

محدوده اختیارات حاکمان جور

دکتر سید علیرضا صدر حسینی*

استادیار گروه معارف اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه تهران

چکیده:

بر اساس نظریه نیابت عامه فقیه از امام معصوم، هرگونه تصرف حاکمان جور در مال و جان و شئون عمومی جامعه اسلامی در زمان غیبت بدون اذن فقهاء نامشروع است. به نظر منکران ولایت فقیه که ولایت بر حوزه زندگی دینی و عمومی مردم را در انحصار امام معصوم می دانند تصرف فقهاء- و به طریق اولی غیرفقهاء- در این امور فاقد مشروعیت است. در نظریه سومی که در این مقاله مطرح شده، فقهاء وظیفه دارند در زمان غیبت برای تصدی امر حکومت قیام کنند و مؤمنان هم موظفند با آنان برای این منظور همراهی کنند؛ ولی در صورتی که آنان در برقراری حکومت توفیق نیافتند، حاکمان جائز موظفند جامعه اسلامی را بر اساس قوانین شرع و مطابق مصالح عمومی مسلمین اداره کنند و برای این منظور مجازند تصرفات شرعی و عقلایی لازم را در زندگی اجتماعی مردم اعمال کنند. از نتایج مهم این نظریه، ترتب آثار شرعی بر تصرف های عقلایی و منطبق با موازین شرعی آنان در جان و مال مردم و مشروعیت همکاری مردم با این حکومت ها در این موارد، مگر در مواردی که مصلحت اهمی آن را ممنوع سازد، می باشد.

واژگان کلیدی:

فقه - شیعه - حکومت - ولایت فقیه - حاکم جائز - حسب - قضاوت - حدود.

طرح مسأله

مسأله حکومت و ولایت سیاسی از اولین روزهای شکل‌گیری جامعه اسلامی در مرکز توجه مسلمانان بوده است. بر اساس حق اولوی که خداوند به پیامبر اکرم ص داده بود^۱ ایشان از اختیارات لازم برای اداره زندگی اجتماعی مسلمانان برخوردار بوده‌اند. امامان معصوم هم، به عقیده فقیهان شیعه از همین اختیار برخوردارند. در زمان غیبت امام معصوم، این ولایت در حد لازم به فقیهان سپرده شده و در صورت قیام آنان به این مهم، ولایت سیاسی جامعه اسلامی به آنان اختصاص دارد.

این پرسش مهم که آیا ادله ولایت فقیه، حق ولایت را به گونه‌ای برای فقهاء ثابت می‌کند که حتی در زمانی که آنان فاقد قدرت سیاسی‌اند باز هم تصرفات عقلایی مربوط به حکومت حق اختصاصی آنان است و از این‌رو، هرگونه تصرف دولت‌های جور بدون اذن فقهاء نامشروع و غیرنافذ است؛ و یا این که علیرغم اختصاص حق ولایت به فقهاء، در صورتی که به هر دلیل آنان نخواستند و یا نتوانستند به این وظیفه قیام کنند، تصرفات حاکمانی که به صورت نامشروع بر مسند قدرت نشسته‌اند در شئون مربوط به حکومت و اداره امور مسلمانان تصرفاتی شرعی است، علیرغم تاثیر سرنوشت سازش بر زندگی مؤمنانی که در زیر سلطه حاکم جور قرار دارند، در فقه شیعه به قدر کافی مورد بررسی قرار نگرفته است. این مقاله سعی دارد به این پرسش پاسخ دهد.

تعریف حاکم جور

واژه جور نقیض عدل است و به انحراف از راه هم گفته می‌شود (خلیل، ماده جور). این واژه یکبار در قرآن به معنی دوم بکار رفته است (نحل/۹) در روایات شیعه «امام جور»

^۱ النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم

در برابر «امام عدل» قرار دارد. بررسی کاربرد این عنوان در روایات نشان می‌دهد که امام جور در مواردی که از تولی ائمه جور نکوهش شده، به پذیرش اعتقادی ولایت غیرمعصومان به جای امامان معصوم اختصاص دارد (نوری، ج ۱۷۴/۱۸ و ج ۱۵۴/۱). ولی در سایر موارد، مراد از «امام جور» حاکمی است که با تعدی و تجاوز به حقوق مردم و ظلم به آنان و با زیرپاگذاشتن احکام اسلامی از مسیر حق و عدل خارج شده است (حرعاملی، ج ۸ و ۱۵ و ۱۷ و ۲۸، صص ۴۲۰، ۸۱ و ۱۸۱ و ۲۸۹).

ولایت عامه فقیه

بر اساس نظریه ولایت عامه فقهاء و نیابت آنان از جانب امامان معصوم، فقیه جامع شرایط، براساس عناوین اولیه شرعی و یا عناوین ثانوی، از حق انحصاری برای تصرف در مال و جان دیگران بهره مند است و تصرفاتی که حکومت‌ها امروزه در امور مردم و جامعه به عمل می‌آورند از اختیارات فقهاء جامع شرایط محسوب می‌شود. بنابراین، آنان وظیفه دارند حتی در دوران حاکمیت حاکم جائز، تا آنجا که شرایط تقیه اجازه می‌دهد به اجرای وظایف امام معصوم مانند: قضاوت، اجرای حدود، اخذ حقوق شرعی و رساندن آن به مستحقین، اقدام کنند.

مخالفان ولایت عامه، معتقدند نصوص شرعی هیچ اختیاری را در زمان غیبت به کسی برای تصرف در زندگی دیگران حتی برای اجرای احکام عمومی شرعی و اداره جامعه واگذار نکرده و این تصرف‌ها در اصل به امام معصوم اختصاص دارد. نتیجه این نظریه نامشروع بودن تصرف‌هایی است که حکومت‌ها - خواه فقهاء و خواه غیر فقهاء - در جان و مال مردم برای اداره امور جامعه می‌کنند. صاحبان این نظریه مجبورند به دلیل ضرورت وجود حکومت و جلوگیری از هرج و مرج، حق تصرف‌های لازم را در زمان غیبت به غیر معصوم بدهند و البته بر اساس اصل عقلی رعایت قدر متیقن، در

رقابت میان فقهاء و غیر فقهاء، اولویت فقهاء در تصدی حکومت مورد قبول آنان نیز هست.

در نظریه‌ای که در این نوشتار ارائه شده، باید میان زمان تسلط حاکم جائز مسلمان و دوران حاکمیت سیاسی فقیه تفاوت قائل شد. براساس این نظریه، با آن که شریعت مقدس، اولویت تصدی حکومت را به فقهاء و خبرگان اسلام شناس واجد شرایط اداره جامعه واگذار کرده و آنان را موظف نموده تا برای در اختیار گرفتن ولایت سیاسی و حکومت قیام کنند، ولی در دورانی که فقهاء به هر دلیل فاقد اقتدار سیاسی هستند، انجام تصرف های لازم در مال و جان مردم و اجرای احکام عمومی اسلام (جز آن بخش که به امام معصوم اختصاص دارد مانند: جهاد ابتدایی به نظر مشهور فقهای شیعه) در اختیار حاکمی است که قدرت سیاسی را به صورت نامشروع در اختیار گرفته است، حاکمی که در اصطلاح فقه شیعه به دلیل غیر شرعی بودنش از او به «حاکم جور» تعبیر می شود، حتی اگر در روش حکومت خود کمال عدل را هم رعایت نماید. مطابق این نظریه، حاکم جور مانند حاکم عدل، وظیفه دارد نسبت به اجرای احکام اسلام اقدام نماید و در صورت کوتاهی در انجام آن، معاقب خواهد بود و اگر به اجرای این احکام به نحو صحیح همت گمارد اقدامش صحیح و مشروع بوده و مردم مسلمان می‌توانند در اداره امور جامعه با او همکاری کنند؛ مگر اینکه مصلحت اهم و یا مفسده بزرگتری به عنوان ثانوی همراهی با وی را نامشروع سازد؛ مانند این که فقیه واجد شرایطی برای ساقط کردن حکومت جور و بنیاد نهادن حکومت مشروع دینی قیام کرده باشد، که در این صورت مؤمنان باید از هر طریق و از جمله همکاری نکردن با حاکم جور، فقیه قیام کننده را یاری کنند. برای اثبات این نظریه ناچاریم در فصل اول ادله ولایت فقیه را بررسی کنیم تا ببینیم آیا این ادله از چنان عموم و یا اطلاقی که ولایت آنها را حتی در صورت عدم تصدی امر حکومت ثابت می کند برخوردارند و یا این که از این ادله بیش از ولایت آنان در زمانی که زمام قدرت را در دست دارند استفاده نمی شود. در فصل

دوم به طرح ادله ای خواهیم پرداخت که وجود اختیار اجرای احکام الهی و اداره امور جامعه را بر اساس موازین حق و عدل برای حاکم جائز ثابت می کند.

فصل اول

در این فصل بحث را در دو بخش دنبال می کنیم. بخش اول به بررسی ادله ولایت فقیه و میزان دلالت آنها بر ثبوت ولایت فقهاء در زمان حاکمیت دولت جور اختصاص دارد و بخش دوم به ادله ای که از آنها نفی ولایت حاکمان جور به صورت مطلق استفاده می شود خواهد پرداخت.

بخش اول - ادله ولایت فقیه در حوزه های خاص

بررسی بحث طولانی ادله ولایت عامه فقهاء در وسع این مقاله نمی باشد از این رو ناچاریم به بررسی و نقد ادله ای که مناصب خاصی مانند اجرای حدود و قضاوت را به فقهاء اختصاص داده اکتفا کنیم. عدد مناصب و ولایات خاصی که در ابواب مختلف فقه برای حاکم و والی ذکر شده از بیست ولایت و مسؤولیت متجاوز است (صدرحسینی، ۱۳۸۳) ولی فقیهان شیعه در مورد تعداد اندکی از آنها به وظیفه و مسؤولیت فقهاء تصریح کرده و در سایر موارد، این مناصب و مسؤولیت ها را از شوون «حاکم» و «والی» دانسته اند.

بحث را با ذکر مناصبی که فقهای شیعه در مورد آن ها به مسؤولیت فقهاء در زمان غیبت تصریح کرده آغاز و ادله آن ها را مورد بررسی قرار می دهیم:

۱- اجرای حدود در زمان غیبت

با این که برخی از فقیهان شیعه اجرای حدود را فقط توسط امام معصوم مجاز می‌دانند ولی نظریه مشهور، جواز اقامه حدود توسط فقهاء در عصر غیبت است. شیخ مفید اجرای آن توسط فقهاء شیعه را در صورت تمکن پذیرفته است (مفید، ۸۱۰). از شیخ طوسی و ابن جنید و ابن براج و علامه و شهید اول و شهید ثانی و برخی فقهای دیگر نیز همین نظریه نقل شده است (نجفی، ۳۹۳/۲۱). نراقی در کتاب عواید الایام برای جواز اقامه حدود در عصر غیبت ادعای اجماع کرده است (نراقی، عوائد، ۵۳۳). ولی محقق حلی در کتاب شرایع با نسبت این نظر به "قیل" از تأیید آن خودداری نموده است (حلی، محقق، ۳۱۳/۱). این گفته سید مرتضی که: «گناه عدم اجرای حد بر مستحقین در زمان غیبت برگردن مسببان غیبت است» نیز از قول به عدم جواز حکایت دارد. (حلی، محقق، ۲۹۸/۱) ابن ادریس بر عدم جواز اجرای حدود توسط غیرمعصوم و یا منصوبین خاص وی، ادعای اجماع نموده است (حلی، ابن ادریس، ۲۴/۱) ولی در جای دیگر از این رای عدول کرده و فقیه واجد شرایط را مامور اجرای حدود دانسته است. (همان، ۵۳۸/۳). صاحب جواهر نیز با رد ادعای اجماع ابن ادریس، اجماع مورد نظر نراقی را ثابت دانسته است. (نجفی، ۳۹۴/۲۱) در بین معاصرین، صاحب جامع المدارک با تفویض اجرای حدود به فقهاء در زمان غیبت مخالفت کرده و به تعطیل اجرای آن در این دوره فتوی داده است. (خوانساری، احمد، ۱۲۸۷)

در صورتی که نظریه مشهور را بپذیریم این پرسش مطرح می‌شود که آیا در صورت حکومت حاکمان جور باز هم اقامه حدود وظیفه فقهاء است و یا این که این واجب بر عهده حاکم جور قرار دارد، به گونه‌ای که اگر از اجرای آن سرباز زند معصیت کرده و اگر آن را به صورت شرعی و صحیح اجرا کند کاری مشروع انجام داده است؟ راه سوم این است که حاکم جور موظف باشد برای اجرای حدود از فقهاء کسب اجازه کند. بازگشت این راه به نظریه اول است زیرا در این صورت حاکم در حقیقت به نیابت

از فقیه جامع الشرایط به این امر اقدام می‌ورزد و مجری منصب مربوط به فقیه می‌باشد.

برای انتخاب یکی از دو نظریه یادشده به بررسی ادله ای که برای اثبات حق اختصاصی فقهاء برای اجرای حدود و عدم مشروعیت آن برای دیگران اقامه شده می‌پردازیم:

۱. ادله‌ای که نیابت فقهاء از امامان معصوم را در زمان غیبت در همه شئون اثبات می‌کند. با پذیرش دلالت این ادله بر نیابت عامه فقهاء، نیابت آنان در اجرای حدود هم به عنوان یکی از شئون ولایت عامه ثابت می‌شود. همان گونه که پیش تر گفتیم با توجه به گستردگی بحث ادله عامه ولایت فقیه ناچاریم بررسی این ادله را به مجالی دیگر موکول کنیم.

۲. حکمت تشریح حدود به زمان معصوم اختصاص ندارد؛ و شمول آن نسبت به زمان حضور و غیبت، اجرای آنها را در هر دو زمان ایجاب می‌کند.

۳. تعطیل حدود در زمان غیبت، به ارتکاب محارم و انتشار مفسد منتهی می‌شود و عقل چنین امری را تجویز نمی‌کند.

۴. روایاتی از اهل بیت ع که تعطیل حدود را به طور مطلق مذمت و اجرای آنها را تشویق نموده است. (عاملی، حر، ۱۱/۲۸)

۵. ادعای اجماع صاحب جواهر در مورد عدم جواز اجرای حدود توسط غیرفقهاء. (نجفی، ۳۸۳/۲۹)

۶. اجرای حدود از شئون قضاوت است و مقبوله عمر بن حنظله (عاملی، حر، ۱۳۶/۲۷) حق اختصاصی فقهاء برای قضاوت را ثابت کرده است.

نقد دلیل اول

دلیل‌های دو، سه، و چهار فقط بر لزوم اجرای حدود در زمان غیبت و عدم جواز تعطیل آن دلالت دارند و حق اختصاصی فقهاء را برای اقامه آنها اثبات نمی‌کنند.

برای ردّ ادعای اجماع صاحب جواهر هم مخالفت صریح شیخ طوسی در نهایه با اختصاص اجرای احکام به فقهاء کافی است. ایشان فرموده است: «هر زمان انسانی دانست که با تولى امر حکومت از طرف سلطان جور می تواند حدود را اقامه کند و امر به معروف و نهی از منکر کند و خمس و زکات را میان مستحقین تقسیم کند، در این صورت بر او مستحب است به این کار قیام کند». (الطوسی، النهایه، ص ۲۵۷) وی در این جمله بدون اشاره به اجرای احکام توسط فقهاء و یا کسب اجازه از آنان، اجرای حدود را زیر نظر حاکمان جور مجاز و بلکه مستحب شمرده و تنها شرط را اجرای صحیح آن دانسته است.

نادرستی دلیل ششم را هم در بحث قضاوت اثبات خواهیم کرد.

۲- امور حسبيه

حسبه و حسبیات از مباحثی است که از فقه عامه وارد فقه شیعه شده است. ماوردی (متوفی ۴۵۰ هـ) و ابی یعلی (متوفی ۴۵۸ هـ) هر کدام در کتاب "الاحکام السلطانیه"، فصلی را به تعریف حسبه و تعیین وظایف محتسب اختصاص داده و انجام همه معروف های اجتماعی را مانند: اصلاح امور شرب و آبرسانی شهرها و اصلاح راهها و برج و باروها و دفاع از حقوق آحاد مردم و حقوق عبید و اماء، وادار کردن اولیاء به ازدواج دخترانی که متمایل به ازدواج هستند، وادار کردن مردم به ادای حقوق شرعی از مصادیق امور حسبيه دانسته اند. (ماوردی، ۲۴۵ و ۲۸۵)

در اصطلاح فقهای شیعه، امور حسبيه دائره محدودتری پیدا کرده و به آن دسته از احکام شرعی و امور لازم الاجراء مربوط به جامعه و نظام مسلمانان که با آن که گریزی از انجام آنها نیست ولی شارع مقدس متولی خاصی برای اجرای آن تعیین نکرده اختصاص یافته است. بنابراین، حسبه را می توان عنوان مشترک بین بیشتر «ولایات و مناصب جزئیه» دانست. در بلغۀ الفقیه آمده است: «مقصود از ولایت حسبه کاری است

که برای تقرب به خدا انجام شود و مورد آن هر کار معروف و نیکی است که خواسته شارع باشد ولی متصدی خاصی نداشته باشد.» (آل بحرالعلوم، ۳/۳۹۰)

متولی اجرای امور حسبیه در زمان غیبت کیست، فقهاء یا دولتمردان؟ فقهای اهل سنت حاکم و والی، و قضاتی را که از طرف آنان منصوب شده‌اند مسؤول اجرای امور حسبیه می‌دانند. اما به نظر فقیهان شیعه این منصب را هم مانند اجرای حدود از مناصب اختصاصی فقهاء می‌باشد. اینک ادله آنان را بر اختصاص این منصب به فقیهان بررسی می‌کنیم:

مقبوله عمر بن حنظله

گزارش‌های تاریخی مانند صحیح‌ه اسماعیل بن بزیر (طوسی، تهذیب، ۹/۲۴۰) روشن می‌کند که در زمان امام صادق ع، حاکمان و والیان مسوولیت رسیدگی به کلیه امور حسبیه را به قضات محول کرده بودند و قضات در زمان ائمه، علاوه بر فصل خصومات به امور حسبیه‌ای، مانند تعیین وصی برای میتی که برای خود وصی تعیین نکرده است می‌پرداخته‌اند. ابی یعلی هم، ولایت بر امور محجورین و مفلسین، نظارت بر اوقاف و اجرای وصایا و تزویج زنان بدون همسر را که از مهمترین امور حسبیه هستند از جمله وظایف قاضی عام دانسته است (ابی یعلی، ۲۴۲-۲۵۸). با این مقدمه، می‌توانیم از دستور امامان معصوم به شیعیان مبنی بر حرمت مراجعه به قضات جور و به جای آن، لزوم مراجعه شیعیان به فقها، که مفاد مقبوله عمر بن حنظله است، به این نتیجه برسیم که مسوولیت تصدی امور حسبیه نیز بر عهده فقهاء قرار دارد.

ولی این استدلال قابل مناقشه است؛ زیرا موضوع روایت عمر بن حنظله، منع مراجعه به قضات جور در امر قضاوت است و عدم مراجعه در همه امور حسبیه و همه شئون که آنان تصدی می‌کرده‌اند از آن استفاده نمی‌شود. شاهد بر این که میان قضاوت و رسیدگی به امور حسبیه ملازمه وجود ندارد این است که دستور مراجعه به قضات شیعه در رفع مخاصمات و اختلافات میان شیعیان، دخالتی در کار حکومت‌ها به حساب نمی‌آمده است ولی اجرای حدود و نهی از منکر در مراتب بالا و تصدی اموری

از قبیل تعیین وصی برای میت بدون وصی، که مصادیق امور حسبیه‌اند دخالت در شئون حکومت است که با مشی عمومی امامان معصوم که رعایت تقیه و عدم رویارویی با حکومت‌ها بوده سازگار نمی باشد.

دلیل عقل

قدر متیقن بودن فقیه، دلیلی غیرمستقل عقلی بر عدم جواز تصدی امور حسبیه از سوی غیر فقیه است. در صورتی که فقیه به تصدی امور حسبه قیام کند مسلماً کارش مجاز و تصرفاتش مشروع است ولی در مورد تصرفات غیر فقهاء در امور حسبیه چنین اطمینانی وجود ندارد، زیرا ممکن است این تصرفات حق انحصاری فقهاء باشد؛ و به حکم عقل، باید به گونه‌ای عمل کنیم که از صحت تصرف در امور خصوصی و یا عمومی مربوط به مردم اطمینان داشته باشیم. در بحث ولایت بر ایتام مخدوش بودن این استدلال را روشن خواهیم کرد.

۳- منصب ولایت بر اموال یتامی، سفها، مجانین و غائبان

ولایت بر اموال ایتامی که فاقد پدر و جد و یا وصی منصوبند از جمله مناصبی است که تصدی آن را حق اختصاصی فقهاء شمرده اند. دلایل متعددی برای این نظریه مطرح شده است:

دلیل نخست، اجماع فقهای شیعه است. نراقی علاوه بر ادعای اجماع، مفاد آن را "ضروری" شمرده است (نراقی، ۵۵۵). مقصود وی، ضرورت فقه به معنی غیرقابل انکار بودن آن است.

این دلیل از اعتبار لازم برخوردار نیست. زیرا می‌دانیم بر اساس نظر فقیهان شیعه اعتبار اجماع ذاتی نبوده و فقط واسطه‌ای برای کشف رای معصوم است؛ و با توجه به این که نقل این اجماع از سوی محقق نراقی نمی‌تواند ما را به کشف قطعی رای معصوم

برساند، این اجماع فاقد اعتبار است. توضیح این که در مورد اعتبار اجماع باید به دو نکته توجه داشت: نکته نخست اینکه فقط در صورتی که دوره فقیهان اجماع کننده به عصر معصومین نزدیک باشد، اتفاق نظر آنان، می تواند نشانه وجود دلیل معتبری باشد که آنان در اختیار داشته‌اند ولی به دست ما نرسیده است. نکته دوم این که ناقل اجماع که واسطه نقل رای فقیهان نزدیک به عصر معصومین است باید نقلش مستند به حس (و نه بر اساس حدس و گمان) باشد. با این دو نکته می توان نتیجه گرفت که چون کسی مانند محقق نراقی که نزدیک ۸۰۰ سال با فقیهان نزدیک به عصر معصومین فاصله دارد نمی‌تواند به نظر آنان دسترسی مستقیم و مقرون به حس داشته باشد، پس اجماع منقول او فاقد ارزش خواهد بود. مشکل دیگر در این اجماع این است که، وجود روایات مختلف در باره این موضوع، این اجماع را به اجماع «محمّل المدرکیه» تنزل داده و آن را بی اعتبار می سازد.

دلیل دوم، آیه شریفه: «ولا تقرّبوا مال الیتیم الا بالتی هی احسن» (انعام/۱۵۹) است؛ با این بیان که چون فقیه ولایت بهتری بر مال یتیم نسبت به غیر فقیه اعمال می کند بر اساس این آیه باید همو بر اموال یتیمان اعمال ولایت کند. نراقی، برای تأیید احسن بودن فقیه به روایاتی مثل: "العلماء ورثه الأنبياء" که درباره شأن و منزلت و فضیلت فقهاء وارد شده استناد کرده است (نراقی، ۵۵۵). ولی این استدلال قابل مناقشه است. زیرا - با توجه به این که آیه اشاره به اعمال روش حسن در مقام عمل دارد نه مطابقت با حکم واقعی شرعی - هر چند علم به احکام شرعی، می تواند تصرف را "احسن" سازد ولی فقاقت به معنای تقلیدی نبودن این علم در احسن بودن تصرفات نقشی ندارد. توضیحی که در پاسخ دلیل سوم ارائه خواهد شد این مناقشه را روشن می سازد.

دلیل سوم، قدر متیقن بودن تصرف فقیه نسبت به غیر فقیه است. این استدلال نیز ناتمام است؛ زیرا برای این که فقط تصرف های فقیه (به معنای کسی که به احکام شرعی از روی اجتهاد - و نه تقلید - آگاهی دارد) به عنوان قدر متیقن مجاز باشد و اصل

عدم جواز نسبت تصرف به غیر فقیه جاری شود، باید این احتمال به طور عقلایی وجود داشته باشد که از نظر شارع، «فقاہت بما هو» و به عنوان یک امر ذاتی در ولایت بر مال یتیم مؤثر باشد؛ ولی این احتمال از نظر عقلاء پذیرفته نیست؛ زیرا عقلاء، تصرف‌های هر انسان امین و کاردان و کاملاً مطلع نسبت احکام شرع را در مورد اموال ایتام که علمش تقلیدی است نه اجتهادی، درست به اندازه فرد مجتهد، تصرف احسن می‌دانند و چه بسا در مورد احسن بودن تصرف‌های فقیهی که در فضای درس و مدرسه محصور و از امور اجتماعی دور است تردید می‌کنند.

نکته دیگر این است که مفاد مشترک بین صحیحہ ابن بزیر از امام باقر علیہ السلام (طوسی، تہذیب، ۲۴۰/۹) و صحیحہ ابن رثاب از امام موسی کاظم علیہ السلام (عاملی، حر، ۴۲۲/۱۹) و صحیحہ اسماعیل بن سعد (همان) و موثقه سماعه از امام صادق علیہ السلام (همان) و اگذاری اجازه تصرف در مال یتیم به فرد ثقه است و در این روایات نشانی از شرط فقاہت دیده نمی‌شود؛ ولی شگفت این است که محقق نراقی این روایات را دلیل بر حق انحصاری فقہاء گرفته است. در فصل دوم دلالت این روایات را بر نظریہ برگزیده ما مورد بحث قرار خواهیم داد.

برای اثبات ولایت فقیہ بر اموال مجانین و سفہاء بدون ولی و اموال شخص غایبی که خبری از او در دست نیست، علاوه بر اجماع و قدر متیقن بودن فقیہ (نراقی، ۵۶۲) راه دیگر این است که ولایت بر اموال مجانین و سفہاء و غائبین را از متعلقات و شئون وابسته به قضاوت به حساب آوریم تا با انتقال امر قضاوت به فقہاء، این امور ہم بالتبع به آنان محول شده باشد؛ پاسخ این استدلال ہم پیش از این داده شد.

۴- قضاوت در زمان حکومت جور

منصب قضاوت در نظر فقیہان شیعه و اهل سنت از مناصب اختصاصی فقہاء به شمار آمده است. این نکته عقلایی که قضاوت بر اساس احکام شرعی نیازمند آگاهی به

این احکام است قابل انکار نیست. فقهای بزرگ شیعه علاوه بر علم قاضی به احکام اسلامی، بر شرط اجتهاد هم تاکید کرده‌اند. مرحوم شیخ مفید بر علم قاضی به ناسخ و منسوخ کتاب که تعبیر دیگری از اجتهاد است تصریح کرده است (مفید، ۷۲۲). شیخ طوسی هم در کتاب خلاف مقلد نبودن قاضی را شرط دانسته و گفته است: «قضاوت فقط برای کسی که عارف به امر قضا است و از کسی تقلید نمی‌کند جایز است.» (طوسی، خلاف، ۲۸۰/۶)

مهمترین روایتی که برای اعتبار شرط اجتهاد در قاضی مورد استناد قرار گرفته، مقبوله عمر بن حنظله است که علیرغم ایراد سندی^۱، مورد عمل عموم فقهای شیعه قرار گرفته و ضعف سندی‌اش با عمل اصحاب جبران شده است. در این خبر، امام صادق علیه‌السلام شیعیان را از مراجعه به قضاوت جور منع فرموده و آنان را به راویان حدیثی که اهل نظر و تدبّر در حلال و حرام و عارف به احکام اهل‌بیت‌اند ارجاع داده‌اند. دلالت این روایت بر ولایت فقهای شیعه بر امر قضاوت قابل انکار نیست و با توجه به این که این روایت از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است و به دوره استقرار حکومت جور مربوط است در اثبات مرجعیت فقهاء برای قضاوت در زمان حکومت طاغوت، تردیدی باقی نمی‌گذارد.

نتیجه بحث در این بخش این است که در میان چهار منصبی که در کلمات فقهاء بر تصدی فقهاء به آن تصریح شده فقط تصدی امر قضاوت از سوی فقهاء در زمان حکومت جور ثابت است.

^۱ برای وثاقت عمر بن حنظله هیچ دلیل معتبری وجود ندارد. روایاتی که در آنها به مدح وی اشاره شده توسط خود وی نقل شده است.

بخش دوم - ادله نفی ولایت جائر

در این بخش به بررسی شواهدی می‌پردازیم که می‌تواند بر عدم مشروعیت تولی حاکمان جور نسبت به وظایف مربوط به حکومت دلالت کند. این ادله و شواهد از این قرارند:

۱- تدابیر حاکمان جائر

روایتی از امام صادق (ع) قطع دست کسی که از انبار امام جائر دزدی کرده را واجب ندانسته است (عاملی، حر، ۲۸/۲۸۹). از این روایت استفاده می‌شود که حاکمان جور هیچ گونه مشروعیتی برای اداره کشور اسلامی، اجرای احکام شرع و اعمال تدابیر حاکمانه ندارند و حتی می‌توان به نافرمانی مدنی علیه آنان دست زد. اما می‌توان در دلالت این روایت بر عدم مشروعیت تدابیر حاکمان جور مناقشه کرد؛ زیرا اولاً، این روایت دلالتی بر جواز عمل دزدی ندارد و فقط اجرای حد را بر دزد نفی کرده است؛ ثانیاً، این جمله امام که «أما اخذ حقه» می‌تواند قرینه ای باشد بر این که مورد روایت که یک قضیه خارجی است مربوط به حاکم جائری بوده که اموال مردم را به ناحق می‌گرفته و یا لاقط حقوق مردم از بیت المال را به آنان نمی‌داده؛ در این صورت امام ع دزدی از انبار او را نوعی تقاص به حساب آورده است. بنابراین، با مفروض بحث ما که پذیرش تدابیر مشروع و عادلانه حاکم جائر است مخالفتی ندارد.

در روایاتی از اهل بیت ع رضایت به حکم و فرمان جائران تحریم شده است (نوری، ۱۲/۲۲۸) که اطلاق آنها شامل احکام منطبق با شرع آنان هم می‌شود. ولی این دسته از روایات هم فاقد دلالت نص و یا ظاهر بر لزوم مخالفت با همه احکام و فرامین حاکمان جور است. مفاد برخی از این روایات به شهادت قرائنی مانند جمله: «واعانه علی جوره»، لزوم عدم رضایت به ظلم و جور و اعمال ناحق این دسته از والیان است.

در این جا باید به این نکته توجه داد که اصطلاح امام جائر در روایات با کاربرد آن در کتب فقه شیعه متفاوت است و همین تفاوت می‌تواند به برداشت نادرست و نوعی مغالطه بینجامد. توضیح این که «امام جائر» در فقه، حاکم فاقد معیارهای شرعی است و بحث ما هم در این مقاله پیرامون همین دسته از حاکمان است که پس از غضب حکومت اگرچه در مواردی خاص در پی اجرای صحیح دستورات شرعی و تامین مصالح مسلمین هستند؛ ولی همان گونه که در آغاز مقاله یاد کردیم عنوان امام جائر در روایات اشاره به حاکمی است که از صراط حق و عدالت بیرون رفته و بر روال ظلم و جور حرکت می‌کند. با این توضیح روشن می‌شود که نفی مشروعیت اقدامات حاکمان جور و تجویز مخالفت با آنان در بعضی روایات مغایرتی با مدعای این مقاله یعنی مشروعیت اقدامات منطبق با موازین شرع حاکم غاصب ندارد.

۲- حرمت معاونت ظالمین

پذیرش تصدی حاکم جور حتی نسبت به تدابیر شرعی و عقلایی و اجازه تعامل و همکاری با آنان در این امور مصداق «معاونت ظلمه» و همکاری با ظالمان است که در قران کریم (مائده/۲) و روایات اهل بیت ع به شدت نهی شده است (عاملی، حر، ۱۳۱/۱۲). ولی این استدلال هم در صورتی تمام است که کمک به ظالمان در همه موارد حتی در همکاری در کار غیر محرم حرام باشد. ولی به گفته شیخ اعظم انصاری، این نظر مخالف نظریه مشهور فقهای شیعه است که حرمت را فقط در کمک به انجام محرمات می‌دانند (انصاری، ۵۴/۲) روایات فراوانی هم همکاری با ظالمان را در صورتی که هدف خیری را تعقیب کند ستایش کرده است. (عاملی، حر، ۱۳۹/۱۲-۱۴۰). بنابراین، پذیرش تصدی حاکم جور برای اجرای احکام شرع و تامین مصالح مسلمین مصداق معاونت ظلمه نخواهد بود.

۳- حرمت قبول ولایت از طرف جائز

در کتاب های فقهی پذیرش هر نوع ولایت و مسؤولیت از طرف جائز از شغل های حرام شمرده شده (انصاری، ۷۰/۲) و روایت کتاب شریف تحف العقول هم یکی از وجوه کسب حرام را قبول ولایت از طرف جائز ذکر کرده است. (حرانی، ۲۹۴). ولی این استدلال هم مورد مناقشه است؛ زیرا همان گونه که شیخ انصاری متذکر شده است این روایات فاقد اطلاق بوده و باید بر ولایت هایی حمل شوند که منتهی به ظلم می-شود. (انصاری، ۷۰/۲). برخی از این روایات در صدد تنبّه دادن به دشواری رعایت حق و عدل از سوی والیان و متصدیان در حکومت های جور بوده و بر این نکته تاکید می کند که قبول ولایت از طرف ظالمان بدون آلوده شدن به ظلم امری صعب الوصول و به فرموده امام صادق ع «سخت تر از رسیدن به آسمان است» (همان). علاوه بر این، وجود روایات متعددی که این کار را در صورتی که منجر به احقاق حق و دفع ستم شود از بهترین اعمال معرفی کرده اند عدم اطلاق و شمول آنها را نسبت به صورت اجرای حکم شرعی و یا اقدام در جهت مصالح مسلمین را نفی می کند.

فصل دوم

تاکنون استدلال هایی را که به نفع ولایت اختصاصی فقهاء در زمان حکومت جور و نفی مشروعیت اقدام های حاکمان جور مطرح شده بود مورد بررسی و نقد قرار دادیم، اینک به بیان استدلال هایی برای اثبات نظریه مقابل می پردازیم. ادله ای که بر جواز اقدام حکومت های جور نسبت به اجرای احکام شرع و اداره امور کشور اسلامی مانند اجرای حدود و امور حسبیه و دریافت خراج دلالت دارد. با اثبات این موارد که از مهمترین حوزه های عمل حکومت ها - در زمان صدور روایات - بوده اند، این مدعا که

حاکمان جائز، از وظیفه و اختیار کافی برای اجرای احکام عمومی شریعت و اداره امور مسلمین برخوردارند ثابت می‌شود.

واژه «امام» در فقه شیعه

آیا واژه «امام»، همه جا به امام معصوم اختصاص دارد و یا حداکثر بر رهبران مسلمان دارای مشروعیت هم اطلاق می‌شود و یا این که شامل هر کسی که در مسند رهبری جامعه قرار گیرد خواهد بود؟ این پرسش تاثیر تعیین کننده‌ای در نظریه فقهی ما دارد. با اینکه در این واژه هیچ نشانی از اختصاص آن به معصومین وجود ندارد، برداشت رایج در میان فقهای شیعه این است که مقصود از این واژه همیشه امام معصوم است. غاصب و نامشروع دانستن حکومت غیرمعصوم در نظریه فقهی شیعه موجب شده آنان هر روایتی را که اختیار یا وظیفه‌ای برای حاکم تعیین کرده بر امام معصوم تطبیق کنند و اگر در روایتی این توجیه ممکن نباشد آن را بر تقیه حمل نمایند.

ولی شواهد فراوانی این برداشت را رد می‌کند. هر چند امام معصوم مصداق کامل این عنوان است؛ ولی نمی‌توان یک عنوان عام را بدون شاهد و قرینه به یکی از افراد آن اختصاص داد. واژه امام در قرآن کریم (اسراء/۱۷۱) و در روایات فراوانی به معنی پیشوا و راهبر آمده است. این عنوان در روایات اهل بیت (ع) حتی درباره امام جائز هم بکار رفته است. (نک: عاملی، حر، ابواب زکات، حج، جهاد، نکاح، طلاق قضا، شهادت). هر چند ادعای انصراف این عنوان به امام معصوم در روایات مربوط به مباحث کلامی و اعتقادی قابل قبول است؛ ولی این ادعا در مورد روایات مربوط به وظایف سیاسی و اجتماعی حکومت صادق نیست. کاربرد این عنوان بطور گسترده در این گونه روایات روشن می‌کند که مقصود از امام، والی و حاکمی است که باید این وظایف را در هر زمان و مکانی اجرا کند و اختصاص آن به شخصیت معصوم فاقد قدرت سیاسی که امکان اجرای هیچ یک از وظایف یاد شده در این روایات را ندارد توجیهی ندارد. وجود صدها روایت در ابواب گوناگون فقهی که مسوولیت‌های اجتماعی و سیاسی و فرهنگی

و اقتصادی فراوانی را متوجه «امام» ساخته کافی است تا ثابت کند که این روایات درصدد تبیین وظایف حاکمان اسلامی در هر زمان و مکانی می‌باشد و به امام معصوم و یا نایبان مشروع آنان اختصاص ندارد. نادرستی این تصور که امام باقر(ع) و امام صادق(ع) در تمام این روایات که از اجرای احکام الهی توسط «امام» سخن گفته‌اند فقط به تعیین تکلیف برای امام معصومی پرداخته‌اند که تا صدها سال دیگر در منصب حکومت نخواهد نشست و زمانی هم که در این منصب قرار بگیرد خود به وظیفه اش آشنا است و نیازی به بیان آن از سوی امامان قبل ندارد نیاز چندانی به استدلال ندارد. با این مقدمه به بیان استدلال هایی که نظریه تعمیم اختیارات حاکم جور را ثابت می‌کند می‌پردازیم:

۱- جواز اجرای حدود توسط حکومت جور

کیفر دادن مجرمان در عرف جوامع بشری از اختیارات حکومت است و کسی جز متصدیان امور حکومت مجاز به آن نیست. این مبنا از سوی فقه اسلامی هم پذیرفته شده است. فقیهان مسلمان اجرای حدود را از وظایف «امام» دانسته‌اند. ابن قدامه حنبلی در کتاب المغنی، اقامه حد از سوی فرماندهان نظامی را به این دلیل که به آنان «امام» گفته نمی‌شود منع کرده است. (ابن قدامه، ۱۰/۱۵۱) فقهای شیعه هم این اصل را پذیرفته‌اند. توکی و تصدی «حاکم» نسبت به مصالح عامه و اموری از قبیل سرپرستی اموال ایتمام و مجانین و سفهاء و حفظ مال و غایب مفقود الخبر و نیز اقدام به نکاح مجنون که نیازمند ازدواج است امری است که مورد قبول فقیهان شیعه بوده و آنان در کتب فقهی خود همیشه به آن تصریح کرده اند؛ در کتاب جواهر تصریح کرده است که: «کتاب‌های فقهای شیعه مالمال از فتوای به رجوع به حاکم است». (نجفی، ۲۱/۳۹). نائینی هم فرموده است: «حاکم دارای ولایت بر امور حسبیه است». (نائینی، ۲/۳۳۳)

روایات فراوانی هم به وظیفه «امام» و «امام المسلمین» در اجرای حدود اشاره کرده است (نک: عاملی، حر، ابواب الحدود). در این روایات این اصل که مسوولیت اجرای حدود فقط متوجه امام است و سایر مسلمین مجاز به دخالت در آن نیستند تأیید شده است. روایت دعائم الاسلام که «لا یصلح الحکم و لا الحدود ولا الجمعه الا بامام» (نوری، ۱۳/۶) بر همین اصل دلالت دارد.

ادله ای که این نظر را تأیید کرده و مسوولیت اجرای حدود را متوجه حاکمان می کند به این شرح است:

الف: در روایات متعددی تکلیف اجرای حدود به «امام» و یا «حاکم» محول شده است. از این جمله به روایات زیر می توان اشاره کرد:

۱- در کتاب کافی از حلبی از امام صادق علیه السلام روایت شده که «اگر سارق نزد امام اقرار به سرقت کند دستش قطع می شود» (کلینی، ۲۲۰/۷)

۲- از فضیل از امام ششم روایت شده: «کسی که نزد امام به جرمی اعتراف کند بر امام است که بر او حد را جاری کند» (همان)

۳- و نیز روایت شده: «اگر امام کسی را در حال زنا و یا شرب خمر دید باید بر او حد را جاری کند» (همان)

۴- کلینی روایت کرده است که محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام پرسید: کسی جنایتی در حق من روا داشت آیا از او بگذرم یا او را برای گرفتن حقم به سلطان معرفی کنم؟ حضرت پاسخ دادند: مانعی ندارد؛ اگر او را به امام معرفی کنی حقت را مطالبه کرده‌ای!

۵- ابی بصیر از امام صادق علیه السلام نقل کرده است که «اگر زانی هارب در چنگ امام بیفتد، امام بر او حد جاری می کند» (طوسی، تهذیب، ۱۰/ ۴۶)

۶- علی بن جعفر از امام موسی بن جعفر علیه السلام روایت کرده که ایشان درباره نصرانی شارب خمر فرمودند: اگر او را نزد «حاکم مسلمانان» بردند او باید حدود اسلامی را بر وی جاری کند. (علی بن جعفر، ۱۱۲)

در روایت چهارم که واژه امام مرادف سلطان بکار رفته و روایت ششم که از تعبیر «حاکمان مسلمانان» استفاده شده است و روایت دو و سه که با تعبیر «علی الامام» تکلیف شرعی را متوجه امام نموده، جملگی روشن می‌کند که مقصود از این روایات بیان تکلیفی است که متوجه حاکمان در آن روز و هر زمان دیگر است و نه فقط وظیفه امام معصوم و یا فقیهی که ممکن است صدها سال دیگر اتفاقاً در جایی به این منصب دست پیدا کند.

ب: روایاتی که از سیره عملی و روش امامان (ع) در ارجاع امر اقامه حدود به حاکمان عصر خویش و تایید اجرای حدود توسط آنان حکایت دارند. از این جمله است:

۱- خلیفه دوم از امیرالمؤمنین (ع) درباره مردی که مرتکب گناهی شده بود سؤال کرد؛ ایشان، وی را برای اجرای حد بر فرد گناهکار راهنمایی کرده و فرمودند: «او را حد بزن» (کلینی، ۲۶۲)

۲- امام هادی علیه السلام در جواب متوکل که از ایشان درباره مرد نصرانی که پس از زنای با زنی مسلمان اسلام آورده بود سؤال کرده بود نوشتند: «او را باید تا حد مرگ تازیانه زد» (همان)

۳- امام صادق علیه السلام به معلی بن خنیس که سارق را دستگیر کرده بود دستور فرمودند که سارق را برای اجرای حد سرقت به «والی شهر» تحویل دهد (طوسی، تهذیب، ۱۰/ ۱۲۷).

این سه روایت، نه تنها بر جواز، بلکه بر وجوب اجرای حدود توسط دولت‌های جور دلالت دارد. و این تصور که این موارد، مجوزهایی مربوط به موارد خاص بوده و از آن جواز اقدام سایر حاکمان جور استفاده نمی‌شود نادرست است؛ زیرا بر اساس اصل اشتراک تکالیف، بین دزدی که در آن روز توسط معلی بن خنیس دستگیر شده و سایر دزدان و نیز بین خلیفه اول و یا متوکل عباسی با سایر حاکمان جور مسلمان تفاوتی نیست. بنابراین، مطرح شدن مکرر این مضمون و تاکید بر این که امام و والی

باید حد را جاری کند و این که عفو سارق با اوست به این معنی است که امام (ع) حاکمان زمان خود را واجد اختیار کافی برای اجرای حدود می دانسته اند.

ج: اطلاق حدیث قدسی: «من عطل حداً من حدودی فقد عاندنی» (همان، ۱۸۷) ضرورت اجرای حدود الهی در همه زمانها و مکانها را تأکید می کند و براساس اطلاق آن، حاکمان جور نیز مکلف به اجرای حدود می باشند. در صورتی که دلیلی خاص اشتراط فقاقت را برای مجریان حدود ثابت نکند این اطلاق قابل اخذ خواهد بود.

د: در روایت دعائم الإسلام چنین آمده است: «لا یصلح الحکم و لا الحدود و لا الجمعه الا بامام» (نوری، ۲۹/۱۸) اطلاق این روایت برای فقهای که همه جا امام را به معنی معصوم گرفته اند مشکل ساز شده و آنان را به توقف اجرای حدود الهی در زمان غیبت وادار کرده است. اما براساس تعمیم امام به عموم حاکمان مسلمان، این روایت امور سه گانه قضاوت، اجرای حدود و اقامه نماز جمعه را وظیفه هر حاکم مبسوط الیدی دانسته است.

۲. نفوذ حکم حاکم جائز در مورد هلال شوال

در برخی روایات اعلام هلال رمضان و شوال از اختیارات و شئون والی و حاکم معرفی شده است. در این مورد دو روایت قابل استشهاد است:

کلینی و صدوق از امام باقر ع روایت کرده اند که اگر دو شاهد در روز سی ام رمضان در نزد امام بر دیدن هلال شهادت دادند، امام باید به افطار در آن روز فرمان دهد. (همان، ۱۶۹/۴) توضیح گذشته ما در مورد عمومیت واژه امام روشن می کند که امام در این روایت هم مانند روایت بعد، شامل هر حاکم مسلمان است و این حکم به زمان حکومت معصومین اختصاص ندارد.

روایت دوم در کتاب فقیه از عیسی بن ابی منصور نقل کرده است که گفته است در روزی که معلوم نبود آیا روز عید فطر است یا روز آخر ماه رمضان، محضر امام صادق

بودم، ایشان به خدمتکارشان گفتند برو و خبر بیاور که آیا سلطان امروز را روزه گرفته است یا خیر؟ وقتی جوان خدمتکار خبر آورد که سلطان آن روز را عید دانسته و روزه نگرفته است امام هم صبحانه طلب کردند و ما با ایشان ناشتا کردیم. (عاملی، حر، ۱۳۱/۱۰) با پذیرش نظریه تعمیم عنوان امام این روایت هم بدون نیازی به توجیه و یا حمل بر تقیه، معنای صحیح خود را پیدا می‌کند.

شیخ حر عاملی این حدیث را در کتاب شریف وسایل الشیعه ذیل بابی با عنوان «جواز افطار کردن روزه در شرایط تقیه» آورده و عمل امام را بر تقیه حمل کرده (همان). ممکن است دلیل حرعاملی برای این برداشت روایتی باشد که وی در همین باب از امام صادق نقل کرده است. در این روایت امام ع نقل کرده اند که روزی در شهر حیره بر ابی العباس سفاح، حاکم عباسی وارد شدم وی که در حال خوردن غذا بود مرا به خوردن دعوت کرد و من با این که می‌دانستم یقیناً آن روز عید نیست غذا خوردم زیرا افطار روزی از رمضان برایم بهتر از کشته شدن بود! (همان) در این روایت امام ع دلیل متابعت از حاکم را تقیه ذکر کرده‌اند نه لزوم تبعیت شرعی از حاکم. پاسخ ما به این استدلال این است که در این روایت اخیر امام صادق ع فرموده‌اند که من یقیناً می‌دانستم که آن روز عید نیست. روشن است که در نظریه ما هم در صورت علم به نادرست بودن نظر حاکم، تبعیت از وی جایز نمی‌باشد و در حقیقت این مورد از تبعیت از حکم حاکم مستثنی می‌باشد. پس روایت پیشین به قوت خود باقی است و حمل آن بر تقیه بدون دلیل خواهد بود.

۳. وجوب پرداخت خراج به حاکم جائز

خراج در اصطلاح فقهی حقی است که باید ساکنان سرزمین‌های فتح شده، با صلح یا به‌وسیله جنگ در برابر استفاده آنها از زمین‌های کشاورزی بر اساس قرار دادی که با امام می‌بندند به دولت اسلامی بپردازند. بر اساس گزارش‌های تاریخی این نوع قرارداد در زمان خلیفه دوم پایه‌گذاری شد. (حنبل، ۳) با آغاز فتوحات اسلامی و تصرف

سرزمین‌های بسیاری در ایران و روم، این مسئله مطرح شد که با این سرزمین‌ها چه باید کرد. خلیفه دوم در نظر داشت آنها را میان مسلمانان آن روز تقسیم کند ولی بزرگان صحابه مانند علی (ع) او را از این کار باز داشته و به وی توصیه کردند آنها را در اختیار حکومت و برای همه مسلمانان نگه دارد تا نسل‌های آینده همگی از آن منتفع شوند؛ وی این پیشنهاد را پذیرفت و خراج را براساس مساحت زمین بر اراضی وضع کرد (ابو عبیده، ۶۵).

برخی از فقهای شیعه این گونه اموال را ملک امام معصوم می دانند. طرفداران نیابت عامه فقهاء در عصر غیبت فقط تصرف فقیه دارای ولایت را در این اموال جایز شمرده و بر این باورند که شیعیان نباید خراج خود را به حاکمان جور بپردازند و در صورت پرداخت، حق شرعی از گردن آنان ساقط نمی‌شود. (انصاری، ۲۰۱) در صورتی که نایب عام، در دسترس نباشد مکلف، خود باید آن را به عنوان حربه در مصالح مسلمین صرف کند.

ولی راهی که فقه شیعه در این پدیده مهم اقتصادی پیموده است با نظریه فوق مغایر است. فقهای شیعه بر خلاف مبنای خود که عدم مشروعیت تمام تصرف‌های حاکم جور است، نه تنها پرداخت خراج و مقاسمه را که بزرگترین منبع درآمد حکومت‌های جور بوده است به حاکم جائز تجویز کرده بلکه با شگفتی تمام، به وجوب آن فتوی داده و هرگونه تصرف در این اموال را برای همگان و حتی برای فقهاء به اجازه حاکم جائز مشروط کرده اند.

در ریاض المسائل گفته است: «هرگونه تصرف در مال خراج و مقاسمه تنها با اذن حاکم جائز مجاز است و کسی هم که مالش مشمول حق خراج و یا مقاسمه است نمی‌تواند از پرداخت آن به حاکم جور شانه خالی کرده و آن را به وی نپردازد و آن‌گونه که شهید در مسالک فرموده این فتوای همه اصحاب است و تنها بعضی از متاخرین ما با آن مخالفت کرده‌اند که مخالفت آنان نادرست است (طباطبائی، ۴۵۹/۷).

محقق سبزواری هم با صراحت تمام بر اتفاق نظر اصحاب بر اینکه دریافت خراج و مقاسمه و تصرف و مصرف آنها حق حاکم جائز است و هیچ کس حق ندارد بدون اجازه حاکم جائز در آن تصرف کند یا از پرداخت آن به حاکم جائز سر باز زند تأکید کرده است. (سبزواری، ۳۹۳/۱)

شیخ انصاری که این فتوی را با مبانی خود مخالف دیده تلاش کرده است تا به جای وجوب پرداخت خراج به حاکم جائز، جواز پرداخت به جائز را جایگزین کند تا پرداخت خراج به فقیه نایب امام هم کافی باشد و به این ترتیب مقداری از مشکل کاسته شود. ولی ایشان با همین اعتراف به جواز پرداخت خراج به حاکم جائز، بدون نیاز به کسب اجازه از فقیه حاکم شرع، به حق حاکم جور برای تسلط بر این منبع گردن نهاده است.

وی سپس به طرح این سؤال پرداخته که آیا شارع حقیقتاً سلطه و مالکیت حاکم جائز را بر این اموال پذیرفته است و یا اینکه اجازه پرداخت خراج به حاکم جائز، فقط به منظور تسهیل امر بر شیعیان و با هدف حلال شدن تصرف مردم در اموال خراجیه‌ای که در معامله با حاکم به آنان می‌رسد صادر شده است. (انصاری، ۲۱۴) در صورتی که پاسخ اول را انتخاب کنیم، درست هماهنگ با مدعای این مقاله، به مشروعیت تصرف های حاکم جائز در اداره امور جامعه اسلامی گردن نهاده‌ایم و او را محور اصلی در اجرای وظایف شرعی و عرفی مربوط به اجتماع قرار داده‌ایم، زیرا ناچاریم علاوه بر مشروعیت تصرف حاکم جائز در خراج، سایر تصرف‌های اجتماعی وی را هم مشروع بدانیم؛ زیرا همان‌گونه که اشاره کردیم خراج در عصر ائمه (ع) و دوران صدور این روایات مهمترین منبع و پشتوانه قدرت مالی و اقتصادی حاکمان مسلمان بوده و همان طور که مخالفت با پرداخت آن به حاکمان به معنی انکار مشروعیت آنان و بزرگترین مبارزه منفی با آن‌ها بوده است، تجویز آن هم به معنی پذیرش مشروعیت تدابیر و تصرفات آنان برای اداره امور جامعه است؛ زیرا ممکن نیست از یک سو اختیار این منبع بزرگ مالی را که باید صرف اداره امور مسلمین شود به حاکمان جور بسپاریم و از سوی

دیگر آنان را در اداره سایر امور مسلمین فاقد مسؤولیت و بدون وظیفه معرفی کنیم. در حقیقت، باز گذاردن دست حاکمان جور برای بهره برداری از منابع مالی عمومی و مالیات‌های شرعی و موظف کردن مردم به پرداخت این وجوه به آنان، به این نکته روشن دلالت دارد که حاکمان جور مسؤولیت تدبیر و اداره امور جامعه اسلامی را در همه شؤون آن بر عهده دارند و به دلیل مسوولیتشان در اداره امور جامعه اسلامی بوده که اجازه تصرف در منابع عمومی مالی به آنان داده شده است.

توضیح بیشتر این که درباره وجه حلیت اموال خراجیه سه نظریه قابل طرح است: اول، این که این اموال ملک شخصی امام معصوم است و طبق احتمالی که شیخ انصاری مطرح نموده صدور اجازه تصرف شیعیان در خراج‌های حاکم جور از سوی امامان همانند اجازه مالک حقیقی این اموال است (همان، ۲۰۲). این نظریه کمترین قائل را در بین فقهاء دارد؛ زیرا در این صورت باید تمام اموال و ثروت‌های عمومی را ملک شخصی امامان بدانیم. سخنان و سیره پیامبر گرامی اسلام و علی (ع) در برخورد با بیت المال که غالباً از این اموال فراهم می شده برای ابطال این نظریه کافی است. نظریه دوم تجویز تصرف در خراج برای شیعیان به دلیل جلوگیری از اختلال زندگی شیعیان بوده است؛ زیرا با وجود رواج این اموال در بازار آن روز، بدون حلیت اموال خراجیه، فعالیت سالم مالی و اقتصادی برای شیعیان امکان‌پذیر نبوده است. در این راه‌حل، تجویز امامان معصوم بر اساس ضرورت و به عنوان یک حکم ثانوی است که باید به حدود ضرورت محدود شود. این راه هم موجه نیست زیرا نشانی از اضطراری بودن این حکم در روایات متعددی که در ارتباط با این موضوع وجود دارد دیده نمی‌شود. به اعتراف شیخ انصاری حلیت این اموال برای شیعیان از امور واضحی بوده است که درباره آن هیچ تردیدی نداشته‌اند و از امامان هم درباره اصل حلیت این اموال سؤال نکرده‌اند. (۲۰۴) این نکته به این معنی است که حکم حلیت نمی‌تواند مستند به امری عارضی و ثانوی باشد. نظریه سوم، مدعای این مقاله است که تصرف در اموال خراجیه را از اختیارات همه سلاطین و حاکمان اعم از حاکمان عدل و حاکمان جور می‌داند.

۴. سیره معصومین

روش علی (ع) در بیست و پنج سال زندگی خود در عصر سه خلیفه و نیز روش امام حسن مجتبی (ع) و امام حسین (ع) در دوران معاویه و روش امامان بعد در دوره امویان و عباسیان نشان می‌دهد که این بزرگواران همانند سایر مسلمانان، تعاملی مثبت با نظام اجتماعی حاکم داشته و سیره عملی آنان تبعیت از تدابیر حاکمان در زمینه‌های مالی و اقتصادی و سیاسی بوده است. و جز در مواردی که برای احقاق حقی و یا انکار باطلی در برابر آنان موضع‌گیری می‌کردند، اقدامی که حاکی از عدم مشروعیت تصرف‌ها و تدابیر حاکمان جور باشد به عمل نمی‌آورده‌اند. علی (ع) در امر قضاء با خلیفه وقت همکاری داشته و در امور مختلف دینی و اجتماعی و حتی نظامی به وی مشورت می‌داده‌اند تا آنجا که این جمله معروف که: «لولا علی لهلك عمر» (صدوق، ۳۵/۴) مکرر از خلیفه دوم شنیده می‌شد. شیعیان هم با تبعیت از این سیره مستمر، -جز در موارد خاصی که از معصومین دستوری صادر شده مانند مساله قضاوت- با حاکمان زمان خود تعاملی همانند سایر مسلمانان داشته‌اند.

۵. بنای عقلاء

بنای عقلا بر این که جز در شرایط مبارزه مستقیم برای براندازی یک رژیم، باید نظام اجتماعی حفظ و تحکیم شود دلیل دیگری برای اثبات نظر مورد قبول این مقاله است. زیرا بدون پذیرش تدابیر عقلایی دولت و حکومت که مهمترین رکن استواری نظام اجتماعی است جامعه دچار هرج و مرج خواهد شد. فرمایش علی (ع) که «لابد للناس من امیر بر او فاجر» (رضی، ۸۲) و روایاتی که درباره اختیارات «والی» و «امام» بدون تقیید به «امام عادل» و «والی عدل» آمده جملگی تایید و امضای این روش و بناء عقلایی بوده و مفاد آن لازم‌الاجرا بودن تدابیر عقلایی است که دستگاه امارت و حکومت برای اداره جامعه به کار می‌بندند.

۶. اطلاق روایات

روایات فراوانی در ابواب مختلف فقه اجرای وظایف عمومی شرعی و عقلایی را به امام، والی، سلطان، و حاکم سپرده است. با توجه به این که در این روایات هیچ‌گونه تقیید و تفسیری که نشانه اختصاص اجرای این وظایف به حاکمان معصوم و یا والی صالح و یا فقیه باشد دیده نمی‌شود؛ اصل عقلایی «اخذ به اطلاق مواد و هیئت‌ها» در صورت تمامیت مقدمات حکمت (که در علم اصول تبیین شده است) ما را ملزم می‌کند که بر اساس اطلاق این عناوین، همه ولات و حاکمان را مشمول حکم این روایات و موظف به اجرای وظایف مصرح در آن‌ها بدانیم. ادعای انصراف این عناوین از حاکم فاقد شرایط شرعی پذیرفته نیست؛ زیرا انصراف یک عنوان از معنای حقیقی به این معنی است که شرایط خارجی موجب شده تا ارتکاز و فهم متعارف از یک واژه از شکل اصلی به شکل ثانوی تغییر یابد و معنایی به غیر از معنای اصلی از آن واژه متبادر شود؛ روشن است که این امر نیازمند اثبات شکل گرفتن ارتکاز ثانوی بین مخاطبان می‌باشد و در مورد واژگان مورد بحث دلیلی که این تغییر را در ارتکاز عرفی مخاطبان اثبات کند وجود ندارد.

شاهد دیگری که شمول اطلاق این واژه‌ها را نسبت به ولات جور تایید و انصراف را نفی می‌کند استفاده از این عناوین از سوی شیعیان و اصحاب برای اشاره به حاکمان جور زمان معصومین بوده است (عاملی، حر، ۲۵/۲۱۲). در یکی از این روایات، «علی بن یقطین» واژه «والی» را برای نماینده خلیفه بکار برده و امام صادق ع هم از واژه «امام» برای اشاره به وی استفاده کرده‌اند (همان، ۳۶/۳۹۸). برخی از این روایات را که در آنها عنوان «امام» بکار رفته و بر کاربرد عام این عنوان بدون اختصاص آن به معصوم و یا فقیه دلالت داشت در بحث حدود مطرح کردیم.

عنوان «والی» هم به کثرت در روایات پراکنده در ابواب متعددی از فقه بکار رفته و ما به ذکر چند باب که در آنها این عنوان مکررا بکار رفته به عنوان نمونه اکتفا می‌کنیم:

- ۱- کافی، باب الفیء و الأنفال. (کلینی، ۵۳۹/۱)
- ۲- وسائل الشیعه، باب وجوب إجبار الوالی الناس علی الحج. (عاملی، حر، ۲۴/۵)
- ۳- وسائل الشیعه، باب حکم طلاق زوجة المفقود (عاملی، حر، ۱۵۶/۲۳)

کلام محقق اصفهانی در مورد وظایف امام

در میان فقیهان معاصر شیعه آراء محقق بزرگ محمد حسین غروی اصفهانی (کمپانی)، با مفاد مدعای این مقاله کاملاً هماهنگ است. ایشان، وظایف امام معصوم (ع) را به سه بخش تقسیم کرده است: اول، وظایفی که به شخصیت حقیقی امام مربوط است مثل تکالیف عبادی آنان؛ دوم، وظایفی که به منصب امامت خاصه و عنوان امام معصوم مربوط است مانند جهاد ابتدائی (به نظر کسانی که آن را فقط از وظایف معصوم می‌دانند)، و سوم، وظایفی که امام معصوم به جهت ریاست مسلمین برعهده دارد. ایشان افزوده است:

«برخی ولایات مانند ولایت بر اراضی خراجیه در حقیقت از شوؤن منصب امامت معصوم نیست بلکه از آن کسی است که بر منصب حکومت تکیه می‌زند و امر ولایت سیاسی مسلمین را در اختیار دارد. بنابراین، در زمانی که آن بزرگواران حکومت را در اختیار ندارند این اختیارات و حقوق و وظایف، به حاکم جائری که حکومت را در دست دارد می‌رسد و هم او باید به تدبیر شوؤن سیاسی و اقتصادی مسلمانان بر طبق احکام و قوانین دینی قیام کند.» (اصفهانی، ۳۹۷/۲)

ایشان ولایت بر اوقاف عامه را نه تنها از شوؤن فقهاء نمی‌داند بلکه به نظر ایشان این امر از حوزه اختیار امام معصوم بما هو معصوم هم خارج است. به گفته ایشان این ولایت به عهده کسی قرار دارد که متولی امور مسلمین و قائم به امور ایشان است و اگر فقهاء در مسند حکومت قرار بگیرند فقط بخاطر داشتن عنوان "حاکم" است که حق تصرف در آن را پیدا می‌کنند. این سخن به این نکته با اهمیت اشاره دارد که فقیه با قرار گرفتن در منصب ولایت عنوان «والی» را پیدا می‌کند و پس از آن است که او "بما

هو وال لا بماهو فقيه“ از اختیار تصرف در این امور برخوردار می شود. به عبارت دیگر عنوان فقهت حیثیت تعلیلیه برای تصدی این ولایات است و نه حیثیت تقییدیه. این همان نکته ای است که اثبات آن وجه همت این مقاله بوده است که اولویت فقهاء برای تصدی امر حکومت و ولایات تابعه آن، به این معنی نیست که اگر فقهاء در مسند حکومت قرار نگرفتند باز هم تولی و تصدی این ولایات در اختیار آنان باشد. بلکه متولی این ولایات همیشه همان کسی است که متولی امر حکومت و عنوان فقهت حیثیت تقییدی به معنای شرط و قیدی برای صحت تولی آنها نیست هرچند در سلسله علتها، موجد حق اولویت برای جواز تصدی آنان است.

نتیجه نهایی

براساس ادله ولایت فقیه، فقهت شرط مشروعیت حکومت است و فقهاء وظیفه دارند برای تحقق این فرمان الهی قیام کنند و امامت جامعه اسلامی را در اختیار بگیرند و مردم هم موظفاند با حمایت از فقیهان به استقرار حکومت الهی و اسلامی کمک کنند. با استقرار فقهاء در مسند ولایت تمام اختیاراتی که بر اساس روایات از آن ولایات و حاکمان است به آنان تفویض می شود.

در صورتی که به هر دلیل فقهاء از تصدی ولایت و حکومت باز بمانند و کسانی که فاقد شرط شرعی تصدی حکومت اند بر مسند حکومت تکیه زنند، علیرغم غاصب بودن، همین که منصب ولایت را در اختیار گرفتند تمام اختیارات لازم را برای اداره امور مسلمین در اختیار دارند و وظایفی که شرع مقدس برای حاکمان مقرر کرده، اعم از اجرای احکام شرعی و اعمال تدابیر عقلایی برای اداره جامعه بر عهده آنان قرار می گیرد و تصرفاتی هم که آنان در اموال عمومی و یا طبق مصالح در اموال مردم می کنند تصرفهایی مجاز است و معامله مردم با این حکومت مجاز و مشروع می باشد. در حقیقت این وظایف و اختیارات به منصب ولایت و امارت مربوط است و هر کسی که

در این منصب قرار گیرد شرعاً از اختیاراتش بهره‌مند و به وظایفش متعهد می‌گردد. همان‌گونه که محقق اصفهانی تنبه داده است حتی ولی فقیه هم پس از تصدی حکومت به علت قرار گرفتن در منصب ولایت - و نه به علت عنوان فقاہت - از حق تصرفات یاد شده برخوردار می‌شود.

نتیجه اول این نظریه مجاز بودن همکاری با این حکومت‌ها در تمام کارهایی است که به اداره امور جامعه اسلامی مربوط می‌شود، مانند استخدام در ادارات دولتی و عقد قرارداد با حکومت، مشروط به این که از حدود شرع و عدل خارج نشود. و نتیجه مهم دیگر این نظریه مشروع بودن کارهایی است که این حکومت‌ها بر اساس عناوین ثانوی برای تامین مصالح مسلمانان انجام می‌دهند. از آنجا که برقراری حکومت و اداره امور کشور و جامعه اسلامی از مهمترین احکام و مقاصد اسلامی است حاکمان اجازه دارند برای انجام صحیح و شایسته آن به اقدام‌های عقلایی که در جهت مقاصد اسلامی است، حتی در صورتی که با احکام و عناوین اولی مخالف باشد دست بزنند. بنابراین اگر حاکم جوری بر اساس مصالح جامعه برای تعریض خیابان، زمین کسی را بدون رضایت وی گرفت و یا برای مصالح جامعه مالیات اضافه مقرر کرد تصرف مسلمانان در این زمین‌ها و یا اموال مجاز و بدون اشکال خواهد بود و اجازه فقیه جامع شرایط برای جواز آن لازم نمی‌باشد.

منابع و مأخذ:

الف. کتاب‌ها

- ۱- النحوی، خلیل، کتاب العین.
- ۲- «علی الله قصد السبیل و منها جائز»
- ۳- میرزا حسین نوری، مستدرک الوسایل، (قم: مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث، چاپ اول ۱۴۰۸ق).
- ۴- حر عاملی، وسایل الشیعه الی تحصیل الشریعه (قم: مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث، چاپ اول ۱۴۰۹ق)
- ۵- خوئی، مصباح الفقاهه (بیروت: دارالهادی، چاپ اول، ۱۴۱۲ق)

- ۶- شیخ انصاری، *المکاسب* (قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۰ق، چاپ دوم، ۱۳۷۸)
- ۷- محمد حسن نجفی، *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام* (تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ ششم، ۱۴۰۰ق)
- ۸- مولی احمد نراقی، *عوائد الایام* (قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۵ش)
- ۹- حلی، *شرایع الاسلام*، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۸هـ، ÷
- ۱۰- سیدمرتضی، *الرسائل* (بیروت: منشورات مؤسسه النور: بی تا) ج ۲
- ۱۱- ابن ادیس، *السرائر* (قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق)
- ۱۲- سید احمد خوانساری، *جامع المدارک فی شرح مختصر النافع* (تهران: مکتبه الصدوق، چاپ اول، ۱۳۹۴ق)
- ۱۳- ماوردی، *ابی یعلی، الاحکام السلطانیه* (قم: دفتر تبلیغات، چاپ دوم، ۱۴۰۶ق)
- ۱۴- آل بحر العلوم، *بلغه الفقیه*، تهران، منشورات مکتبه الصادق، ۱۴۰۳هـ، (آل بحر العلوم، ۳/۳۹۰)
- ۱۵- نائینی، *تقریرات مکاسب و البیع للاملی*، قم، مؤسسه انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳هـ (نائینی، ۲/۳۳۳)
- ۱۶- مفید، *المقنعه*، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، ۱۴۱۳هـ، (مفید، ۸۱۰)
- ۱۷- الطوسی، *کتاب الخلاف*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۷ق
- ۱۸- حرانی، *تحف العقول عن آل الرسول*، قم، مکتبه بصیرتی، چاپ پنجم، ۱۳۹۴ق)
- ۱۹- ابن قدامه حنبلی، *المعنی*، (بیروت، داراحیاء التراث)، ج ۱۰، ص ۱۵۱.
- ۲۰- نوری، *مستدرک الوسائل* (قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، چاپ اول ۱۴۰۸ق)
- ۲۱- الطوسی، *تهذیب الاحکام* (تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۳۶۵)
- ۲۲- علی ابن جعفر، *قرب الاسناد* (تهران: انتشارات، کتابخانه نینوی، چاپ سنگی) ص ۱۱۲.
- ۲۳- ابن رجب الحنبلی، *کتاب الخراج*، کتاب الاستخراج لاحکام الخراج (بیروت: دارالمعرفه، بی تا)
- ۲۴- ابی عبیده، *کتاب الاموال*، (بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۶)،
- ۲۵- سبزواری، محمدباقر، *کفایه الاحکام*، قم، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، cd، جامع الفقه
- ۲۶- طباطبائی، *ریاض المسائل*، قم، آل البيت، ۱۴۱۸هـ (طباطبائی، ۸/۱۱۷)
- ۲۷- محمد بن علی بن حسین بن بابویه، *من لایحضره الفقیه*، (موسسه انتشارات اسلامی، چاپ سوم، ۱۴۱۳)
- ۲۸- سید رضی، *نهج البلاغه*، قم، دارالهجره
- ۲۹- اصفهانی، *حاشیه مکاسب*، قم، بی تا، ۱۴۱۸هـ (اصفهانی، ۲/۳۹۷)

ب. مقاله

صدرحسینی، "مبانی مشروعیت ولایت فقیه"، علوم سیاسی، ش ۲۵، بهار ۸۳

در زندگی ثروت حقیقی مهربانی است و فقر واقعی خودخواهی.

(ویند)