال و آبرو است ـ تقیه حرام خواهد بود. آنجا که پرده‌افکندن بر روی عقیده و کتمان آن موجب نشر فساد یا تقویت کفر و بی‌ایمانی، یا گسترش ظلم و جور یا توسعه نابسامانی‌ها و یا تزلزل در ارکان اسلام و یا موجب گمراهی مردم و محو شعائر و پایمال‌شدن احکام گردد، شکستن سد تقیه واجب است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰، ج۱، ص۴۱۱).

نسبت مصلحت با استثنائات حاکم بر احکام اولیه

مهمترین موضوعی که نسبت مصلحت با استثنائات حاکم بر احکام اولیه را معین می‌کند، شناخت قواعد حاکم بر احکام اولیه است.

استثنائات حاکم بر احکام اولیه

۱. حکومت «قاعده حفظ نظام» بر احکام اولیه؛ حفـظ نظـام عـام اجتمـاعی واجـب مطلق است و قیدبردار نیست. حتی اگر حکومت اسلامی هم نباشد، این واجب به جای خودش باقی است؛ زیرا اخلال بدان، زیان‌های زیاد و بی‌حساب دارد. از این‌روست کـه بسیاری از فقیهان معتقدند اهـداف حکومـت بـر خـود حکومـت در اسـلام تقـدم دارد (مهوری، ۱۳۸۰، ش۲۱-۲۰، ص۱۱۲). فقیهان برای حفظ نظام اجتماعی و پیشـگیری از هرج و مرج و گسیختگی امور، حتی از واجباتی به نام «واجبات نظامیه» سخن گفته‌انـد. واجبات نظامیه واجباتی هستند که استمرار بقای زندگی انسانها در یک جامعـه مـنظم و بسامان را تضمین می‌کنند.

در مقایسهٔ میان وجوب حفظ نظام، به‌معنای «اساس اسلام» با وجوب حفظ نظـام، به‌معنای «نظام اجتماعی» با وجوب حفظ نظام، به‌معنای «نظام سیاسی»، اولی بر دومی و دومی بر سومی، تقدم دارد. در دَوَران بین «حفظ اسلام» و «حفظ نظام اجتماعی» یا «نظام سیاسی»، «حفظ اسلام» مقدم است. چنانکه در دَوَران بین «حفظ نظام اجتماعی» و «حفظ نظام سیاسی»، «حفظ نظام اجتماعی» تقدم دارد، مگر آنکه نظام سیاسی، فاقد مشروعیت بوده و مصداق حکومت جائری باشد که مفاسد بقـای آن بـیش از مفسـده اختلال نظام اجتماعی باشد. سیره ائمه گـواه بـر ایـن مطلـب اسـت (ورعـی، ۱۳۹۳، ش۷۱، ص۳۰).

اگر حفظ نظام سیاسی، در راستای حفظ نظام اجتماعی باشد، قابلیت حفظ‌شدن را دارد، در غیر این‌صورت در حفظ آن ادله شرعی وجود نـدارد. امـا اگـر حفـظ نظـام خاص سیاسی در راستای حفظ آن نظام عام نباشد، اینجـا بایـد ادلـه خـاص تشـکیل حکومت اسلامی را دید که آیا صرفنظر از حفظ نظام عام اجتماعی هم دلیـل خـاص وجود دارد یا خیر؟ از برخی ادله، به خوبی استفاده می‌شود که اجرای برخی از احکام که ربطی به نظام عام اجتماعی ندارد، مثل حدود، منوط به شرایط، اوصاف و مجریان خاص است. نظام سیاسـی مشـروع کـه همـه شـرایط و مراتـب مشـروعیت را دارد، می‌تواند حدود را اجرا کند.

۲. حکومت قاعده دفاع از کیان اسلام (بیضه اسلام) بر احکام اولیه؛ حفظ بیضه اسلام از اهم واجبات الهی و در مقام تزاحم با دیگر احکام شرعی مقدم بر آنها است. فقها در فصل جهاد، در کتاب‌های فقهی از اصل اسلام و حکومت اسلامی به بیضه اسلام تعبیر می‌کنند. «شیخ طوسی» درباره حفظ نظام می‌نویسد: «متی لم یکن الامام او من نصبه الامام سقط الوجوب بل لایحسن فعله اصلاً اللهم اِلا ان یدهم امر یخاف علی بیضة الاسلام ویخشی بواره او یخاف علی قوم منهم فانه یجب حینذ دفاعهم» (طوسی، ۱۳۷۸ق، ج۸، ص۲۱۴).

فقها بر اساس روایات متعدد، فتوا به وجوب دفاع از کیان اسلام دادند (حر عاملی، ۱۰۸۸ق، ج۱۱، ص۳۷۶). در جنگ «ایران» و «روس» با اینکه سلطان جور حاکم بود، عده‌ای از فقها جهاد با روس را واجب می‌دانستند (قمی، ۱۳۷۶، ج۱، ص۱۳۷) و برخی مستقیم در جنگ دوم ایران و روس دخالت کردند.

قاعده (حفظ بیضه اسلام) نیز عبارت اخرای (حفظ نظام) است؛ با این فرق که اولی به سیاست‌های خارجی حفظ دارالاسلام از اجانب و دشمنان خارجی مربوط می‌شود و دومی به سیاست‌های داخلی مرتبط است. فلذا کلیه مقدمات و تدابیری که جهت محدودنمودن استبداد و ظلم به مردم در داخل تدارک می‌شود، از باب (حفظ نظام) مطاعند. برخی معتقدند استبداد داخلی از اهمیت بیشتری نسبت به استبداد خارجی برخوردار است؛ چرا که استبداد داخلی زمینه‌ساز نفوذ و تعدی استعمار خارجی است.

«مرحوم کاشف الغطاء» از کسانی است که در این باره تأکید فراوان دارد و برای حفاظت از بیضه اسلام؛ یعنی اصل اسلام و جامعه اسلامی به‌مصرف‌رساندن خراج و حتی تصرف در زمین‌های شاه را با اذن فقیه و ... جایز می‌شمارد (آجدانی، ۱۳۸۰، ص۲۵).

۳. حکومت «قاعده علو» بر احکام اولیه؛ به مقتضای اینکه شرف و عزتی که در اسلام وجود دارد، علت تامه کلیه اعتبارات در اسلام است، باید از حیث احکام و قوانین تشریعی نشود که موجب ذلت مسلمانان و استخفاف آنان و علو کفار شود. بنابراین، همانگونه که خداوند ـ تبارک و تعالی ـ می‌فرماید: «**وَلِلهِ الْعِزةُ وَلِرَسُولِهِ**

وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِن الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (منافقون(۶۳): ۸) و هم فرمایش پیامبر اکرم 9 ؛ یعنی «**الاسلام یعلو و لا یعلی علیه**»، خداوند سبحان عزت مؤمنان را همسنگ عزت خود و رسول خود قرار داده است. به عبارت دیگر، هرآنچه سبب دورافتادن مسلمانان از عزت و کرامتشان می‌شود، باید ترک شود یا واجب است محقق شود. همچنین «**الاسلام یعلو و لایعلی علیه**» بیان‌کننده برتری اسلام بر دیگر ادیان است و کسی یا امری نباید آنرا به مخاطره اندازد. طبق روایات متعدد نقل‌شده از ائمه معصومین : ، مسلمانان حق ندارند تن به ذلت و خواری بدهند. امام صادق 7 می‌فرمایند: «**ان الله فوض الی المؤمن اموره کلها و لم یفوض الیه یکون ذلیلاً اما تسمع الله تعالی یقول فالمؤمن یکون عزیزاً ولایکون ذلیلاً...**» (کلینی، ۱۳۸۸، ج۵، ص۳۴۱).

۴. حکومت «قاعده نفی سبیل» بر احکام اولیه؛ قاعده «نفی سبیل»، حکومت واقعی بر ادله اولیه دارد؛ یعنی به مقتضای این قاعده، هر عقد و پیمان و هر معامله و هر ایقاع و هر قراردادی، اگر موجب تسلط کافر بر مسلمان شود، باید منتفی شود و اعتبار ندارد. در تمامی اموری که بین آنها واقع می‌شود؛ از عقود، ایقاعات، ولایات، معاهدات، پیمان‌ها، ازدواج‌ها و غیر ذلک در تمام این مسائل؛ اعم از روابط فردی و اجتماعی، کفار نمی‌توانند بر مسلمانان سلطه داشته باشند. بنابراین، در دین اسلام، از طرف باری تعالی هیچ‌گونه حکمی تشریع نشده است که موجب تسلط و سلطنت کافر بر مسلم باشد (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۲، ج۱، ص۲۲۶-۲۲۵).

علیرغم ضروری‌بودن عمل به پیمان‌های بین‌المللی، در صورتی که قراردادی ضرری میان مسلمانان و کافران بسته شود، قاعده نفی سبیل خودبه‌خود آن را لغو می‌سازد. هر چند فسخ قرارداد بسته‌شده براساس قاعده فقهی دیگر که وجوب وفای به عهد (اوفوا بالعهود) نام دارد، جایز نباشد (شکوری، ۱۳۶۷، ص۳۸۷). این ضرر ممکن است مصلحت بزرگی؛ مانند استقلال، عزت ملی و اسلامی یک کشور باشد. پیوستن ایران به کنوانسون‌های بین‌المللی؛ مثل پالرمو، FATF ، ۲۰۳۰ و... می‌تواند از مصادیق این نفی سبیل باشد.

سنجش نظریه اولویت‌بندی مصالح بر اساس اهداف حکومت

تکلیف رعایت حتی المقدوری احکام اولیه، بطور قطع در بستر ولایت مطلقه فقیه و با اختیارداشتن حاکم در تغییر موقت برخی مرزهای مشروعیت با عنایت به ترتب اهداف حکومت محقق خواهد شد و دیگر نظریه‌های ولایت فقیه نمی‌تواند این نظریه را به ثمر بنشاند.

بطور مثال، در نمونه توقف ولی فقیه میان برقراری یا ادامه حکومت اسلامی یا وجود ضرر قطعی غیر قابل جبران به حیثیت اسلام یا ساختار اجتماعی حاکم موظف به اسقاط حکومت اسلامی برای حفظ کیان اسلام خواهد بود، اما هرگاه ادامه حکومت موجب ایجاد خسارت مالی و جانی به برخی از مسلمین باشد؛ چون هدف حفظ بیضه اسلام، مقدم بر اهداف جانی و مالی است، فقیه حق اسقاط حکومت را نخواهد داشت.

فقیه در جایگاه رهبری بطور مستقل یا از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام می‌تواند بمنظور تقدم‌بخشیدن به برخی اهداف، حکومت آنها را محدود کند. برخی دیگر از این حقوق و آزادی‌های اساسی در بعضی دیگر از اصول این قانون؛ مانند اصل چهل و سوم ذکر شده است.

البته مشروعیت چنین تقدم و اولویت‌بخشی به اهداف در برخی اصول قانون اساسی نیز ذکر گردیده است؛ مانند ضرورت عدم اخلال به مبانی اسلام یا عدم نقض حقوق عمومی و اصول استقلال، وحدت ملی و اساس جمهوری اسلامی که همانند هدف تأمین امنیت است.

مجمع تشخیص مصلحت نظام در جلسه ۱۳۸۲/۱۰/۶ لایحه الحاق یک تبصره به ماده ۲۹۷ قانون مجازات اسلامی درخصوص میزان دیه اقلیت‌های دینی کشور با مسلمانان را بررسی و با تأیید نظر مجلس شورای اسلامی، رأی به برابری دیه مسلمانان و غیر مسلمانان داد. با عنایت به شرایط زمانی و مکانی امروز جامعه ایران اسلامی، مجمع تشخیص مصلحت به این نتیجه رسید که با تغییر در اولویت‌های شریعت و قاعده حفظ نظام اجتماعی و ضرورت توجه به مصالح زندگی مسلمانان و غیر مسلمانان، به برابری دیه زن مسلمان و غیر مسلمان رأی دهد.

نتیجه‌گیری

حفظ نظام اجتماعی عام است و حتی اگر حکومت صالحی هم در جامعه وجود نداشته باشد، باید محفوظ باشد و اگر مختل شود، یا احتمال اختلال وجود داشته باشد، زیان‌های جانی و مالی و عمومی به دنبال خواهد داشت، ولو در حکومت نامشروع؛ چرا که همین حکومت نامشروع، نظام عام اجتماعی را حفظ می‌کند. در تزاحم میان آسیب‌دیدن نظام عام اجتماعی با اختیارات نظام سیاسی مشروع، اگر امر دایر است بین اینکه نظام عام اجتماعی یا یکی از خرده‌نظام‌های آن تزاحم پیدا کند، طبیعتاً نظام عام اجتماعی ترجیح دارد. پس در نتیجه نظام‌هایی که شاخه‌هایی از نظام‌های عام اجتماعی هستند و حفظ اینها با اجرای برخی احکام تزاحم پیدا می‌کند، فقط فقیه اختیار تغییر در این اولویت‌بندی را داراست.

بر فرض انحلال برخی حدود الهی، حاکم وقتی مشروع است که در راستای ایجاد بسترهای مؤثر برای اجرای مجدد این احکام تلاش کرده و در کاربست‌های نظام اجتماعی در جهت نیل به باورپذیری این احکام فعالیت کند. مصلحت‌گرایی در فقه شیعه، هیچگاه به سمت مشروعیت‌زدایی مطلق از حدود الهی پیش نخواهد رفت؛ زیرا مصلحت‌گرایی شیعی بر اساس شاخصه‌های فردی و اجتماعیِ دنیوی و اخروی تحقق پیدا می‌کند و چنین فرضیه‌ای که ممکن است تمام حدود الهی موقتاً در تعارض با ضروریات و مصالح اجتماعی قرار بگیرند، سالبه به انتفاع موضوع است.

اصل ولایت از اموری است که دقیقاً از مصادیق حفظ اسلام و حفظ نظم اسلامی است که شارع راضی به ترک آن نیست.

یادداشت‌ها

۱. «وکذا قتل النفس المحترمة المتوقف علیه حفظ الدین لا یقع فی الخارج إلا محبوبا ومطلوبا».

۲. نحل(۱۶): ۱۰۶.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. **نهج البلاغه**.

۳. آجدانی، لطف‌الله، **علما و انقلاب مشروطیت**، تهران: نشر اختران، ۱۳۸۰.

۴. آخوند خراسانی، محمد کاظم، **کفایة الأصول**، تعلیقه زارعی سبزواری، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، چ۲و۶، ۱۴۳۰ق.

۵. آخوند خراسانی، محمد کاظم، **کفایة الأصول**، تعلیقه زارعی سبزواری، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، چ۶، ۱۴۳۰ق.

۶. اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، **صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران**، ج۳، تهران: اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴.

۷. النووی، یحیی بن شرف، **شرح صحیح مسلم**، ج۱۲، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.

۸. الواعظ السید، محمد سرور، **مصباح الاصول**، ج۳، قم: مکتبة الداوری، بی‌تا.

۹. الهلالی مجدی، **فهم اولویت‌ها در اسلام**، مترجم: مجتبی دوروزی، تهران: نشر احسان، ۱۳۸۸.

۱۰. امام خمینی، سیدروح الله، **حکومت اسلامی (ولایت فقیه)**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۳۷۵.

۱۱. امام خمینی، سیدروح الله، **صحیفه امام خمینی**، ج۱، ۵، ۷، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۵، ۱۹، ۲۰و۲۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۳۷۸(الف).

۱۲. امام خمینی، سیدروح الله، **ولایت فقیه**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۳۷۸(ب).

۱۳. تقوی، سید ناصر، «تحدید مصلحت»، **فرهنگ اندیشه**، ش۱، بهار ۱۳۸۴.

۱۴. تقوی، سید ناصر، **مصلحت به عنوان پارادایم حکومت اسلامی**، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۳۷۸.

۱۵. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، **غررالحکم و دررالکلم**، ج۷، قم: دار الکتاب الاسلامی، ۱۴۱۰ق.

۱۶. جبعی عاملی، حسن بن زین الدین، **معالم الدین فی الاصول**، قم: دار الکفر، ۱۳۷۴.

۱۷. جمعی از محققان، **فرهنگ‌نامه اصول فقه**، قم: مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹.
۱۸. جوادی آملی، عبد اللّه، **ولایت فقیه: ولایت فقاهت و عدالت**، قم: مرکز نشر اسراء، چ۴، ۱۳۸۳.
۱۹. حر عاملی، محمد بن حسن، **وسائل الشیعة**، ج۳و۱۱، قم: مؤسسة آل البیت : لإحیاء التراث، ۱۴۱۴ق.
۲۰. حر عاملی، محمد بن حسن، **وسائل الشیعة**، ج۳، تهران: منشورات المکتبة السالمیة، چ۶، ۱۳۸۱.
۲۱. حلی، أبی طالب، محمد بن الحسن بن یوسف بن المطهر، **ایضاح الفوائد**، ج۳، قم: مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل البیت : ، ۱۳۸۷ق.
۲۲. خویی، سیدابوالقاسم، **مصباح الاصول**، ج۲، قم: مؤسسة احیاء آثار السید الخوئی، بی‌تا.
۲۳. سبزواری، محمدباقر، **رسالة فی مقدمة الواجب**، الرسائل کنگرهٔ آقا حسین خوانساری، ۱۰۹۰ق.
۲۴. شکوری، ابوالفضل، **فقه سیاسی اسلام**، قم: ستاد بزرگداشت پنجاهمین سالگرد شهادت مدرس، ۱۳۶۷.
۲۵. شهرستانی، جواد، **کفایة الأصول**، قم: مؤسسة آل البیت : لإحیاء التراث، ۱۴۲۰ق.
۲۶. صالحی، خادم حسین، **رساله دکتری جایگاه مصلحت در اندیشه سیاسی فقهای معاصر**، قم: مجتمع آموزش عالی فقه، ۱۳۸۹.
۲۷. صدوق، ابن‌بابویه، محمد بن علی، **خصال**، تهران: کتابچی، ۱۳۷۷ق.
۲۸. صرامی، سیف‌الله، «درآمدی بر جایگاه مصلحت در فقه»، **مجله قبسات**، ش۳۲، تابستان ۱۳۸۳.
۲۹. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم، **حاشیه بر مکاسب**، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۰ق.
۳۰. طباطبایی، سید محمد حسین، **معنویت تشیع**، قم: نشر تشیع، ۱۳۸۵ق.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن، **المبسوط فی فقه الامامیة**، ج ۸، تهران: مرتضوی، چ۳، ۱۳۷۸ق.
۳۲. علیدوست، ابوالقاسم، **فقه و مصلحت**، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۳۳. عنایت، حمید، **سیری در اندیشه سیاسی عرب**، تهران: امیر کبیر، ۱۳۵۸.
۳۴. فیرحی، داوود، «شیعه و مسأله مشروعیت، بین نظریه و نص»، **مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی**، دانشگاه تهران، ش۵۷، بهار ۱۳۸۱.

۳۵. قاضی‌زاده، کاظم، **اندیشه‌های فقهی ـ سیاسی امام خمینی**، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری، ۱۳۷۷.
۳۶. قمی، ابوالقاسم، **جامع الشتات**، تصحیح و اهتمام مرتضی رضوی، ج۱، تهران: کیهان، ۱۳۷۶.
۳۷. کاظمی، محمدعلی، **فوائد الاصول**، ج۲و۴، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۰۹ق.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب، **فروع کافی**، ج۵، قم: قدس، ۱۳۸۸.
۳۹. مصباح یزدی، محمدتقی، **حکیمانه‌ترین حکومت: کاوشی در نظریه ولایت فقیه**، قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ; ، ۱۳۹۵.
۴۰. مطهری، مرتضی، **ختم نبوت**، ج۳، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۵.
۴۱. مظفر، محمد رضا، **اصول الفقه**، ج۲، قم: دار التفسیر، چ۷، ۱۳۸۲.
۴۲. مکارم شیرازی ناصر، **انوار الفقاهة، کتاب البیع**، الجزء الاول، قم: مدرسة الإمام علی بن أبی طالب، ۱۴۲۵ق.
۴۳. مکارم شیرازی ناصر، **القواعد الفقهیة**، ج۱، قم: دراسة الامام علی بن ابیطالب 7 ، ۱۳۷۰.
۴۴. مکارم شیرازی ناصر، **بحوث فقهیة هامة**، قم: مدرسة الإمام علی بن أبیطالب 7 ، ۱۳۸۰.
۴۵. منتظری حسینعلی، **دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة**، ج۱و۳، قم: نشر تفکر، ۱۳۷۰.
۴۶. مهوری، محمدحسین، «حفظ نظام»، **فصلنامه حکومت اسلامی**، ش۲۱-۲۰، پاییز ۱۳۸۰.
۴۷. موسوی بجنوردی، سید محمد، **قواعد فقهیه**، ج۱، تهران: میعاد، چ۲، ۱۳۷۲.
۴۸. نراقی، أحمد بن محمد مهدی، **مستند الشیعة**، ج۱۵، قم: مؤسسة آل البیت : لإحیاء التراث، ۱۴۰۵ق.
۴۹. ورعی، سیدجواد، «قاعدهٔ اختلال نظام، مفاد و قلمرو آن در فقه»، **فصلنامه حکومت اسلامی**، ش۷۱، بهار ۱۳۹۳.

حکومت اسلامی/سال بیست‌وسوم، شمارهٔ چهارم، زمستان۹۷، پیاپی ۹۰
ISLAMIC GOVERNMENT 90 / Vol.23, No.4, Winter 2019

ماهیت دولت اسلامی در اندیشه سیاسی آیةالله خامنه‌ای

دریافت: ۹۷/۱۱/۴ تأیید: ۹۷/۱۲/۷
عباس نوری*

چکیده

سؤال اصلی مقاله این است که ماهیت دولت اسلامی در دیدگاه حضرت آیةالله خامنه‌ای(مد ظله‌العالی) چیست؟ برای پاسخ به این سؤال، از روش تحقیق کیفی از نوع تحلیل اسنادی استفاده شده است. برای شناخت صحیح و جامع از ماهیت هر مسأله‌ای از مهمترین امور مربوط به آن است؛ چراکه بوسیله این شناخت، قضاوت و تصمیم درستی درباره آن صورت می‌گیرد. یافته‌های تحقیق حاضر نشان می‌دهد دولت اسلامی در دیدگاه آیةالله خامنه‌ای(مد ظله‌العالی) به معنای مجموعه کارگزاران، قوا و نهادهایی است که در اداره کشور نقش دارند. این دولت، ماهیتی کاملاً دینی (اسلامی) دارد و با الگوگیری از دولت نبوی 9 و دولت علوی 7 و متناسب با شرایط امروز شکل می‌گیرد و دارای ویژگی‌ها، شاخص‌ها و وظایف مهمی است که باید از عهده آنها برآید؛ در غیر اینصورت با چالش جدی روبرو خواهد شد. هدف نهایی دولت اسلامی نیز توسعه معرفةالله و رستگاری انسان است.

واژگان کلیدی

ماهیت و چیستی، آیةالله خامنه‌ای، دولت اسلامی، انقلاب اسلامی

* کارشناسی ارشد جامعه شناسی انقلاب دانشگاه شاهد: abasnori64@yahoo.com.

مقدمه

از مفـاهیم بسـیار مهمـی کـه امـروزه پژوهشـگران را واداشـته تـا در مـورد آن بـه شاخص‌سازی و معیارسازی دست بزنند، مسأله دولت اسلامی است. اما برای درک بهتر این مفهوم، بهترین و معتبرترین منبع، اندیشه‌های حضرت آیةالله خامنـه‌ای اسـت. زیـرا ایشان رئیس دولت در جمهوری اسلامی بوده و در این زمینه تجربه بسـیار بـا ارزش و گرانی دارد. مهمتر آنکه رهبری انقلاب به عنوان مرجع عالیقدر دینی، پایه‌گـذار مبحـث فرآیند تحقق اهداف انقلاب اسلامی است.

آیةالله خامنه‌ای(مد ظله‌العالی) در جایگاه رهبـری انقـلاب اسـلامی، جهـت پیشـبرد انقلاب اسلامی، دولت اسلامی را مرحله سوم از فرآیند تحقق کامل آن ذکـر مـی‌کننـد کـه تاکنون شکل نگرفته است. در همین راستا و با توجه به اهمیت آن در رسـیدن بـه اهـداف غایی انقلاب اسلامی، ایشان در سال‌های رهبری خویش، ماهیت دولت اسلامی را با توجـه به الگوی نبوی و علوی بیان فرموده‌اند. همچنین سیره امام خمینـی 1 و مجموعـه بیانـات بنیانگذار انقلاب، چراغ راه ایشان بوده است. مقام معظم رهبـری بـه عنـوان مغـز متفکـر و سکاندار انقلاب، شایسته‌ترین کسی است که می‌تواند ماهیت دولت اسلامی را آنطور که در شأن انقلاب اسلامی است، مطرح کند. لذا در این مقاله به دنبال پاسخ به این سؤال اساسـی هستیم که ماهیت دولت اسلامی در اندیشه حضرت آیةالله خامنه‌ای چیست؟

چارچوب نظری

بحث پیرامون مبانی نظری در باب دولـت اسـلامی مسـتلزم بیـان ماهیـت، اهـداف، ساختار و کارکرد دولت است. ازاین‌رو، مبانی نظری موجود در باب دولت بطور عـام و دولت اسلامی بطور خاص مورد بررسی قرار گرفته است.

ماهیت دولت

در طول تاریخ، ماهیت دولت و اینکه دولت در حقیقت چه مـی‌توانـد باشـد، مـورد بحث و بررسی بوده است. از طرفی دولت را می‌تـوان سـاختی از قـدرت دانسـت کـه ملت‌ها بمنظور برقراری نظم و قـانون در بـین خـود و دفـاع از سـرزمین‌شـان بوجـود

می‌آورند (آشوری، ۱۳۹۱، ص۱۶۳) و از طرفی «دولت عالی‌ترین مظهر رابطه قدرت و حاکمیتی است که در همه جوامع وجود داشته است» (بشیریه، ۱۳۸۷، ص۲۶). همچنین «آشوری» ماهیت دولت را با بیان ارکان آن اینگونه تعریف می‌کند:

> دولت ساخت قدرتی که در سرزمین معین بر مردمانی معین، تسلط پایدار دارد و از نظر داخلی، نگهبان نظم به شمار می‌آید و از نظر خارجی پاسدار تمامیت سرزمین و منافع ملت و یکایک شهروندان خویش؛ این ساخت قدرت بصورت نهادها و سازمان‌های اداری، سیاسی، قضایی و نظامی فعلیت می‌یابد (آشوری، ۱۳۹۱، ص۱۶۲).

از طرفی «هیوود» دولت را از سه چشم‌انداز و رویکرد ایدئالیستی، رویکرد کارکردگرایانه و رویکرد سازمانی مورد بررسی قرار داده است. در رویکرد ایدئالیستی که برگرفته از «هگل» است، در واقع از نظر او سه لحظه زندگی اجتماعی افراد در خانواده، جامعه مدنی و دولت مشخص می‌شوند که خانواده عرصه «ازخودگذشتگی خاص»، جامعه مدنی عرصه «خودگرایی همگانی» و دولت تبلور «ازخودگذشتگی همگانی» است. در رویکرد کارکردگرایانه، دولت مجموعه‌ای از نهادها است که کارکرد نظم و ثبات اجتماعی را برعهده دارد. در واقع این رویکرد، نقش یا هدف نهادهای دولت را مورد توجه قرار می‌دهد. رویکرد سوم رویکرد سازمانی است که دولت را مجموعه‌ای از نهادهای «عمومی» معرفی می‌کنند که مسؤول سازماندهی جمعی زندگی اجتماعی‌اند و به هزینه عموم مردم تأسیس شده‌اند. «هیوود»، دولت را انجمنی سیاسی می‌داند که حکمرانی خود را با استفاده از مجموعه نهادهای دائمی در یک سرزمین اعمال می‌کند و اقتدارش را بکار می‌برد. مهمترین ویژگی‌های دولت را حکمرانی و به‌کاربردن قدرت مطلق و نامحدود، عمومی‌بودن نهادهای دولتی، مشروعیت‌داشتن، ابزار سلطه‌بودن و سرزمینی‌بودن برمی‌شمارد (هیوود، ۱۳۹۲، ص۱۳۱-۱۲۹). با توجه به تعاریف و مفاهیم مختلفی که ذکر شد، می‌توان نتیجه گرفت که در اصطلاح سیاسی، دیدگاه‌های مختلفی درباره دولت و مفهوم آن وجود دارد. اما در نظر اغلب اندیشمندان حوزه سیاست، دولت، کیفیتی از خود ملت است؛ نیرویی که از اجتماع مردم واحد و متشکل در

سرزمین معین و محدود، آزاد می‌شود. دولت، قدرت عمومی کاملی است که به حکومت شأن و حیثیت می‌بخشد. البته حکومت هم مجری و حامل اقتدار دولت است و این اقتدار مستمر، فراتر از حکام و اتباع است و به کشور و سازمان سیاسی آن، تداوم و همبستگی می‌بخشد (وینسنت، ۱۳۷۱، ص۵۷-۵۶).

اهداف دولت

از آنجا که دولت‌ها برخاسته از نظام‌های سیاسی متفاوتی هستند و هر نظام سیاسی، نگاه خاص خود را به انسان، جهان و عالم هستی دارد، می‌توان گفت دولت‌ها نیز با توجه به نظام سیاسی متفاوتی که از آن سر برآورده‌اند، تمایز می‌یابند. در نتیجه اهداف و وظایف دولت‌ها از هم افتراق می‌یابند و هر دولتی در چهارچوب نظام سیاسی برخاسته از آن به دنبال تحقق اهداف خود است. در این بین، نظام سیاسی اسلام، اهداف و مبانی خاص خود را دارد و با توجه به همین مبانی و اصول نیز دولت اسلامی متناسب با آن شکل می‌گیرد (عظیمی شوشتری، ۱۳۸۸، ش۱، ص۱۲۸-۹۹).

ساختار دولت

جهت تحقق دین در جامعه و رسیدن به اهداف و آرمان‌های شریعت، تشکیل دولت اسلامی ضرورت می‌یابد. در واقع دین اسلام از فحشا، منکرات و بغی نهی می‌کند. «بغی» نیز به معنای ظلم کردن و از حقوق خود تجاوز کردن است. از طرفی امر خدا فقط امر زبانی نیست و نهی خدا نیز فقط نهی ارشادی نیست که با گفتن تحقق یابد، بلکه امر و نهی خدا با شکل‌گیری نظام اسلامی و قوام جامعه اسلامی صورت می‌گیرد. این امر مهم هم جز با اختیارات حکومت اسلامی و دستگاه اجرایی و دولت اسلامی امکان‌پذیر نیست.[1] به همین دلیل ساخت یافتن دولت اسلامی و تعریف محدوده و ساختارهای آن اهمیت می‌یابد.

کارکرد دولت

در هر نظام سیاسی، دولت جهت پیشبرد اهداف مد نظر آن نظام شکل می‌گیرد، در نتیجه دولت کارکردهای خاصی را بر عهده می‌گیرد (بشیریه، ۱۳۸۷، ص۲۷). می‌توان

کارویژه‌های عمومی دولت را به چهار بخش ایجاد همبستگی، حل کشمکش‌ها و منازعات، دستیابی به اهداف کلی حکومت و تطبیق با شرایط جدید دانست (همان، ص۱۱۱-۱۰۸).

دین و دولت در نظام سیاسی اسلام

برای تبیین دین و دولت، در واقع دولت دینی ابتدا لازم است اجزای این ترکیب تحلیل شود؛ یعنی ابتدا باید ماهیت دین و بعد ماهیت دین آشکار شود. لذا جهت فهم ارتباط دین و دولت در نظام سیاسی اسلام که به عنوان پایه و مبنای کار این مقاله قرار گرفته است، به بیان ماهیت و چیستی دین و دولت در اسلام و ارکان اصلی دین و دولت می‌پردازیم.

ماهیت دین

دین به طرق مختلف تعریف شده است. اما آنچه از منظر برخی اندیشمندان مسلمان در این باره بیان شده این است که دین را باید با توجه به عناصر اصلی پیام آن تعریف کرد. بنابراین، می‌توان گفت: «دین عبارت است از مجموعهٔ عقاید، اخلاق و مقرراتی که برای ادارهٔ امور جامعهٔ انسانی و پرورش انسانها لازم است» (جعفری، ۱۳۷۸، ص۶۳).

طبق این تعریف، دین از دو رکن اساسی تشکیل می‌گردد:

رکن اول: اعتقاد به وجود خداوند یکتا، نظارت و سلطهٔ مطلقه او بر جهان هستی و دادگری مطلق او و اعتقاد به ابدیت که بدون آن، حیات و کل جهان هستی، معمایی لاینحل خواهد بود. همهٔ این اعتقادات، مستند به عقل سلیم و دریافت فطری بدون تقلید می‌باشد.

رکن دوم: برنامهٔ حرکت به سوی اهداف قرب الهی و عدالت اجتماعی است که این برنامه، احکام و تکالیف نامیده می‌شود.

دین، بویژه دین اسلام که دارای ابعاد گوناگون اجتماعی، سیاسی و اقتصادی است و تنها مشتمل بر توصیه‌های اخلاقی و عبادی نیست، ارتباط وثیقی با سعادت مادی و معنوی، رفاه، ترقی، پیشرفت و توسعه دارد. به تعبیر «اریک فروم»، اسلام، مانند دین

یهود و مذهب پروتستان از مذاهب مذکر است که رستگاری را از طریق کـار و ثـروت توصیه می‌کند؛ در حالی که مذاهب مؤنث (مانند کاتولیک) به آخـرت‌گرایـی صـرف و تسلیم در این دنیا دعوت می‌کند. در نتیجه، مذهب مذکر، نقش مثبت بر توسعه می‌گذارد و مذهب مؤنث، نقشی منفی ایفا می‌کند (فـروم، ۱۳۵۶، فصـل سـوم). در ادیـان مؤنـث، نوعی زهد منفی منفعلانهٔ آخرت‌گرا و دنیاستیزانه وجود دارد، اما بر عکس، در دینی مثل اسلام، زهد فعال دنیوی و عرفان حماسی و تحرک‌آفرین و نشاط‌آور وجود دارد کـه نـه تنها مانع کسب و کـار و فعالیـت نیسـت، بلکـه بـه مـؤمن جـرأت و شـهامت اقـدام و خطرکردن نیز می‌بخشد و منشأ تحول و حرکت می‌شود(جهانیان، ۱۳۸۹، ش۴، ص۸۴).

ماهیت دولت اسلامی در اندیشه آیةالله خامنه‌ای

در اندیشه آیةالله خامنه‌ای، دولت اسلامی از معنا و مفهوم خاصی برخوردار اسـت. ایشان دولت را شامل مجموعه کارگزاران و نهادهای حکمرانی می‌داند: «دولت اسـلامی شامل همه کارگزاران نظام اسلامی است، نه فقـط قـوه مجریـه؛ یعنـی حکـومتگران و خدمتگزاران عمومی» (خامنه‌ای، ۱۳۸۴/۶/۸).

ایشان در جای دیگری ایجاد دولت اسلامی را در نسبت با ایجـاد جامعـه اسـلامی تعریف می‌کنند و می‌فرمایند: «دولت اسلامی؛ یعنی سازوکارها و نهادسـازی‌هـای لازم برای ایجاد آن جامعه اسلامی» (همان، ۱۳۹۰/۷/۲۴)؛ چنانکه می‌بینیم در اندیشه ایشان، دولت اسلامی مرحله‌ای بالاتر از شکل‌گیری نهادها و ارکان رسمی حکومت بوده و در واقع به انطباق محتوای نظام و جهت‌گیری و رفتار کارگزاران آن با ملاکها و معیارهای اسلامی برمی‌گردد.

مبانی و مؤلفه‌های دولت اسلامی در اندیشه حضرت آیةالله خامنه‌ای

مبانی و مؤلفه‌های دولت در اندیشه مقام معظم رهبری بر اسلامی بودن دولت تأکید دارد. مورد اول، پیوند دین و سیاست است که آن را می‌توان در اسلام سیاسی خلاصـه کرد. مورد بعدی ضرورت حیات اجتماعی است که ایجاب می‌کند بـرای رفـع امـورات زندگی فردی و اجتماعی نیاز به یک حکومت است و اسلامی‌بودن آن در وهلـه بعـدی

است. لزوم تحقق حیات طیبه مورد بعدی در مبانی دولت اسلامی است، تحقق کامل اسلام و رساندن مردم به سعادت، باعث الگوشدن نظام اسلامی خواهد شد. شاخص‌های دولت اسلامی در بیانات ایشان نیز مشتمل بر شاخص‌های اعتقادی و اخلاقی، خدمت به خلق، قانون‌گرایی، سلامت اقتصادی و اجرنهادن به عدالت است. همچنین ایشان برای دولت کارکردهای تربیتی، اقتصادی، امنیتی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی قائل هستند. نقش دولت اسلامی جایگاهی است که در ایجاد و تحقق تمدن نوین اسلامی دارد که در دیدگاه مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) زمینه‌ساز ظهور حضرت مهدی(عج) نیز است. ساختار دولت اسلامی مد نظر ایشان نیز شامل سه قوه مجریه، مقننه و قوه قضائیه است.

پیوند بین دین و سیاست

در دیدگاه مقام معظم رهبری، اسلام یک دین سیاسی است و دولت نمی‌تواند نسبت به آموزه‌های اسلامی، انفعالی رفتار کند، بلکه در واقع، دولت باید مجری احکام و آموزه‌های اسلامی باشد. مقام معظم رهبری در این رابطه چنین می‌فرمایند: «آن عاملی که در اسلام ضامن اجرای احکام است، حکومت اسلامی و حاکمیت احکام قرآن است» (همان، ۱۳۷۸/۱/۱۶). ایشان ضمن نقد سکولاریسم در اسلام، تشکیل نظام اسلامی در ایران معاصر را پدیده‌ای بی‌بدیل برای تاریخ ایران و فرصتی مغتنم برای حکمرانی دینی می‌دانند. همچنین پیوند دین و سیاست را در قالب اسلام سیاسی ذکر کرده و می‌فرمایند: «... معنای اسلام سیاسی این است، اسلام سیاسی؛ یعنی اسلامی که سیاست اداره جامعه را و مدیریت جامعه را برعهده می‌گیرد؛ یعنی اسلام می‌شود مدیر جامعه» (همان، ۱۳۹۴/۱۲/۲۵).

تشکیل دولت، ضرورت حیات اجتماعی

در دیدگاه مقام معظم رهبری تشکیل و ساخت دولت، صرف نظر از ماهیت و ذات آن، یک ضرورت اجتماعی بشمار می‌آید و انسانها ناگزیرند برای پیشبرد امورات زندگی فردی و اجتماعی تن به دولت دهند. ایشان با استناد به سیره علوی 7 در این

رابطه چنین می‌فرمایند:

امیرالمؤمنین می‌گوید در جامعه حکومت لازم است. «**و انه لابد للناس من امیر بَرٍّ او فاجر**» (نهج‌البلاغه، خطبه ۴۰). این یک ضرورت اجتماعی است، یک ضرورت طبیعی و انسانی است که جامعه احتیاج دارد به یک اداره‌کننده‌ای، به یک مدیری، یا مدیر خوب یا مدیر بد، مسأله خوب و بدبودن مدیر مسأله بعدی است، ضرورت زندگی انسان ایجاب می‌کند که یک مدیری وجود داشته باشد» (همان، ۱۳۶۰/۲/۲۹).

لزوم تحقق حیات طیبه اسلامی

بنظر می‌رسد سومین مبنایی که تشکیل دولت اسلامی را در دیدگاه مقام معظم رهبری توجیه می‌کند، لزوم تحقق حیات طیبه اسلامی بمثابه یک الگو بمنظور نشان‌دادن کارآمدی دین اسلام در اداره شؤونات فردی و اجتماعی انسانها است؛ در واقع تحقق اسلام، معیار هرگونه تصمیم‌گیری است. مقام معظم رهبری در این رابطه چنین می‌فرمایند:

در همه کارهایی که ما داریم، در همه تلاش‌هایی که می‌کنیم، چه تصمیم‌هایی که در مسائل اقتصادی می‌گیریم، چه در مسائل فرهنگی، ما باید این اصل را از یاد نبریم که وظیفه ما تحقق‌بخشیدن به اسلام بکامله است؛ باید دنبال اسلام کامل باشیم (همان، ۱۳۹۳/۱۲/۲۱).

در این راستا معظم له در جایی دیگر به صراحت تحقق حیات طیبه را از اهداف تغییر رژیم پهلوی دانسته‌اند و می‌فرمایند:

ما فرقمان با بقیه گروه‌هایی که در کشورهای مختلف می‌آیند یک رژیمی را تغییر می‌دهند، بر سر کار می‌آیند و قدرت را بدست می‌گیرند، این است که ما آمدیم برای اینکه یک جامعه اسلامی بوجود بیاوریم؛ ما آمدیم تا حیات طیبه اسلامی را برای کشورمان و برای مردممان بازتولید کنیم؛ آن را تأمین کنیم (همان، ۱۳۸۷/۶/۱۹).

شاخص‌های دولت اسلامی

ماهیت دولت اسلامی بگونه‌ای است که باید دارای شاخصه‌هایی باشد تا آن را دولت اسلامی نامید؛ وگرنه اکتفا به اسم می‌شود که دیگر اسلام نیست. ایشان در قالب دولت کریمه، شاخص‌هایی از جمله عزیز، سربلند، دارای اعتقاد راسخ در راه خود، نفوذناپذیر و ... برمی‌شمارند.[۲] برخی دیگر از شاخص‌های دولت اسلامی مد نظر مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) به تفصیل در ذیل آمده است:

دولت اسلامی دارای شاخص‌هایی است که در رأس آنها روحیه خدمت به مردم با تکیه بر کار جهادی قرار دارد. این شاخص در بیانات رهبر انقلاب اسلامی مورد تأکید ویژه‌ای قرار گرفته است. این تأکید تا حدی است که از آن تحت عنوان گفتمان اصلی دولت اسلامی یاد شده است.[۳] در بیانات رهبری شاهد هستیم که خدمت به مردم به عنوان فلسفه وجود حاکمان و کارگزاران قلمداد شده است.[۴]

سایر شاخص‌های دولت اسلامی عبارتند از:

۱. سلامت اخلاقی و عملکردی (با تکیه بر اعتماد به وعده‌های الهی).

۲. عدالت‌طلبی (با درنظرداشتن ضرورت همراهی پیشرفت با عدالت).

۳. سلامت اقتصادی و مبارزه با فساد.

۴. توجه به قانون و نهادینه‌نمودن آن (با تأکید بر رعایت اسناد بالادستی).

۵. حکمت و خردگرایی در امور (با تأکید بر استفاده از ظرفیت کارشناسی کشور).

۶. تکیه به ظرفیت و توانایی درونزای کشور (نوری، ۱۳۹۷، ص۶۲۷-۶۲۴).

مجموعه این شاخص‌ها نمایانگر دولت اسلامی مطلوب است. چنانچه دولت بتواند این شاخص‌ها را محقق سازد، دولت اسلامی مطلوب شکل می‌گیرد و زمینه شکل‌گیری جامعه اسلامی را فراهم می‌سازد.[۵]

در واقع با کنار هم قرار دادن این شاخص‌ها، جهت‌گیری و چارچوبِ نظری و مبنایی دولت اسلامی مطلوب شکل می‌گیرد.

از سوی دیگر، تبیین شاخص‌های دولت اسلامی به تنهایی برای ایجاد جامعه اسلامی و زمینه‌سازی تمدن نوین اسلامی کفایت نمی‌کند. آیة‌الله خامنه‌ای علاوه بر

تشریح شاخص‌ها، وظایف دولت اسلامی در مسیر تحقق تمدن نوین اسلامی را نیز تشریح کرده‌اند.

ویژگی‌ها و خصوصیات دولت اسلامی در اندیشه حضرت آیةالله خامنه‌ای

از مجموعه بیانات حضرت آیةالله خامنه‌ای(مد ظله‌العالی) روشن است که نظام اسلامی، بیّنات، واضحات و امر و نهی‌هایی دارد.[۶] همچنین اساس حکومت اسلامی به‌عنوان یک حرف نو در دنیا مطرح شد[۷] و همچنین نظام برآمده از انقلاب، از شرق و غرب الگو نگرفته بود.[۸] با توجه به این بیانات، می‌توان ویژگی‌های ایجابی و سلبی را برای دولت اسلامی متصور شد که موجب وجه تمایزش با دولت‌های غیر الهی است که شرح هر کدام در ذیل خواهد آمد.

در مجموع می‌توان گفت: دولت اسلامی به مفهوم عام آن، ویژگی‌هایی دارد که برخی از آنها عبارتند از:

۱. اصل اساسی در دولت اسلامی مردم می‌باشند (خلافت عمومی).

۲. ماهیت حکومت اسلامی، خیرخواهی و عشق به مردم است (اعراف(۷): ۶۸).

۳. هدف نهایی دولت اسلامی، توسعهٔ معرفةالله است. اهداف متوسط (میانی) این دولت عبارتند از: امنیت، عدالت اجتماعی، رشد اقتصادی، ایجاد روح اعتماد به نفس و خودباوری، آزادی و مشارکت مردمی و استقلال و نفی هر نوع وابستگی به بیگانه.

۴. معیار دخالت دولت در امور کشور، مصالح مردم، کشور و اسلام است. تشخیص نهایی مصالح، بعد از مشاوره با کارشناسان بر عهدهٔ ولی فقیه است (جهانیان، ۱۳۸۰، ش۳، ص۷۲).

هدف‌های دولت اسلامی در اندیشه آیةالله خامنه‌ای

دولت اسلامی به عنوان مرحله سوم از فرآیند پنج مرحله‌ای تحقق کامل انقلاب اسلامی دارای اهداف گسترده‌ای است که می‌توان آنها را به نوعی همان اهداف انقلاب اسلامی دانست که بسیاری از آنها خاستگاه اولیه انقلاب بودند که با استمرار آن و فراهم‌شدن شرایط، امکان بسط و تبیین این اهداف بوجود آمد. در دیدگاه

آیةالله خامنه‌ای(مد ظله‌العالی) یکی از این اهداف اصلی ایجاد جامعه عادلانه است.[9] البته ایشان در جای دیگری عدل را جزء اهداف میانی برشمرده‌اند و می‌فرمایند: «قطعاً عدل هدف است، منتها این هدف میانی است؛ هدف نهایی عبارت است از رستگاری انسان» (خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۹/۱۰). در واقع با وجود عدل در جامعه، بستر رستگاری انسانها فراهم می‌شود. ایشان از هدف رستگاری انسانها تعبیر به حیات طیبه می‌کنند که ریشه قرآنی نیز دارد و به صراحت حیات طیبه را ثمره و هدف نهایی انقلاب بیان و آن را اینگونه تعریف می‌کنند که یک ملت، هم از نظر مادی و زندگی روزمره برخوردار باشد و هم از جهت معنوی، انسانهای مؤمن و برخوردار از اخلاق والای الهی در آن زندگی کنند.[10]

هدف اصلی دیگری که با تشکیل دولت اسلامی محقق خواهد شد، جامعه اسلامی است که از طرفی می‌توان آن را گام چهارم از فرآیند انقلاب اسلامی نیز بیان کرد. در چنین جامعه‌ای آرمان‌ها و اهداف اسلامی، آرزوهای بزرگی که اسلام برای بشر ترسیم کرده است، محقق خواهد شد. جامعه برخوردار از عدالت، جامعه آزاد، جامعه‌ای دارای عزت ملی و استغنای ملی، جامعه‌ای دارای پیشرفت‌های همه‌جانبه و جامعه‌ای بدون سکون، بدون توقف و در حال پیشروی دائم؛ حاصل تشکیل دولت اسلامی است.[11] ایشان در جای دیگری رسیدن به پیشرفت همه‌جانبه را به معنای تمدن‌سازی نوین اسلامی درنظر گرفته‌اند که از نظر ایشان باید به پیشرفت در هر دو بخش ابزاری و متنی و اصلی آن رسید.[12] با توجه به اهمیت این هدف، در قالب نقش دولت اسلامی در تحقق تمدن نوین اسلامی بطور مجزا به آن پرداخته خواهد شد.

همچنین هدف بزرگ ملت ایران که پس از انقلاب، همواره به‌دنبال آن بوده است را عبارت از سربلندی ایران اسلامی و الگوشدن در میان ملت‌های مسلمان؛ هم از لحاظ مادی و هم از لحاظ معنوی بیان می‌کنند و عقیده دارند که توانایی‌های لازم برای رسیدن به این اهداف را داریم.[13] در واقع باید گفت تحقق این امور، بدون داشتن دولتی که از دل انقلاب و اسلام جوشیده باشد، میسر نیست و ضرورت ایجاد دولت اسلامی بیش از پیش نمایان می‌شود. از طرفی باید توجه داشت که از نظر ایشان تحقّق این اهداف، تدریجی است:

باید برای آن تلاش و مجاهدت کرد و قدم به قدم پیش رفت. نظام اسلامی، یک نظام پیش‌ساخته؛ مثل خانه‌های پیش‌ساخته نیست؛ نظامی است که باید آجر آجر و سنگ سنگ روی هم چید و آن را بالا برد (همان، ۱۳۷۹/۱۲/۲۲).

ساختار و ارکان دولت اسلامی

منظور از ساختار دولت اسلامی، نهادها و قوای اصلی تشکیل‌دهنده دولت اسلامی هستند که طبیعتاً متشکل از دستگاه‌های وابسته و اجرایی متعدد است. به اختصار تنها به کلیات این بحث اشاره می‌شود.

ولایت فقیه و نهادهای وابسته

در اندیشه آیةالله خامنه‌ای(مد ظله‌العالی)، رهبر جامعه اسلامی در بالاترین جایگاه مسؤولیتی بوده و وظیفه خطیری را بر عهده دارد. رهبری جامعه اسلامی در زمان غیبت امام معصوم 7 بر عهده ولی فقیه گذاشته شده که در جمهوری اسلامی نمود عینی و قانونی یافته است. در دیدگاه مقام معظم رهبری، امام بزرگوار از متن فقه سیاسی اسلام و از متن دین، نقش و جایگاه ولایت فقیه را فهمید و استنباط کرد؛ همچنانکه فقهای شیعه در طول تاریخ آن را شناخته و به آن اذعان کردند؛ اگرچه برای تحقق آن فرصت پیدا نکردند.

ایشان اساسی‌ترین و محوری‌ترین مفهومی که از ولایت فقیه بیان می‌کنند، این است که ولایت فقیه جایگاه مهندسی و حفظ جهت نظام اسلامی را دارد و باید از انحراف آن به چپ و راست جلوگیری کرد. طبق این دلالت مفهومی، ولایت فقیه از طرفی یک امر نمادین و تشریفاتی محض و احیاناً نصیحت‌کننده نیست و از طرفی نقش حاکمیت اجرایی در ارکان حکومت ندارد. زیرا کشور، مسؤولان اجرایی، قضایی و تقنینی دارد که همه باید پاسخگوی مسؤولیت‌های خود باشند. نقش ولایت فقیه این است که از حرکت کلی نظام به سمت هدف‌های آرمانی و عالی‌اش، پاسداری و دیده‌بانی کند.[۱۴]

حاکم اسلامی؛ یعنی امام و ولی فقیه می‌تواند اختیاراتی را که متعلق به خود است، به قوای دیگری همچون قوه مجریه، قوه قضائیه یا به دیگر عناصر و افراد جامعه

اسلامی، اعطا کند و دولت اسلامی و دستگاه اجرایی اسلامی به اتکای اختیارات امام می‌تواند در جامعه اسلامی اعمال قدرت بکند.[15] طبق اصل نود و یکم قانون اساسی، انتخاب شش نفر از فقهای شورای نگهبان بر عهده ولی فقیه است و طبق اصل صد و پنجاه و هفت، یک نفر مجتهد عادل را بمنظور انجام مسؤولیت‌های قوه قضائیه در کلیه امور قضایی و اداری و اجرایی انتخاب می‌کند و همچنین در اصل ۱۷۵ نصب و عزل رئیس سازمان صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران بر عهده مقام رهبری گذاشته شده است (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران).

قوه مجریه

قوه مجریه که در عرف سیاسی ایران معمولاً دولت نیز خوانده می‌شود، جایگاه مهمی در ساختار سیاسی جمهوری اسلامی ایران دارد. در واقع یکی از ارکان اصلی در تشکیل دولت اسلامی، قوه مجریه‌ای در اندازه و قواره آن است. به این دلیل باید مورد اهتمام قرار گیرد. همانطور که از نام آن برمی‌آید، این رکن، عمدتاً امور اجرایی کشور را برعهده دارد. همچنانکه مقام معظم رهبری می‌فرمایند: «در نظام جمهوری اسلامی، ریاست جمهوری شأن مهمی است. بازوی اجرایی نظام، دولت و رئیس جمهور است» (همان، ۱۳۸۰/۳/۱۸) و رئیس جمهور را یکی از مؤثرترین و در دستگاه اجرایی مؤثرترین عنصر در حل مسائل کشور می‌دانند.[16]

همانطور که در کارکردهای دولت اسلامی آمد، استقرار عدالت از مهمترین و مؤکدترین این کارکردها بوده است. با توجه به این مهم، می‌توان به جایگاه قوه مجریه پی برد؛ زیرا ایشان دستگاه اجرایی اسلامی را یکی از اهرم‌های استقرار عدالت بیان می‌کنند و عقیده دارند که قوه اجرایی با اعمال نفوذ و قدرتی که داراست، باید مظهر حاکمیت اسلامی باشد؛ به این معنا که در محدوده قوانین و اصول اسلامی در جامعه حضور دائمی داشته باشد و علاوه بر دیدن و شناخت تخلفات، از آنها جلوگیری کند و همچنین مانع بغی و طغیان و تعدی شود. ایشان دولت اسلامی را دارای توان اعمال قدرت می‌دانند که باعث می‌شود قانون به‌راحتی زیر پا گذاشته نشود و دولت اسلامی با

اعمال قدرت و حضور دائمی و رابطه مستمر با قشرهای مـردم، مـانع از تخلفـات آنهـا شود. ایشان این وظیفه دولت اسلامی را با توجـه بـه حکـم حضـرت امـام خمینـی 1 به‌عنوان ولی فقیه در واگذاری مسأله تعزیـرات حکـومتی بـه دولـت و همچنـین سـیره امیرالمؤمنین 7 در بازارهای «کوفه» از بـاب حاکمیـت آن حضـرت واضـح و روشـن می‌دانند.[۱۷]

ایشان خاطرنشان می‌کنند که نباید دولت ـ قوه مجریه ـ جدای از نظام دیـده شـود، بلکه دولت را فعال اصلی در صحنه کشور معرفی می‌کننـد کـه هـر گونـه موفقیـت آن، موفقیت نظام اسلامی است.[۱۸] همچنین دولت را برخاسته از نظام می‌دانند؛ به ایـن معنـا که هر کاری دولت انجام دهد؛ چه خوب و یا بد متعلق به نظام است.[۱۹]

قوه مقننه

قوه مقننه یا همان مجلس شورای اسلامی، به عنوان یکـی از قـوای مهـم در کشـور است که با قانونگذاری و نظارت بر اجرای صحیح قـانون مـی‌توانـد نقـش ویـژه‌ای در دولت اسلامی داشته باشد. مجلس زنده که به وقت، به هنگام و درست قانون بگذارد و در مسائل کشور نظارت کند،[۲۰] از مطالبات مقام معظم رهبـری اسـت. ایشـان بارهـا بـر جایگاه ویژه قوه مقننه تأکید کرده‌اند و آن را یک رکن اساسـی در کشـور مـی‌داننـد. در واقع قوه مقننه را تبلور و انعکاس همه برجستگی‌ها و شاخص‌های نظام اسلامی معرفی کرده[۲۱] و از آن به خانه ملت و تجلـی‌گـاه عـزت ملـی تعبیـر کـرده‌انـد کـه مـی‌توانـد تأمین‌کننده منافع عمومی و نشان‌دهنده عزت اسلامی و عزت ملی ما در دنیا باشـد و از آنجا که مسؤولان با قوانین تصویب‌شده در مجلس می‌توانند حرکت کنند و پیش بروند، جایگاه بسیار مهم آن روشن‌تر می‌شود.[۲۲] همچنین می‌فرمایند:

> جایگاه مجلس، جایگاهی است، بسیار عالی؛ انعکاس نظرات و اراده ملت در قوانین و مقررات کشور و رگه‌های اجرایـی کشـور اسـت؛ ایـن چیـز کمـی نیست. مجلس بحمداللّه در نظام جمهوری اسلامی، تا حدود زیـادی معنـای واقعی خودش را پیدا کرد. مجلس، جای افرادی از بطن تـوده‌هـای انقلابـی

مردم است؛ آدم‌هایی علاقه‌مند و دلسوز ـ البته بطور اکثر ـ و مجلس شورای اسلامی، قاعده نظام است (همان، ۱۳۷۰/۹/۲۷).

ایشان خاطرنشان می‌کنند که مجلس باید در تراز انقلاب باشد؛ به این معنا که در همه حال منادی شعارهای اصولی انقلاب باشد و همچنین از راه و خطی که امام خمینی 1 ترسیم کردند، پاسداری کند.[۲۳] همچنین «ایمان، شجاعت، پیشگامی، ایستادگی بر مبانی نظام، ایستادگی در برابر دشمنان، روزآمدی و نوآوری، وحدت و انسجام ملی، کار و تلاش فداکارانه، به‌میدان‌آوردن همه ظرفیت‌های فردی و جمعی» (همان، ۱۳۹۱/۳/۷) را نشانه‌های یک مجلس موفق بیان می‌کنند.

از طرفی مجلس شورای اسلامی به دلیل وجود نمایندگان از همه گروه‌ها، قومیت‌ها، اقلیت‌های دینی، سلایق و عقاید گوناگون در آن، مظهر وحدت ملی و یکپارچگی است[۲۴] و از طرف دیگر، با همکاری حقیقی و صمیمی با قوای دیگر و پرهیز از چالش‌های ناموجه باید سهم تعیین‌کننده‌ای در اتحاد ملی داشته باشد.[۲۵]

قوه قضائیه

سومین رکن نظام اسلامی در قالب جمهوری اسلامی، قوه قضائیه است؛ در واقع: «تمامیت نظام جز به تمامیت و کمالِ قوه قضائیه تحقق پیدا نخواهد کرد» (همان، ۱۳۸۱/۴/۵). از نظر مقام معظم رهبری، سازوکار قوه قضائیه در مقام یک رکن اساسی کشور در قانون اساسی پیش‌بینی شده که از جهات مختلف نیز متقن و اطمینان‌بخش است. به عنوان نمونه تعین وظایف و تکالیف محول‌شده به این قوه در قانون اساسی، تضمین‌کننده این معناست که دستگاه قضا بتواند به وظیفه خود عمل کند که یک جهاد فی سبیل الله است.[۲۶] ایشان اجرای حدود الهی و استقرار عدالت را مهمترین وظایف قوه قضاییه[۲۷] و برای تحقق این اهداف متعالی، نظام قضایی اسلام را کارآمدترین وسیله بیان می‌کنند.[۲۸] دستگاه قضایی اسلام را یکی از کارآمدترین دستگاه‌ها نام می‌برند که برای مواد قضایی یا قوانین لازم خود، خودکفاست؛ به این معنا که نیازی ندارد برای چنین اموری از دیگر نظام‌ها یا کشور و تمدن دیگری وام بگیرد و قوانین

آنها را شبیه‌سازی کند؛ زیرا در اسلام همه چیز پیش‌بینی شده است و تأکید می‌کنند که قوانین باید طبق مقررات اسلامی تنظیم و آماده شود و با جرم به هر شکلی مقابله گردد.[۲۹] ایشان شأن قوه قضائیه را این می‌دانند که اگر به کسی در هر گوشه از کشور اسلامی ظلم شد، امیدوار باشد که با مراجعه به دستگاه قضایی احقاق حق می‌شود. در نگاه معظم له این نقطه مطلوب قضای اسلامی است که باید تحقق یابد.[۳۰]

وظایف و کارکردهای دولت اسلامی

مقام معظم رهبری برای دولت کارکردهای تربیتی، اقتصادی، امنیتی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی قائل هستند. وظایف تربیتی مورد نظر ایشان تربیت معنوی است و کارکرد تربیتی دولت می‌تواند زمینه‌ساز تحقق سایر اهداف دولت اسلامی باشد. کارکرد اقتصادی نیز در دیدگاه مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) از امور واجب است که دولت اسلامی باید آنها را برآورده کند. اقتصاد مقاومتی به عنوان راهبرد اساسی مطرح و حمایت از تولید ملی و کاهش وابستگی به نفت از بخش‌های مهم در اندیشه ایشان است.

وظایف فرهنگی دولت اسلامی را بسترسازی فرهنگی و ارتقای فرهنگ کشور می‌دانند و تأکید بر استقلال فرهنگی دارند. وظایف سیاسی دولت را اینگونه بیان می‌کنند که در حوزه سیاست خارجی مبنای دولت اسلامی بر شدت عمل با کافران و رحمت و مودت با کشورهای اسلامی است. در کارکرد امنیتی ایشان بر حصول امنیت در همه ابعاد سیاسی، اخلاقی، اجتماعی و اقتصادی باور دارند و قوه قضائیه را در این امر موظف می‌دانند. در ادامه به توضیح کامل این وظایف می‌پردازیم.

کارکرد تربیتی

از بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) درمی‌یابیم که حکومت‌ها و در ذیل آن، دولت اسلامی نباید نسبت به تربیت معنوی افراد تحت حاکمیت‌شان بی‌تفاوت باشند. در نگاه ایشان؛ همانطور که در یک خانواده پدر و مادر نمی‌توانند نسبت به تربیت فرزندان بی‌تفاوت باشند و در این زمینه مسؤولیت‌هایی دارند، حکومت هم در جامعه، در زمینه اخلاق و معنویت مردم و رشد فضیلت‌های اخلاقی آنها مسؤولیت‌هایی دارد[۳۱]

و در جایی دیگر، وظیفه مسؤولین را منحصر در وظایف اقتصادی و سیاسی نمی‌دانند و مدیران کشور را در قبال معنویات مردم مسؤول دانسته که نمی‌توانند خود را از آن برکنار بدانند و حتی مسؤولان را در قبال عقب‌گرد روحی و اخلاقی جامعه موظف می‌دانند و این وظیفه بر دوش مسؤولان در همه رده‌ها از بالا تا پایین است.[۳۲] همچنین مسؤولان را به برنامه‌ریزی برای رشد اخلاقیات جوانان رهنمون می‌کنند و می‌فرمایند:

> من به مسؤولان عرض می‌کنم، به جوانان ما مناعت طبع و عفت اخلاقی و اطمینان به نفس و اعتماد به خود و صداقت و شجاعت بیاموزید؛ در آنها اراده پولادین و انضباط اجتماعی و وجدان کاری بوجود آورید؛ بعد هم برایشان برنامه‌ریزی کنید. این کارها شدنی است و این آینده محقق خواهد شد (همان، ۱۳۸۰/۲/۱۲).

ایشان در جایی دیگر، وظیفه تربیتی دولت اسلامی در قالب نظام جمهوری اسلامی را مورد تأکید قرار می‌دهند و می‌فرمایند: «خط صحیح جمهوری اسلامی، اداره و هدایت صحیح مردم، به‌رشدرساندن و به تکامل الهی رساندن مردم است» (همان، ۱۳۷۰/۸/۲۷) که بر اساس نظر ایشان، این امر به دلیل بنیانگذاری انقلاب بر این پایه است. «اساس انقلاب اسلامی هم بر انسان‌سازی است و انسان‌سازی در مرتبه اول، تعمیر دل و آبادکردن جان است» (همان، ۱۳۷۰/۱۰/۱۹).

در نگاه ایشان پرداختن به مسائل تربیتی از اهداف حکومت اسلامی است و در بستر اخلاق می‌توان به موفقیت‌های اقتصادی و سیاسی امیدوار بود.

کارکرد اقتصادی

در دیدگاه آیةالله خامنه‌ای(مد ظله‌العالی) وظایف اقتصادی دولت و پرداختن به امور اقتصادی مردم از اوجب واجبات حکومت‌هاست که باید مورد اهتمام قرار گیرد.[۳۳] از نظر ایشان مردم در اقتصاد جامعه اسلامی آزادی‌های زیادی دارند؛ بطوری که میدان باز و وسیعی در اختیار آنهاست که حق دارند فعالیت و تلاش اقتصادی کنند و از طرفی برای جلوگیری از طغیان و فساد در جامعه، اختیار و حق کنترل و نظارت را برای

دولت و حاکم اسلامی قائل هستند؛ تا جایی که وجود قانون اسلامی را بدون نظارت دولت اسلامی فاقد اثر می‌دانند:

> اگر نظارت دولت اسلامی و حاکمیت اسلام نباشد، قانون اسلامی به خودی خود، نمی‌تواند معجزه بکند. قانون هنگامی کاربرد دارد و مؤثر است که بالای سر قانون، یک دست قوی و نیرومندی باشد و آن دولت اسلامی است (همان، ۱۳۶۶/۱۰/۱۱).

آیة‌الله خامنه‌ای(مد ظله‌العالی) در همه موارد نظام اسلامی معتقد به پیروی از اصول امام خمینی 1 هستند. اقتصاد نیز یکی از این موارد است که از نظر ایشان باید اصول اقتصادی مد نظر امام استخراج و عملیاتی شوند. برخی از اصولی که معظم له در فرمایشات امام واضح می‌دانند، می‌توان استقلال در اقتصاد ملی، تکیه به خودکفایی، عدالت اقتصادی در تولید و توزیع، دفاع از طبقات محروم، مقابله با فرهنگ ظالمانه سرمایه‌داری و احترام به مالکیت، احترام به سرمایه، احترام به کار، هضم‌نشدن در اقتصاد جهانی را برشمرد.[۳۴]

در راستای همین اصول، دولت را به گره‌گشایی از معیشت مردم ملزم می‌کنند: «مسؤولان دولتی و بخش‌های مختلف باید برای ایجاد اشتغال و مبارزه با فساد و بازکردن گره‌های امور معیشت مردم و رونق‌دادن به اقتصاد کشور، حقیقتاً کار و تلاش کنند» (همان، ۱۳۸۱/۲/۱۱). همچنین ریشه‌کن کردن فقر در جامعه را وظیفه نظام اسلامی می‌دانند.[۳۵] ایشان در حل مشکل اشتغال، کار جهادی را مطرح می‌کنند و جهت حل مشکلات اقتصادی و روشن‌شدن اهمیت آن، کاری همچون اتاق جنگ دوران دفاع مقدس را طلب می‌کنند؛ بطوری که مسؤولان امر در حل این مشکل، شب و روز کار کنند و مرتب مشغول باشند تا از ظرفیت کشور و نیروی جوان در این راستا بهره ببرند.[۳۶]

در سال‌های اخیر با توجه به اهمیت مسائل اقتصادی و چالش‌هایی که جمهوری اسلامی با آنها روبرو بوده است، رهبر معظم انقلاب بر اقتصاد مقاومتی به عنوان یک تکلیف تأکید کرده‌اند.[۳۷] ایشان تولید ملی را حلقه اساسی پیشرفت اقتصاد بیان می‌کنند و بخش عمده آن را بر عهده دولت اسلامی می‌دانند. همچنین جهت رونق تولید ملی

کشور، توصیه می‌کنند که حمایت‌های قانونی، قضایی و حمایت‌های اجرایی باید از سوی مسؤولان امر صورت گیرد.[۳۸] در زمینه حمایت از تولید ملی، وظیفه مسؤولین را مضاعف می‌دانند؛ چنانکه که می‌فرمایند:

> من اصرار می‌کنم، از همه ملت ایران درخواست می‌کنم، بروید به سمت مصرف تولیدات داخلی؛ این یک کار بزرگ است. البته دستگاه‌های حکومتی و دولتی ـ دولتی به معنای عام ـ در این جهت وظیفه مضاعف دارند. فلان وزارتخانه، فلان سازمان، فلان اداره، وقتی می‌خواهد جنس داخلیِ خودش را تأمین کند، مطلقاً باید از جنس خارجی استفاده نکند ؛ بروند سراغ تولیدات داخلی (همان، ۱۳۹۲/۲/۷).

ایشان در مسائل کشور از جمله مسائل اقتصادی، نگاه به ظرفیت‌های درونی کشور دارند و تأکید می‌کنند این باعث گشایش در مشکلات کشور خواهد شد و دلیل این امر را ظرفیت‌های بالای کشور می‌دانند که باید مورد استفاده قرار گیرد از جمله ظرفیت‌های این ملت، به امکانات انسانی، امکانات طبیعی، امکانات جغرافیایی و موقعیت منطقه‌ای اشاره می‌کنند.[۳۹]

ایشان کاهش وابستگی به نفت را از دیگر الزامات اقتصاد مقاومتی می‌دانند و توصیه می‌کنند که مسؤولان باید همت کرده و این وابستگی را که میراث شوم صد ساله ماست، کم کنند و در این زمینه از فرصت‌های موجود بهره ببرند. ایشان جایگزینی فعالیت‌های اقتصادیِ درآمدزای دیگر همچون صنایع دانش‌بنیان را پیشنهاد می‌کنند.[۴۰]

از دیگر وظایف اقتصادی مهم دولت اسلامی مورد نظر آیةالله خامنه‌ای(مد ظله‌العالی) مبارزه با فساد اقتصادی است که در موارد متعددی آن را گوشزد کرده‌اند: «بدانید مبارزه با فساد، یک مبارزه جدی و واقعی است. مفسدین تهاجم خواهند کرد و فشار خواهند آورد، لذا کار سختی است. برای مقابله با شیوع فساد اقتصادی و مالی، باید لباس مبارزه به تن کرد» (همان، ۱۳۸۰/۵/۱۱).

همچنین در دیدگاه ایشان مردم و توجه به بخش خصوصی جایگاه ویژه‌ای دارد. در این زمینه جدی‌گرفتن معرفی فرصت‌های سرمایه‌گذاری کشور به بخش خصوصی

بمنظور جلوگیری از استفاده‌های ویژه‌خوارانه را متذکر شده‌اند. همچنین بیان می‌کنند که اطلاعات باید عمومی بشود و شفاف‌سازی اطلاعات صورت بگیرد.[۴۱] انضباط اقتصادی نیز که خود باعث رونق اقتصادی خواهد شد، مورد توجه مقام معظم رهبری است. ایشان خواستار ثبات در مقررات اقتصادی هستند تا مردم بتوانند روی آن برنامه‌ریزی کنند و از طرفی در نگاه ایشان قوانین باید منسجم باشند و باهم بخوانند و شفاف باشند.[۴۲]

کارکرد فرهنگی

در اندیشه مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) دولت اسلامی علاوه بر وظایف فوق‌الذکر، وظایف فرهنگی را نیز برعهده دارد. ایشان می‌فرمایند: «آیا ما به عنوان دولت اسلامی می‌توانیم هدایتِ فرهنگی جامعه خودمان را رها کنیم؟ قطعاً نه، جزو وظایف ماست» (همان، ۱۳۸۸/۶/۱۶). ایشان هدایت جامعه را محدود به ریاست مادی محض نمی‌دانند و عقیده به هدایت فرهنگی مردم دارند و در این راستا صدا و سیما، وزارت ارشاد، وزارت علوم و وزارت آموزش و پرورش را دستگاه‌های خدماتیِ هدایتی حکومت می‌نامند که باید از ابزارهای هدایت بهره بگیرند تا مردم متدین بار بیایند، متدین عمل بکنند، به مبانی دینی معتقد بشوند و عملًا پایبند بشوند.[۴۳] در واقع وظیفه دولت در این امر بسترسازی لازم برای سریان و جریان اندیشه درست و اخلاق فاضله در کشور است.[۴۴] همچنین مسؤولان کشور را به جریان عمومی فرهنگ جامعه و آینده جامعه توجه می‌دهند و توصیه می‌کنند که جلوی موانع و عناصر مخرب را بگیرند.[۴۵] ایشان در جای دیگری درباره وظیفه سنگین مسؤولان در امور فرهنگی می‌فرمایند:

> مسأله فرهنگ و اخلاق خیلی مهم است. نظام اسلامی نمی‌تواند نسبت به فرهنگ و اخلاق مردم خود بی‌تفاوت باشد. ... نظام اسلامی نمی‌تواند نسبت به رنج‌های معنوی، جسمانی و گمراهی‌های فکر و دل مردم خود بی‌اعتنا باشد. این نظام وظیفه سنگینی بر عهده دارد. دستگاه‌های ما، بخصوص دستگاه‌های فرهنگی، وظیفه سنگین‌تری دارند (همان، ۱۳۸۱/۱۲/۶).

در جایی دیگر می‌فرمایند: «دولت اسلامی موظف است که جامعه را با فرهنگ بالاتر و معلومات عمیق‌تر و آگاهی‌های همگانی مجهز کند و بدین وسیله جلوِ نفوذ فرهنگ بیگانه را بگیرد» (همان، ۱۳۶۵/۹/۱۴). یکی از ابعادی که دولت اسلامی در بخش فرهنگی باید انجام دهد، درست عمل کردن در صحنه کارزار فکری است که عملکرد دولت در این زمینه مورد نقد ایشان نیز بوده است.[۴۶] همچنین بازکردن بندهای اختاپوس فرهنگیِ تحمیل‌شده بوسیله غرب از دست و پای جامعه جزء اصول مطرح‌شده در دولت اسلامی است.[۴۷]

همچنین در منویات معظم له توجه به نماز به عنوان یک مسأله فرهنگی مشهود است که باید با تلاش‌های فرهنگی، هنری و برنامه‌ریزی‌های آموزشی با کیفیت مطلوب، روزبروز در میان مردم بویژه جوانان و نوجوانان رونق بگیرد. ایشان در این زمینه دستگاه‌های متعدد امور فرهنگی، آموزشی، صدا و سیما و دست‌اندرکاران اداره مساجد را بیش از دیگران مسؤول می‌دانند.[۴۸]

کارکرد سیاسی

از اصولی که مقام معظم رهبری به آن پایبند هستند و منشأ آن را در تفکر و مشی امام خمینی 1 می‌دانند، اصل «**اَشِدّآءُ عَلَی الکُفّارِ رُحَمآءُ بَینَهُم**» (فتح(۴۸): ۲۹) است. در واقع این اصل، برگرفته از قرآن و سنت نبوی است و از آنجا که دولت اسلامی ریشه در شریعت دارد، باید آن را جامه عمل بپوشاند. طبق این اصل، دولت اسلامی با دشمنان و استکبار سرِ آشتی نداشته و با برادران مسلمان بنای بر دشمنی و عداوت ندارد، بلکه بنای بر دوستی و رفاقت و برادری دارد.[۴۹]

اصل دیگری که از دل همین اصل استخراج می‌شود، این است که در سیاست خارجی دولت اسلامی دفاع از مظلوم صرف نظر از دین و آیین او صورت می‌گیرد. ایشان مصادیق این امر را دفاع از جبهه مقاومت شیعه در لبنان و همچنین حمایت از مقاومت فلسطینیان سنی بیان می‌کنند که در حال حاضر جمهوری اسلامی به آن پایبند است.[۵۰] در دفاع از فلسطین خاطرنشان می‌کنند: «حمایت از فلسطین، انتفاضه و مبارزه

با صهیونیسم و حامیانش از ارکان اصلی سیاست‌های راهبردی جمهوری اسلامی ایران است» (همان، ۱۳۸۰/۲/۴). به نظر ایشان مبارزه با سلطه یکی از وظایف دولت اسلامی است و مبارزه‌اش را با عقل، با کار حرفه‌ایِ سیاسی و با شجاعت در میدان‌های لازم و متناسبِ خودش امکان‌پذیر می‌شود.[۵۱] البته در تعاملات بین‌المللی و در زمینه دیپلماسی به «کارآمدی، تحرّک بی‌وقفه، جهت‌داربودن و حضور فعال در معاهدات و مجموعه‌ها و هسته‌های منطقه‌ای و جهانی»[۵۲] معتقد هستند.

کارکرد امنیتی

امنیت در همه حکومت‌ها و نظام‌های سیاسی از نیازهای اساسی است؛ زیرا وجود آن باعث استحکام و استمرار جامعه می‌شود. در دیدگاه مقام معظم رهبری برقراری امنیت در همه ابعاد آن بر عهده دولت اسلامی است؛ چنانکه که می‌فرمایند: «امنیت اخلاقی، امنیت اجتماعی جزو وظایف ما است؛ جزو وظایف جمهوری اسلامی است، نمی‌توانیم اینها را رها کنیم» (همان، ۱۳۹۴/۲/۶). اگرچه میزان امنیت امری نسبی است، لیکن طبق نظر ایشان، مردم باید امنیت جان، مال، فرزندان، ناموس و امنیت در فکر، عقیده، سرمایه‌گذاری و فعالیت اقتصادیشان را احساس کنند.[۵۳]

از نظر معظم له؛ اگرچه در تأمین همه وجوه امنیت از قبیل امنیت اجتماعی، امنیت اقتصادی، امنیت اخلاقی و امنیت حیثیتی، دستگاه‌های گوناگونِ اجرایی با قوه قضائیه شریکند، لیکن یک پایه مهم این امر خطیر، بر دوش قوه قضائیه است. به عنوان نمونه در دیدگاه ایشان؛ اگرچه در تأمین امنیت اجتماعی، دستگاه‌های انتظامی با قوه قضائیه شریکند، اما از سوی قوه قضائیه با کسی که متجاوز است، باید آنچنان برخورد شود که مایه عبرت گردد. همچنین درست است که دستگاه‌های اجرایی همچون وزارتخانه‌های اقتصادی و دستگاه‌های پولی و بانکی موظف به استقرار امنیت اقتصادی‌اند، اما قوه قضائیه باید با مفسدان اقتصادی که در مجموعه تعاملات این دستگاه‌ها با مردم بوجود می‌آیند، به شدت برخورد کند. این، خود می‌تواند یک عامل مهم در ایجاد امنیت اقتصادی باشد.[۵۴]

کارکرد اجتماعی

از آنجا کـه وظـایف اجتمـاعی، گسـتره وسـیعی دارد و مباحـث فراوانـی را در بـر می‌گیرد، در این قسمت وظایف اجتماعی دولت اسلامی از نظر آیةالله خامنه‌ای بصورت زیر آورده شده است:

۱. گسترش علم و دانایی.[۵۵]
۲. تشریح ایمان اسلامی و روشن‌کردن جاذبه‌های ایمانی برای مردم.[۵۶]
۳. گسترش آزاداندیشی.[۵۷]
۴. رسیدگی به امور بازنشستگان.[۵۸]
۵. مسأله عدالت اجتماعی، طرفداری از محرومان و دوری از خوی اشرافی‌گـری و خوی تجمل‌گرایی و عمل در این جهت.[۵۹]
۶. ترویج ورزش همگانی.[۶۰]
۷. صرفه‌جویی و جلوگیری از اسراف در سـطح ملـی و پرهیـز جـدی از مصـرف بی‌رویه در همـه سـازمان‌هـا؛ماننـد انجـام سـفرهای بیهـوده و تجمـلات اداره‌هـا.[۶۱] همچنین پرهیز از هزینه‌کردن اعتبارات و پـول‌هـای کشـور در جاهـای غیـر لازم و تشریفاتی.[۶۲]
۸. سوق‌دادن مردم به سمت قناعت، اکتفا و به اندازه لازم مصرف‌کردن و اجتناب از دعوت به زیاده‌روی و اسراف.[۶۳]
۹. توجه جدی به مسأله آب و هوا، نگاه به مسأله غبار، نگاه به مسأله دود، نگاه بـه مسأله هوای سالم، نگاه به مسأله آب سالم، نگاه به محـیط زیسـت سـالم، نگـاه بـه مسأله جنگل‌ها و گنجاندن آنها در متن برنامه‌ها.[۶۴]
۱۰. جلوگیری از توسعه دایره غصب و تصرفِ نابجا و غلط منابع طبیعی و همچنـین مجازات و قطع ید متصرفین.[۶۵]

نتیجه‌گیری

دولت اسلامی در دیـدگاه آیـةالله خامنـه‌ای(مـد ظلـه‌العـالی)، بـه معنـای مجموعـه کارگزاران، قوا و نهادهایی است که در اداره کشور نقش دارند. مسأله مهم از نظر ایشان،

جهت‌گیری دولت اسلامی است که باید همه ارکان آن در جهت اسلام و در راستای اهداف انقلاب اسلامی باشند. با توجه الگوی نبوی و علوی که در پیش روی تشکیل دولت اسلامی است، ایشان ویژگی‌هایی را برای دولت اسلامی برمی‌شمارند و همچنین وظایف فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، امنیتی، اقتصادی و تربیتی برای آن ذکر می‌کنند که دولت اسلامی باید از عهده آنها برآید؛ در غیر این صورت با چالش جدی روبرو خواهد شد. حکومت حضرت علی 7 الگوی کارگزاران در تفکر و عمل است. از ارکان مهمی که از نظر معظم له جایگاه ویژه‌ای در تحقق و استمرار دولت اسلامی دارند، مردم هستند. زیرا ایشان مردم را برکنار از تصمیم‌گیری‌ها ندانسته و نقش مهمی را برای آنها قائل هستند.

مسأله مهم در منظومه فکری مقام معظم رهبری این است که دولت اسلامی خود یک غایت نیست، بلکه وسیله‌ای برای رسیدن به اهداف دیگر است. ایشان دولت اسلامی را گام سوم از مراحل پنجگانه رسیدن به تمدن نوین اسلامی بیان می‌کنند که در این حالت، انقلاب اسلامی مراحل تکامل خود را طی خواهد کرد و به اهداف متعالیه خود خواهد رسید. در واقع با تشکیل دولت اسلامی مد نظر ایشان، فضا و بستر عادلانه‌ای جهت رشد انسانها و رسیدنشان به کمال مهیا می‌شود. چنین دولتی که به وظایف خود واقف است و آنها را انجام می‌دهد، می‌تواند الگوی دیگران نیز قرار گیرد. این امور می‌توانند زمینه‌ساز تشکیل دولت عدالت‌گستر مهدوی باشند و انقلاب اسلامی را به غایت خود برسانند.

یادداشت‌ها

۱. خطبه‌های حضرت آیةالله خامنه‌ای در نماز جمعه تهران در تاریخ ۱۳۶۶/۱۰/۱۱.

۲. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در دیدار رئیس جمهوری و اعضای هیأت دولت در تاریخ ۱۳۸۰/۶/۵.

۳. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در دیدار رئیس‌جمهور و اعضای هیأت دولت در تاریخ ۱۳۹۲/۶/۶.

۴. همان.

۵. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در دیدار دانشجویان کرمانشاه در تاریخ ۱۳۹۰/۷/۲۴.
۶. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در دیدار جمعی از بسیجیان در تاریخ ۱۳۷۸/۶/۱۰.
۷. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در دیدار اعضای هیأت علمی کنگره امام خمینی ; در تاریخ ۱۳۷۸/۱۱/۴.
۸. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در خطبه‌های نماز جمعه تهران در تاریخ ۱۳۷۹/۲/۲۳.
۹. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در دیدار با مردم شهرستان رفسنجان در تاریخ ۱۳۸۴/۲/۱۸.
۱۰. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در دیدار با مردم ساری در تاریخ ۱۳۷۴/۷/۲۲.
۱۱. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در دیدار با دانشجویان کرمانشاه در تاریخ ۱۳۹۰/۷/۲۴.
۱۲. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در دیدار با جوانان استان خراسان شمالی در تاریخ ۱۳۹۱/۷/۲۳.
۱۳. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در اجتماع زائران و مجاوران حرم مطهر رضوی 7 در تاریخ ۱۳۸۶/۱/۱.
۱۴. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در سالگرد ارتحال حضرت امام خمینی ; در تاریخ ۱۳۸۳/۳/۱۴.
۱۵. سخنان مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در خطبه‌های نماز جمعه تهران در تاریخ ۱۳۶۶/۱۰/۱۱.
۱۶. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در دیدار با مردم کرمان در تاریخ ۱۳۸۴/۲/۱۱.
۱۷. سخنان مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در خطبه‌های نماز جمعه تهران در تاریخ ۱۳۶۶/۱۰/۱۱.
۱۸. پیام مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) به گردهمایی دفتر تحکیم وحدت در تاریخ ۱۳۸۱/۵/۲۷.
۱۹. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در دیدار با رئیس‌جمهور و اعضای هیأت دولت در تاریخ ۱۳۸۳/۶/۴.
۲۰. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در دیدار با نمایندگان مجلس نهم در تاریخ ۱۳۹۱/۳/۲۴.
۲۱. پیام مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) به مناسبت آغاز بکار نهمین دوره مجلس شورای اسلامی در تاریخ ۱۳۹۱/۳/۷.
۲۲. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در دیدار با مردم قزوین در تاریخ ۱۳۸۲/۹/۲۵.
۲۳. پیام مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) به مناسبت آغاز بکار چهارمین دوره مجلس شورای اسلامی در تاریخ ۱۳۷۱/۳/۷.
۲۴. پیام مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) به مناسبت آغاز بکار پنجمین دوره مجلس شورای اسلامی در تاریخ ۱۳۷۵/۳/۱۱.

۲۵. پیام مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) به مناسبت آغاز بکار نهمین دوره مجلس شورای اسلامی در تاریخ ۱۳۹۱/۳/۷.

۲۶. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در دیدار با مسؤولان دستگاه قضایی در تاریخ ۱۳۸۰/۴/۷.

۲۷. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در دیدار با مسؤولان دستگاه قضایی در تاریخ ۱۳۷۱/۱۰/۲۳.

۲۸. انتصاب آیةاللّه حاج سیّدمحمود هاشمی شاهرودی به ریاست قوه قضائیه در تاریخ ۱۳۷۸/۵/۲۳.

۲۹. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در دیدار با مسؤولان قوه قضائیه و خانواده‌های شهدای هفتم تیر در تاریخ ۱۳۷۹/۴/۷.

۳۰. همان.

۳۱. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در دیدار با مسؤولان سازمان صدا و سیما در تاریخ ۱۳۸۱/۱۱/۱۵.

۳۲. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در دیدار با کارگزاران نظام در تاریخ ۱۳۷۸/۱۰/۴.

۳۳. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در خطبه‌های نماز جمعه تهران در تاریخ ۱۳۸۰/۲/۲۸.

۳۴. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در مراسم بیست و چهارمین سالروز رحلت حضرت امام خمینی ; در تاریخ ۱۳۹۲/۳/۱۴.

۳۵. سخنان مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در خطبه‌های نماز عید فطر در تاریخ ۱۳۸۱/۹/۱۵.

۳۶. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در پادگان دوکوهه در تاریخ ۱۳۸۱/۱/۹.

۳۷. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در دیدار جمعی از کارگران سراسر کشور با ایشان، در تاریخ ۱۳۹۴/۲/۹.

۳۸. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در حرم مطهر رضوی 7 در تاریخ ۱۳۹۳/۱/۱.

۳۹. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در دیدار با دانش‌آموزان و دانشجویان در تاریخ ۱۳۹۲/۸/۱۲.

۴۰. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در دیدار با کارگزاران نظام در تاریخ ۱۳۹۱/۵/۳.

۴۱. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در دیدار با فعالان بخش‌های اقتصادی کشور در تاریخ ۱۳۹۰/۵/۲۶.

۴۲. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در دیدار با مسؤولان و کارگزاران نظام جمهوری اسلامی در تاریخ ۱۳۸۵/۳/۲۹.

۴۳. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در دیدار با اعضای هیأت دولت در تاریخ ۱۳۸۸/۶/۱۶.

۴۴. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در دیدار با اعضای هیأت دولت و مدیران اجرایی کشور در تاریخ ۱۳۸۶/۴/۹.

۴۵. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در دیدار با اعضای شورای عالی انقلاب فرهنگی در تاریخ ۱۳۹۲/۹/۱۹.

۴۶. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در دیدار با رئیس‌جمهور و اعضای هیأت دولت در تاریخ ۱۳۸۴/۶/۸.

۴۷. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در دیدار با مسؤولان و کارگزاران نظام جمهوری اسلامی در تاریخ ۱۳۸۵/۰۳/۲۹.

۴۸. پیام مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) به بیست و یکمین اجلاس سراسری نماز، در تاریخ ۱۳۹۱/۶/۱۵.

۴۹. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در دیدار با اعضای مجمع جهانی اهل بیت : و اتحادیه رادیو و تلویزیون‌های اسلامی در تاریخ ۱۳۹۴/۵/۲۶.

۵۰. همان.

۵۱. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در دیدار با رئیس‌جمهور و اعضای هیأت دولت در تاریخ ۱۳۸۴/۶/۸.

۵۲. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در دیدار با کارگزاران نظام در تاریخ ۱۳۸۲/۵/۱۵.

۵۳. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در خطبه‌های نماز جمعه تهران در تاریخ ۱۳۸۰/۲/۲۸.

۵۴. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در دیدار با خانواده شهدای هفتم تیر و مسؤولان قوه قضائیه در تاریخ ۱۳۸۶/۴/۷.

۵۵. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در دیدار با رئیس‌جمهور و اعضای هیأت دولت در تاریخ ۱۳۸۴/۶/۸.

۵۶. سخنان مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در خطبه‌های نماز جمعه تهران در تاریخ ۱۳۶۵/۱۲/۱۵.

۵۷. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در دیدار با رئیس‌جمهور و اعضای هیأت دولت در تاریخ ۱۳۸۴/۶/۸.

۵۸. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در دیدار با جمعی از فرماندهان نیروی انتظامی در تاریخ ۱۳۷۶/۴/۲۵.

۵۹. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در مراسم بیست و ششمین سالروز رحلت حضرت امام خمینی ; در تاریخ ۱۳۹۴/۳/۱۴.

۶۰. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در دیدار با قهرمانان و ورزشکاران مسابقات آسیایی و پارا آسیایی در تاریخ ۱۳۹۳/۱۱/۱.

۶۱. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در دیدار با زائران و مجاوران بارگاه حضرت علی‌بن‌موسی‌الرضا 7 در تاریخ ۱۳۸۸/۱/۱.

۶۲. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در دیدار با جمعی از کارگران و معلمان در تاریخ ۱۳۸۱/۲/۱۱.

۶۳. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در خطبه‌های نماز عید فطر در تاریخ ۱۳۸۱/۹/۱۵.

۶۴. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در بوستان ولایت، به مناسبت روز درختکاری در تاریخ ۱۳۸۹/۱۲/۱۷.

۶۵. بیانات مقام معظم رهبری(مد ظله‌العالی) در مراسم کاشت نهال در هفته منابع طبیعی در تاریخ ۱۳۸۸/۱۲/۱۸.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. **نهج‌البلاغه**.

۳. آشوری، داریوش، **دانشنامه سیاسی**، تهران: انتشارات مروارید، چ۲۱، ۱۳۹۱.

۴. بشیریه، حسین، **آموزش دانش سیاسی: مبانی علم سیاست نظری و تأسیسی**، تهران: نشر نگاه معاصر، چ۹، ۱۳۸۷.

۵. جعفری، محمدتقی، **فلسفهٔ دین**، تدوین دکتر عبدالله نصری، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی، چ۲، پاییز ۱۳۷۸.

۶. جهانیان، ناصر، «معیارهای دخالت دولت اسلامی در اقتصاد»، **فصلنامه حکومت اسلامی**، سال پانزدهم، ش۴، ۱۳۸۹.

۷. جهانیان، ناصر، «نقش دولت در توسعه از دیدگاه امام خمینی» **فصلنامهٔ اقتصاد اسلامی**، ش۳، ۱۳۸۰.

۸. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار رئیس جمهور و اعضای هیأت دولت**، ۱۳۸۴/۶/۸.

۹. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار دانشجویان کرمانشاه**، ۱۳۹۰/۷/۲۴.

۱۰. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار کارگزاران نظام**، ۱۳۷۸/۱/۱۶.

۱۱. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار اعضای مجمع نمایندگان طلاب و فضلای حوزه علمیه قم**، ۱۳۹۴/۱۲/۲۵.

۱۲. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در اولین کنگره بین‌المللی نهج‌البلاغه**، ۱۳۶۰/۲/۲۹.

۱۳. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری**، ۱۳۹۳/۱۲/۲۱.
۱۴. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار رؤسای سه قوه و مسؤولان نظام**، ۱۳۸۷/۶/۱۹.
۱۵. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در نخستین نشست اندیشه‌های راهبردی**، ۱۳۸۹/۹/۱۰.
۱۶. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در جلسه پرسش و پاسخ دانشجویان دانشگاه صنعتی امیرکبیر**، ۱۳۷۹/۱۲/۲۲.
۱۷. خامنه‌ای، سیدعلی، **مصاحبه با خبرنگار صدا و سیما پس از شرکت در انتخابات هشتمین دوره ریاست جمهوری**، ۱۳۸۰/۳/۱۸.
۱۸. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار با وزیر و مسؤولان وزارت کشور و استانداران**، ۱۳۷۰/۹/۲۷.
۱۹. خامنه‌ای، سیدعلی، **پیام به مناسبت آغاز به کار نهمین دوره مجلس شورای اسلامی**، ۱۳۹۱/۳/۷.
۲۰. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار مسؤولان دستگاه قضایی**، ۱۳۸۱/۴/۵.
۲۱. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار جوانان و فرهنگیان در مصلای رشت**، ۱۳۸۰/۲/۱۲.
۲۲. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار روحانیون دفتر نمایندگی ولی فقیه در امور اهل سنت**، ۱۳۷۰/۸/۲۷.
۲۳. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار مردم قم**، ۱۳۷۰/۱۰/۱۹.
۲۴. خامنه‌ای، سیدعلی، **خطبه‌های نماز جمعه تهران**، ۱۳۶۶/۱۰/۱۱.
۲۵. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار جمعی از کارگران و معلمان**، ۱۳۸۱/۲/۱۱.
۲۶. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار با کارگران و فعالان بخش تولید کشور**، ۱۳۹۲/۲/۷.
۲۷. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در مراسم تنفیذ ریاست جمهوری**، ۱۳۸۰/۵/۱۱.
۲۸. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار اعضای هیأت دولت**، ۱۳۸۸/۶/۱۶.
۲۹. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار با جوانان استان سیستان و بلوچستان**، ۱۳۸۱/۱۲/۶.
۳۰. خامنه‌ای، سیدعلی، **خطبه‌های نماز جمعه تهران**، ۱۳۶۵/۹/۱۴.
۳۱. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در مراسم گشایش کنفرانس بین‌المللی حمایت از انتفاضه فلسطین**، ۱۳۸۰/۲/۴.
۳۲. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار با فرماندهان نیروی انتظامی جمهوری اسلامی**، ۱۳۹۴/۲/۶.

۳۳. عظیمی شوشتری، عباسعلی، «اهداف وظایف کلی در اسلام»، **معرفت شناسی**، سال اول، ش۱، ۱۳۸۸.
۳۴. فروم، اریک، **گریز از آزادی**، ترجمهٔ عزت الله فولادوند، تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۵۶.
۳۵. **قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران**.
۳۶. نوری، عباس، «دولت اسلامی؛ شاخص‌ها و موانع تحقق آن در اندیشه مقام معظم رهبری»، **مجموعه مقالات سومین همایش تمدن نوین اسلامی**، تهران: دبیرخانه دائمی همایش ملی تمدن نوین اسلامی دانشگاه شاهد تهران، ۱۳۹۷.
۳۷. وینسنت، آندرو، **نظریه‌های دولت**، ترجمهٔ حسین بشیریه، تهران: نشر نی، ۱۳۷۱
۳۸. هیوود، اندرو، **سیاست**، تهران: نشر نی، چ۳، ۱۳۹۲.

حکومت اسلامی/سال بیست‌وسوم، شمارهٔ چهارم، زمستان۹۷، پیاپی ۹۰
ISLAMIC GOVERNMENT 90 / Vol.23, No.4, Winter 2019

نقش دلیل حسبه در اثبات ولایت فقیه از منظر صاحب جواهر ;

دریافت: ۹۷/۱۱/۴ تأیید: ۹۷/۱۲/۷
سیدسعید امامی*

چکیده

مسأله ولایت فقیه و حاکمیت فقیه جامع الشرائط از جمله مهمترین مباحث فقهی است که از گذشته تا کنون مورد کنکاش و بررسی فقیهان بزرگ شیعه قرار گرفته است. هدف این پژوهش، نقد و بررسی دلیل حسبه از منظر صاحب جواهر ; برای اثبات ولایت فقیه است. این پژوهش با روش کتابخانه‌ای و بهره‌گیری و استناد به منابع کتاب و سنت و آثار فقهی صورت گرفته است. نگارنده با تحلیل مبنای احراز مصادیق حسبه، تقسیم آن به عقلی و شرعی و توسعه ملاک عقلی آن، بر این باور است که اگر اطلاق ادله ولایت فقیه مورد پذیرش قرار نگیرد، باز هم با دلیل حسبه به عنوان دلیلی مستقل و هم‌عرض ادله لفظی ولایت فقیه، گستردگی وظایف فقیه اثبات می‌شود.

واژگان کلیدی

صاحب جواهر، اختیارات ولی فقیه، دلیل حسبه، فقیه جامع الشرائط

* دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه و مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم و دانشکده شهید محلاتی: ss_e56@yahoo.com.

مقدمه

کتاب «جواهر الکلام» به عنوان دائرة المعارف فقه شیعه که حاوی آرای فقهی علمای متقدم و متأخر است، مورد توجه اندیشمندان و فقهای بزرگ معاصر می‌باشد. از آنجا که «صاحب جواهر» قائل به ثبوت ولایت عامه برای فقهای جامع الشرائط می‌باشد و معتقد است ولایت آنها در طول ولایت پیامبر و امامان معصوم : قرار دارد، شاید بتوان گفت از دیدگاه ایشان درباره مشروعیت فقیه در تصدی امور حسبیه، دیگر حرفی باقی نماند. لذا با توجه به اینکه ایشان ادله نقلی را در اثبات ولایت فقیه تام و کامل دانسته است و حق و منصبی را برای فقیه اثبات می‌نماید و آن را امری مسلم و روشن فرض نموده است، این مسأله را اجماعی فرض نموده است (ساعدی، ۱۳۸۴، ش۴۲، ص۱۴۷)، به همین خاطر، بطور مستقل به قانون و قاعده حسبه نپرداخته است و در این خصوص خود نیز تصریح می‌کند:

> فان کثیراً من مباحث المقام غیر محرر فی کلام الأصحاب کما أشرنا إلی بعضه فیما تقدم و منها ما نحن فیه من ولایة الحاکم علی نحو ما عرفت، فلم یحرروا أن ذلک له من باب الحسبة أو غیرها، و علی الأول ما وجه تقدیمها علی ولایة عدول المؤمنین ... (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۱۶، ص۱۸۰).

بسیاری از مطالب در کلام فقهای امامیه به رشته نگارش در نیامده است، از جمله ولایت فقیه و اینکه این ولایت از باب حسبه است یا غیر حسبه و بر فرض حسبه‌بودن، علت تقدم ولایت فقها بر ولایت عدول مؤمنین چیست؟... لذا ایشان هم به همین دلیل کمتر بدان پرداخته است و با این وجود، در برخی از مسائل فقهی از این قاعده استفاده کرده است. در این مقاله در صدد هستیم عبارات کتاب «جواهر» را واکاوی نموده تا اندیشه صاحب جواهر در خصوص امور حسبیه تبیین گردد. طرح موضوع مطرح‌شده دریچه‌ای برای نقد و بررسی نظرات ایشان در حوزه امور حسبیه برای اثبات ولایت فقیه است.

معنای لغوی و اصطلاحی ولایت

ولایت از ریشه «وَلی» به معنای قرب و دنو و نزدیکی است. «ابن فارس» می‌گوید:

«ولی یک ریشه صحیح است که بـه معنـای قـرب اسـت» (ابـن فـارس، ۱۴۰۴ق، ج۶، ص۱۴۱).

«فیروزآبادی»، وِلایت و وَلایت را به یک معنا دانسته است: «امارت و سلطنت» (فیومی، بی‌تا، ج۱۲، ص۶۷۲) و «ابن منظور» از «ابـن سـکیت» روایـت کـرده کـه وِلایت به معنای سلطنت و وَلایت به معنای نصرت اسـت (ابـن منظـور، ۱۴۱۴ق، ج۱۵، ص۴۰۱).

این واژه از پرکاربردترین کلماتی است که در فقه استفاده شده است. «امام خمینـی 1 » در کتاب «ولایت فقیه»، ولایت را بـه حکومـت و اداره کشـور و اجـرای قـوانین شـرع مقدس تعریف کردند (امام خمینی، ۱۴۲۳ق، ص۵۱).

نتیجه آن که معنای ولایت در اینجا، وجود حق تصرف و اختیار انجام و اجرای امور عمومی است.

معنای لغوی و اصطلاحی فقیه

«ابن اثیر» در تعریف آن می‌نویسد:

> کلمه «فقه» در لغت به معنای فهمیدن و علم به اشیا بکار رفته است. وقتی که گفته می‌شود (فقِه الرجل یفقَه فقهاً) زمـانی اسـت کـه او مـی‌فهمـد و آگـاه می‌شود. (فقُه یفقُه) زمانی است که فقیه و عالم شد. در عرف، به علم احکـام شرعی فرعی اختصاص یافته است (ابن اثیر، بی‌تا، ج۳، ص۴۶۵).

در ادامه می‌نویسد: «فقیه به کسی گفته می‌شود که عالم به دیـن اسـت» (همـان). در «لسان العرب» آمده است: «فقه؛ یعنی علم به اشیا و شناخت آنها، ولی بخاطر سـیادت و شرف و برتری علم دین بر دیگر انواع علوم، بر آن غلبه یافته است ... مرد فقیـه؛ یعنـی عالم و هر عالم به چیزی را فقیه می‌گویند» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج۱۳، ص۵۲۲).

«صاحب معالم» در تعریف اصطلاحی این واژه می‌نویسد: «فقه عبارت است از علم به احکام شرعی فرعی از روی دلیل‌های تفصیلی آنهـا» (جمـال الـدین، بـی‌تـا، ص۲۶؛ رشتی، ۱۳۱۳ق، ص۶). «صاحب جواهر» در مبحث اقامهٔ حدود درباره فقیـه ایـن‌گونـه

می‌گوید: «فقهای آشنا به احکام شرعی از روی دلیل‌های تفصیلی آنها، می‌توانند در زمان غیبت امام 7 حدود را اقامه کنند» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۲۱، ص۳۹۴).

بدین ترتیب، واژهٔ «فقیه» در اصطلاح اصولیان بر کسی اطلاق می‌شود که توانایی علمی برای استنباط احکام الهی را از دلیل‌ها و منابع آن (کتاب، سنّت، عقل و اجماع) دارا بوده، بر مقدمات علمی لازم مسلط باشد.

مفهوم ولایت فقیه

با تشریح معنای ولایت و فقیه، مفهوم ولایت فقیه نیز روشن گردید. فردی که از چنین ولایتی برخوردار باشد، ولی فقیه نامیده می‌شود. بنابراین، می‌توان گفت مراد از ولایت فقیه، جایگاه و منصب فقیه جامع‌الشرائطی است که در عصر غیبت، ولایت و سرپرستی مورد نظر را بصورت بالفعل احراز کرده است. ازاین‌رو، فقیهان دیگر، هر چند دارای ولایت هستند، اما به آنان ولی فقیه اطلاق نمی‌شود (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۶۵۳). در اصل ولایت فقیه هیچگونه اختلافی نیست، تنها در محدوده اختیارات ولایت فقیه اختلاف نظر وجود دارد. بارزترین نمونه از ولایت فقیه در دوران ما «امام خمینی 1 » است.

«امام خمینی» ولایت فقیه را از امور قراردادی و اعتباری عقلایی بر می‌شمارد. ایشان بر این باور است که وقتی کسی به عنوان ولی در موردی نصب می‌شود، مثلاً برای حضانت یا حکومت، دیگر معقول نیست در اعمال این ولایت فرقی بین رسول اکرم 9 و امام یا فقیه وجود داشته باشد (همو، ۱۴۲۳ق، ص۵۱).

ولایت عامه فقیه، موضوعی است که در بیشتر استدلال‌های صاحب جواهر به چشم می‌خورد و آن را با الفاظی، مثل کل، عموم، جمیع، کثیر و اجمع بیان داشته است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۱۶، ص۱۵۶و۱۷۸ و ج۲۱، ص۳۹۶ و ج۴۰، ص۱۸). اراده عمومیت ولایت ادعا شده ایشان به دو لحاظ قابل تصور است: ۱. عمومیت در مقابل خصوص احکام شرعی و ۲. عمومیت در برابر افراد تحت ولایت فقیه که تفصیل آن مجالی دیگر می‌طلبد.

«صاحب جواهر» مسألهٔ ولایت عامه فقها را مطرح می‌کند و می‌نویسد:

ظاهر تعبیر روایات آن است کـه فقهـا [در عصـر غیبـت] جانشـینان امامـان معصوم در رابطه با تمامی شؤون عامه از جمله اجرای احکام انتظامی هستند و از عبارت «فقیهان، حجت ما هستند، همانگونه که مـا حجـت خـداییم بـر شما» شمول و فراگیری ولایت فقها فهمیده می‌شـود؛ همانگونـه کـه ولایـت امامان معصوم شمول و گستردگی دارد، بویژه که در برخی کتابهـا بـه جـای «حجتی»، «خلیفتی» بکار رفته که گستردگی ولایت فقیه را بیشتر مـی‌رسـاند (همان، ج۲۱، ص۳۹۵).

معنای لغوی و اصطلاحی حسبه

حسبه اسم مصدر از ریشه حسب به معنـای شـمارش‌کـردن اسـت (ابـن منظـور، ۱۴۱۴ق؛ جوهری، ۱۴۰۴ق؛ لوئیس معلوف؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ذیل مـاده حسـب). «ابن اثیر» در «نهایه» حسبه را چنین تعریف کرده است:

حسبه اسم مصدر از مصدر احتساب است و احتساب در اعمال صالح و ناگواری‌ها عبارت است از پیشی‌گرفتن در طلب پاداش از طریق تسلیم و صبر و یا از راه انجام انـواع کارهای خیر مرسوم، برای رسیدن به ثوابی که از این خوبی‌ها امید می‌رود (ابن اثیر، بی‌تا، ج۱، ص۳۸۲).

در مقابل «ابن منظور» در «لسان العرب» در تعریـف حسـبه جـامعتر عمـل کـرده و معانی حسبه را این چنین بر می‌شمرد: ۱. طلب اجر و پاداش. احتساب به معنای طلـب اجر است و اگر بگوییم کاری را از روی حسـبه انجـام مـی‌دهـم؛ یعنـی بـرای خـدا و بدست‌آوردن پاداش الهی است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج۳، ص۱۶۴). لذا به تعبیر دقیقتر، معنای اول چنین خواهد بود: انجام کاری برای رضای خدا.

۲. حسن تدبیر و اداره امور. او در کار، نیکوتدبیر است؛ یعنـی در اداره و مـدیریت، خوش‌تدبیر و نیکونظر است و کاربرد حسبه در اینجا به معنای احتسـاب و طلـب اجـر نیست (همان، ص۱۶۶).

۳. خبرجویی و تجسس (همان). ۴. انکار و خرده‌گیری بر کار زشت کسی (همان).

البته باید گفت که معانی پیش‌گفته توسط اهل لغت، معنای موضوع له این واژه نمی‌باشد، بلکه موارد استعمال این لغت است که متأثر از کاربرد این واژه در معنای اصطلاحی است.

«سید محمد بحر العلوم» صاحب «بلغة الفقیه» در تعریف حسبه می‌گوید: «حسبه به معنای قربت و منظور از آن تقرب‌جستن به خداوند است. مورد آن هر کار شایسته‌ای است که می‌دانیم شارع مقدس وجود آن را در خارج اراده کرده؛ بدون اینکه شخص خاصی مشخص کرده باشد» (بحر العلوم، ۱۴۰۳ق، ج۳، ص۲۹۰).

«میرزای نائینی» در مورد آن چنین توضیح می‌دهد:

> از جمله قطعیّات مذهب ما ـ طائفهٔ امامیّه ـ این است که در این عصر غیبت ـ علی مغیبه السّلام ـ آنچه از ولایات نوعیّه را که عدم رضای شارع مقدّس به اهمال آن، حتی در این زمینه هم معلوم باشد، «وظایف حسبیّه» نامیده، نیابت فقهای عصر غیبت را در آن قدر متیقن و ثابت دانستیم، حتی با عدم ثبوت نیابت عامّه در جمیع مناصب و چون عدم رضای شارع مقدس به اختلال نظام و ذهاب بیضهٔ اسلام و بلکه اهمیت وظایف راجعه به حفظ و نظم ممالک اسلامیه از تمام امور حسبیه از اوضح قطعیات است، لهذا ثبوت نیابت فقها و نواب عام عصر غیبت در اقامهٔ وظایف مذکوره از قطعیات مذهب خواهد بود (نائینی، ۱۴۲۴ق، ص۷۵).

«امام خمینی» 1 درباره آن می‌نویسد:

> «امور حسبیه» کارهای پسندیده‌ای است که شرع، خواهان تحقق آنها در جامعه است و با انجام‌دادن یک یا چند نفر از عهده دیگران برداشته می‌شود. از جمله مصادیق امور حسبیه می‌توان امر به معروف و نهی از منکر و دفاع و قضاوت را نام برد. تصدی این امور در عصر غیبت بر عهده فقیه عادل است و او می‌تواند شخص شایسته‌ای را اجازه تصدی بدهد (امام خمینی، ۱۴۲۳ق، ص۹۵).

ایشان در «کتاب البیع» اینگونه می‌گوید:

امور حسبیه، اموری است که به یقین می‌توان گفت شارع مقدس راضی به وانهادن آنها به حال خود نیست و حتماً باید مسؤولی عهده‌دار تصدی آن باشد. در این موارد، اگر یقین حاصل شود که افرادی معین یا نامعین وجود دارد که آن امور را تصدی کنند، دیگر بحثی نیست، اما اگر ثابت شود که انجام این امور منوط به نظر امام 7 است، در آن صورت، بنا به دلایل ولایت فقیه، این موارد نیز در دوران غیبت امام 7 از جمله اختیارات فقیه خواهد بود (همو، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۶۶۵).

«سید عبدالاعلی سبزواری» صاحب «مهذب الاحکام» در تعریف آن می‌گوید: عامل امور حسبیه کسی است که به نیت طلب ثواب و اجر از جانب خداوند آن را مرتکب می‌شود؛ خواه از امور نوعیه، مثل قضاوت و حکومت بین مردم باشد و خواه امور شخصیه، مانند تجهیز میت بدون ولی و «پاک‌کردن مسجد و قرآن از نجاست و... باشد». ایشان در موضوع امور حسبیه، رضایت و اجازه شارع مقدس را شرط کرده است. وی حسبه را زیر مجموعه امر به معروف و نهی از منکر معرفی می‌کند (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج۲۴، ص۲۵۵).

در یک کلام باید گفت امور حِسبی، همان امور دارای مصلحت هستند و بطور دقیقتر می‌توان گفت امور حسبی عبارت است از آنچه که در دو بُعد دنیوی و اخروی به مصالح عمومی ارتباط دارد و شارع مقدس، به اهمال آن راضی نیست و برپایی آن را ضروری می‌داند (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص۵۳۶؛ حسینی مراغی، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص۵۷۱؛ خویی، ۱۴۱۸ق(الف)، ص۴۲۲).

تقسیم امور حسبی به موسع و مضیق

دو نوع نگاه نسبت به گستره امور حسبی در کلمات فقها وجود دارد. برخی دایره امور حسبی را مضیق و برخی هم دایره آن را گسترده‌تر دانسته و مفهوم موسع آن را پذیرفته‌اند. حسبه به معنای مضیق آن شامل اموری می‌شود که برای آن در شریعت،

متصدی خاص یا عامی تعیین نشده است؛ مانند سرپرستی افراد صغیر و دیوانه بدون سرپرست، اموال فرد مفقود الاثر، موقوفات بدون متولّی، وصایای بدون وصی و صَرف خمس، گاه نیز معنای موسعی از آن اراده می‌شود که شامل همه اموری است که شارع مقدس راضی به ترک و اهمال آن نیست و اقامه آن را ضروری می‌داند. به همین جهت، برخی از فقها، تصدی امور سیاسی و زعامت بر جامعه و تنظیم امور مردم را نیز از امور حسبه دانسته‌اند (نائینی، ۱۴۲۴ق، ص۱۱۱؛ تبریزی، ۱۴۱۶ق، ج۳، ص۳۸ و ۴۵). عمده بحث از امور حسبی در باب‌های اجتهاد و تقلید، تجارت و قضا آمده است.

بر مشروعیت تصدی فقیه واجد شرایط، بلکه تعین وی از باب قدر متیقن نسبت به امور حسبی به معنای مضیق، ادعای اتفاق و اجماع شده است. بنابراین، با وجود فقیه، غیر فقیه بدون کسب اجازه از وی نمی‌تواند تصدّی امور یادشده را بر عهده گیرد، لکن در صورت عدم دسترسی به فقیه جامع‌الشرائط، مؤمنان عادل می‌توانند عهده‌دار آن گردند. اما در جواز تصدّی فقیه نسبت به امور حسبی به معنای موسع، اختلاف نظر وجود دارد (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج۱۰، ص۷۱؛ امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۴۹۸-۴۹۷؛ خویی، ۱۴۱۸ق(الف)، ص۴۲۴-۴۲۲؛ همو، ۱۴۱۶ق، ج۱، ص۱۲-۱۰و ج۳، ص۳۵۸).

دیدگاه‌ها درباره امور حسبی

در خصوص حسبه چند دیدگاه وجود دارد و گروهی آن را یک وظیفه فردی و مترادف با امر به معروف می‌دانند (ابویعلی، ۱۴۰۶ق، ص۲۸۴؛ ماوردی، ۱۴۰۶ق، ص۲۴؛ ابن خلدون، ۱۳۹۸ق، ص۱۷۸). گروهی حسبه را به عنوان یک وظیفه حکومتی می‌شناسند و طول و عرض‌های مختلفی را برای آن ترسیم می‌کنند و می‌گویند فقیه در فراتر از امور فتوایی و قضایی ولایت ندارد، ولی در خصوص امور حسبیه تصرفات فقیه را جایز می‌دانند (خویی، ۱۳۷۷، ج۵، ص۴۲؛ همو، ۱۴۱۸ق(ب)، ج۲۷، ص۱۶۴ و ج۲۲، ص۸۱؛ همو، ۱۴۱۸ق(الف)، ص۴۲۲). گروه دوم فقهایی هستند که ولایت فقیه را در محدوده امور حسبیه از باب ولایت می‌دانند. نکته جالب این است که وجه مشترکی بین این گرایشها وجود دارد که فقیه در امور حسبیه جائز التصرف است. برخی این تصرف را

از باب قدر متیقن می‌دانند (همان) و برخی نیز از باب ولایت (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۶۶۵). در ادامه این مقاله به برخی از دیدگاه‌ها درباره این مفهوم اشاره می‌شود.

دلیل حسبه در اثبات ولایت فقیه از نظر صاحب جواهر

بنا به تصریح «صاحب جواهر»، قدما کمتر از حسبه‌بودن یا نبودن مسأله ولایت فقیه سخن گفته‌اند (نجفی، ۱۴۰۴ق ، ج۱۶، ص۱۸۰). این امر موجب شده وی نیز بطور مستقل در خصوص حسبه به عنوان دلیل، در ابواب مختلف فقهی کمتر بحث کند، ولی در مواردی از حسبه به عنوان یک قانون و اصل برای زمین‌نماندن برخی از افعال ضروری که بر عهده فقیه است، استفاده می‌کند. بدین منظور، برای روشن‌شدن دیدگاه ایشان درباره مفهوم حسبه و نگاه وی در خصوص گستره امور حسبی، به لحاظ مضیق و موسع‌بودن آن، به عبارات ایشان مراجعه می‌شود.

به عنوان نمونه ایشان در کتاب «الحجر»، مسأله‌ای را تحت عنوان «لا یثبت حجر المفلس إلا بحکم الحاکم» مطرح کرده‌اند. سپس در خصوص احکام حجر درباره اینکه آیا با ظهور سفه در سفیه، حجر برای او ثابت می‌شود یا نه؟ می‌گوید نظر مصنف این است که حجر با حکم حاکم ثابت نمی‌شود، ولی زوال سفه با حکم حاکم ثابت خواهد بود. وی در ضمن بررسی اقوال می‌گوید: «ضرورة وجوب التحجیر حینئذ علی الحاکم من باب الحسبة و خصوصاً اذا کان هو الولی» (همان، ج۲۶، ص۹۷)؛ وظیفه حاکم است؛ خصوصاً وقتی که والی باشد از باب حسبه، حجر را بر او ثابت کند.

لازم به یادآوری است که دو واژه «حاکم» و «والی»، نوعی حوزه مشترک در کاربرد دارند که ولایت فقیه را در لباس حاکمیت به معنای سیاسی آن قرار می‌دهد. به عبارت روشن‌تر، در حوزه وظایف، حاکم و والی نسبت عام و خاص دارند. وظایف حاکم بخشی از وظایف والی و در زمره آن است. اگر اصلی‌ترین وظیفه حاکم قضاوت است، مطابق منابع فقهی، قضاوت یکی از وظایف والی است.

در این عبارت، ایشان متذکر متصدی امور حسبیه شده و حاکم شرع یا همان ولی

فقیه را از جمله افرادی می‌داند که شارع مقدس سلطه او را در امـور حسـبیه ضـروری می‌داند و از افراد مجاز در تصرف است.

در عبارت دیگری در کتاب «مزارعه» و «مسـاقات»، مسـأله‌ای را تحـت عنـوان «إذا هرب العامل لم تبطل المساقاة» در ذیل بررسی احکام مساقات مطرح کرده می‌نویسد:

> متی حصل من أحد المتعاقدین بعقد لازم ما ینافی استحقاق الآخر علیـه مـن حیث اللزوم، شرع له الشارع الفسخ، و کان العقد فی حقه جائزاً دفعاً لضـرره بذلک، لقاعدة «لا ضرر و لا ضرار». نعم لو لم یختـر الفسـخ رفـع أمـره إلـی الحاکم فی تحصیل حقه، کما أنه قد یمنع وجوب فعل الصور المزبورة علـی الحاکم، و إن ظهر ذلک من عباراتهم، ضرورة کون قیام الحاکم فی هذه الأمور من باب الحسبة» (همان، ج۲۷، ص۸۱).

و مورد دیگر، می‌توان به ج۲۹، ص۱۸۸، ذیل کلیدواژه باب الحسبة اشاره نمود.

این مسأله در خصوص دعوای بین مالک و عامل مساقات است. ایشـان دو فـرع را مطرح کرده‌اند. در فرع دوم در جایی که طرفین نـزاع، فسـخ معاملـه را نپذیرنـد، بـرای تحصیل حق خود باید به حاکم مراجعه کنند. بر حاکم اسلامی واجـب اسـت در مـوارد اختلاف بین متعاقدین، از باب حسبه، برای رفع نزاع بین آنها دخالت کند.

ایشان قضاوت و رفع تنازع بین مردم و اجرای حدود را در عصر غیبـت از وظـایف حاکم شرع و ولی فقیه دانسته و برای اثبات مدعای خود به ادلـه نقلـی تمسـک جسـته است و حاکم فقیه را قدر متیقن از نصوص و اجماع محصّل و منقول می‌دانـد (همـان، ج۲۱، ص۳۹۴، ۳۹۹و۴۰۳ و ج۴۰، ص۱۸و۲۳).

اما در متن پیش‌گفته «صاحب جواهر» فارغ از ادله نقلی، به دلیل حسبه برای اثبـات منصب قضا و رفع دعاوی برای حاکم شرع تمسک جسته است و آن را به عنـوان یـک دلیل مستقل در عرض سایر ادله بر شمرد.

این عبارت مانند عبارت قبلی، ناظر به متصدی امور حسبه اسـت و حـاکم شـرع را یکی از افراد مجاز در تصرف این امور دانسته است.

حال این نکته قابل طرح است که ایشان در امور حسبیه، حاکمان فقیه را قدر متـیقن

از افرادی بر می‌شمارد که مجاز به تصرف می‌باشند، این مقدم‌بودن بـه چـه معنـا اسـت و چرا فقیهان بر دیگران مقدم دانسته شده‌اند؟ پاسخ این پرسش از دیدگاه «صاحب جـواهر» آن است که ظاهر روایات و سیره اصحاب، نوعی اولویت را برای فقیهان اثبات می‌کنـد که ثمرات زیادی در پی دارد. از جمله اینکه در صـورت حضـور حـاکم فقیـه، غیـر او نمی‌تواند به این امور اقدام کند، مگر آنکه از او اذن داشته باشد و دخالت و تصـرف در این امور، بدون اذن ولی فقیه در صورتی کـه باعـث اتـلاف آن شـود، موجـب ضـمان خواهد شد. می‌توان ثمره اول را تکلیفی و دوم را وضعی دانست. قدر متـیقن در اینجـا نوعی اولویت حاکمان فقیه بر دیگران است. اما می‌توان چنین ادعـا کـرد کـه «صـاحب جواهر» از این اولویت در تصرف، به ولایت تعبیر می‌کند؛ زیـرا اهمیـت ایـن امـور بـر اساس روایات، چنین اقتضایی دارد. در مقابل، واگذاری برخی از این امور به دیگران در روایات، نوعی مراجعه به طاغوت محسـوب مـی‌شـود. «صـاحب جـواهر»، عـلاوه بـر پذیرش قدر متیقن، این تصرفات فقیه را از باب ولایت در نظـر گرفتـه‌انـد کـه بخـاطر نصب ایشان از طرف شارع، متصدی آن خواهند بود.

به دیگر سخن، «صاحب جواهر» ولایـت فقیـه در محـدوده امـر حسـبیه را از بـاب ولایت می‌دانند. به این معنا که فقیهان در عصر غیبت از طرف معصومان بر امور حسبیه منصوب هستند و فقیه در امور حسبیه جائز التصرف است. بنظر «صاحب جواهر»، ایـن تصرف از باب ولایت و نصب می‌باشد.

از آنجا که نظریه حسبه یکی از راه‌های اثبات ولایت برای فقیه است، می‌تواند مسـتند «صاحب جواهر» که از قائلین نظریه انتصاب است نیز قرار گیرد (امـام خمینـی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۶۶۵). بر این اساس، نظریه حسبه در طول نظریه انتصاب قرار می‌گیرد.

بنا بر قول به ثبوت ولایت عامّه «صاحب جواهر»، برای فقیه جامع‌الشرائط، اختلافی درباره مشروعیّت تصدّی امور حسبی؛ اعم از موسع و مضیق نیست؛ زیرا بنا بر قول بـه ثبوت ولایت عامه، متصدّی امور یادشده تعیین شده است. توضیح بیشتر اینکه برخی از فقها همچون «صاحب جواهر» و «امام»، ولایت فقیه را در محدوده امور حسبیه از بـاب ولایت می‌دانند (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۶۶۵؛ نجفـی، ۱۴۰۴ق، ج۲۲، ص۱۵۵).

به دلیل اینکه آنها، ولایت فقیهان را به عنوان نیابت از معصوم 7 و در شمار یکی از مناصب فقیهان قرار داده‌اند و قائل به انتصاب فقیه می‌باشند و تعابیری همچون «جعل ولایت» و یا «تفویض ولایت» در عبارت آنان گویای همین مطلب است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۱۵، ص۴۲۲-۴۲۱ و ج۲۱، ص۳۹۵-۳۹۴ و ج۴۰، ص۱۸). بنا بر این مبنا، مشروعیت الهی ولایت فقیه و قدرت سیاسی آنها شکل می‌گیرد. لذا آنها متصدی این امور خواهند بود. در مقابل این دیدگاه که از جانب «صاحب جواهر» و «امام» مطرح شده است، حضرت «آیةالله خویی» قائل به نظریه حسبه است. بنظر ایشان فقیه بر فراتر از امور فتوایی و قضایی ولایت ندارد. ایشان از فقیهانی است که برای تصدی امور ضروری، دلایل نصب را کافی ندانسته است و در اموری که شارع مقدس راضی به ترک و تعطیل آنها نیست، اقدام فقیه را به عنوان یک وظیفه و تکلیف واجب شمرده است. از نظر ایشان ولایت فقیهان در امور حسبیه به عنوان یک منصب مطرح نیست، بلکه از باب قدر متیقن، به عنوان تکلیف شرعی و وجوب کفایی در تصدی امور حسبیه بر دیگران مقدم هستند (خویی، ۱۴۱۸ق(ب)، ج۴۱، ص۶). با توجه به دو دیدگاه مطرح‌شده: ۱. جواز تصرف فقیه در امور حسبیه؛ ۲. ولایت فقیه در امور حسبیه، چنین بنظر می‌رسد که هر دو گروه، تصرف فقیهان در امور حسبیه را واجب می‌دانند.[1] اما در عمل، اختلاف این دو دیدگاه ثمراتی را در پی خواهد داشت. مطابق رأی «آیةالله خویی»، با مرگ فقیه، وکیلان فقیه منعزل می‌شوند (خویی، ۱۴۱۸ق(الف)، ص۴۲۴)، اما بر اساس نظریه «صاحب جواهر»، مادامی‌که فقیه بعدی وکیلان را عزل نکرده باشد، برکنار نمی‌شوند. مطابق هر دو دیدگاه تا وقتی حسبی‌بودن امری دوام و استمرار داشته باشد، ولایت یا جواز تصرف برقرار خواهد بود. در نهایت با توجه به نظریه «محقق خویی» و نظریه «صاحب جواهر» (نظریه انتصاب) چنین می‌توان مطرح نمود که در هر دو نظریه در مورد تصدی فقیه جامع الشرائط نسبت به امور حسبیه، اتفاق نظر وجود دارد.

تصدی امور حسبیه، تکلیف الزامی یا ارشادی

«صاحب جواهر» تصدی امور حسبه را از وظایف حاکم شمرده است. حال این

تکلیف الزامی است یا ارشادی؟ در تبیین موضوع فوق گفته شده: تصدی امـور حسـبیه مانند ایجاد نظم و حفاظت از مصالح همگانی، از ضـروریاتی اسـت کـه شـرع مقـدس اهمال درباره آن را اجازه نمی‌دهد و قدر متیقن و حـداقل وظیفـه فقهـای شایسـته (یـا حاکم فقیه) است که عهده‌دار آن شوند. ولی طبق این برداشـت، تصـدی در ایـن امـور، یک وظیفه شرعی مانند دیگر واجبات کفایی است(همان دیـدگاه آیـةالله خـویی)، ولـی طبق برداشت دیگر فقها (امام و صاحب جواهر)، این یک منصـب اسـت کـه از جانـب شارع به آنها واگذار شده... همگی به این نتیجه رسیده‌اند کـه در عصـر غیبـت، حـق تصدی در امور حسبیه از جملـه رسـیدگی و سرپرسـتی و ضـمانت اجرایـی احکـام انتظامی و آنچه در رابطه با مصالح عامه است، به فقیهان جامع الشرائط واگـذار شـده است؛ خواه به حکم وظیفه و تکلیف باشد یا منصب شرعی که به نام ولایت عامه یاد می‌شود و در هر دو صورت، حـق تصـدی اینگونـه امـور بـا فقهـای شایسـته اسـت (معرفت، ۱۳۷۷، ش۷، ص۱۷۸-۱۷۶).

عدم انحصار تصدی امور حسبی نزد شارع در حاکم

«صاحب جواهر» به لحاظ اهمیت امور حسبی نزد شارع، متصدی آن را منحصـر در حاکم نکرده و می‌نویسد:

> لأن الولایة لهم (عدول) مع عدم الحاکم، بـل قـد ذکرنـا فـی غیـر المقـام، إمکان ثبوت أمثال هذه الولایات التی هی من الحسب و الإحسـان لفسـاق المؤمنین مع تعذر العدول (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۲۷، ص۸۲)؛ در فرض عدم دسترسی به حاکم فقیه یا عدم بسط ید آنها، عدول مـؤمنین متصـدی ایـن امور خواهند بود.

حتی از این نیز فراتر رفته و بر فرض نبود عدول مؤمنین، تصدی امور حسبی را بـه فساق المؤمنین سپرده است.

دو نکته در این متن قابل تأمل است: اولاً شارع مقدس در هیچ حالی راضی نیست امور حسبی روی زمین بماند و حتماً کسی باید تصدی آن را بر عهده بگیرد، حتی مؤمنین فاسق.

نکته دیگری که در این عبارت به چشم می‌خورد، استعمال واژه ولایتی است که از باب حسبه برای عدول مؤمنین و فساق مؤمنین بکار رفته است و این ولایت را در طول ولایت حاکم فقیه ذکر نموده است. باید به این مطلب اذعان کرد، بنا بر دیدگاه «صاحب جواهر» در خصوص نصب عام حاکم و والی فقیه در عصر غیبت توسط امامان معصوم : ، استفاده ولایت برای فقها در حوزه‌های افتا و قضا و زعامت سیاسی، امری کاملاً حقیقی و پذیرفتنی است. اما بکار گیری آن برای مؤمنین عادل و مؤمنین فاسق نوعی مجازگویی است و مراد از این استعمال (ولایت مؤمنین عادل و فاسق) نوعی اولویت در تصرف در امور حسبی است، نه به معنای ولایت انتصابی در عصر غیبت، بلکه به معنای حق تصرف در امور مهم و مصلحت‌داری است که برای غیر فقیه به ترتیب مذکور باقی است.

«صاحب جواهر» در «کتاب الوصایا» درباره شرایط وصی، عبارت دیگری را مطرح نموده و از آن، به عنوان یک ضابطه استفاده می‌کند و می‌گوید:

> نعم قد یتجه ذلک فیما تشتد الضرورة إلیه، علی وجه لا یمکن الوصول الی الحاکم أو من یقوم مقامه، فیتولاه حینئذ أحدهما أو غیرهما من العدول من باب الحسبة لا من حیث الوصایة، لعل الضابط ذلک (همان، ج۲۸، ص۴۰۹)؛ در آنجایی که ضرورت اقتضا بکند و دسترسی به حاکم و نایب او ممکن نباشد، بر عدول مؤمنین است، از باب حسبه، نه از باب وصیت این مشکل را برطرف کنند.

از این عبارت استفاده می‌شود که ایشان با نبود حاکم یا نایب او، وظیفه امور حسبیه را به عدول مؤمنین واگذار کرده و آنان را متصدی آن معرفی نموده است. آنچه که در این متن همانند عبارت قبلی «صاحب جواهر» جلوه می‌نماید، واژه ولایت (یتولاه) است. دقیقاً همان مطالب قبل، عیناً در اینجا نیز تکرار می‌شود. این عبارت «صاحب جواهر» نیز اولاً شاهدی بر دیدگاه وی است که تصدی بر امور حسبیه برای حاکم فقیه را از باب ولایت فرض نموده است؛ ضمن اینکه با مقایسه متصدیان امور حسبه، حاکم فقیه نسبت به مؤمنین عادل دارای حق اولویتی است که از آن به قدر متیقن تعبیر شده است؛ بدین

معنا که شارع مقدس در امور حسبی، فقهای حاکم را قدر متیقن افرادی می‌داند که حق تصرف در آن را دارند و نسبت به عدول مؤمنین برای تصدی این امور مقدم‌تر می‌باشند.

ایشان در «کتاب النکاح» در موضوع نفقه واجبه، در شرح عبارت شرایع می‌گوید:

> المسألة الرابعة إذا دافع بالنفقة الواجبة من خوطب بها متحداً أو متعدداً أجبره الحاکم حسبة، فان لم یکن فعدول المؤمنین ، بل إن لم یکونوا ففساقهم فی وجه (همان، ج۳۱، ص۳۸۸)؛ کسی که نفقه اقارب یا همسر بر او واجب باشد و او از پرداخت آن امتناع ورزد، حاکم شرع از باب حسبه او را مجبور به دادن نفقه می‌کند و در فرض عدم دسترسی به حاکم، عدول مؤمنان نیز از باب حسبه او را مجبور خواهند کرد.

ایشان در ادامه می‌فرماید: اگر عدول مؤمنان نباشند، در بعضی از موارد، حتی مؤمنان فاسق نیز از باب حسبه او را به دادن نفقه مجبور خواهند کرد(همان).

البته در موضعی دیگر می‌گوید: «إن لم یکن حاکم یلزمه بذلک وجب علی المکلفین من باب الحسبة» (همان، ج۳۸، ص۳۹)؛ اگر حاکمی که آن را مجبور به پذیرش کند، پیدا نشود، بر سایر مکلفین از باب حسبه واجب است تا او را مجبور کنند. لذا آن را یک وظیفه فردی برای مکلفین می‌داند.

در اهمیت امور حسبیه همین بس که ایشان این اولویت در اجرا را در ابتدا به حاکم شرع و در فرض عدم دسترسی به آن، به عدول مؤمنان و حتی در برخی موارد، اجرای آن را به فساق از مؤمنان محول نموده است و در نهایت در برخی موارد آن را به عنوان یک وظیفه الزامی بر عهده تمام مکلفین قرار داده است. لذا از این عبارات فهمیده می‌شود، این مصادیق از واجبات کفائیه‌ای هستند که احراز حسبیه آن، از راه عقل محقق شده، نه به تصریح شرع و عقلا، فقیه قدر متیقن افرادی است که در این موارد موظف به اجرای این امور است.

از مجموع موارد استعمال حسبه در کتاب «صاحب جواهر» چنین برداشت می‌شود که ایشان نیز از حسبه همان معنای اصطلاحی آن را اراده کرده‌اند؛ یعنی امور حسبیه اموری هستند که شارع راضی به اهمال در آنها نیست و حتماً باید مسؤولی عهده‌دار

تصدی این امور باشد. خواه فقیه باشد یا نایب ایشان و در فرض عدم دسترسی به آنها، تصرف در این امور، وظیفه عدول مؤمنین می‌باشد (همان).

با توجه به اینکه «طریحی» در «مجمع البحرین» حسبه را به امر به معروف و نهی از منکر معنا کرده و گفته است: «و الحسبة الامر بالمعروف و النهی عن المنکر» (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج۲، ص۴۱)، می‌توان بر این اساس ادعا کرد، «صاحب جواهر» پیرامون ولایت فقیه از حسبه‌بودن و یا نبودن آن سخن بمیان آورده است؛ آنجا که می‌گوید:

> الولایة للقضاء أو النظام و السیاسة أو علی جبایة الخراج أو علی القاصرین من الأطفال أو غیر ذلک أو علی الجمیع من قبل السلطان العادل أو نائبه، جائزة قطعاً بل راجحة لما فیها من المعاونة علی البر و التقوی، و الخدمة للإمام و غیر ذلک خصوصاً فی بعض الأفراد و ربما وجبت عیناً کما إذا عینه إمام الأصل .... کل ذلک لإطلاق ما دل علی الأمر بالمعروف، و النهی عن المنکر فتجب مقدماته (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۲۲، ص۱۵۵)؛ ولایت در قضا یا نظام و سیاست یا ولایت بر جمع‌آوری مالیات یا ولایت بر ناتوانها همچون اطفال، دیوانگان و ... یا ولایت بر همه این موارد از جانب سلطان عادل و یا نایب آن، نه تنها جایز است، بلکه اولی نیز خواهد بود؛ زیرا از جمله مصادیق همیاری بر انجام کار نیک و پرهیزگاری است... و چه بسا برای برخی از افراد جامعه عیناً واجب باشد... .

نقد و بررسی نظریه «صاحب جواهر»

از آنجا که «صاحب جواهر» قائل به ثبوت ولایت عامه برای فقهای جامع الشرائط می‌باشد و معتقد است، ولایت آنها در طول ولایت پیامبر و امامان معصوم : قرار دارد، شاید بتوان گفت از دیدگاه ایشان درباره مشروعیت فقیه در تصدی امور حسبیه، دیگر حرفی باقی نمانده است. لذا با توجه به اینکه ایشان ادله نقلی را در اثبات ولایت فقیه تام و کامل دانسته است، در نتیجه حق و منصبی را برای فقیه اثبات می‌نماید که آن را امری مسلم و روشن فرض نموده و ادعای اجماع بر این مسأله کرده است. ـ البته باید

تصریح کرد که این اجماع مدرکی بوده و تعبیر به اجماع، مسامحی است ـ «و قد یکون من أسباب هذه المسامحة أیضاً أنّ ناقل الإجماع یری أنّ مدرک الحکم بدرجة من الوضوح لا یحتمل معه مخالفة من أحد، فیدّعی الإجماع علی هذا الحکم» (ساعدی، ۱۳۸۴، ش۴۲، ص۱۴۷).

به همین خاطر، بطور مستقل به قانون و قاعده حسبه نپرداخته است و در این خصوص، خود نیز تصریح می‌کند:

> کما أشرنا إلی بعضه فیما تقدم و منها ما نحن فیه من ولایة الحاکم علی نحو ما عرفت، فلم یحرروا أن ذلک له من باب الحسبة أو غیرها، و علی الأول ما وجه تقدیمها علی ولایة عدول المؤمنین، و علی الثانی فهل هی إنشاء ولایة و نصب له من الله تعالی علی لسان الإمام، أو بعنوان النیابة عنه و الوکالة، و إلا فالولایة له، و علی الأخیر فهل هی علی الإطلاق بحیث له عزل وکیل مجتهد آخر، و له الوکالة عن الامام 7 لا عنه فلا ینعزل بموته أو جنونه أو غیرهما مما ینعزل بها الوکیل عن وکالته، أو لیس له شیء من ذلک، بل یوکل عن نفسه خاصة، لکن علی تقدیره فهل إطلاق توکیله ینصرف إلی الأول أو الثانی و ان کان الظاهر فی هذا الأخیر الثانی، کما أن الظاهر قصر وکالة الحاکم عن الامام 7 علی مناصب الإمامة و الولایات العامة لا ما یشمل أموره المختصة به من ضیاعه و جواریه و غیر ذلک إلا من حیث الولایة علی الغائب اما لو أرید إدخال شیء الآن مثلاً فی ملک القائم 7 متوقف علی قبول و نحوه لم یکن له القبول بناء علی عدم عموم ولایته عن الغائبین فی أمثال ذلک، بل هی خاصة فی حفظ أموالهم و تأدیة ما یجب عنهم، ثم ان جملة من هذه المباحث یأتی تحقیقها فی القضاء و الله اعلم (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۱۶، ص۱۸۰)؛

برخی از مسائل و مطالب در کلام فقهای امامیه به رشته نگارش در نیامده است، از جمله ولایت فقیه و اینکه این ولایت از باب حسبه است یا غیر حسبه و بر فرض حسبه‌بودن، علت تقدم ولایت فقها بر ولایت عدول مؤمنین چیست؟... بدین منظور ایشان نیز

همچون فقهای پیش از خود، کمتر بدان پرداخته است، اما بـا ایـن وجـود در برخـی از مسائل فقهی از این قاعده استفاده کرده است.

تفاوت دلیل حسبه با ادله لفظی از نظر «صاحب جواهر»

حال این سؤال مطرح می‌شود که چه تفاوتی بین دلیل حسبه با ادلـه لفظـی ولایـت فقیه وجود دارد؟

علتی که می‌توان بدان اشاره نمود، با مقایسه ادله ولایت فقیه با دلیل حسـبه بدسـت می‌آید. اگر «صاحب جواهر» دلیل حسبه را به عنوان یک دلیل مستقل فرض می‌کردنـد، اختیارات فقیه از طریق دلیل حسبه اضیق خواهد بود؛ به لحـاظ اینکـه احـراز مصـادیق حسبه از دو طریق عقل یا شرع متصور است. برخی مصادیق شرعی امور حسبه کـه در نصوص نیز بدان اشاره شده است، قابل احراز می‌باشد، مثل امور غیّب و قصّر و... که از آن، در لسان متأخرین تعبیر به حسبه مضیق نیز شده است و قدما مصادیق عقلی حسـبه را بخاطر نداشتن یک ملاک مستقل برای احراز، بدان متذکر نشدند و با احتیاط بیشتری عمل کردند. به این جهت دایره امور حسبیه در بین قدما اضـیق بـوده اسـت. ولـی اگـر همین شؤون از طریق اطلاق و عموم ادله لفظی اثبات شود، اوسع خواهد بـود. بـه ایـن بیان که با توجه به تعریف حسبه، تا برخی از وظایف احراز نشـود کـه شـارع لایرضـی باهمالها، نمی‌تواند در محدوده اختیارات فقیه قرار گیرد. لذا دلیل حسبه تنها وظـایفی را که منصوص هستند، شامل می‌شود و دایره وظایف نیز طبعاً محدود خواهد شد، اما بنـا بر اطلاق ادله ولایت فقیه که «صاحب جواهر» و فقیهان قبل از ایشان بدان پرداختنـد و ایشان از آن، ولایت عامه برای فقیه را ثابت کرده است، گستره آن اوسـع خواهـد بـود. بنابراین، گستره اختیارات با تفاوت دو دلیل، متفاوت خواهد بود.

تفاوت امور حسبیه در بیان «صاحب جواهر» با دیگر فقیهان

مهمترین نکته در بیان «صاحب جواهر» از امور حسبیه که تفاوت اساسـی بـا دیگـر فقیهان معاصر دارد، آن است که ایشان به شیوه اجرا و تدبیر امور حسبه و امور عمـومی مؤمنان نیز توجه کرده‌اند. اگر امور حسبه به فقیهان واگذار شود، اولین مسأله که مطـرح

می‌شود، آن است که چگونه باید این امور را رتق و فتـق کـرد؟ پاسـخ ایشـان بـه ایـن پرسش، قطعاً تشکیل حکومت خواهد بود. چه مستقیم توسط فقیه تشکیل شـود و چـه زیر نظر آنها باشد. به همین دلیل، شیوه اجرای احکام، کمتر توسط ایشان و دیگر فقیهان مورد توجه واقع شده است.

نکته دوم در خصوص دلیل حسبه، بـرای اثبـات ولایـت فقیـه، بـه ایـن مطلـب بـر می‌گردد که تفاوت بین اینکه دلیل حسبه به عنوان مؤید ادله ولایت فقیه است یا آنکه به عنوان یک دلیل مستقل در عرض ادله ولایت فقیه مطرح است؟ به عبـارت دیگـر، چـه تفاوتی بین اینکه دلیل حسبه به عنوان مؤید ادله لفظی ولایت فقیه مطرح شود، با اینکـه حسبه به عنوان دلیل مستقل در عرض ادله ولایت فقیه باشد، وجود دارد؟ و اینکه حیطه دلالت دلیل حسبه با سایر ادله ولایت فقیه چه نسبتی با هم دارند؟

در پاسخ باید گفت اولاً بنا بر دلیل حسبه، فقها قدر متیقن کسانی هستند کـه شـارع وظیفه اجرای امور حسبی را بر عهده آنان گذارده است، اما بنـا بـر اطـلاق ادلـه لفظـی ولایت فقیه، فقها، منصوب از ناحیه شارع در انجام این وظیفه خواهند بود.

ثانیاً بنظر می‌رسد اختیارات فقیه بر اساس دلیل حسـبه، اضـیق از اختیـارات وی بـر اساس اطلاق ادله خواهد بود؛ چون بنا بر اطلاق ادله ولایـت فقیـه، اختیـارات اوسـعی برای فقیه قابل تصور است؛ همانطور که در تعبیر فقها مطرح است و «امـام خمینـی» [1] هم ولایت مطلقه را از آن اراده کرده است، ولی بر اساس دلیـل حسـبه، تـا مصـادیق و موارد احراز نشوند که «لایرضی الشارع باهمالها» نمی‌تواند جزء اختیارات ولی فقیه قرار گیرد، اما در خصوص اطلاق ادله، چنین احرازی نیاز نیست. ولـی بـا توجـه بـه اینکـه ملاک امور حسبیه یا عقلی است یا شرعی و مصادیق امور حسبی‌ایی که از طریق عقـل بدست می‌آید، بسیار گسترده‌تر از مصادیق امـور حسـبیه‌ای اسـت کـه از طریـق شـرع بدست می‌آید و با توجه به این عبارت امام:

> فإن أحرز عقلًا أو بالأدلّة الشرعيّة أنّ الشيء الفلانيّ مطلوب مطلقاً، و لم يكن لنظـر شخص دخالة فيه، فلا إشكال فی وجوبه كفاية على كلّ مكلّف ولو كـان كـافراً، و إذا تحقّق سقط عن غيـره، و نظيـره فـی التكـاليف إنقـاذ الغريـق (امـام خمينـی،

۱۴۲۱ق، ج۲، ص۶۷۱)؛ اگر توسط عقلا یا بواسطه ادله شرعی احراز شود که فلان شیء مطلقا مطلوب است و نظر شخصی در آن دخیل نمی‌باشد، بر هر مکلفی کفایتاً تحقق آن واجب است، ولو اینکه کافر باشد و... .

می‌توان گفت تشکیل حکومت و تصدی امور عمومی و سیاسی به عنوان یک واجب کفایی از مصادیق عقلی امور حسبیه می‌باشد که به عنوان یک امر و شیء مطلقا مطلوب گنجانده شده است و می‌توان آن را از مصادیق مورد نظر «صاحب جواهر» در نظر گرفت. بنابراین، گستره اختیارات و وظایف فقیه، بر اساس تفاوت این دو دلیل در سعه و ضیق، متفاوت نخواهد بود. اما با توجه به دیدگاه برخی از فقها که مصادیق حسبه را تنها از طریق شرع احراز نموده‌اند و مصادیق عقلی آن را همچون «آیةالله خویی» محدود به افتا و قضا دانسته، آنجایی که در «کتاب القضاء» ذیل عبارت «مسألة ۱: القضاء واجب کفائی» می‌گویند: «و ذلک لتوقّف حفظ النظام المادّی و المعنوی علیه...» (خویی، ۱۴۱۸ق(ب)، ج۴۱، ص۶) و حتی بر این مبنای خویش جهاد ابتدایی را نیز جایز دانسته است (خویی، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص۳۶۵-۳۶۶)، این مطلب حاکی از راهیابی مصادیق عقلی در محدوده امور حسبیه و منحصرنبودن آن در امور شرعی است.

نتیجه‌گیری

نگارنده با تحلیل مبنای احراز مصادیق حسبه، تقسیم آن به عقلی و شرعی و توسعه ملاک عقلی آن، بر این باور است که اگر اطلاق ادله ولایت فقیه مورد پذیرش قرار نگیرد، باز هم با دلیل حسبه به عنوان دلیلی مستقل و هم‌عرض ادله ولایت فقیه، گستردگی وظایف فقیه اثبات می‌شود. بنابراین، لازم نیست دلیل حسبه، به عنوان مؤید و در طول ادله برای اثبات اختیارات ولی فقیه استفاده شود، بلکه به عنوان دلیلی مستقل و در عرض دیگر ادله لفظی خواهد بود. به همین دلیل است که بر مبنای «صاحب جواهر»، برخلاف برخی از فقها که حسبه را به معنای مضیق آن پذیرفته‌اند، حسبه به معنای موسع آن اراده شده که حتی شامل ولایت سیاسی و تشکیل حکومت نیز می‌شود.

یادداشت‌ها

۱. در دیدگاه اول، جواز تصرف، جواز بالمعنی الاعم است که با وجوب نیز جمع می‌شود.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. ابن اثیر، مبارم بن محمد، **النهایة فی غریب الحدیث و الأثر**، ج۱و۳، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، بی‌تا.

۳. ابن خلدون، عبدالرحمن، **مقدمه ابن خلدون**، بیروت: دارالکتاب العلمیة، چ۴، ۱۳۹۸ق.

۴. ابن فارس، ابو الحسین احمد بن فارس بن زکریا، **معجم مقائیس اللغة**، ج۶، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ق.

۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، ج۳، ۱۳و۱۵، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع ـ دار صادر، چ۳، ۱۴۱۴ق.

۶. ابویعلی، محمد بن حسین، **الاحکام السلطانیة**، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، الطبعة الثانیة، ۱۴۰۶ق.

۷. امام خمینی، سید روح الله، **ولایت فقیه**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، چ۱۲، ۱۴۲۳ق.

۸. امام خمینی، سید روح الله، **کتاب البیع (للإمام الخمینی)**، ج۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی 1 ، ۱۴۲۱ق.

۹. بحر العلوم، محمد بن محمد تقی، **بلغة الفقیه**، ج۳، تهران: منشورات مکتبة الصادق 7 ، چ۴، ۱۴۰۳ق.

۱۰. بحرانی، آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم، **الحدائق الناضرة فی أحکام العترة الطاهرة**، ج۱۰، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۵ق.

۱۱. تبریزی، میرزا جواد، **ارشاد الطالب الی التعلیق علی المکاسب**، ج۳، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چ۳، ۱۴۱۶ق.

۱۲. جمال الدین، حسن بن زین الدین، **المعالم الدین و ملاذ المجتهدین**، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، بی‌تا.

۱۳. جوهری، اسماعیل بن حماد، **الصحاح ـ تاج اللغة و صحاح العربیة**، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۴۰۴ق.

۱۴. حسینی مراغی، سید میرعبدالفتاح بن علی، **العناوین الفقهیة**، ج۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.

۱۵. خویی، سید ابو القاسم، **صراط النجاة (استفتاءات لآیةالله العظمی(قدس سره) مع تعلیقة وملحق لآیةالله العظمی التبریزی)**، ج۱و۳، قم: دفتر نشر برگزیده، ۱۴۱۶ق.

۱۶. خویی، سید ابو القاسم، **فقه الشیعة ـ کتاب الطهارة**، مقرر: سید محمد مهدی موسوی خلخالی، قم: مؤسسه آفاق، چ۳، ۱۴۱۸ق.
۱۷. خویی، سید ابو القاسم، **مصباح الفقاهة (المکاسب)**، مقرر: محمد علی توحیدی، ج۵، قم: بی‌نا، ۱۳۷۷.
۱۸. خویی، سید ابو القاسم، **التنقیح فی شرح العروة الوثقی**، تحت اشراف جناب آقای لطفی، قم: لطفی، ۱۴۱۸ق(الف).
۱۹. خویی، سید ابو القاسم، **تکملة المنهاج**، قم: نشر مدینة العلم، قم ـ ایران، چ۲۸، ۱۴۱۰ق.
۲۰. خویی، سید ابو القاسم، **موسوعة الإمام الخوئی**، قم: مؤسسة إحیاء آثار الإمام الخوئی ; ، اول، ۱۴۱۸ق.
۲۱. رشتی، میرزا حبیب اللّه، **بدائع الأفکار**، بی‌جا: مؤسسه آل البیت : ، ۱۳۱۳ق.
۲۲. ساعدی، جعفر، **مجله فقه اهل البیت** : ، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت : ، ش۴۲، ۱۳۸۴.
۲۳. سبزواری، سید عبدالاعلی، **مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام**، ج۲۴، قم: مؤسسة المنار، چ۴، ۱۴۱۳ق.
۲۴. طریحی، فخر الدین، **مجمع البحرین**، محقق/ مصحح: سید احمد حسینی، ج۲، تهران: کتابفروشی مرتضوی، چ۳، ۱۴۱۶ق.
۲۵. فیومی، احمد بن محمد، **مصباح المنیر**، ج۱۲، قم: دارالهجرة، بی‌تا.
۲۶. لوئیس معلوف، **المنجد**، قم: ذوی القربی، چ۳۷، ۱۳۸۰.
۲۷. ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب البصری البغدادی، **الاحکام السلطانیة**، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، الطبعة الثانیة، ۱۴۰۶ق.
۲۸. معرفت، محمد هادی، «ولایت فقیه»، **فصلنامه کتاب نقد، ولایت فقیه**، ش۷، ۱۳۷۷.
۲۹. نائینی، میرزا محمد حسین، **تنبیه الامة و تنزیه الملة**، محقق/ مصحح: سید جواد ورعی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۲۴ق.
۳۰. نجفی، محمد حسن، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام**، ۱۵، ۱۶، ۲۱، ۲۲، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۳۸، ۳۹و۴۰، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، چ۷، ۱۴۰۴ق.
۳۱. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، **عوائد الأیام فی بیان قواعد الأحکام**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.

نمایهٔ مطالب
فصلنامهٔ حکومت اسلامی
سال بیست‌وسوم (شمارهٔ ۸۷ تا ۹۰)

۱. الزامات تحقق امت اسلامی و گذار از دولت مدرن (بررسی موضوعی در کشورهای اسلامی)/ سیدمحمدمهدی غمامی و اسماعیل آجرلو/ ش۸۹، پاییز۱۳۹۷.
۲. امت ایران؛ بازشناسی تحلیلی جامعه سیاسیِ زیربنای جمهوری اسلامی بمثابه نظام امت و امامت/ حامد نیکونهاد/ ش۸۹، پاییز۱۳۹۷.
۳. اندیشه سیاسی سید مرتضی در تعامل با حکومت آل بویه/ صفورا سالاریه/ ش۸۸، تابستان۱۳۹۷.
۴. بنیادهای هستی‌شناختی حکومت دینی (بر اساس نظام حکمت صدرایی)/ سیدمحمدجواد میرجعفری میاندهی و احمدحسین شریفی / ش۸۹، پاییز۱۳۹۷.
۵. تحلیل فقهی و حقوقی مبانی، ماهیت و اعتبار تنفیذ حکم رئیس‌جمهور با تأکید بر رویکرد قانونگذار اساسی/ سید محمد مهدی غمامی و کمال کدخدامرادی/ ش۸۸، تابستان۱۳۹۷.

۶. تحلیل قاعده فقهی «حرمت ولایت جائر» و مستثنیات آن در فقه شیعه/ محسن ملک افضلی اردکانی و حمیده عبداللهی و بی‌بی‌معصومه تقی‌پور/ ش۸۹، پاییز۱۳۹۷.

۷. تحلیل مبانی فقهی شناسایی و اجرای آرای قضایی دادگاه‌های خارجی/ محمد قربانی مقدم / ش۸۹، پاییز۱۳۹۷.

۸. تحلیل و بررسی حکم تکلیفی حرمت خرید و فروش کالاهای خارجی در صورت داشتن مشابه داخلی/ سیدمجتبی حسین‌نژاد و حمیدرضا منیری حمزه‌کلایی/ ش۹۰، زمستان۱۳۹۷.

۹. تقلید در عصر حکومت اسلامی مبتنی بر اندیشه انتصاب/ مهدی نارستانی و موسی زرقی/ ش۹۰، زمستان۱۳۹۷.

۱۰. جایگاه اذن ولی فقیه در جهاد/ مهدی ربانی و سیدابراهیم حسینی/ ش۹۰، زمستان۱۳۹۷.

۱۱. جایگاه اموال متروکه در فقه حکومتی اسلام/ عبدالحسین رضائی راد/ ش۸۷، بهار۱۳۹۷.

۱۲. در جستجوی نظریه‌ای قانونگذاری در آثار برخی از فقیهان معاصر امامیه/ حسین امینی‌پُزوِه و عباس کعبی/ ش۸۷، بهار۱۳۹۷.

۱۳. سازه مفهومی «جهاد کبیر» در گفتمان سیاست خارجی مقام معظم رهبری/ علیرضا صحرایی/ ش۸۸، تابستان۱۳۹۷.

۱۴. سنجه‌های تشخیص و احراز مصالح مشروع در نظام اسلامی/ محمدعلی الفت پور/ ش۹۰، زمستان۱۳۹۷.

۱۵. فلسفه سیاسی و بسط تفکر توحیدی در صنعت تمدن اسلامی/ مهدی طاهری/ ش۸۸، تابستان۱۳۹۷.

۱۶. قواعد فقهی پالایش فضای مجازی در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران/ سیدعلیرضا طباطبایی و محمدعلی لیالی/ ش۸۷، بهار۱۳۹۷.

۱۷. ماهیت دولت اسلامی در اندیشه سیاسی آیةالله خامنه‌ای/ عباس نوری/ ش۹۰، زمستان۱۳۹۷.
۱۸. ماهیت و کارکرد محبّت در فلسفه سیاسی اسلامی/ نصرالله سخاوتی لادانی و هادی معصومی زارع/ ش۸۷، بهار۱۳۹۷.
۱۹. مفهوم شورش و شورشی و چگونگی رو در رویی دولت اسلامی با شورشیان از منظر فقه/ علی‌اکبر کلانتری/ ش۸۷، بهار۱۳۹۷.
۲۰. نسبت میان اصل «ضرورت حکومت» و قاعده «عدم ولایت»/ محمدتقی کریمی/ ش۸۷، بهار۱۳۹۷.
۲۱. نظارت بر نهادهای زیر نظر رهبری در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران/ ولی رستمی و میلاد قطبی و مصطفی حضوری/ ش۸۸، تابستان۱۳۹۷.
۲۲. نقش دلیل حسبه در اثبات ولایت فقیه از منظر صاحب جواهر ; / سیدسعید امامی/ ش۹۰، زمستان۱۳۹۷.
۲۳. نقش مصلحت در فعلیت‌دادن ولایت مطلقه فقیه/ افسانه ترکاشوند و محمود قیوم‌زاده و عباس‌علی حیدری/ ش۸۹، پاییز۱۳۹۷.
۲۴. نقش مهدویت در تحکیم نظام اجتماعی عصر غیبت/ محمود ملکی راد/ ش۸۷، بهار۱۳۹۷.
۲۵. نیازهای سیاسی معاصر و امکان بازخوانی تشکیکی از دمکراسی/ قدرت‌الله قربانی/ ش۸۸، تابستان۱۳۹۷.
۲۶. واکاوی ادله الزام اجرای قوانین و ارزش‌های دینی توسط حکومت اسلامی/ سیدمجتبی حسین‌نژاد و حمیدرضا منیری حمزه‌کلایی/ ش۸۸، تابستان۱۳۹۷.
۲۷. واکاوی نسبت مشروعیت و بیعت در حکومت علوی/ تقی محدر و محمدجواد یاوری سرتختی/ ش۸۹، پاییز۱۳۹۷.
۲۸. واکاوی نظارت حاکمیت در مسأله کارگزاران و حریم خصوصی/ عباس کعبی و حسین زروندی رحمانی/ ش۹۰، زمستان۱۳۹۷.

٩٠

الحكومة الإسلامية

مجلّةٌ خاصة بالفكر والفقه السياسيَّيْن للإسلام

السنة الثالثة و العشرون / العدد الرابع / شتاء ١٤٤٠

■

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)، **محمّد علي ليالي** (نائب رئيس التحرير وعضو هيئة التدريس في جامعة الثقافة والمعارف الإسلامية)، **محمّد يزدي** (رئيس جامعة مدرّسي الحوزة العلمية في قم والمدير المسؤول السابق).

■

الباحثون المتخصصون و المتخصصون فى التقييم العلمى لهذا العدد، الاساتذه (حسب الحروف الأبجدية):

مهدى ابوطالبي، حسين ارجيني، مصطفى إسكندري، حسين جوان آراسته، السيّدهاشم الحسيني البوشهري، قاسم شبان‌نيا، محسن رضواني، محمّدعلي ليالي، السيّدمهدي معلّمي، السيّدعباس موسويان، محمّدجواد نوروزي.

■

العنوان:

قم . صندوق بريد: ٣٣١٧ . مجلة الحكومة الإسلامية

تليفاكس: ٣٧٧٤١٣٢٥

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

البريد الإلكتروني: hokoomateslami@majleskhobregan.com

السعر: ٤٠٠٠٠ريال

حكومت اسلامى/سال بيست‌وسوم، شمارهٔ چهارم، زمستان۹۷، پياپى ۹۰
الحكومة الاسلامية / السنة الثالثة و العشرون، شتاء ١٤٤٠، العدد ٩٠

الموجز

ترجمه: أسعد الكعبي

● **دراسة تحليلية حول الإشراف السيادي على المعنيين بالأمر وحريمهم الشخصي**

□ **عباس الكعبي و حسين زروندي رحماني**

إشراف الحكومة على المعنيين بالأمر الذين ينبغي لهم جميعاً الإذعان لأمور خاصّة، يتزامن في الكثير من الأحيان مع نقض حريمهم الشخصي، وفي هكذا حالات وعلى ضوء المبدأ الأساسي لهذا الحريم الخاصّ والمتقوّم على وجوب احترامه ومنع نقضه، لابدّ من تعيين معيار أو معايير واضحة لتدخّل الحكومة في الحريم الشخصي للمعنيين بالأمر بغية تشخيص الحالات التي يمكن على أساسها نقضه. لا شكّ في أنّ الضرورة تقتضي تدوين دراسة حول الموضوع من منطلق كون الحريم الخاصّ واحداً من العناوين الجديدة التي يدور البحث حولها في المصادر الفقهية، ومن منطلق طرح مفاهيم (الاضطرار والضرورة) و(الضرر) و(المصلحة) و(حفظ النظام) باعتبارها معايير للإشراف في هذا المضمار، إذ من الممكن حدوث خلط فيما بينها. ومن ناحية أخرى فإنّنا بعد تعيين المعيار في هذا الخصوص، هناك مسائل في غاية الأهمية أيضاً، وهي وضع الأطر العامّة لنطاق إشراف الحكومة على الحريم الخاصّ للمسؤولين في الدولة، وتعيين الحدود والثغور التي يؤذن على ضوئها التدخّل في الحريم الخاصّ للمعنيين بالأمر؛ إذ لم يتمّ بيان موقف الفقه الحكومي إزاءها كما ينبغي، لذا من الممكن حدوث خلط وتشويش علمي في بيانها، وعلى هذا الأساس تطرّق الباحثان إلى شرح وتحليل مفاهيم (الاضطرار والضرورة) و(الضرر) و(المصلحة) و(حفظ النظام) باعتبارها معايير معتمدة في مجال تدخّل الحكومة في الحريم الخاصّ للمعنيين بالأمر حين قيامها بعملية الإشراف، كما وضّحا الحدود والثغور للنطاق المأذون في هذه العملية.

مفردات البحث

الإشراف، الحريم الخاصّ، المصلحة، الحكومة، المعنيون بالأمر.

● مكانة إذن الولي الفقيه في الجهاد

□ مهدي ربّاني و السيّد إبراهيم الحسيني

وضع الفقهاء شروطاً وتفريعات وأحكاماً للجهاد، وبادروا إلى شرحها وتحليلها؛ ومن جملتها دور الولي الفقيه وإذنه في هذا الخصوص، حيث تمحور كلامهم حول الجهادين الابتدائي والدفاعي؛ وبما أنّ موضوع هذا البحث متفرّع على شرط حضور المعصوم بشكل مباشر أو حضور نائبه الخاصّ في الجهاد، فقد تطرّق الباحثان إلى تحليل أربعة احتمالات حول هذا الشرط، وبعد تحليلها رجّحوا أنّ الجهاد بنوعيه يشترط فيه حضور المعصوم وإقدامه، كذلك يشترط فيه إذن الولي الفقيه وإقدامه، فهذا الشرط يعتبر شرط وجوده وتحقّقه وليس شرط مشروعيته أو وجوبه.

استناداً إلى ما ذكر فإنّ شرط وجود المعصوم لا يعتبر شرطاً لمشروعية الجهاد كي يقال إنّ إقدام الولي الفقيه إبّان غيبته لا يعدّ مشروعاً، كما أنّه لا يعتبر شرطاً لوجوبه كي يقال إنّ إقدام الولي الفقيه جائز وليس بواجبٍ؛ وإنّما وجوب الجهاد يعدّ مطلقاً بالنسبة إلى هذا الشرط الذي يعدّ مجرّد شرطٍ للوجود، أي أنّ عنوان الجهاد بدون حضور الولي الفقيه وإقدامه لا يتحقّق.

الجدير بالذكر هنا أنّ هذا الاحتمال يعدّ أكثر انسجاماً مع عمومية أدلّة وجوب الجهاد وإطلاقها، ناهيك عن أنّ التعابير الموجودة في الروايات يمكن تفسيرها وتوجيهها على ضوئه، وأيضاً يمكن تطبيقه على عمومية ولاية الفقيه.

مفردات البحث

مشروعية الجهاد، وجوب الجهاد، الجهاد الابتدائي، الجهاد الدفاعي، الإمام المعصوم، الولي الفقيه.

حكومت اسلامى/سال بيست‌وسوم، شمارهٔ چهارم، زمستان۹۷، پياپى ۹۰
الحكومة الاسلامية / السنة الثالثة و العشرون، شتاء ١٤٤٠، العدد ٩٠

● دراسة تحليلية للحكم التكليفي القائل بحرمة بيع وشراء البضائع الأجنبية عند وجود بضائع محلّية مشابهة لها

□ السيّد مجتبى حسين نجاد و حميد رضا منيري حمزة كلائي

لا شكّ في أنّ أحد السبُل الكفيلة في تطبيق الاقتصاد المقاوم، هو الإعراض عن بيع وشراء البضائع الأجنبية عبر بيع وشراء البضائع المحلّية الصنع، وذلك لأنّ تحسين الأوضاع الاقتصادية وواقع العمل في البلد وتحقيق الاستقلال الاقتصادي، هي أمور مرهونة بتداول سلع إيرانية الصنع من قبل الشعب، وعلى هذا الأساس من المهمّ بمكانٍ بيان الحكم الشرعي الخاصّ ببيع وشراء البضائع الأجنبية عند وجود مشابه لها في السوق المحلّية.

بما أنّ الحكم التكليفي لهذه المسألة ليس واضحاً بشكلٍ موثّقٍ، لذا تطرّق الباحثان في هذه المقالة إلى بيانه وفق أسلوب بحث تحليلي وصفي، وبعد شرح وتحليل الأدلّة التي تحرّم بيع وشراء البضائع الأجنبية عند وجود أخرى على غرارها منتجة محلّياً، توصّلا إلى أنّ مقتضى بعض القواعد مثل قاعدة الإعانة على الإثم وحرمة زعزعة النظام ونفي السبيل ولا ضرر، كذلك مقتضى بعض الأدلّة الأخرى مثل أدلّة النهي عن المنكر ورواية محمّد بن علي بن محبوب عن الإمام الحسن العسكري 7 وبناء العقلاء، هو حرمة بيع وشراء البضائع الأجنبية عند وجود أخرى مشابهة لها مصنّعة محلّياً.

كذلك على ضوء القواعد والأدلّة المذكورة، ثبت أنّ الحكومة والمسؤولين والمنتجين مكلّفون بالترويج لثقافة بيع وشراء البضائع المحلّية الصنع وإيجاد رغبة لدى الشعب في ذلك.

مفردات البحث

البيع والشراء، البضائع الأجنبية، زعزعة النظام، التثقيف، إيجاد الرغبة.

حكومت اسلامى/سال بيست‌وسوم، شمارهٔ چهارم، زمستان۹۷، پياپى ۹۰
الحكومة الاسلامية / السنة الثالثة و العشرون، شتاء ١٤٤٠، العدد ٩٠

● التقليد في عصر الحكومة الإسلامية متقوّم على فكرة التنصيب

□ مهدي نارستاني و موسى زرقي

علم الفقه ينقسم إلى عنوانين كليّين على ضوء أفعال المكلّفين، هما فقه العبادات وفقه المعاملات؛ ويرى الفقهاء عدم وجود اختلاف في تقليد المكلّف ضمن كلا القسمين، ولا مانع هنا من تعدّد المرجعية الفقهية، ولكن الموضوع الذي يتطلّب شرحاً وتحليلاً أكثر، هو أنّ البلد حينما تؤسّس فيه حكومة إسلامية في عصر غيبة الإمام المعصوم بحيث يقوده فقيه جامع للشرائط وتسنّ فيه قوانين إسلامية على أساس مبانيه الفقهية، فهل يبقى تعدّد المرجعية الفقهية – الولي الفقيه ومراجع تقليد آخرون – نافذاً في جميع أبواب الفقه أو يقتصر هذا الجواز في التعدّد على بعضها فقط؟ تمّ تدوين هذه المقالة على ضوء فكرة تنصيب الفقيه الجامع للشرائط في عصر الغيبة، وفي هذا السياق استقصى الباحثان الكتب والمقالات التي تمّ تدوينها حول ولاية الفقيه والمواضيع المرتبطة بالاجتهاد والتقليد؛ والنتيجة التي توصّلا إليها فحواها أنّه حينما يتمّ تأسيس حكومة إسلامية بقيادة فقيه جامع للشرائط وفق مبنى التنصيب، لا تحدث ازدواجية فقهية – مرجعية وولاية فقيه – على صعيد الأحكام المرتبطة بفقه المعاملات، والقوانين في هذه الحالة تكون ملزمة للجميع؛ ولكن هناك رأيان في مجال الأحكام المتعلّقة بفقه العبادات، فبعض المؤيّدين لفكرة التنصيب يؤكّدون على أنّ منصب الإفتاء مختصّ بالولي الفقيه، إلا أنّ هناك من يرى أنّ الفقهاء مستقلّون على صعيد فقه العبادات ممّا يعني وجود ازدواجية بين المرجعية الفقهية وولاية الفقيه.

مفردات البحث

التنصيب، التقليد، القيادة، العبادات، المعاملات.

حكومت اسلامى/سال بيست‌وسوم، شمارهٔ چهارم، زمستان۹۷، پیاپی ۹۰
الحكومة الاسلامية / السنة الثالثة و العشرون، شتاء ١٤٤٠، العدد ٩٠

● المعايير الخاصّة لتشخيص المصالح المشروعة وإحرازها في النظام الإسلامي

□ محمّد علي ألفت بور

الهدف من تدوين هذه المقالة هو بيان نطاق مشروعية التوقّف المؤقّت (التعليق) لحدود الأحكام في الإسلام بأمر من الحاكم المسلم، ولا شكّ في أنّ معرفته للمعايير الخاصّة بالأهمّ والمهمّ وإلمامه بواقع النظام التسلسلي للمصالح الحكومية، من شأنهما إعانته على تجاوز عقبة التضارب الموجود بين المصالح الاجتماعية والمصالح الشرعية. كما أنّ معرفته بالمصالح والسبُل الكفيلة في إجراء تغييرات على الحدود القابلة للتغيير وتلك التي لا يمكن تغييرها، من شأنها أيضاً التأثير على تطبيق المشروعية الإسلامية ضمن نطاق إحدى الحكومات الدينية.

وهناك ارتباط وثيق بين الخطوط الحمراء التي تزيح المعايير الأوّلية والثانوية أو توسّع نطاقها ضمن أحد الأنظمة السيادية الدينية، وبين الأهداف والمقاصد الأساسية للشريعة.

الأسئلة التي يرتكز عليها البحث في هذه المقالة تتمحور حول الأهداف والأطر الحكومية، ومن جملتها ما يلي: هل إنّ الحكومة الإسلامية مكلّفة فقط في تنفيذ الحدود الدينية أو هناك أهداف أخرى لها لا يمكن غضّ النظر عنها فيما لو لم تتمكّن من تنفيذ هذه الحدود؟ ما هي السبُل والوسائل الخاصّة في هذا المجال؟ ما هو نطاق صلاحية الحاكم المسلم في تعليق الحدود الدينية؟

الهدف من تدوين هذه المقالة هو إثبات أنّ إيجاد أولويات بين أهداف الحكومة الإسلامية، وتفسير المصلحة، وبيان مصدر تحليلها وأساسه، إلى جانب بيان المنهج والوسائل والدراسة المنهجية لاستكشاف المصلحة وتطبيقها، وتحديد أسس استكشافها وتطبيقها؛ هي أمور لها تأثير على صعيد تحليل مدى مشروعية كلّ كيان سياسي في الإسلام وواقع أدائه.

مفردات البحث

المشروعية، المصلحة، الأحكام الحكومية، الحكومة الإسلامية.

● ماهية الدولة الإسلامية في الفكر السياسي لآية الله السيّد علي الخامنئي

□ عباس نوري

الموضوع المحوري في هذه المقالة هو ماهية الدولة الإسلامية برؤية آيةالله السيّد علي الخامنئي(حفظه الله)، وفي هذا السياق اعتمد الباحث على أسلوب بحثٍ تحليلي نوعي وثائقي بهدف بيان تفاصيل الموضوع؛ ولا شكّ في أنّ المعرفة الصائبة والشاملة لطبيعة كلّ موضوع تعدّ من أهمّ الأمور المرتبطة به، إذ بواسطتها يتسنّى لنا إصدار حكم صحيح بشأنها واتّخاذ قرار مناسب إزاءها.

النتائج التي تمّ التوصّل إليها أثبتت أنّ الدولة الإسلامية من وجهة نظر آيةالله السيّد علي الخامنئي(حفظه الله) يقصد منها مجموعة من المعنيين بالأمر والسلطات والمؤسّسات، وهذه المجموعة لها دور في إدارة البلد.

هذه الدولة ذات طابع ديني (إسلامي) بالكامل، وتنتهج ذات النهج الذي كان متّبعاً في حكومتي رسول الله 9 والإمام علي 7 ، وتواكب ظروف العصر؛ كما لها خصائصها وعلاماتها المميّزة لها ووظائفها الهامّة التي يجب وأن تمتلك القدرة على تنفيذها، وفي غير هذه الحالة ستواجه تحدّيات جادّة.

الهدف النهائي للدولة الإسلامية هو تنمية معرفة الله تعالى بين الناس وتوجيههم نحو الصراط القويم.

مفردات البحث

ماهية الأمر وطبيعته، آيةالله السيّد علي الخامنئي، الدولة الإسلامية، الثورة الإسلامية.

حكومت اسلامى/سال بيست‌وسوم، شمارهٔ چهارم، زمستان۹۷، پياپى ۹۰
الحكومة الاسلامية / السنة الثالثة و العشرون، شتاء ١٤٤٠، العدد ٩٠

● دور دليل الحسبة في إثبات ولاية الفقية من وجهة نظر صاحب الجواهر

□ السيّد سعيد إمامي

مسألة ولاية الفقيه وحاكمية الفقيه الجامع للشرائط، هي من جملة أهمّ المباحث الفقهية التي حظيت باهتمام كبار فقهاء الشيعة وأصبحت موضوعاً لبحوثهم العلمية منذ العهود السالفة وإلى عصرنا الراهن، وفي هذا السياق فالهدف من تدوين المقالة هو إجراء دراسة تحليلية نقدية حول دليل الحسبة من وجهة نظر صاحب الجواهر لإثبات ولاية الفقيه، حيث اعتمد الباحث على أسلوب بحث مكتبي عبر مراجعة المصادر الفقهية المدوّنة والموروثة من سيرة الفقهاء.

وضمن بيانه المبنى المعتمد في إحراز مصاديق الحسبة وتقسيمها إلى عقلية وشرعية وتوسيع معيارها العقلي، استنتج أنّ الإطلاق الموجود في أدلّة ولاية الفقيه حتّى وإن رفض، ففي هذه الحالة أيضاً يمكن الاعتماد على دليل الحسبة باعتباره دليلاً مستقلاً وفي موازاة الأدلّة اللفظية لهذه المسألة، لإثبات سعة نطاق مهامّ الفقيه.

مفردات البحث

صاحب الجواهر، صلاحيات الولي الفقيه، دليل الحسبة، الفقيه الجامع للشرائط.

● The Role of Argument from Non-contentious Matters[1] in Establishing the Authority of Muslim Jurisconsult from the Viewpoint of Sāhib Jawāhir

□ by Sayyed Sa'id Imāmi

The issue of the authority of Muslim jurisconsult and the rule of competent jurisconsult is among the most important jurisprudential discussions which has been scrutinized by the great Shi'i jurists so far. This research work aims to make a critical analysis of "Argument from Non-contentious Matters", *Omur-e Hesbiyyeh*, from the viewpoint of Sāhib Jawāhir to establish the idea of the authority of the Muslim jurisconsult. The research has been conducted by making use of the library-based method, the Holy Quran, the Sunnah and the available works in jurisprudential issues. Having analyzed the basis on which one can recognize the referents of non-contentious matters, and dividing the basis into rational and legal as well as developing its rational ground, the writer of the article holds the belief that if the generality of the arguments for the guardianship of Muslim jurist is not accepted, yet the Muslim jurist's (*faqih's*) wide scope of duties can be established by referring to the Argument from Non-contentious Matters as an independent argument.

Key words

Sāhib Jawāhir, authorities of a Muslim jurist, Argument from Non-contentious Matters, fully competent Muslim jurisconsult.

1. Non-contentious matters are the matters of the sort or nature characteristically warranting voluntary involvement and superintendence of courts for their proper execution.

● The Nature of the Islamic State in Ayatollah Khamenei's Political Thought

□ by Abbas Nuri

The main question of the present article is, " What is the nature of the Islamic state from Ayatollah Khamenei's point of view?". In answering the above question, the researcher has used a research method called a qualitative method of the documentary analysis kind. To have a comprehensive and proper understanding of the nature of each question, constitutes its most important point about it. For, through such understanding, one can make a right decision or judgement about it. The findings of the present research show that by the Islamic state Ayatollah Khamenei is meant a body of statesmen and stateswomen, powers and institutions which play roles in running the Islamic country. The state in question is of a fully Islamic nature and is formed by following the examples of the Prophetic and ʿAlawid states and in line with the present conditions of a modern society. It has also of certain important features, characteristic as well as duties which it has to fulfil. Otherwise, it will face serious challenges. The ultimate aim of the Islamic state is to cultivate knowledge of God and to pave the ground for human salvation.

Key words

nature, Ayatollah Khamenei, Islamic state, Islamic Revolution.

● Measures for Diagnosing and Meeting Legal Exigencies in an Islamic System

□ by Muhammad Ali Ulfatpur

The present article seeks to cast light on the extent to which a Muslim ruler is legally responsible to suspend the enforcement of Islamic laws (rulings). The knowledge of the criteria as to what is important and what is most important and the hierarchy system of governmental interests can help a Muslim ruler to find his way out of the dilemma between social exigencies and legal exigencies. The knowledge of exigencies and of the mechanisms of change in their fixed or changeable boundaries can be effective in applying Islamic legitimacy on a religious government. In a religious government, the red lines serving to violate or developing the primary criteria, are in close relationship with the main purposes and objectives of the Law, *Shari'ah*.

The basic questions of this research work revolve around the aims and frameworks of a government. Is the Islamic government only responsible to enforce the divine laws or it may be conceived to have other aims and purposes which cannot be ignored in case the divine laws cannot be enforced? What are the mechanisms and means of such a process? To what extent a Muslim ruler can suspend the divine laws.

This research seeks to establish the fact that giving priority to certain aims and objectives of the Islamic government over the others, interpretation of expediency, the source and basis of expediency, procedure, means and methodology of discovering and applying expediency, the contributing factors in the discovery and use of expediency are deemed effective in making analysis of the extent to which any political structure in Islam is legitimate and in determining its functions.

Key words

legitimacy, expediency, governmental rulings, Islamic government.

● Following a Religious Authority in the Age of Islamic Government Based on the Idea of Appointment

□ by Mahdi Narestāni and Musā Zarqi

Figh or Islamic jurisprudence as a discipline with its certain subjects of study such as the actions and practices of legally competent persons can be divided into two general categories: the jurisprudence of liturgical acts and jurisprudence of transactions. Muslim jurists believe that it makes no difference to follow religious authorities in these two areas and there is no problem with multiple authorities in this regard. However, what needs to be investigated more is that in case of forming an Islamic government at the time of Occultation and with regard to the issue of leadership of the fully competent Muslim jurisconsult and the process of passing Islamic laws in this form of government on the basis of the decrees (fatwas) issued by these religious authorities, the question is whether there is the duality of religious authority and leadership in all or some sections of jurisprudential issues or not. Having been based on the idea of appointment of the fully competent Muslim jurisconsult in the period of Occultation and making references to the books, this writing has been organized drawing upon articles and treatises about the guardianship of the Muslim jurist and relevant issues of independent reasoning (ijtihād) and following a religious authority. The findings of the present research show that if an Islamic government is formed under a fully competent Muslim jurist on the basis of the idea of appointment, there would be no duality as of authority and leadership between the rulings concerning the jurisprudence of interactions and all rules and laws are binding for people of all classes. In regards to the rulings concerning the jurisprudence of liturgical acts there are two theories: some of those who follow the idea of appointment consider the position of issuing fatwa(juristic decrees) as peculiar to the Muslim guardian jurist while others hold the view that Muslim jurists are independent in case of the jurisprudence of ritual acts and there is still a duality of authority and leadership.

Key words

appointment, following a religious authority, leadership, ritual acts, transactions.

● A Critical Analysis of the Imperative Rule concerning the Prohibition of Purchasing Foreign Goods in case of its Similar Domestic Product

□ by Seyyed Mujtabā Huseinnejād and Hamidreḍā Muniri Hamzehkolāi

No doubt, one way of entering the realm of resistance economy is to abandon purchasing foreign-made products and to encourage purchasing the home-made or domestic products. For, improvements in economic conditions, maintaining a high level of employment and achieving economic independence is due to selling and buying Iranian products. Accordingly, the explanation of religious law concerning the purchase of foreign products in case of their similar domestic ones can be of great significance. Given the fact that the imperative rule on this issue is not clear according to the available documents, the writers of the article seek to deal with the legal and imperative rule concerning the issue in question. After making analysis of the arguments for the prohibition of the purchase of foreign-made products in case of their similar domestic products, it can be said that such maxims or principles as " not cooperating in sin","prohibition of disturbance in the [Islamic] system", "denial of infidels' dominion and control over the Muslims" and "prohibition of causing a loss / no loss" or "principle of [no] harm" as well as such documents as " forbidding the wrong", " Muhammad bin Ali bin Mahbūb's narration (report) from Imam Hassan Askari" and "logical, rational and consistent usages" all demand that the purchase of foreign-made products be prohibited in case there are similar domestic products. Having these documents into consideration, the Islamic state, the government officials and manufacturers are obliged to encourage the purchase of domestic products and do whatever they can in persuading people to sell and buy their own domestic products.

Key words

purchase, foreign-made products, disturbance in the system, culturization, encouragement.

● Position of the Muslim Jurisconsult's Authorization for Jihād (holy war)

□ by Mahdi Rabbāni and Seyyed Ibrāhim Huseini

Muslim jurisconsults have laid down conditions, developed principles and made rulings and elaborated on them. One of these discussions is focused on the role and position of a Muslim jurisconsult and his authorization for Jihād or holy war, whether this jihād is of offensive or defensive kind. Since the conclusion of this discussion is dependent on the condition of the presence and direct participation of the Infallible Imams and their special (appointed) deputies in Jihad, in this article four possibilities for this condition have been discussed among which this possibility that in both kinds of Jihad the condition of the presence and action of the infallible Imam and the Muslim jurisconsult's authorization is the necessary condition for the existence and fulfilment of Jihad, not the condition for its legitimacy or necessity. Therefore, the condition of the presence of the Infallible Imam is not taken to be a condition for the legitimacy of Jihād so that the Muslim jurisconsult's taking measures in this regard in the period of Occultation are deemed to be illegitimate, and not to be the condition for its necessity so that the Muslim jurisconsult's acts are deemed recommended and unnecessary. Rather, the necessity of Jihād in relation to this condition is categorical (absolute) and the condition is merely condition of presence, i.e. the fulfilment of Jihād is not possible without the presence and action of the Muslim jurisconsult. This possibility is consistent with the generalities and applications of the arguments for the necessity of Jihād on the one hand and the existing expressions in traditions can be justified and explained in the light of it on the other. It is also correspondent with the idea of Muslim jurisconsult in general.

Key words

legitimacy of Jihād, the necessity of Jihād, offensive holy war, defensive holy war, Infallible Imam, Muslim jurisconsult.

ABSTRACTS

Trans. by Ahmad Rezā Jalili

● Exploring the Governmental Supervision in the cases of Government Officials and Privacy

□ by ʻAbbās Ka'bi and Husein Zarvandi Rahmani

The government supervision of state officials-which is widely accepted-in many cases violates the government officials' privacy. In such cases, with regard to the main principle of privacy that respecting citizen's privacy is necessary and its violation is forbidden, it is inevitable to set clear criteria for the extent of governmental intrusion of government officials' privacy thereby the permissible cases of privacy violation are determined. Taking privacy as a "new issue" in jurisprudential sources and coming to the fore of such concepts as 'emergency and necessity', 'harm', 'expediency', 'preserving the system' as certain criteria for supervision and the possibility of confusion between them all make it necessary to conduct this inquiry. On the other hand, the extent to which the government can exert its supervision of the state officials' privacy as well as delimiting the government's intrusion of officials' privacy are another important issues for which it is necessary for us to seek governmental jurisprudential explanation, for the issue has not been of serious concern thus far and it may be open to serious scientific confusions in its explanations. In this article, while the abovementioned concepts as certain criteria-on which the government is permitted to intrude the government official's privacy to exert its supervision-are carefully studied, the scope of its supervision is also explained.

Key words

supervision, privacy, expediency, government, government officials.

90

ISLAMIC GOVERNMENT

(Hokumat-e Eslami)

Special for Islamic Political Thought and Jurisprudence

Vol 23, No.4, Winter 1397/2019

■

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

Managing Director: Seyyed 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), **Seyyed Hāshim Ḥuseini Bushehri** (member of the Assembly of Experts and the Editor-in-Chief), **ʿAskar Dirbāz** (member of the Assembly of Experts), **Seyyed 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), **Muḥammad Yazdi** (the Head of Society of Seminary Lecturers of Qom and the former Managing Director).

■

Associate Editors and Scientific Peer Reviewers (in Alphabetical Order):

Mahdi Abutālebi, Hussein Arjini, Mustafa Eskandari, Majid Talkhabi, Hussein Jawan Arasteh, Sayyed Hāshem Huseini Bushehri, Qasim Shaban Nia, Mohsen Razvani, Muhammad Ali Layali, Sayyed Mahdi Mu'allemi, Sayyed Abbas Musavian, 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: 40000 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 با امتیاز علمی ۰/۵۷۱ 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) ۱۶۰۰۰ 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.