



دوفصلنامه تخصصی فقه نظام

سال اول - شماره دوم - پاییز و زمستان ۱۴۰۰

Bi-Quarterly feqhe nezam

vol. 1 no. 2 autumn & winter 2021

بررسی پیشنهادات شهید صدر برای قانون اساسی ج. ۱.۱ در خصوص نقش ولی فقیه در تعیین رئیس قوه مجریه

صادق سمسار^۱ | محسن حیدری^۲

چکیده

ولایت فقیه به‌عنوان رکن اصلی نظام سیاسی اسلام در جمهوری اسلامی پذیرفته شده است، اما یکی از مسائل پیش‌رو این است که چگونه می‌توان اختیارات این جایگاه فراقانون بشری را در قانون اساسی منضبط کرد. این مقاله صرفاً به بررسی اختیارات ولی فقیه در قوه مجریه و به‌طور خاص تعیین رئیس آن از منظر شهید صدر می‌پردازد. نظریه شهید صدر به دلیل جایگاه خاص صاحب نظریه و نیز انعکاس آن در قانون اساسی ج. ۱.۱، محور بحث قرار می‌گیرد. شهید صدر معتقد است که انتخاب رئیس قوه مجریه از حقوق مردم است، نه فقیه و فقیه صرفاً حق تأیید صلاحیت کاندیداها و نیز رسیدگی به تحلفات احتمالی دولتمردان را داراست. بررسی امکان تحقق اختیارات شرعی ولی فقیه و اهداف و لوازم شکل‌گیری دولت اسلامی، در سازوکار پیشنهادی شهید صدر، قضاوت درباره نظریه ایشان را برای ما ممکن می‌سازد. پس از بررسی، این نتیجه حاصل شد که در این سازوکار، اختیارات شرعی ولی فقیه رعایت نشده است و شکل تعیین این جایگاه توسط مردم نیز به‌گونه‌ای است که در خطا افتادن مردم را در این انتخاب به همراه دارد و روشی اطمینان‌بخش جهت تحقق مردم‌سالاری دینی و نیز تعیین رئیس شایسته برای قوه مجریه اسلامی نخواهد بود.

کلیدواژه‌ها

اختیارات ولی فقیه، قوه مجریه، نظریه سیاسی شهید صدر، تأیید صلاحیت‌ها، انتخابات.

^۱. استاد سطوح عالی حوزه. (نویسنده مسئول) | sadegh.semsar@gmail.com

^۲. مدرس درس خارج فقه حکومتی. | haydaridanesh@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۲۰ | تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۰۵/۳۰

مقدمه

در نظام سیاسی اسلام، از یک سو، ولایت فقیه به عنوان محور مشروعیت حکومت اسلامی در دوران غیبت که مشروعیت خویش را از اولیای الهی دریافت می‌کند، نه تنها محدود به قوانین بشری نیست، بلکه مشروعیت این قوانین به تأیید او وابسته است. از سوی دیگر، نظام جمهوری اسلامی ایران، از ابتدا مانند دیگر حکومت‌های دنیا، نظام سیاسی خود را در چارچوب یک قانون اساسی، به عنوان میثاقی بین حاکمیت و مردم ارائه کرده است و در این قانون از ماهیت دولت و حکومت، حقوق ملت، ساختار دولت و پیوند دولت با ملت بحث می‌شود. بنابراین پذیرش قانون اساسی در یک نظام سیاسی، به این معنا است که باید حاکمیت در چارچوب این قانون عمل کند.

مسئله‌ای که در اینجا مطرح است، این است که چگونه ولایت فقیه به عنوان رکن اساسی نظام سیاسی اسلام در جمهوری اسلامی مورد پذیرش قرار گرفته و از سوی دیگر، وظایف و اختیارات این جایگاه فراقانون بشری، در قانون اساسی منضبط شده است؟ این مسئله در مجلس خبرگان قانون اساسی و شورای بازنگری این قانون مطرح بوده است و سعی شده است هم اختیارات الهی ولی فقیه در قانون اساسی رعایت شود و هم انضباطی که لازمه این قانون بوده، حفظ گردد. آیت الله مؤمن، در شورای بازنگری قانون اساسی در گزارش از کمیسیون رهبری چنین می‌گوید:

ما نمی‌توانیم از نظر اختیارات محدود کنیم ولی فقیه را از نظر شرعی، این از یک طرف. از طرف دیگر، اگر بخواهیم غیرمنضبط رها کنیم، در دنیا امروز که اصلاً نمی‌دانند ولایت فقیه یعنی چه و فقط آمده‌اند برای نیش زدن، اعتراض به ما و قانون و کشور ما مورد بی‌ضابطگی قرار می‌گیرد. از این جهت کمیسیون سعی کرد که تحفظ کند هم بر سعه اختیارات مقام ولایت فقیه و هم اینکه تحت ضابطه‌ای منضبط گردد...^۱

این مسئله دارای ابعاد وسیعی است و شامل بررسی اختیارات ولی فقیه در قوای مجریه، قضائیه و مقننه می‌شود. به دلیل گستردگی ابعاد مسئله، این پژوهش صرفاً به بخش مهمی از

^۱ صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی، ص ۶۴۹.

آن یعنی بررسی نقش و اختیارات ولی فقیه در اداره قوه مجریه و به طور خاص تعیین رئیس آن می‌پردازد.

این پژوهش از این رو ضروری است که بر اساس کارنامه دولت‌های بعد از انقلاب، با گذشت بیش از چهل سال از عمل به قانون اساسی، هنوز کشور دچار چالش‌های عینی در راه تحقق دولت اسلامی است؛ چنان‌که رهبر انقلاب در این باره می‌فرماید: «اگر چنان‌چه ان شاء الله شما جوان‌ها با این حرکت‌ها پیش بروید و زمینه را برای روی کار آوردن یک دولت جوان و حزب‌اللهی آماده کنید، بنده معتقدم که بسیاری از این نگرانی‌های شما و دغدغه‌های شما و غصه‌های شما پایان خواهد پذیرفت؛ این غصه‌ها هم البته فقط مخصوص شماها نیست.»^۱ برای بررسی ریشه‌ها و علل این چالش، باید مسائل مختلفی مورد بررسی قرار گیرد. از جمله آن‌ها بررسی سازوکار شکل‌گیری دولت و اداره آن در قانون اساسی است که یکی از ابعاد مهم آن، نقش و اختیارات قانونی ولی فقیه در شکل‌گیری و اداره دولت است.

از جمله نظریه‌های مربوط به حل این مسئله، نظریه شهید صدر است. دیدگاه ایشان به دلیل نقش کلیدی آراء او درباره جایگاه فقیه در حاکمیت و ارتباط او با نهادهای اصلی کشور که در قانون اساسی نیز بازتاب یافته، دارای اهمیت ویژه است.^۲ از این رو، آراء و مبانی ارائه شده توسط شهید صدر در زمینه نقش و اختیارات ولی فقیه در اداره قوه مجریه و به طور خاص تعیین رئیس آن، محور نقد و بررسی در این پژوهش است.

در این مقاله، پس از بیان مقدمات و مفاهیم، به جایگاه ولی فقیه در نظام اسلامی و نقش او در تعیین رئیس قوه مجریه از منظر شهید صدر پرداخته می‌شود، سپس ابعاد مختلف نظریه ایشان در این زمینه، مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

فرضیه پژوهش حاضر این است که پیشنهاد شهید صدر در این موضوع، با وسعت اختیارات شرعی ولی فقیه سازگاری ندارد و نقشی که ایشان برای مردم در پیشنهاد خود مطرح کرده است، نمی‌تواند بستر صحیحی برای تحقق مردم‌سالاری دینی و اینکه مردم وظایف شرعی خود را در راستای تحقق نظام اسلامی انجام دهند، مهیا کند.

۱. خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان، ۱۳۹۸/۳/۱، ۴۲۶۳۳، <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=۴۲۶۳۳>

۲. جمشیدی، دور فکر الشهید الصدر فی الثورة الاسلامیه فی ایران، ص ۲۷۶-۲۷۵.



پیشینه

تاکنون برخی از فقها همچون آیت الله سبحانی، در جلد دوم کتاب مفاهیم القرآن و آیت الله سیدکاظم حائری، در کتاب ولایه الامر فی عصر الغیبه به بررسی بعضی از آرای سیاسی شهید صدر پرداخته‌اند. پژوهشگران فراوانی نیز به توضیح و تبیین آرای سیاسی ایشان و تأثیر آن‌ها در تدوین قانون اساسی ج.ا.ا پرداخته‌اند، اما در خصوص نقد و بررسی آرای شهید صدر در باب نقش ولی فقیه در اداره قوه مجریه، پژوهشی یافت نمی‌شود.

۱. مفاهیم

۱-۱. نظریه سیاسی شهید صدر

شهید صدر در ادوار مختلف حیات پربرکت خود، آرای متفاوتی درباره نظام سیاسی اسلام ارائه کرده است. بر اساس نظر آیت الله سیدکاظم حائری، شاگرد مبرز شهید صدر، آرای سیاسی ایشان، دارای سه دوره بوده است. شهید صدر در کتاب الاسس به نظام شورایی اعتقاد داشته، سپس در کتب فتوایی خود، به ولایت فقیه معتقد شده است. در نهایت، پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، در کتاب الاسلام یقود الحیاه، ترکیبی از حکومت شورایی و ولایت فقیه را ارائه داده است.^۱

از آنجا که ایشان قانون اساسی پیشنهادی خود را پس از انقلاب و در کتاب الاسلام یقود الحیاه ارائه کرده، مبنای این بحث، دوره فکری اخیر ایشان است.



۱. صدر، سیدمحمدباقر، مباحث الاصول، ج ۱، ص ۱۰۳.

۲-۱. مقصود شهید صدر از قوه مجریه

همان‌طور که در قانون اساسی ج.ا.ا. بازتاب یافته، گستردگی قوه مجریه به اندازه‌ای است که هیئت وزیران و نیروهای مسلح، همه از اجزای آن محسوب می‌شوند.^۱ اما از آنجا که شهید صدر فرماندهی ارتش را با فقیه می‌داند^۲ نه با رئیس قوه مجریه، می‌توان گفت که قوه مجریه در نظر ایشان، شامل نیروهای مسلح نمی‌شود. به تبع، در این مقاله نیز مقصود از قوه مجریه، همان معنای مورد نظر شهید صدر است.

۳-۱. شرایط و صفات ولی فقیه از منظر شهید صدر

شهید صدر مرجعیت را نائب امام زمان (عج) می‌داند و به ولایت فقیه معتقد است.^۳ اما اینکه مقصود ایشان از مرجعیت، همان مرجعیت سنتی است که در طول تاریخ وجود داشته و شیعیان از او تقلید می‌کردند^۴ یا خیر، مسئله‌ای است که پاسخ آن با بررسی صفات مورد نظر ایشان از مرجعیت، روشن می‌شود. ایشان ضمن بیان اصول پیشنهادی خود برای قانون اساسی، برای مرجعیتی که شخص اول حکومت است، شرایط زیر را برمی‌شمارد:

۱. برخورداری از شرایط مرجعیت دینی از قبیل اجتهاد مطلق، عدالت و ...
۲. تبلور ایمان به حکومت اسلامی و ضرورت حمایت از آن، در آثار و تألیفات وی؛
۳. وصول به مرجعیت بالفعل (داشتن مقلد) از طرق متعارف؛
۴. معرفی از سوی اکثریت اعضای مجلس مرجعیت، برای مسئولیت مزبور و تأیید وی توسط فعالان دینی مانند علما، طلاب حوزه‌های علمیه، خطباء، ائمه جماعات مساجد، مؤلفین و متفکرین اسلامی. در صورتی که چند مرجع، دارای

^۱ فصل نهم قانون اساسی، «قوه مجریه» است که شامل دو مبحث است؛ مبحث اول: ریاست جمهوری و وزرا، مبحث دوم: ارتش و سپاه پاسداران انقلاب اسلامی.

^۲ صدر، سیدمحمدباقر، الاسلام بقود الحیاه، ص ۱۲

^۳ همان: ۱۶

^۴ جمعی از پژوهشگران، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، ج ۲، ص ۵۸۱.





این صفات بودند، فرد شایسته از طریق انتخابات عمومی و با نظر مردم برگزیده می‌شود.^۱

البته در رساله‌الاساس الاسلامی لخطی الخلافه و الشهاده، علم و بصیرت نسبت به اوضاع و احوال دنیا، شجاعت، حکمت و درایت نیز، به‌عنوان شرایط مرجع اشاره شده است که باید به موارد بالا اضافه شوند.^۲

از گفتار فوق روشن شد که مقصود ایشان از مرجعیت در این موضوع، همان مرجعیت سنتی نیست، بلکه رابطه مرجعیت در حکومت، با مرجع تقلید، عموم و خصوص مطلق است، یعنی هر مرجع تقلیدی، مرجع حکومت نیست، بلکه باید از شرایط دیگری نیز برخوردار باشد، ولی هر مرجع حکومتی الزاماً باید مرجع تقلید باشد.

۲. جایگاه ولی فقیه در حکومت اسلامی از منظر شهید صدر

هرچند شهید صدر به ولایت فقیه قائل است، اما این ولایت را صرفاً به معنای قیمومیت بر تطبیق شریعت و اشراف بر آن می‌داند.^۳ مقام «شهادت» را نیز که شهید صدر بر اساس برخی ادله قرآنی برای مرجعیت قائل است، می‌توان در همین رابطه تحلیل کرد. از نظر ایشان «شهید»^۴ سه وظیفه را بر عهده دارد:

۱. حفظ شریعت الهی از مکر دشمنان و شبهات کافران و فاسقان؛
۲. هدایت مردم جهت انجام وظایف خود در مقام خلافت؛
۳. دخالت در امور، زمانی که در کار مردم انحرافی مشاهده کند.^۵

۱. صدر، سیدمحمدباقر، الاسلام بقود الحیاه، ص ۱۴

۲. همان، ص ۱۴۹-۱۴۸.

۳. همان، ص ۱۶

۴. کلمه «شهید» در قرآن فراوان و به معنی «شاهد» استعمال شده است (قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، ج ۴، ص ۷۶) و به معنای «کشته شده در میدان جهاد» به‌کار نرفته است (همان؛ طباطبایی، محمدحسین، ترجمه المیزان، ج ۴، ص ۳۴).

۵. همان، ص ۱۴۵ و ۱۶۹-۱۷۰

مقام خلافت در عبارت بالا، اشاره به خلافتی است که خداوند در آیه «انّی جعلّ فی الارضِ خلیفه»^۱ از آن یاد کرده است. شهید صدر معتقد است که این مقام، اختصاص به شخص حضرت آدم (ع) ندارد، بلکه همه انسان‌ها را شامل می‌شود،^۲ البته به شرط آن‌که تحت استضعاف، ظلم و حاکمیت طواغیت نباشند.^۳ ارتباط این موضوع با حکومت در محل بحث ما، این است که همان‌طور که خداوند هر آن‌چه بر روی زمین است را اداره می‌کند، انسان‌ها نیز به‌عنوان خلیفه او، زمین را اداره می‌کنند و همین مبنای حاکمیت مردم بر مردم است.^۴ البته این به معنای پذیرش دموکراسی و حکومت مردم بر مردم به معنای غربی آن نیست، چراکه در دموکراسی غربی، صرفاً این خواست مردم است که بدون هیچ محدودیتی تعیین‌کننده قوانین است؛ اما در حکومت اسلامی مردم، خلیفه خداوند بوده، در عملکرد و تصمیم‌هایشان موظف به رعایت دستورات او و پاسخ‌گو به او هستند.^۵

تا اینجا روشن شد که ایشان با وجود این‌که حفظ دین را وظیفه فقیه می‌دانند، اما آن را ملازم با مقام خلافت و اداره جامعه اسلامی قلمداد نمی‌کند، بلکه این مردمند که موظف به پیاده‌سازی دین در جامعه بوده، خلیفه خداوند در اداره جامعه اسلامی هستند و فقیه صرفاً وظیفه هدایت مردم و نظارت بر ایشان را بر عهده دارد، به‌گونه‌ای که در صورت مشاهده انحراف در اداره جامعه، در امور دخالت می‌کند.

۳. نقش ولی فقیه در انتخاب رئیس قوه مجریه از منظر شهید صدر

بر اساس تقسیم‌بندی مذکور، هرچند حق اداره قوه مجریه با مردم است^۶ و به همین دلیل مردم باید رئیس آن را معین کند، اما به دلیل حق نظارت مرجعیت - که پیش از این به آن اشاره شد - مرجعیت شخص اول حکومت تلقی می‌شود و باید نامزدهای انتخابات ریاست جمهوری،

۱. سوره بقره، آیه ۳۰.

۲. صدر، سیدمحمدباقر، الاسلام یقود الحیاه، ص ۱۳۳.

۳. همان، ص ۱۵۵.

۴. همان، ص ۱۳۴.

۵. همان، ص ۱۸ و ۱۳۶-۱۳۷.

۶. همان.





به تأیید او برسند. مرجعیت با این تأیید، علاوه بر تأیید انطباق ویژگی‌های نامزد منتخب ریاست جمهوری، با موازین مذکور در قانون اساسی، به نوعی به ایشان برای اداره کشور وکالت می‌دهد تا آن‌که مشروعیت دینی رئیس جمهور منتخب که از طریق پیروزی در انتخابات حاصل شده بود، با وکالتی که از مرجعیت گرفته است، تقویت گردد.^۱

البته نقش ولی فقیه در مورد کارگزاران قوه مجریه، به این مقدار ختم نمی‌شود، بلکه پس از انتخاب رئیس این قوه نیز بر اساس نقش نظارتی ولی فقیه، تشکیل محاکم رسیدگی به تخلفات درون حاکمیت، به عهده مرجعیت است.^۲ شهید صدر این محاکم را به‌عنوان اهرم نظارتی مرجعیت بر حاکمیت از جمله قوه مجریه قرار داده است.

۴. نقد و بررسی

۴-۱. نقد اول

شهید صدر درباره تعیین رئیس قوه مجریه، حق انتخاب را به مردم می‌دهد و برای فقیه صرفاً نقش نظارتی قائل است. در بررسی این نظریه باید در نظر داشت که درباره نوع مداخله ولی فقیه در حکومت دو دیدگاه وجود دارد. به همین دلیل نظریه شهید صدر، با توجه به هر یک از این دیدگاه‌ها باید به صورت جداگانه بررسی انجام شود.

۴-۱-۱. دیدگاه اول

فقیه شرعاً از همه اختیارات حاکمیتی برخوردار است و نقش او به نظارت محدود نمی‌شود؛ چراکه نظارت - حتی نظارت استصوابی -، ماهیتی انفعالی دارد، به‌گونه‌ای که ناظر صرفاً پس از معین شدن متولیان یا اخذ تصمیم‌ها و یا انجام کار، امکان بیان نظر پیدا می‌کند و ابتدا به ساکن نمی‌تواند اظهار رأی کند. این در حالی است که بخش قابل توجهی از اختیارات فقیه

۱. همان، ص ۱۲.

۲. همان، ص ۱۳.

مانند سایر حاکمان، جنبهٔ فعالانه دارد و نه منفعلانه یعنی فقیه صرفاً بر عملکرد دیگران نظارت نمی‌کند،^۱ بلکه مانند پیامبر اکرم (ص) و امیرالمؤمنین (ع) در رأس هرم اجرایی قرار می‌گیرد^۲ و امور با دستور او انجام می‌گیرد. از این رو محدود کردن اختیارات فقیه در ساختار حاکمیت، آن‌هم با اختیارات نظارتی صرف -آن‌طور که شهید صدر انجام داده است- به معنای عدم پذیرش رأی او در بخش قابل توجهی از مواردی است که شرعاً باید رأی فقیه در آن‌ها مورد پذیرش قرار گیرد. به همین دلیل می‌توان گسترهٔ مفهوم «رد بر فقیه» در مقبولهٔ عمر بن حنظله را شامل محدودیت مذکور دانست: «...يُنْظَرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَنَظَرَ فِي حَالِنَا وَحَرَامِنَا وَعَرَفَ أَحْكَامَنَا فَلْيَرِضُوا بِهِ حَكْمًا فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ فَإِنَّمَا اسْتَحَفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ وَعَالَيْنَا رَدُّ وَالرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَهُوَ عَلَى حَدِّ الشَّرْكِ بِاللَّهِ...»^۳

این عدم پذیرش و «رد» به دو شکل اتفاق می‌افتد:

الف) رد شخصی: در این شکل از رد، شخص یا اشخاصی بنا بر ارادهٔ خود، از پذیرش

حکم فقیه، سر باز می‌زنند؛

ب) رد ساختاری: در این نوع از رد، نه صرفاً نزد یک شخص، بلکه در ساختار و نظام حاکم، حکم فقیه ارزش و اعتبار قانونی ندارد، مانند نظام حاکم در زمان خلفا که برای حکم فقیهان شیعه اعتبار قائل نبودند و به همین دلیل، در روایت بالا مراجعه به این نظام‌ها را مراجعه به طاغوت دانسته‌اند: «...مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ، فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى الطَّاغُوتِ، وَمَا يَحْكُمُ لَهُ فَإِنَّمَا يَأْخُذُ سِحْتًا وَإِنْ كَانَ حَقًّا ثَابِتًا لَهُ؛ لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاغُوتِ، وَقَدْ أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يُكْفَرَ بِهِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: «يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ...»»^۴

عبارت بنیانگذار انقلاب اسلامی نیز ناظر به این نوع از رد بر فقیه است که می‌فرماید:

آقایان بعضی‌شان می‌گویند: مسئله ولایت فقیه، یک مسئله تشریفاتی باشد مضایقه نداریم، اما اگر بخواهد ولی دخالت بکند در امور، نه، ما

۱. ر.ک: ایزدهی، سجاد، نظارت بر قدرت در فقه سیاسی، <http://www.isca.ac.ir/portal/home/?news/۵۷۸۸/۵۳۹۶۰/۱۳۹۹۹/>

۲. امینی، ابراهیم، صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی، ص ۲۹۵.

۳. کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، ج ۱، ص ۱۶۹.

۴. همان، ص ۱۶۸.





آن را قبول نداریم حتماً باید یک کسی از غرب بیاید، ما قبول نداریم که یک کسی اسلام تعیین کرده، او دخالت بکند. اگر متوجه به لازم این معنا باشند، مرتد می شوند، لکن متوجه نیستند.^۱

نفی مداخله و تشریفاتی بودن ولایت فقیه در عبارت فوق، همان رد ساختاری است یعنی ساختار به گونه ای طراحی شود که فقیه امکان مداخله قانونی نداشته باشد. حکم ارتداد در این عبارت نیز ظاهراً ناظر به تبعات رد بر فقیه است؛ چراکه در روایت مذکور، رد بر فقیه، در حد شرک به خداوند دانسته شده است.

با توجه به مطالب مذکور، اگر در قانون اساسی و ساختار حاکم، حق شرعی فقیه جهت حکومت یا اختیارات ناشی از آن مانند تعیین کارگزاران از جمله رئیس قوه مجریه، به طور کامل مورد توجه قرار نگیرد، می توان گفت که «رد ساختاری» بر فقیه اتفاق افتاده است؛ چراکه فقیه در این ساختار، امکان اِعمال نظر در برخی از اموری که شرعاً باید حکم او در آنها مورد پذیرش قرار گیرد را ندارد.

۴-۱-۲. دیدگاه دوم

لازمه ولایت فقیه این نیست که فقیه خود در رأس دولت قرار بگیرد، بلکه نقش فقیه، نقش یک ایدئولوگ است که بر حسن اجرای ایدئولوژی و صلاحیت رئیس دولت برای اجرای آن نظارت می کند^۲ یا دست کم می توان گفت که رابطه ولی فقیه با حکومت، می تواند به صورت نظارت و ولایت و دخالت غیر مستقیم باشد.^۳ از این رو عدم نصب رئیس جمهور از طرف فقیه، الزاماً به معنای سلب اختیارات فقیه و رد ساختاری بر او نیست، بلکه جایگاه نظارت استصوابی نیز برای تحقق اختیارات فقیه کافی است. روشن است که مرتبه پایین تر از نظارت استصوابی، یعنی نظارت استطلاعی - که ناظر، صرفاً نقش یک گزارش گر را ایفا می کند و از جایگاه تصمیم گیری محروم است - با مقام ولایت تناسب ندارد.

۱. مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، صحیفه نور، ج ۹، ص ۲۵۴.

۲. مطهری، مرتضی، آینده انقلاب اسلامی ایران، ص ۲۵۷-۲۵۶.

۳. عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی، ج ۱، ص ۲۱۶.

حال این پرسش مطرح است که تا چه میزان در ساختار حاکمیتی موردنظر شهید صدر، تحقق نظارت استصوابی ممکن است؟ همان طور که در گفتار قبل گفته شد، شهید صدر ساختار اداره دولت را بر اساس دو اصل محوری «حاکمیت مردم» و «نظارت مرجعیت» طراحی کرده است. به همین دلیل این انتظار وجود دارد که طراحی مذکور، بیشترین تناسب را با این دو اصل داشته باشد. از جمله امتیازات نظارت استصوابی این است که مجری دارای حق تصمیم‌گیری مستقل از ناظر نیست و اطاعت از ناظر نیز بر مجری لازم است. از این رو این پرسش مطرح می‌شود که ساختار مورد بحث تا چه میزان با لوازم نظارت استصوابی فقیه بر دولت و الزام دولت مردان به تبعیت از فقیه، تناسب دارد؟

ابزارهای نظارتی ولی فقیه بر رئیس قوه مجریه در این ساختار، عبارتند از:

الف) تأیید صلاحیت نامزدهای انتخابات ریاست جمهوری و وکیل کردن ایشان برای اداره کشور؛

ب) دادگاه عالی برای رسیدگی به تخلفات احتمالی قوه مجریه از جمله رئیس جمهور.

ممکن است گفته شود که چون تأیید صلاحیت نامزدهای ریاست جمهوری با فقیه است و همچنین رئیس جمهور، وکیل فقیه در اداره کشور است، امکان مداخله در تعیین رئیس جمهور برای فقیه فراهم است. از طرف دیگر، چون دادگاه عالی زیرنظر فقیه عمل می‌کند، امکان مقابله با تصمیم‌های اشتباه رئیس جمهور برای فقیه ایجاد می‌شود. در نتیجه، رئیس جمهوری که مورد تأیید فقیه باشد و امکان انحراف از وظایف را نیز در مقابل خود مشاهده نکند، طبیعتاً از دستورات فقیه تبعیت می‌کند.

برای بررسی مدعای فوق، هر کدام از این ابزارها مورد بررسی قرار می‌گیرند:

۴-۱-۲-۱. بررسی ابزار اول

در این ابزار، فقیه صلاحیت نامزدها را برای شرکت در انتخابات ریاست جمهوری بررسی و تأیید می‌کند. به عبارت دیگر، فقیه صلاحیت نامزد ریاست جمهوری را بر اساس شرایط مذکور در قانون اساسی تأیید می‌کند و به او برای اداره کشور وکالت می‌دهد. در ادعای مذکور، آن چه به عنوان یکی از ابزارهای ضمانت‌آور مطرح شده، این است که رئیس جمهور منتخب،





از طرف فقیه تأیید شود. اکنون مهم است که بدانیم آیا گزاره اول یعنی تأیید صلاحیت نامزدها برای شرکت در انتخابات ریاست جمهوری، در نهایت به همان گزاره دوم یعنی تأیید صلاحیت رئیس جمهور منتخب می‌انجامد یا خیر.

ابزار مورد بحث دو ثمره دارد: ۱. تأیید انطباق ویژگی نامزدها، بر اساس ملاک‌های مندرج در قانون اساسی صورت می‌گیرد؛ ثانیاً، فقیه نامزد منتخب را وکیل خود قرار می‌دهد. برای پاسخ به پرسش بالا، باید هر دو ثمره جداگانه مورد بررسی قرار گیرد.

درباره ثمره اول - انطباق ویژگی نامزدها - باید دید که انطباق ویژگی‌ها در چه چارچوبی انجام می‌گیرد. ابتدا لازم است به این نکته توجه شود که فقیه، صلاحیت نامزدها را برای ریاست جمهوری احراز نمی‌کند، بلکه او در این ساختار صرفاً صلاحیت نامزدها را برای شرکت در انتخابات احراز می‌کند و این دو از جهت کمیت و کیفیت صلاحیت‌ها تفاوت بسیاری با یکدیگر دارند.

همان‌طور که بیان شد، ملاک‌های مورد نظر در تأیید صلاحیت‌ها، الزاماً ملاک‌های مورد نظر شخص ولی فقیه نیست، بلکه وظیفه فقیه صرفاً اعمال ملاک‌های مذکور در قانون اساسی است. اما ممکن است این ملاک‌ها به شکل اوصافی همانند تقوا یا مدیر و مدبر بودن در قانون اساسی ذکر شده باشد که اوصافی غیرقابل ارزیابی،^۱ تشکیکی و دارای مراتب هستند و تصمیم‌گیری درباره وجود یا عدم وجود این اوصاف در یک نامزد با چالش‌هایی روبرو است. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که در این سازوکار، آیا فقیه باید درجات مطلوب از صفات را، آن‌گونه که شایسته مقام ریاست جمهوری نظام اسلامی است، در نامزدها احراز کند - که در این صورت ادعای مذکور مبنی بر اینکه نامزدهای تأیید صلاحیت شده، مورد تأیید فقیه برای احراز مقام ریاست جمهوری هستند، صحیح به نظر می‌رسد - یا این‌که صرفاً به درجات پایین بسنده کرده، نامزدهایی نه‌چندان موردپسند را تأیید صلاحیت کند؟ آنچه مسلم است این است که احراز کمترین مراتب لازم از این صفات در نامزدها، امری بایسته است، اما آیا می‌توان احراز مراتب حداکثری را نیز جزء وظایف و اختیارات قطعی فقیه دانست؟

۱. هاشمی، محمد، حقوق اساسی ج. ۱، ۱، ص ۷۳، به نقل از: تقی‌زاده، جواد، انتخاب ریاست جمهوری در قانون اساسی ج. ۱، ۱، ص ۴۳.

همان طور که در گفتار قبل اشاره شد، شهید صدر تأیید صلاحیت‌ها را به‌عنوان مقدمه‌ای جهت استیفای حق عموم مردم در انتخاب رئیس‌جمهور و تحقق حاکمیت ایشان بر قوه مجریه قرار داده است. بنابراین مرجع تصمیم‌گیری و صاحب حق برای تعیین رئیس‌جمهور، عموم مردم است، نه فقیه و تأیید صلاحیت نامزدها نیز نباید به‌گونه‌ای انجام شود که با حق مردم در تعیین رئیس‌جمهور در تعارض قرار گیرد، بلکه تا آنجا که ممکن است باید به نحوی اجرا شود که شرایط مشارکت حداکثری عموم مردم در انتخابات در آن رعایت شده باشد؛ چراکه تأیید صلاحیت‌ها به‌عنوان مقدمه اعمال حق حاکمیت و انتخاب مردم، باید در تحقق اعمال این حق مؤثر باشد، نه آن‌که معارض آن قرار گیرد. مؤید این معنا، کلام برخی از حقوق‌دانان اسبق شورای نگهبان، ذیل عنوان لزوم تعدد نامزدهای انتخابات ریاست‌جمهوری است: «همه مردم باید مطمئن باشند که برگزارکنندگان انتخابات، نظر خاصی جز اعلام رأی مردم ندارند.»^۱ از آنچه بیان شد، چارچوبی برای احراز صلاحیت‌ها برداشت می‌شود. از یک طرف باید حداقل مراتب لازم از ملاک‌های قانون اساسی در نامزدها احراز شود و از طرف دیگر، تا آنجا که ممکن است نباید احراز صلاحیت‌ها به‌گونه‌ای انجام شود که امکان استیفای حق عموم مردم در انتخاب نامزد موردنظرشان محدود شود. این چارچوب می‌تواند به‌عنوان یک کبرای کلی جهت رسیدن به نتیجه درباره پرسش اخیر در زمینه وجود امکان یا الزام برای فقیه جهت اعمال ملاک‌های حداکثری، مفید باشد.

بنابر آنچه گفته شد، روشن شدن نتیجه، بر پاسخ به این پرسش متوقف است که اعمال ملاک‌های حداکثری آیا با امکان استیفای حق عموم مردم در انتخاب نامزد موردنظرشان تناسب دارد، یا این‌که ممکن است به آن خدشه وارد کند؟ طبیعتاً زمانی برای مردم امکان انتخاب مهیا است که نامزد مورد قبول ایشان در میان نامزدها حضور داشته باشد، این در حالی است که لازمه اعمال ملاک‌های حداکثری، حذف نامزدهای بیشتری از گردونه انتخابات، کم شدن تنوع نامزدها و محدود شدن امکان انتخاب است. روشن است که در چنین حالتی ممکن است بخش قابل‌توجهی از مردم، نامزد مورد قبول خود را در میان نامزدها نیابند و به این شکل از امکان اعمال حق و وظیفه شرعی خود در انتخاب رئیس‌قوه مجریه که شهید صدر برای ایشان قائل است، محروم شوند. به بیان دیگر، اگر فقیه صرفاً گزینه‌هایی را که از نظر او برای

^۱ مدنی، سیدجلال‌الدین، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی ج.۱، ص ۲۹۱.





ریاست جمهوری مناسب هستند برای انتخابات به مردم معرفی کند، تأیید صلاحیت‌ها در عمل، از ماهیت خود که مقدمه‌ای برای انتخاب رئیس جمهور توسط مردم بوده است، خارج شده، تبدیل به تعیین گزینه‌های مطلوب فقیه برای ریاست جمهوری می‌شود و عملاً فقیه، فرصت مردم جهت انتخاب رئیس جمهور مطلوبشان را از آن‌ها می‌گیرد. تلاش و دغدغه برخی فقها و اعضای مجلس خبرگان قانون اساسی ج.ا.ا جهت طراحی شیوه‌ای برای تأیید نامزدها توسط فقیه که باعث حذف شدن نامزدهای مورد علاقه مردم از گردونه انتخابات نشود و حق مردم در این زمینه صیانت شود، شاهدهی بر وجود احتمال قابل توجه برای وقوع تعارض مذکور است.^۱

از آنچه گذشت، روشن شد که به طور طبیعی امکان تعارض اعمال حداکثری ملاک‌ها با استیفای حق مردم در انتخابات وجود دارد که در آن صورت، این‌گونه احراز صلاحیت‌ها، از چارچوب مجاز خود خارج می‌شود و فقیه امکان اعمال آن را پیدا نمی‌کند و باید به احراز صلاحیت‌هایی با درجات پایین‌تر بسنده کند.

حال در شرایطی که فقیه مجبور به اعمال درجات نسبتاً پایین از ملاک‌های قانون اساسی در تأیید صلاحیت‌ها است، نمی‌توان ادعا کرد که نامزدهای تأیید صلاحیت شده، الزاماً مورد تأیید فقیه برای تصدی مقام ریاست جمهوری هستند. سیره عملی و اعلامی شورای نگهبان قانون اساسی ج.ا.ا که مشابه سازوکار مورد بحث است، می‌تواند شاهدهی بر همین معنا باشد. سخنگوی این شورا در یک گفت‌وگوی تلویزیونی، در آذر ماه سال ۱۳۹۷، در این زمینه می‌گوید: «شورای نگهبان صلاحیت‌های حداقلی را بررسی می‌کند. آیا شایستگی‌ها را هم بررسی می‌کند؟ نه. ما نیازمندیم که سازوکاری برای احراز شایستگی‌ها داشته باشیم. رأی مردم به تنهایی و بررسی صلاحیت‌های ما هم به تنهایی نمی‌تواند این را تعیین کند»^۲

اما درباره ثمره دوم یعنی وکالت نامزد منتخب، شهید صدر می‌گوید: «معرفی کاندیداها از طرف فقیه، تأکیدی است بر این‌که ریاست جمهوری ایشان با قانون اساسی منطبق است و

۱. ر.ک: صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی ج.ا.ا، ج ۲، ص ۱۱۸۳ و ۱۱۹۰.

۲. خبرگزاری دانشجویان ایران (ایسنا)، ۱۳۹۷/۹/۸، ۱۳۹۷/۹/۸، ۱۳۹۷/۹/۸، ۱۳۹۷/۹/۸، ۱۳۹۷/۹/۸، <https://www.isna.ir/news/97090803630>

نیز وکالتی است به ایشان تا در صورت پیروزی در انتخابات، حاکمیت‌شان از قدسیّت و شرعیت بیشتری برخوردار باشد.^۱

پرسش مورد بررسی این بود که آیا وکالت مذکور، می‌تواند به این معنا باشد که رئیس‌جمهور منتخب، گزینه مطلوب فقیه برای این مقام است؟ برای پاسخ به این پرسش، لازم است ابتدا ماهیت این وکالت روشن شود. همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، شهید صدر مسئولیت شرعی اداره و نظارت بر دولت را میان مردم و ولی فقیه تقسیم می‌کند و چون اداره دولت در حیطة اختیارات مردم است، منتخب مردم نیز برای اداره دولت از مشروعیت دینی برخوردار است و از این جهت به وکالت از ناحیه ولی فقیه نیازی ندارد. آنچه در این زمینه بر عهده ولی فقیه است، نظارت بر روند انتخاب رئیس‌جمهور توسط مردم است تا با این کار مشروعیت مذکور را تأیید کند.

بنابراین همان‌طور که از دو عبارت «قدسیّت و شرعیت بیشتر» و «تأکیدی است بر این‌که ریاست جمهوری ایشان با قانون اساسی منطبق است» موجود در کلام شهید صدر معلوم می‌شود که مقصود ایشان از دادن این وکالت، تأیید نهایی شرعی بودن سازوکاری است که منتهی به انتخاب نامزد منتخب شده است، یعنی فقیه به‌عنوان ناظر شرعی حاکمیت، با این کار خود، به نامزد مذکور شرعیت نمی‌بخشد، بلکه شرعیتی که او از طریق انتخابات دریافت کرده است را تأیید می‌کند و انطباق آن را با قانون اساسی و شرع مقدس اعلام می‌دارد تا از این طریق قدسیّت و شرعیت بیشتر حاصل گردد.

حتی با صرف‌نظر از مطالب مذکور، اگر این وکالت، به معنای شرعیت‌بخشی به رئیس‌جمهور منتخب باشد، باز به این معنا نیست که این شخص، گزینه مورد تأیید فقیه برای مقام ریاست‌جمهوری است؛ چراکه بر اساس مطالبی که در بررسی ثمره اول بیان شد، مرجع انتخاب رئیس‌جمهور در این سازوکار، مردم هستند نه فقیه و فقیه صرفاً گزینه مطلوب مردم را برای تصدی این مقام، وکیل می‌کند نه گزینه مطلوب خود را.

^۱. صدر، سیدمحمدباقر، الاسلام یقود الحیاه، ص ۱۲.



۴-۱-۲-۲. بررسی ابزار دوم

ابزار دوم فقیه برای نظارت بر رئیس دولت، کنترل دولت از طریق دادگاه عالی برای رسیدگی به تخلفات احتمالی قوه مجریه از جمله رئیس آن است. اما آیا این ابزار هم می‌تواند مانع از تخلف دولت از نظرات فقیه شود؟

برای انجام هر کاری، علاوه بر وجود مقتضی، عدم مانع نیز شرط است؛ ابزار مذکور اقتضا و امکان قانونی برای فقیه جهت کنترل رئیس دولت و جلوگیری از تمرّد او را ایجاد می‌کند، اما بررسی بود یا نبود مانع نیز برای سنجش کارآمدی این ابزار لازم است.

اگر حاکمیت مردم بر قوه مجریه از طریق انتخابات مستقیم اعمال شود، طبیعتاً این انتخاب، تبلور اراده مردم در شکل‌گیری این قوه و شخص منتخب هم مستقیماً متکی به آرای مردم خواهد بود. حال در نظام اسلامی که عمده قدرتش بر پایه ایمان و اعتقاد مردم بوده و اراده مردم سبب شکل‌گیری آن است، انتخاب مذکور، منشأ تولید قدرت ویژه‌ای برای شخص منتخب می‌شود، به‌گونه‌ای که مخالفت با این انتخاب یا فرد منتخب، چون بی‌اعتنایی به اراده مردم تلقی می‌شود، کار بسیار مشکل و شاید در برخی موارد، عملاً غیرممکن باشد. این مشکل نه فقط در جمهوری اسلامی، بلکه در انواع دیگر جمهوری‌ها نیز وجود دارد، تا آنجا که بسیاری از حقوق‌دانان شیوه انتخاب مستقیم رئیس جمهور را خطرناک دانسته، شیوه انتخاب غیرمستقیم را پیشنهاد کرده‌اند. دلیل ایشان این است که فرد منتخب، چون با پشتیبانی وسیع مردمی و آرای بی‌شمار بر مسند قدرت می‌نشیند، پیوسته در وسوسه سوءاستفاده از قدرت می‌افتد.^۱ طبیعتاً اگر این انتخاب به شکل غیرمستقیم و با واسطه یک نهاد یا مقام منتخب مردم انجام شود، از قدرت و پشتوانه مردمی مذکور خبری نخواهد بود^۲ و قدرت شخص منتخب، صرفاً به قدرت و پشتیبانی مرجع تعیین‌کننده او باز می‌گردد.

حال در سازوکار مورد بحث که در آن رئیس جمهور مستقیماً توسط مردم تعیین می‌شود، اگر بنا باشد که فقیه از طریق خبرگان منتخب مردم، یعنی با انتخاب غیرمستقیم ایشان انتخاب شود، طبیعتاً رئیس جمهور از قدرت ویژه مذکور برخوردار می‌شود و فقیه بی‌بهره! همین امر



۱. قاضی، ابوالفضل، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، ص ۵۶۸.

۲. ر.ک: صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی ج. ۱، ا. ۱، ج ۲، ص ۱۲۱۱، بیانات مکارم شیرازی، ناصر؛ صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی، ص ۲۴۸، بیانات هاشمی رفسنجانی، علی‌اکبر.

می‌تواند باعث شود که توازن قدرت جهت اعمال ابزار نظارتی فقیه مخدوش شود. از این رو برخی فقهای خبرگان قانون اساسی معتقد بودند که چون اختیارات اصلی، مربوط به رهبری است و ایشان نیز با انتخاب غیرمستقیم تعیین می‌شود، باید رئیس‌جمهور نیز برای حفظ تعادل، با انتخاب غیرمستقیم تعیین شود؛^۱ در غیر این صورت، به دلیل احترام و جایگاه ویژه‌ای که آرای مردم در نظام اسلامی دارند، برخورد مقتضی با تخلفات احتمالی رئیس دولت از طریق دادگاه عالی یا هر روش دیگری، برای فقیه سخت می‌شود و عملاً رئیس‌جمهور به نوعی در مقابل فقیه از مصونیت نسبی برخوردار می‌شود. ظاهراً به همین دلیل بود که برخی از فقهای خبرگان قانون اساسی، در مورد تبعیت رئیس‌جمهور از فقیه‌ی که محبوبیت او در میان عموم مردم روشن نیست، یا به تعبیر مذکور، از آرای مستقیم مردمی بی‌بهره است، ابهام داشتند.^۲ حتی اگر بنا باشد که روشی برای تعیین فقیه از طریق انتخاب مستقیم طراحی شود و فقیه نیز از قدرت رأی مستقیم مردم برخوردار شود، باز هم برخورد فقیه با تخلفات احتمالی رئیس‌جمهور منتخب مردم، به دلیلی که ذکر شد، کار آسانی نخواهد بود، مگر آن‌که بعد از گذشت زمان، مردم در رأی خود نسبت به رئیس‌جمهور تجدیدنظر کنند. بازخوانی مسائل پیش آمده در ریاست جمهوری ابوالحسن بنی‌صدر در زمان رهبری امام خمینی (ره) به‌عنوان یک مصداق عینی، می‌تواند در این زمینه مفید باشد.

در جمع‌بندی بررسی ابزارهای مذکور می‌توان گفت از آنجا که در بررسی ابزار اول ثابت شد که رئیس‌جمهور منتخب، الزاماً رئیس‌جمهور شایسته نظام اسلامی و مورد تأیید فقیه نیست و در بررسی ابزار دوم نیز بیان شد که ممانعت از تخلفات رئیس‌جمهور توسط فقیه، ممکن است با چالش‌های جدی روبه‌رو باشد، نمی‌توان انتظار داشت که در این سازوکار، رئیس‌جمهور الزاماً به فرامین و قوانین اسلامی که از طریق فقیه اعلام می‌شود، تمکین کند. از این رو می‌توان گفت که سازوکار مورد نظر شهید صدر، سازوکاری مناسب برای تحقق نظارت استصوابی فقیه نیست.

۱. رحمانی، حسینعلی، صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی ج. ۱، ج. ۲، ص ۱۲۱۱.

۲. ربانی املشی، محمد مهدی، صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی ج. ۱، ج. ۲، ص ۱۰۸۶.



۲-۴. نقد دوم

همان‌طور که بیان شد، از منظر شهید صدر، رهایی از سلطه طواغیت و آمادگی برای تصدی مقام خلافت الهی، شرط حاکمیت مردم بر جامعه و از جمله قوه مجریه است. از این‌رو کسانی که هنوز تحت تأثیر افکار طاغوتی بوده، آمادگی و اراده تحقق اوامر الهی را ندارند و شایسته مقام خلافت و حاکمیت بر جامعه نیستند.

با توجه به آنچه بیان شد، در نظام سیاسی مورد نظر شهید صدر، باید برای مشارکت مردم در حاکمیت، سازوکاری طراحی شود که در آن تنها مشارکت برای تحقق حاکمیت اسلامی و اوامر الهی ممکن باشد، در غیر این صورت، حتی کسانی که به حاکمیت اوامر الهی معتقد و پایبند نیستند و حتی در اداره کشور ندارند، در حاکمیت سهیم خواهند شد. برای مثال، سازوکار انتخاب فقیه توسط مجلس خبرگان، از این ویژگی مثبت برخوردار است. در این سازوکار، مشارکت مردم این‌گونه است که مردم چون در انتخاب فقیه شایسته حکومت، تخصص لازم را ندارند، از باب رجوع جاهل به عالم، فقیهان و متخصصین معتمد خود را که صلاحیت و توانایی انتخاب فقیه شایسته را دارند، انتخاب و اعلام می‌کنند و در نهایت انتخاب فقیه حاکم، صرفاً توسط معتمدین دارای صلاحیت صورت می‌گیرد. روشن است که چون کارویژه این سازوکار، صرفاً انتخاب فقیه شایسته حاکمیت است، مشارکت مردم تنها در تحقق حاکمیت فقیه شایسته که یکی از ملاک‌های حاکمیت اسلامی است، امکان‌پذیر است.

اما در سازوکار پیشنهادی شهید صدر که در آن انتخاب رئیس جمهور به اختیار عموم مردم سپرده شده است، ویژگی مذکور مشاهده نمی‌شود؛ چراکه در این سازوکار، هر کسی حق دارد در انتخاب مذکور شرکت کند، حتی اگر اعتقاد و پایبندی لازم را جهت مراعات اوامر و ملاک‌های الهی در انتخاب رئیس جمهور نداشته باشند.

۳-۴. نقد سوم

دلیل شهید صدر برای حاکمیت مردم، جایگاه خلافت ایشان از خداوند متعال است. از این‌رو ایشان مردم را در اعمال این حاکمیت، موظف به اجرای فرامین حاکم اصلی و بالذات، یعنی خداوند متعال می‌داند. از سوی دیگر، در ساختار مورد نظر شهید صدر، اعمال حاکمیت مردم



در قوه مجریه، از طریق انتخاب مستقیم رئیس جمهور توسط مردم صورت می‌پذیرد. در نتیجه، مردم در انتخاب رئیس جمهور، موظف به رعایت فرامین و ملاک‌های الهی و انتخاب رئیس جمهور شایسته دولت اسلامی هستند.

اما به نظر می‌رسد که ساختار مذکور، ساختاری مناسب جهت انجام این وظیفه الهی توسط مردم نیست. همان‌طور که در «بررسی ابزار اول» در نقد اول بیان شد، فقیه در روند تأیید صلاحیت‌های نامزدهای انتخابات ریاست جمهوری، صرفاً صلاحیت ایشان را برای شرکت در انتخابات تأیید می‌کند و احراز شایستگی ایشان جهت تصدی مقام ریاست جمهوری به انتخاب مردم سپرده شده است.

در مورد احراز صلاحیت شرکت در انتخابات، ملاک‌های احراز صلاحیت، پیشاپیش در قانون اساسی ذکر شده، صرفاً بررسی تحقق آن‌ها در نامزدها، به عهده فقیه یا شورای منصوب او سپرده شده است. این در حالی است که احراز شایستگی لازم جهت تصدی مقام ریاست جمهوری، تماماً به عهده مردم گذاشته شده است، یعنی در واقع مردم باید برای انجام وظیفه الهی خود، دو علم را دارا باشند: ۱. علم به چستی ملاک‌های رئیس جمهور شایسته در نظام اسلامی؛ ۲. علم به تحقق این ملاک‌ها در نامزد مورد نظر.

حال از آنجا که در این ساختار، پیش از آن‌که مردم بتوانند حق خود را در انتخاب رئیس جمهور استیفا کنند، باید حداقل صلاحیت‌های لازم جهت شرکت نامزدها در انتخابات، توسط قانون اساسی و فقیه تشخیص داده شود، به نظر می‌رسد که تشخیص صلاحیت‌های مذکور از قدرت مردم خارج و امری تخصصی دانسته شده است. اما با توجه به این‌که علم به شایستگی‌های لازم برای تصدی مقام ریاست جمهوری، چه در مرحله علم به چستی ملاک‌ها و چه در مرحله تطبیق آن‌ها، تماماً به عهده مردم گذاشته شده است، به نظر می‌رسد دانش مذکور، در توان علمی عموم مردم و قابل تشخیص برای ایشان فرض شده است. مؤید این مطلب، کلام برخی از فقهای مجلس خبرگان قانون اساسی در خصوص دفاع از انتخابات ریاست جمهوری است. به عقیده ایشان، چون تشخیص صفاتی مانند لایق، پاک و امین بودن در رئیس جمهور، در توان مردم است، مردم می‌توانند مستقیماً رئیس جمهور را انتخاب کنند.^۱

۱. مکارم شیرازی، ناصر، صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی ج. ۱، ص ۱۰۱، ج ۲، ص ۱۲۱۲-۱۲۱۱.





اما آیا می‌توان پذیرفت علم به ملاک‌های حداقلی که در تأیید صلاحیت نامزدها جهت شرکت در انتخابات احراز می‌شوند، از توان مردم خارج باشد، ولی علم به ملاک‌های حداکثری و در تراز رئیس جمهور شایسته نظام اسلامی، چه در مرحله چيستی و چه در مرحله تطبیق، در توان مردم باشد؟! پاسخ روشن است؛ تشخیص رئیس جمهور شایسته، به طریق اولی «برای همه‌ی آحاد مردم آسان نیست»^۱ و از توان ایشان خارج است. به همین دلیل، تکلیف مردم در تشکیل دولت اسلامی، از مسیر انتخاب مستقیم رئیس جمهور که در خیلی از موارد، باعث افتادن مردم در خطای در انتخاب می‌شود، تکلیف «بما لایطاق»، لغو، غیرعقلانی و غیرحکیمانه است.

اشکال اول

عده‌ای معتقدند که وجود فطرت پاک در عموم مردم، ایشان را در اتخاذ رأی صحیح کمک می‌کند؛ «اگر مردم آزاد و دارای رشد سیاسی والایی باشند و متعهدانه بیاندهند، یعنی تحت فشار تبلیغات سوء قرار نگیرند و گرایش‌های قومی، نژادی، صنفی و مسلکی و نیز خطوط سیاسی تحمیلی بر آنان تأثیر نگذارد باشد، بلکه خوداندیش و آزاده باشند، هر آینه راه صواب را پیش می‌گیرند و بالفطره طریق اصلح را برمی‌گزینند و حداقل اکثریت مطلق مردم چنین اند. خداوند مردم را بالفطره پاک آفریده است و پاک اندیشی ذات اولیه انسان‌ها است.»^۲ «از این رو اعتبار دادن به رأی اکثریت امری فطری و برابر طبیعت اولیه انسان‌ها است و اصل بر همین است که انبوه مردم بر وفق فطرت پاک خود حرکت می‌کنند، مگر آن‌که خلاف آن ثابت شود.»^۳ پس این‌گونه نیست که رسیدن به رأی صحیح در مورد رییس جمهور شایسته نظام اسلامی، از توان مردم خارج باشد.

۱. خامنه‌ای، سیدعلی، سخنرانی نوروزی خطاب به ملت ایران، ۱۴۰۰/۱/۱،

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=۴۷۵۷۶>

۲. معرفت، محمدهادی، جامعه مدنی، ص ۷۲.

۳. همان، ۷۳.

همان‌طور که بیان شد، احراز رییس جمهور شایسته توسط مردم، متوقف بر دو علم است: علم به چیستی ملاک‌ها و علم به انطباق ملاک با نامزد مورد نظر. حتی با فرض حرکت جامعه بر اساس فطرت الهی، در خوشبینانه‌ترین حالت، مردم بر اساس ملاک‌های الهی رأی می‌دهند، یعنی علم اول برای ایشان حاصل می‌شود و در انتخابشان نیز به آن علم پایبند هستند، اما علم به انطباق ملاک‌ها بر نامزد مورد نظر، با علم اول به تنهایی حاصل نمی‌شود.

آیا عموم مردم می‌توانند، صرفاً به دلیل این که دارای فطرت پاک هستند، ویژگی‌هایی همچون مدیریت، تقوا و تخصص، آن هم در حد مورد نیاز برای یک رئیس جمهور را در نامزدها تشخیص دهند؟ ممکن است گفته شود که راه جهت تشخیص رئیس جمهور شایسته برای مردم بسته نیست و راهکارهایی توسط اندیشمندان اسلامی برای احراز نامزد شایسته توسط مردم، مطرح شده است. بر این اساس، اندیشمندان بی‌طرف و مخلص، وظیفه راهنمایی مردم را به عهده دارند و نیز می‌توان با کمک احزاب و گروه‌های سیاسی فضا را برای حضور سالم مردم در صحنه مهیا کرد.^۱

ولی به نظر می‌رسد که امکان استفاده از گروه‌ها، احزاب سیاسی و اندیشمندان برای راهنمایی مردم در موضوع انتخاب رئیس جمهور شایسته و پیروی از نظر اندیشمندان توسط مردم، نه مردم را در این موضوع متخصص و صاحب نظر می‌کند و نه باعث می‌شود که این موضوع از یک امر تخصصی و فراتر از توان تشخیص ایشان خارج شود. چه نیازی است که با وجود امکان استفاده از روش‌های دیگر مانند انتخاب دو مرحله‌ای و غیرمستقیم رئیس قوه مجریه، مردم به استفاده از روش انتخاب مستقیم تکلیف شوند، در حالی که استفاده از این روش از توانشان خارج بوده، برای انجام آن به کمک، نظرخواهی و در نهایت عمل به نظر دیگران محتاج اشکال غیرحکمیانه بودن سپردن یک امر تخصصی به عموم مردم، با این توجیه که می‌توانند در این موضوع از متخصصین کمک بگیرند، از بین نمی‌رود.

^۱. همان، ص ۸۳-۸۲.



اشکال دوم

در نقد مذکور، مصلحت‌ها و فوایدی که در انتخاب مستقیم مردم وجود دارد، نادیده گرفته شده است. برخی از اندیشمندان معتقدند که فوایدی همچون جلب اعتماد مردم به نظام سیاسی، حفظ کرامت انسانی شهروندان، سپردن امور مردم به نمایندگان آن‌ها، دور ماندن از شائبه استبداد و خودمحموری، پاسخ‌گویی کارگزاران به مردم در راستای جلب نظر ایشان، ارتباط مستقیم کارگزاران و مردم، باعث می‌شود که سپردن انتخاب کارگزاران از جمله رئیس جمهور به مردم ضروری یا فضیلت باشد.^۱ حتی اگر مردم در برخی انتخابات‌های خود دچار خطا شوند، اهمیت فواید مذکور که از طریق انتخاب مستقیم مردم نصیب کشور می‌شوند، از ضرر خطاهای ایشان در این انتخابات‌ها بیشتر است. به همین دلیل می‌توان گفت که انتخاب مستقیم توسط مردم، روشی حکیمانه برای تعیین رئیس جمهور است.

پاسخ

صرف وجود مصالح و فواید مذکور، نمی‌توان گفت که انتخاب مستقیم رئیس جمهور توسط مردم که آفاتی همچون در خطا افتادن رأی‌دهندگان را به همراه دارد، روشی حکیمانه است. حکیمانه بودن این روش را با توجه به هدف اصلی نظام اسلامی باید مورد قضاوت قرار داد. همان‌طور که در ادامه می‌آید، شهید صدر، اجرای اسلام در تمام عرصه‌های زندگی را هدف نظام اسلامی می‌داند. اگر هدف مذکور فدای برخی مصالح دیگر شود، نظام اسلامی هویت خود را از دست داده، اساس تشکیل آن لغو و بیهوده می‌شود. بنابراین هر فایده و مصلحتی برای نظام، باید با توجه به این هدف تعریف شود و در راستای تحقق آن قرار گیرد.

اگر خطاهای مردم در انتخاب رئیس جمهور، باعث شود که دولت اسلامی، از اساس محقق نشود، فوایدی که به آنها اشاره شد، نه تنها ارزش خود را از دست می‌دهند، بلکه در برخی موارد تحقق آن‌ها نیز ممکن نخواهد بود. در صورتی که اجرای این روش در انتخاب رئیس جمهور، در نهایت به تحقق دولت صالح اسلامی نینجامد، آیا صرف مشارکت مردم در انتخابات، باعث اعتماد ایشان به نظام اسلامی می‌شود یا در گذر زمان، با مشاهده عدم تحقق

^۱ ایزدهی، سجاد، مشارکت سیاسی، ص ۲۰۶.

اهداف مورد نظر، ایشان را از این ساختار و بلکه نظام اسلامی ناامید می‌کند؟ بدون تحقق دولت اسلامی، آیا کرامت انسانی مردم، به معنای واقعی کلمه حفظ می‌شود؟ مواردی همچون سپردن امور مردم به نمایندگان آنها، دور ماندن نظام از شائبه استبداد و خودمحوری، پاسخ‌گویی کارگزاران به مردم در راستای جلب نظر ایشان و ارتباط مستقیم کارگزاران و مردم، زمانی برای نظام اسلامی مهم و مفید هستند که به تحقق هدف اصلی نظام و اسلامی شدن و اسلامی ماندن دولت کمک نمایند. باید توجه داشت که تنها راه تحقق مشارکت مردم در حاکمیت و دیگر مصالح مذکور، انتخابات مستقیم ریاست جمهوری نیست، از این رو می‌توان راه‌های بهتری را جهت تحقق این مصالح پیدا کرد که به تحقق دولت اسلامی نیز کمک کند.

۴-۴. نقد چهارم

ساختار سیاسی باید به‌گونه‌ای طراحی شود که اجرای آن، دستیابی به اهداف نظام سیاسی را تا حد ممکن تضمین کند. نظام جمهوری اسلامی از منظر شهید صدر اهدافی دارد که یکی از آنها اجرای اسلام در همه عرصه‌های زندگی است.^۱ از این رو این انتظار وجود دارد که با اجرای ساختار مورد نظر شهید صدر در زمینه حرکت کشور به سمت اسلامی شدن، در حد امکان، نوعی تضمین و حالت اطمینان‌بخش برای کشور ایجاد شود. برای مثال در مورد انتخاب ولی فقیه، شهید صدر مجلسی تخصصی را در نظر گرفته^۲ که نهایتاً در قانون اساسی ج.ا.ا از قوام و استحکام بیشتری برخوردار شده است. وجود این مجلس، نوعی تضمین نسبی برای حفظ ملاک‌های الهی در مقام رهبری است و تا حد قابل قبولی در این زمینه برای کشور اطمینان‌بخشی می‌کند.

اما به نظر می‌رسد این ساختار، در زمینه قوه مجریه، از ویژگی مذکور تهی است. در ساختار مذکور، سرنوشت قوه مجریه، به انتخابات و رأی مردم گره خورده است و همان‌طور

۱. صدر، سیدمحمدباقر، الاسلام یقود الحیاه، ص ۱۴.

۲. همان





که در نقدهای پیشین توضیح داده شد، هیچ دلیل روشن و اطمینان‌بخشی وجود ندارد که شخص منتخب عموم مردم، الزاماً رئیس جمهور شایسته نظام اسلامی باشد. اجرای چنین ساختاری، نوعی نگرانی و حالت شرطی و منتظره را در کشور ایجاد می‌کند؛ زیرا پیش از انتخاب رئیس جمهور، هیچ‌کس نمی‌داند که وضعیت و حرکت کشور در سال‌های آینده چگونه خواهد بود و آیا شخصیت و اراده مجریانی که انتخاب خواهند شد، در مسیر حرکت به سمت آرمان‌های اسلامی است یا خیر. این حالت برای استمرار حرکت کشور به سمت اهداف بلند و آرامش روانی جامعه در این باره، بسیار مضر است.

نتیجه‌گیری

شهید صدر در ساختار پیشنهادی خود برای قانون اساسی ج.ا.ا، انتخاب مستقیم مردم را جهت تعیین رئیس قوه مجریه پیشنهاد کرده است؛ انتخابی که در آن هیچ الزامی برای رعایت ملاک‌های الهی در انتخاب رئیس جمهور وجود ندارند. ضمن این‌که رئیس جمهور منتخب، هم از فقاہت بی‌بهره است و هم از تأیید واقعی و حقیقی ولی فقیه. ولی فقیه در این بین صرفاً نظارت بر دولت را به عهده دارد؛ نظارتی که ابزارهای آن در این ساختار، به‌گونه‌ای نیست که تبعیت رئیس جمهور از ولی فقیه را به دنبال داشته باشد، بلکه صرفاً وجود ملاک‌های حداقلی در رئیس جمهور را تضمین می‌کند.

این ساختار عملاً نمی‌تواند ساختار مورد اعتمادی برای رسیدن به هدف نظام اسلامی که به عقیده شهید صدر، اجرای اسلام در همه عرصه‌های زندگی است، باشد. ضمن این‌که برای تحقق مردم‌سالاری دینی، باید در ساختار نظام اسلامی، مسیر روشن و قابل اطمینانی برای مشارکت مؤمنین در تحقق دولت اسلامی ارائه شود. در حالی که ساختار مذکور این‌گونه نیست و به همین دلیل در برخی موارد، مردم در انتخاب‌ها دچار تصمیم‌های اشتباه می‌شوند. تلقی ولی فقیه صرفاً به‌عنوان ناظر شرعی دولت و تعیین جایگاه دیگری به نام ریاست قوه مجریه به‌عنوان تبلور و تجلی اراده سیاسی و حاکمیت مردم در نظام اسلامی، دوقطبی جمهوری و اسلامیت در حکومت را پررنگ کرده، قدرت سیاسی ناشی از آرای مردمی را در مسیری مغایر مسیر شرعی مورد نظر فقیه قرار می‌دهد.

کارنامه دولت‌های پس از انقلاب اسلامی که بر اساس سازوکاری مشابه سازوکار پیشنهادی شهید صدر، بر سر کار آمدند، مؤید اشکال‌های مذکور است. پس از گذشت چهل سال از عمل به این سازوکار، هنوز کشور دچار چالش‌های عینی در راه تحقق دولت اسلامی است.

به نظر می‌رسد که رفتن به سمت انتخابات دو مرحله‌ای جهت تعیین رئیس دولت، راهکار ممکن برای برون‌رفت از اشکال‌های مذکور است. البته از آنجا که ساختار نظام‌های سیاسی متداول در دنیا بر اساس مبانی دینی و برای نظام‌های اسلامی طراحی نشده است، برای هرگونه ساختارسازی در نظام اسلامی، بیش از بهره‌گیری از روش‌های متداول در نظام‌های سیاسی دنیا، طراحی سازوکارهای جدید و برگرفته از مبانی اسلامی می‌تواند نیاز جامعه و حکومت اسلامی را برطرف سازد.

کتاب‌نامه

* قرآن کریم

* نهج البلاغه

اراکي، محسن، نظريه الحكم في الاسلام، قم: مجمع اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۵ق. ایزدهی، سیدسجاد، مشارکت سیاسی، تهران: سازمان انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۶ش.

_____، نظارت بر قدرت در فقه سیاسی:

<http://www.isca.ac.ir/portal/home/?news/>، مشاهده: ۹۹/۱۱/۲۲

تقی زاده، جواد، «انتخاب ریاست جمهوری در قانون اساسی ج.ا.ا»، مجله مدرس علوم انسانی، پاییز ۱۳۸۷، شماره ۵۸، صص ۲۳-۴۳.

جمشیدی، محمدحسین، «دور فکر الشهد الصدر فی الثورة الاسلامیه فی ایران»، علاء الرضائی، نشریه قضایا الاسلامیه المعاصره، ۱۴۱۷ق، شماره ۳، صص ۲۷۶-۲۷۵.





جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، سیدمحمود، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام، چاپ اول، ۱۴۲۶ق.

خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان، ۱۳۹۸/۳/۱، <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id>، مشاهده: ۱۳۹۹/۱۱/۲۲ش.

_____، سخنرانی نوروزی خطاب به ملت ایران، ۱۴۰۰/۱/۱،

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id>، مشاهده: ۱۴۰۰/۲/۲۵.

خبرگزاری دانشجویان ایران (ایسنا)، ۱۳۹۷/۹/۸،

<https://www.isna.ir/news/۹۷۰۹۰۸۰۳۶۳۰>، مشاهده: ۱۳۹۹/۱۱/۲۲ش.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دمشق بیروت: دارالعلم الدار الشامیة، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.

شورای بازنگري قانون اساسی، صورت مشروح مذاکرات شوراي بازنگري قانون اساسی ج.ا.ا، بی‌جا، اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شوراي اسلامي، ۱۳۶۹ش
شیخ کلینی، محمد بن یعقوب، الکافي، قم: دارالحدیث للطباعة و النشر، چاپ اول، ۱۴۲۹ق.

صدر، سیدمحمدباقر، الاسلام یقود الحیاه، تهران: چاپ دوم، کنگره بین‌المللی ائمه جمعه و جماعات، ۱۴۰۳ق.

_____، مباحث الأصول، تقریرات کاظم حسینی حائری، قم: مطبعة مركز النشر- مکتب الإعلام الإسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.

طباطبایی، محمدحسین، ترجمه تفسیر المیزان، سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴ش.

عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی، تهران: انتشارات امیر کبیر، چاپ چهارم، ۱۴۲۱ق.
قاضی، ابوالفضل، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ هفتم، ۱۳۸۰ش.

قرشی، سیدعلی اکبر، قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ ششم، ۱۳۷۱ش.

مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی ج.ا.ا، بی جا، اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۴ش.

مدنی، سیدجلال الدین، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی ج.ا.ا، تهران: نشر همراه، ۱۳۷۰ش.

مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، صحیفه نور، تهران: انتشارات شرکت سهامی چاپخانه وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۱ش.

مطهری، مرتضی، آینده انقلاب اسلامی، قم: انتشارات صدرا، چاپ سی و یکم، ۱۳۸۹ش.
مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، تحقیق عباس علی زارعی سبزواری، قم: بوستان کتاب، چاپ سوم، ۱۴۲۶ق.

معرفت، محمدهادی، جامعه مدنی، قم: مؤسسه التمهید، ۱۳۷۸ش.





دوفصلنامه تخصصی فقه نظام
سال اول-شماره دوم-پاییز و زمستان ۱۴۰۰
Bi-Quarterly feqhe nezam
vol. 1 no. 2 autumn & winter 2021

شأن ولایی فقیه در تقیه عنایت‌اله رضانیور^۱

چکیده

تقیه یکی از مهم‌ترین مباحث دینی است که همواره در کانون توجه اندیش‌وران اسلامی در دانش فقه، اصول فقه، کلام و حتی اخلاق قرار داشته و در حل چالش‌های مهمی به‌ویژه در دانش فقه، نقش ایفا کرده است. با این وجود، بازمینی منابع دینی مرتبط با تقیه حکایت از آن دارد که آثار مورد انتظار از این آموزه دینی -چنان‌که باید- مورد بهره‌برداری قرار نگرفته است. این پژوهش در صدد است با تفکیک شئون فتوایی و ولایی فقیه، تشریح ابعاد ولایی تقیه در منابع فقهی و ظرفیت‌شناسی دیگر آموزه‌های فقهی مرتبط با مسئله تقیه، رویکرد غالب فقها را در تبیین مسئله تقیه یعنی رویکرد ناظر به شأن فتوایی فقیه، مورد نقد قرار دهد و رویکرد ناظر به شأن ولایی فقیه را از این منظر که الزام یا نهی از تقیه در ادله تقیه به‌عنوان تصرفات ولایی ائمه (ع) به شکل قضایای خارجی و مطابق با تشخیص مصالح عامه مسلمین و متناسب با شرایط زمان و مکان صادر شده است، تقویت کند. حاصل این پژوهش آن است که توجه به این رویکرد، نقش بسزایی در تأیید گستره ادله ولایت فقیه، تبیین روشن از شئون مختلف ولایی فقیه، تفسیر جامع‌تر از تقیه به‌عنوان یک سیاست مبارزاتی و اثبات لزوم انسجام در فعالیت‌های سیاسی دارد. روش این پژوهش توصیفی-تحلیلی است.

کلیدواژه‌ها

ولایت، إفتا، تقیه، شأن فتوایی فقیه، شأن ولایی فقیه.

^۱. استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم و پژوهشگر پژوهشگاه فقه نظام. (نویسنده مسئول) | qasadak3@ymail.com



مقدمه

در فقه برای مجتهد یا فقیه، مناصب و اختیارات متنوعی جعل شده است. مرجعیت علمی و مقام استنباط و افتا برای فقیه در کنار تصدّی امر قضاوت، جزء مشترکات فقهی شیعیان و اهل سنت است؛ اما در فقه امامیه علاوه بر موارد فوق، فقیه در مقام تولّی امور جامعه، ولایت بر صدور حکم ولایی نیز دارد. توجّه به شأن ولایی فقیه در مسائلی همچون امور حسبه، إقامة نماز جمعه و عیدین، قضاوت، جمع خمس و وجوه شرعیّه و اعلام اول ماه کاملاً مشهود است، اما بیشتر مسائل طرح شده در کتب فقهی، با رویکرد إفتائی مورد بررسی قرار گرفته و به ابعاد ولایی آن‌ها پرداخته نشده است.

هرچند تمرکز کتب فقهی بر ابعاد إفتائی و خودداری از ذکر ضوابط و اختیارات ولایی، قابل توجیه است، اما ملاحظه دقیق این تمایز و رعایت تفکیک بین این دو وجه در تبیین مسائل فقه سیاسی، از اهمّیت خاصی برخوردار است. تطبیق این ضابطه بر موارد مغفول همچون توجّه به جایگاه مصلحت، مشورت و مقاصد شریعت و ... می‌تواند ابعاد گسترده‌تری از ظرفیت منابع فقهی در کشف ضوابط فقه سیاسی را روشن کند. برای تبیین گستره شأن ولایی فقیه از دو روش می‌توان بهره گرفت:

۱. تحلیل ادلّه تقیّه ناظر به ابعاد فتوائی - مانند کتب متداول فقهی - و تمسّک به عموم ادلّه ولایت فقیه و دلالتی که تصرف در امور عامّه را به فقیه اختصاص می‌دهد، به منظور اثبات حقّ جعل حکم ولایی برای فقیه در زمینه الزام به تقیّه یا ترک آن.
۲. استناد به خصوص ادلّه تصرفات ولایی. به این معنا که از ابتدا توجّه شود که برخی از ادلّه (اعم از آیات یا روایات) ناظر به بیان حکم کلی مسئله نبوده و صرفاً به عنوان قضایای خارجیّه و تبیین اقدامات ولایی ائمه (ع) مطرح شده است که ایشان به تناسب شرایط زمان و مکان و مطابق با تشخیص مصالح عامّه، نسبت به عملی الزام یا نهی کرده‌اند.

در این تحقیق با استفاده از روش دوّم تلاش شده است تا ضمن تفکیک این دو شأن در مستندات تقیّه، به شئون ولایی فقیه در آن اشاره شود.

مسئله تقیّه از عصر تدوین کتب روایی مورد اهتمام محدثان شیعه بوده است تا جایی که شیخ صدوق در الهدایه و کلینی در کافی، بابتی به آن اختصاص داده‌اند. فقیهان شیعه نیز به صورت پراکنده در ابواب مختلف فقهی، حکم عبادات و یا معاملاتتی که از روی تقیّه انجام می‌شود را بیان کرده‌اند. با تدوین کتب قواعد فقهیه از زمان شهید اول، تقیّه نیز به‌عنوان یک قاعده فقهی مطرح شد.^۱ در تقیّه، رابطه کتمان عقاید و اظهار اعتقادات باطل با ایمان، موضوعی کلامی و تأثیر تقیّه در صفات قلب و ارتباط آن با نفاق، مسئله‌ای اخلاقی، جایگاه آن در حلّ تعارض روایات، بحثی اصولی، بررسی حکم شرعی آن، موضوعی فقهی و کاربردی آن در مبارزه با قدرت حاکمه، موضوعی سیاسی است. با وجود ابعاد ولایی در تقیّه به‌عنوان یک اقدام سیاسی در مبارزه با قدرت حاکم، بیشتر فقیهان در بررسی آن به اختیارات ولایی مسئله، توجه خاصی نداشته‌اند.^۲

جایگاه
تقیّه
در
فقه
۶۹

جواز تقلید از مجتهد، اولین منصبی بود که - با روشن شدن تمایز نگاه شیعه به اجتهاد در ضمن تدوین کتب اصولی - برای فقیه تثبیت شده و جز برخی از اخباریون، کسی با آن مخالفت نکرده است.^۳ اما سایر شئون اجتماعی فقیه در آثار علمی پیش از عصر صفوی، به دلیل فقدان قدرت سیاسی متمرکز بر محوریت فقیهان، به صورت مستقل مورد توجه فقیهان نبوده و صرفاً در خلال فروع کتب فقهی، به برخی اختیارات اجرایی فقیه به‌عنوان اموری که بر عهده حاکم شرع است، پرداخته شده است.^۴ این رویه علمی در دوره صفویه نیز تداوم یافت، با این تفاوت که برخی رسائل محقق کرکی، نیاز به تمرکز بر ابعاد ولایی فقیه در مقام تصدّی امور جامعه را به صورت ملموس‌تر بازتاب می‌داد.^۵ با تلاش‌های علمی وحید بهبهانی در تقابل با اخباریون، جایگاه فقیه و مجتهد در آثار شاگردان وی همچون سید بحرالعلوم^۶ و

^۱ - عاملی، شهید اول، محمد بن مکی، القواعد و الفوائد، ج ۲، ص ۱۵۵.

^۲ - موسوی خمینی، روح‌الله، المکاسب المحرمه، ج ۲، ص ۲۳۶.

^۳ - جزایری، محمدجعفر، منتهی الدرایه فی توضیح الکفایه، ج ۸، ص ۵۲۶-۵۲۸.

^۴ - ر.ک: فقیهان امامی و عرصه‌های ولایت فقیه، ج ۱، ص: ۳۱.

^۵ - رسالنلی همچون: رساله قاطعه اللجاج فی تحقیق حل الخراج، رساله صلاه الجمعه، رساله فی العداله. ر.ک: عاملی کرکی، محقق ثانی،

علی بن حسین، رسالنل المحقق الکرکی.

^۶ - بروجردی، سیدمهدی بحر العلوم، مصابیح الأحکام، ج ۱، ص ۲۴.

کاشف الغطاء مورد توجه قرار گرفت. ابتلای گسترده به موارد اِعمال ولایت فقیه، باعث شد تا محقق نراقی در عوائد الایام به طور منسجم، مستقل و با تفصیل به واکاوی شئون و مناصب فقیه و مسائل مربوط به آن بپردازد.^۱ پس از وی نیز شیخ انصاری در خلال مباحث «بیع» به شئون و مناصب مختلف فقیه اشاره کرده و عموم محسّین و فقیهان متأخر نیز به این مسئله به طور ضمنی یا مستقل پرداخته‌اند، اما توجه به اختیارات ولایی فقیه در باب تقیه در منابع فقهی دیده نمی‌شود.

۱. مفاهیم

۱-۱. تقیه

تقیّه در لغت، مصدر و یا اسم مصدر از حروف اصلی (وق ی) است که معنای آن پرهیز و پنهان نمودن است.^۲ تفاوت تقوی با تقیه در این است که تقوی در رعایت احتیاط در ارتباط عبد با پروردگار است، ولی تقیه رعایت احتیاط در روابط انسان‌ها نسبت به یکدیگر است.^۳ در اصطلاح شرعی، تقیه به ابراز امری خلاف حقّ اطلاق می‌شود که از طریق عمل و یا ترک عمل و یا کلامی با پنهان کردن حقّ همراه است،^۴ برخلاف نفاق که همراه با پنهان کردن باطل و تظاهر به حقّ است.^۵

تقیّه با توجه به منشأ آن، به چهار دسته «خوفی»، «اکراهی»، «مداراتی» و «کتمانی» تقسیم می‌شود.^۶ منشأ تقیه خوفی در جایی است که فرد به سبب خوف از وقوع ضرر نسبت

۱. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، عوائد الایام فی بیان قواعد الأحکام، ص ۵۳۰.

۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغه؛ صحاح العربیه، ج ۶، ص ۲۵۲۷؛ بجنوردی، سیدحسن، القواعد الفقهیه، ج ۵، ص ۴۹-۵۰؛ فرهنگ اصطلاحات اصول، ج ۲، ص ۲۱.

۳. محمود عبد الرحمان، معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهیه، ج ۱، ص ۴۸۳.

۴. تصحیح اعتقادات الإمامیه، ص ۱۳۷ به نقل از جمعی از پژوهشگران، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (ع)، ج ۲، ص ۵۸۴.

۵. جمعی از پژوهشگران، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (ع)، ج ۲، ص ۵۸۴.

۶. موسوی خمینی، روح الله، مکاسب المحرمه، ج ۲، ص ۲۳۶.

به خود یا وابستگان و یا سایر مؤمنین^۱ و یا خوف نسبت به تفرقه در صفوف مسلمین و ضربه به دین^۲ اقدام به کتمان حقیقت و یا ابراز خلاف آن می‌کند. اگر این خوف همراه با تهدید باشد، تقیّه اکراهی است. اگر برای مدارا با سایر فرق و حسن همزیستی با آنها از طریق حضور یافتن در اجتماعات آنان - همچون نماز جماعت، تشییع جنازه، عیادت بیمار و مانند آن - اقدام به تقیّه می‌کند، تقیّه مداراتی است. اما تقیّه کتمانی در جایی است که فرد در مقام مبارزه برای کتمان اسرار از دشمن مرتکب تقیّه می‌شود.^۳

۲-۱. مناصب فقیه

فقیه یا همان مجتهد، کسی است که دارای ملکه استنباط احکام شرعی از ادلّه تفصیلی باشد.^۴ افتا در لغت به معنای ابداع حکم و تبیین و حلّ مشکل^۵ از سوی عالم و اهل خبره برای جاهل است^۶ و اصطلاح فقهی آن مستند به همین معنای لغوی است؛ زیرا نزد فقیهان به بیان حکمی که فقیه از منابع شرعی استنباط نموده «افتا» می‌گویند.^۷ جواز افتا از شئون مجتهد است؛ زیرا افتا باید مستند به علم باشد و با توجه به این که فقیه ضمن استنباط صحیح از منابع معتبر به حکم شرعی می‌رسد، مجاز به بیان فتوای خود است.^۸

بسیاری از فقیهان به تبعیت از شیخ انصاری مناصب فقیه را تحت سه عنوان «افتا»، «قضا» و «ولایت» دسته‌بندی کرده‌اند^۹ اما تبیین نحوه ارتباط این عناوین با یکدیگر در عبارات فقیهان



^۱ بجنوردی، سیدحسن، القواعد الفقهیه، ج ۵، ص ۴۹-۵۰؛ انصاری، مرتضی، رسائل فقهیه، ص ۹۴.

^۲ موسوی خمینی، روح‌الله، الرسائل العشره، ص ۷.

^۳ موسوی خمینی، روح‌الله، مکاسب المحرمه، ج ۲، ص ۲۳۶.

^۴ حسینی، محمد، معجم المصطلحات الأصولیه، ص ۱۴۱؛ بدری، تحسین، معجم مفردات أصول الفقه المقارن، ص ۲۱۲؛ سعدی ابو

جیب، القاموس الفقهی لغه و اصطلاحا، ص ۲۸۹-۲۹۰.

^۵ ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۱۵، ص ۱۴۷-۱۴۸.

^۶ صدر، سیدمحمدباقر، مباحث الأصول، ج ۱، ص ۱۸۱.

^۷ هلال، هشیم، معجم مصطلح الأصول، ص ۴۰؛ حسن، خالد رمضان، معجم أصول الفقه، ص ۲۰۵؛ عثمان، محمود حامد، القاموس

المبین فی اصطلاحات الأصولیین، ص ۶۵؛ بدری، تحسین، معجم مفردات أصول الفقه المقارن، ص ۷۹.

^۸ تعبیر «ولایت بر افتا» همان شأن افتائی فقیه است که سایر شروط مرجعیت را علاوه بر اجتهاد داشته باشد تا مردم موظف به رجوع به تشخیص او باشند. ر.ک: نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام، ص ۵۳۹.

^۹ خویی، سیدابو القاسم موسوی، منهاج الفقاهه، ج ۴، ص ۲۸۳.



یکسان نیست. فهم ارتباط این عناوین یکی از مهم‌ترین مراحل کشف اختلاف بین شئون
افتائی و ولایی فقیه است. در تبیین رابطه این مفاهیم، دو دیدگاه کلی وجود دارد:

۱. مناصب سه‌گانه: فقیهانی این مفاهیم را سه منصب در عرض یکدیگر معرفی
کرده‌اند.

۲. مناصب دوگانه: فقیهانی این سه عنوان را تحت دو عنوان ولایت و افتا قرار داده‌اند.
این گروه به دو دسته تقسیم می‌شوند: گروهی قضاوت را زیر مجموعه مناصب ولایی
قرار می‌دهند و افتا را در عرض ولایت می‌دانند و گروهی دیگر قضاوت را
زیرمجموعه منصب افتا و از لواحق آن قرار می‌دهند و ولایت را در عرض آن
می‌دانند.

بنابر آنچه گذشت، شأن افتائی فقیه مربوط به شناخت و بیان احکام کلی شرع است و
عموم مکلفین جز در احراز موضوع و تطبیق حکم شرعی بر آن که نوعاً بر عهده آنان است،
برای شناخت احکام شریعت باید به فقیه مراجعه کنند. اما شئون ولایی فقیه، مربوط به حق
امر و نهی و مدیریت در ساحت اجرای شریعت در جامعه تحت اشراف اوست. تشخیص
تکلیف بالفعل در این موارد، موکول به نظر شخص فقیه است.

۱-۲-۱. شأن فتوائی فقیه در تقیّه

رویکرد افتائی در تقیّه آنچنان غالب است که از عصر شهید اول به بعد، تقیّه به‌عنوان یک
قاعده فقهی مطرح شده و کلمات معصومین (ع) در مقام تقیّه، صرفاً به منزله خطاب شرعی
به‌عنوان مستند فتوا بررسی شده است.^۱ فقیهان در این رویکرد، صرفاً، به دنبال رسیدن به
احکامی به شکل قضایای حقیقیه از روایات هستند که تطبیق عنوان تقیّه بر مصادیق آن، بر
عهده شخص مکلف گذاشته شده است.

۱. عاملی، شهید اول، محمد بن مکی، القواعد و الفوائد، ج ۲، ص ۱۵۷؛ حلی، مقداد بن عبدالله سیوری، نضد القواعد الفقهیه علی مذهب
الإمامیه، ص ۲۶۹.

۱-۲-۲. شأن ولایی فقیه در تقیه

در مقابل رویکرد فوق، رویکرد دیگری در بررسی أدله تقیه قابل طرح است که بر توجّه به شئون ولایی فقیه در تقیه متمرکز است. در این رویکرد، تقیه یا ترک آن یک اقدام جمعی و سازماندهی شده تحت اشراف ولیّ جامعه تلقی می‌گردد و در مبارزه با حکومت جور، به‌عنوان یک سیاست و اقدامی عینی در جهت ایجاد هماهنگی در حرکت جمعی مؤمنین به‌کار گرفته می‌شود. در چنین مواردی مکلف مجاز نیست تا با استناد به فتوای فقیه به شکل قضایای حقیقیه، به رفتاری بر خلاف سیاست کلی حاکم اسلامی دست بزند؛ چراکه مشروعیت آن منوط به صدور اذن خاص یا عام از سوی ولیّ جامعه و تحت ولایت سیاسی او است و مکلف بدون انشا حکم ولایی، مجاز به تقیه و یا ترک آن نیست.

۲. أدله شئون ولایی فقیه در تقیه

چنان‌که گذشت، این پژوهش در صدد اثبات شأن ولایی فقیه در الزام به تقیه یا ترک آن، با استناد به عموم ولایت فقیه و شأن او در تشخیص امور عامه نیست، بلکه از روش دیگری بهره می‌گیرد که حتی با فرض انکار عمومات ولایت سیاسی فقیه، قابل‌خداشه نیست. اتکاء این روش بر این نکته است که مفاد برخی از ادله (اعم از آیات یا روایات) نه در مقام بیان حکم کلی تقیه، بلکه ناظر به الزام یا نهی از تقیه به‌عنوان تصرفات ولایی ائمه (ع) به شکل قضایای خارجی و مطابق با تشخیص مصالح عامه مسلمین و متناسب با شرایط زمان و مکان است. چنین رویکردی به روایات تقیه، نه تنها برای ترسیم ساختار مطلوب مدیریت سیاسی در مبارزه با حکومت‌های جائر با استناد به الگوی مدیریتی و نحوه اعمال ولایت معصومین (ع) الهام‌بخش است، بلکه تعارض بسیاری از روایات تقیه را نیز منتفی می‌کند.

برای اثبات مشروعیت تقیه به ادله چهارگانه استناد شده که برای اثبات شأن ولایی فقیه باید ضمن بررسی تفصیلی ادله، به جنبه ولایی موجود در هر دلیل اشاره شود. با توجّه به وجود ادله عقلی، قرآنی و روایی برای مشروعیت تقیه، اجماع موجود در مسئله، مدرکی یا محتمل



المدرکیّه و فاقد اعتبار است.^۱ همچنین برخی از آیات و روایات آن نیز چیزی بیش از جواز اجمالی تقیّه را ثابت نمی‌کند.^۲ بنابراین تمرکز اصلی بر اثبات شأن ولایی در سایر أدله است.

۱-۲. ابعاد ولایی تقیّه در دلیل عقلی

دلایلی همچون «وجوب دفع ظلم»، «وجوب دفع ضرر»^۳، «وجوب حفظ نفس»^۴ و «تقدیم اهمّ بر مهمّ»^۵ به‌عنوان دلائل عقلی مشروعیت تقیّه بیان شده است. دقت‌های اصولی موجود در بررسی این ادله، مانند این که آیا این قواعد از احکام عقل عملی هستند یا مقتضای فطرت و یا از سیره‌های عقلانی و.... از موضوع این پژوهش خارج هستند؛ زیرا این مباحث نقش تعیین‌کننده‌ای در اثبات ابعاد ولایی مسئله ندارند.^۶ از میان این مباحث، فقط یک مبحث با عنوان «ابعاد ولایی دلیل وجوب حفظ نفس»^۷ که مرتبط با موضوع است، بررسی می‌شود. در کلمات برخی فقیهان آیه شریفه ۱۹۵ سوره بقره^۸ در مقام ارشاد به دلیل عقلی «وجوب حفظ نفس» تفسیر شده است. همان‌گونه که از این دلیل، حکم فردی الزام به دوری از هلاکت و وجوب حفظ نفس استنباط می‌شود، حکم اجتماعی ضرورت حفظ شوکت اسلام و ترجیح مصالح جامعه بر مصالح فردی،^۹ ضرورت تدبیر و حزم‌اندیشی بر حاکم، مدیریت حرکات و اقدامات جامعه اسلامی در تقابل با دشمنان و خودداری از تهور و اقداماتی که موجب در خطر افتادن جامعه اسلامی و هلاکت آن می‌شود نیز، قابل استنباط است.^{۱۰} با توجه به عقلی بودن این دلیل، تعریف دایره این اقدامات موکول به فهم عقلی یا بناء عقلا است و از منظر

۱. بجنوردی، سیدحسن، القواعد الفقهیه، ج ۵، ص ۵۰.

۲. حلی، مقداد بن عبدالله سیوری، کنز العرفان فی فقه القرآن، ج ۱، ص ۳۹۴.

۳. مازندرانی، علی‌اکبر سیفی، مبانی الفقه الفعّال فی القواعد الفقهیه الأساسیه، ج ۲، ص ۱۰۱.

۴. موسوی خمینی، سیدروح الله، الرسائل العشره، ص ۳۱؛ بجنوردی، سیدحسن، القواعد الفقهیه، ج ۵، ص: ۷۵؛ قمی، سیدصادق حسینی

روحانی، فقه الصادق (ع)، ج ۱۱، ص: ۳۹۳

۵. مکارم شیرازی، ناصر، القواعد الفقهیه، ج ۱، ص ۳۸۸؛ مصطفوی، سید محمدکاظم، مانه قاعده فقهیه، ص ۱۰۳.

۶. تنها تقرب میل جبلی و حکم فطری به اجتناب از خطر و... است که برای اثبات ابعاد ولایی کارآمدی ندارد.

۷. بجنوردی، سیدحسن، القواعد الفقهیه، ج ۵، ص ۷۵.

۸. «وَلَا تُقْفُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ».

۹. قمی، سیدصادق حسینی روحانی، فقه الصادق (ع)، ج ۱۱، ص: ۳۹۳

۱۰. مکارم شیرازی، ناصر، تقیّه، ص ۱۱.



چنین دلیلی، تعیین حدود این اقدامات از اختیارات رهبر جامعه است؛ زیرا اعتبار تشخیص‌های فردی در مرزبندی عرصه جهاد با دشمنان، موجب بروز آشفتگی و شکست در مقابله با دشمن شده و مصداق هلاکت است.^۱ بنابراین در جایی که رهبر جامعه تصمیم به جهاد با دشمن می‌گیرد، خودداری از جهاد به بهانه تقیه و حفظ اموال و منافع و اولاد، معتبر نیست و بالعکس در موارد امر ولایی به تقیه نیز درگیری با دشمنان به‌عنوان مبارزه با طاغوت، مشروع نیست.

با توجه به این‌که سیاق آیه مورد استشهداد^۲ در مقام دعوت به جهاد است، لزوم تبعیت از فرامین پیامبر (ص) در جهاد و معتبر نبودن حفظ جان و مال در مخالفت با امام، از آیه نیز قابل استفاده است. برخی محققین درگیری یکی از پیروان حضرت موسی (ع) در روز پایب با دو تن از قبطیان را از مصادیق ترک تقیه اجتماعی می‌دانند که موجب شد تا پیروزی اصحاب حضرت موسی (ع) بر فرعونیان بیش از ۵۰ سال به تاخیر افتد. تبیین فوق برای سایر دلایل عقلی تقیه نیز قابل تکرار است.

۲-۲. ابعاد ولایی تقیه در آیات

برای اثبات مشروعیت تقیه به آیات متعددی نیز استناد شده است. برخی آیات همچون آیه ۱۰۶ سوره نحل^۳ و آیه ۲۸ سوره آل عمران^۴ در مقام فتوا به مشروعیت اجمالی تقیه مفید است و فاقد شواهدی برای شئون ولایی است،^۵ ولی در برخی آیات بیان سیره انبیا گذشته و پیروان آنها، مواردی از تقیه به شکل یک اقدام اجتماعی هماهنگ تحت رهبری واحد، قابل مشاهده

۱. هرچند برخی فقها همچون محقق روحانی به جایگاه حکومت و اهمیت استفاده از تقیه در رسیدن به قدرت سیاسی توجه کرده‌اند و دلیل عقلی را شاهد بر آن آورده‌اند اما ایشان نیز به ظرفیت احکام ولایی و سیاست مولوی تقیه توجه نکرده‌اند. ر.ک: قمی، سیدصادق حسینی روحانی، فقه الصادق (ع)، ج ۱۱، ص ۴۱۶-۴۱۹.

۲. آیات ۱۹۳ تا ۱۹۵ سوره مبارکه بقره.

۳. «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ».

۴. «لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَ إِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ».

۵. مکارم شیرازی، ناصر، القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۳۹۵



است. بارزترین مصداق تقیّه ولایی در ماجرای مؤمن آل فرعون در آیه ۲۰ سورة قصص^۱ و آیه ۲۸ سورة غافر^۲ است که به صورت یک سیاست مبارزاتی منسجم در برابر دستگاه فرعونیان بود و طرفداران حضرت موسی (ع) با رعایت تقیّه آنچنان در دستگاه حکومت نفوذ کرده بودند که اخبار جلسات مشورتی فرعون را برای حضرت می‌آوردند و یا در مقام مشورت می‌توانند فرعون و اطرافیان او را از تصمیم به قتل حضرت پشیمان کنند. حصول چنین موفقیتی در پی یک اقدام فردی و خودسرانه بسیار بعید است و این شکل از تقیّه بیش از یک اقدام شخصی است و به سبب ارتباط با مصالح عمومی چنین شکلی از تقیّه منوط به اذن است.

در روایتی از امام صادق (ع)، تقیّه مداراتی پیامبر اکرم (ص) به دستور قرآن در آیه ۳۴ سورة فصلت^۳ و پیروی از حضرت ابراهیم (ع) مستند شده که با استفاده از این سیاست در مواجهه با مشرکین اقدام به تقیه می‌کند: «عَلَيْكَ بِالتَّقِيَّةِ فَإِنَّهَا سُنَّةُ إِبْرَاهِيمَ الْحَلِيلِ ع... وَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص كَانَ إِذَا سَفَرًا دَارَى بَعِيرَهُ وَقَالَ ع أَمْرِي رَبِّي بِمُدَاوَاةِ النَّاسِ كَمَا أَمَرَنِي بِإِقَامَةِ الْفَرَائِضِ وَ لَقَدْ أَدَّبَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِالتَّقِيَّةِ فَقَالَ ادْفَعْ بِالتِّي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ»^۴

شأن ولایی تقیّه در این آیات از این‌رو است که در مقابله با مخالفین، حتی المقدور بدون ورود به درگیری‌های مستقیم، از طریق مدارا و صبر بر نقشه‌های دشمنان، توطئه آنان برای جلوگیری از نفوذ اسلام خنثی شود. ضرورت دستور قرآنی به رفتار نیکو در برابر رفتار غلط مشرکان، بیش از آن‌که حکمی ثابت باشد، منوط به تحقق هدف آن یعنی تبدیل دشمنی به دوستی است و فاقد نکته تعبدی است. تشخیص شرایط برخورد نرم و نیکویی که چنین آثاری داشته باشد، به‌عنوان رهبر امت اسلامی بر عهده پیامبر اکرم (ص) است و عموم مردم نسبت به آن حق مصلحت‌سنجی و یا مخالفت ندارند.

۱. «وَجَاءَ رَجُلٌ مِنَ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى قَالَ يَا مُوسَى إِنَّ الْمَلَأَ يَأْتَمِرُونَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ فَاخْرُجْ إِنِّي لَكَ مِنَ النَّاصِحِينَ».

۲. «وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ».

۳. «وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ».

۴. مکارم شیرازی، ناصر، القواعد الفقهية، ج ۱، ص: ۴۰۳-۴۰۴

۵. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۲۰۷، باب ۲۴ از ابواب امر و نهی، حدیث ۱۷.

۳-۲. ابعاد ولایی تقیه در روایات

هرچند کثرت روایات تقیه موجب بی‌نیازی از بررسی موردی آن‌ها می‌شود، اما اختلاف مضامین این روایات نیاز به بررسی دارد. برخی از این روایات بر جواز یا رجحان ترک تقیه و ممدوح بودن عمل به تکالیف واقعی دلالت دارد مانند روایتی^۱ که طبق بیان برخی، امام (ع) در آن با لحن تقدیرآمیز از امتناع میثم تمار از تقیه ابراز شگفتی می‌کند و روایتی که در مقایسه دو نفر که یکی در تبری از امیرالمؤمنین (ع) تقیه کرد و نجات یافت و کسی که از تقیه اجتناب کرد، وی را به‌عنوان فردی که در رسیدن به بهشت شتاب کرده، معرفی می‌کند.^۲ در برخی روایات دیگر نیز تمسک به تقیه به‌عنوان یک عذر پذیرفته شده و به الزامی نبودن تقیه در آن توجه شده است مانند روایتی که امام صادق (ع) نهی از تقیه را دروغ می‌خواند و در مورد جواز ترک تقیه، به الزامی نبودن تقیه و عذر بودن آن اشاره می‌کند و می‌فرماید: «فَقَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - عُدْرَكَ، وَأَمَرَكَ أَنْ تَعُودَ إِِنْ عَادُوا»^۳



۷۷

تذکره
روایات
تقیه
در
قرآن

در سوی مقابل در برخی روایات، تقیه مورد مذمت قرار گرفته و در روایتی بی‌توجهی به دستورات ائمه (ع) در دعوت به نصرت و مبارزه با طواغیت به سبب دنیادوستی به‌عنوان انگیزه ارتکاب تقیه مورد مؤاخذه قرار گرفته است.^۴ و یا در روایت دیگری کمیت که از روی تقیه شعری در مدح بنی امیه گفته بود مورد توبیخ قرار داده شده است.^۵ در نهایت در دسته دیگری از روایات نیز، ترک تقیه مورد مذمت قرار گرفته و امام صادق (ع) کسی را که با سلام به امام، ارادت خود به حضرت را علنی ساخته و خود و سایر شیعیان را در معرض خطر قرار داده بود، می‌فرماید: «مَا أَحْسَنَ وَلَا أَجْمَلَ»^۶

روایت دیگری از امام رضا (ع) به خوبی بیانگر علت این اختلاف در مضمون روایات است.^۷ در این روایت حضرت به گروهی که خود را شیعه می‌خواندند و درخواست ملاقات

۱. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۳، ص ۵۵۶-۵۵۷، حدیث ۱۵.

۲. همان، ص ۵۵۹، حدیث ۲۱.

۳. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۳، ص ۵۵۳-۵۵۴، حدیث ۱۰.

۴. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۲۳۵ کتاب امر به معروف و نهی از منکر، باب ۳۱ از ابواب امر و نهی، حدیث ۲.

۵. همان، ص ۲۱۶، کتاب امر به معروف و نهی از منکر، باب ۲۵ از ابواب امر و نهی، حدیث ۷.

۶. همان، ص ۵۵۳، حدیث ۹.

۷. همان، ص ۲۱۸، حدیث ۹.

با ایشان را داشتند تا مدتی اجازه تشرف به محضر خود را نمی‌دهد و پس از آن که اجازه ملاقات داده می‌شود، علت این تأخیر را عدم صداقت آن‌ها در ادعای تشیع بیان می‌کند و از جمله اموری که به‌عنوان شاهی بر این عدم صداقت بیان می‌شود، استفاده غلط آن‌ها از تقیه و ترک آن در موارد ضرورت است.

فقیهان در برخورد با این روایات با رویکرد افتائی به دنبال حل تعارض بوده‌اند. از این‌رو اختلاف شرایط زمان و مکان و مخاطبین و ... را به‌عنوان جوهی برای اختلاف حکم در موارد مختلف دانسته‌اند و همین روایات را شاهد اختلاف حکم کلی تقیه و حمل بر کراهت یا حرمت یا وجوب و یا استحباب در شرایط متفاوت دانسته‌اند در حالی که علی‌رغم صحت این جمع دلالی در برخی موارد آن، با دقت در سیاق برخی دیگر از این روایات (مانند روایت اخیر)، قراین حمل آن بر سیاست‌های ولایی قابل احراز است. مضمون روایت در این موارد بیان‌گر حکم ولایی و اذن یا امر صادره از سوی امام (ع) در استفاده از سیاست تقیه به نحو قضایای خارجیه است. به‌طور کلی تفکیک میان روایاتی که در مقام بیان حکم کلی شریعت است با روایات اقدامات ولایی ائمه (ع)، راهگشای فهم بهتر بسیاری از روایات و حل تعارضات آن‌ها است. قراین حمل این روایات بر مصادیق حکم ولایی ائمه (ع) در چند بخش مختلف قابل بیان است:

۲-۳-۱. اهمیت زمان در تقیه

اولین شاهی که برای حمل برخی روایات تقیه بر اختیارات ولایی ائمه (ع) دیده می‌شود، تأثیر زمان^۱ در آن‌ها است. با وجود این که بسیاری از فقیهان در جمع روایات این باب به مسئله اختلاف زمان و شرایط توجه کرده‌اند و حتی برای اختلاف ظرفیت افراد و مخاطبین ائمه (ع) نیز موضوعیت قائل شده‌اند، اما پیوسته این تفاوت‌ها را با رویکرد فتوائی بررسی کرده و به

^۱. برای توضیح بیشتر ر.ک: مکارم شیرازی، ناصر، تقیه، صص ۳۰-۳۳.

دنبال ارائه معیارهای کلی برای شرایط وجوب یا حرمت تقیّه بوده‌اند^۱ در حالی که با توجّه به ظرفیت حکم ولایی و حکومتی، توجیه این اختلاف‌ها در سایه تفاوت در اقدامات ائمه (ع) ضمن حکم ولایی و اختلاف شرایط زمان در الزام یا نهی از تقیّه موجه‌تر است.

به‌عنوان نمونه می‌توان به اختلاف روایات صادر شده از امام صادق (ع) نسبت به تقیّه و قیام اشاره کرد. برخی روایات، سستی شیعیان در همراهی با ائمه (ع) و اشتباه در استفاده بیش از حد از تقیّه خوفی را مورد مذمت قرار داده^۲ در عین حال، مبارزه بدون إذاعه و همراه با کشف اسرار را که همان ترک تقیّه کتمانی و إذاعه سرّ است، موجب ذلّت مؤمنین معرفی کرده‌اند.^۳ با استناد به روایاتی که دال بر اقدامات مبارزاتی امام (ع) در اوایل دوره امامت و مقارن با زوال قدرت بنی امیه بود،^۴ محمل این روایات، تناسب با تصمیم امام (ع) در مقابله با جائز است که هرچند از ورود علنی به مبارزه مسلحانه برای کنار زدن بنی امیه اجتناب می‌کردند، ولی به صورت مخفیانه به تلاش برای فراهم شدن شرایط به دست گرفتن قدرت و دعوت شیعه به قیام، اقدام می‌کردند و کسانی را که با توجیه تقیّه از مبارزه دست می‌کشیدند مذمت می‌کردند. دسته دوّم روایاتی است که حضرت در آن‌ها اصحاب را به صبر و انتظار^۵ و دوری از عجله دعوت می‌کند. این دسته از روایات متناسب با دوره قدرت گرفتن بنی العباس، رواج تفکر مهدویت با توجّه به برخی علانم که در عصر امام صادق (ع) رخ داده بود و ادعاهای دروغین



۱. برای نمونه ر.ک: مکارم شیرازی، ناصر، القواعد الفقهيّه، ج ۱، ص: ۴۳۷-۴۳۹؛ قمی، سیدصادق حسینی روحانی، فقه الصادق (ع)، ج ۱۱، ص: ۴۰۴ و ۴۲۰.

۲. در ابتدای بحث مور اشاره واقع شد: عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۲۳۵ کتاب امر به معروف و نهی از منکر، باب ۳۱ از ابواب امر و نهی حدیث ۲.

۳. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۳، ص: ۵۷۲ باب کتمان حدیث ۱۵؛ حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۲۳۵، کتاب امر به معروف و نهی از منکر، باب ۳۲ از ابواب امر و نهی حدیث ۱.

۴. برای توضیح بیشتر ر.ک: حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، انسان دویست و پنجاه ساله، ص ۲۶۱.

۵. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۳، باب التقیّه ص ۵۵۷ حدیث ۱۷؛ همان ص ۵۶۰، حدیث ۲۳؛ عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۲۰۵، کتاب امر به معروف و نهی از منکر ابواب الأمر و النهی، باب ۲۴، حدیث ۸.



مهدویت است. حضرت در این روایات اصحاب خود را از همراهی با هر پرچمی نهی کرده و انتظار را دستور کار شیعه اعلام می‌کند.^۱

۲-۳-۲. جایگاه مصلحت و یا ضرورت در روایات تقیه

در تعریف تقیه، به منوط بودن آن به ضرورت و مصلحت اشاره شد. با توجه به این که تشخیص ضرورت و مصالح شخصی - طبق تصریح روایات^۲ - به فرد موکول شده، سرزنش فرد در چنین مصادیقی نامتعارف است، بلکه معنای متعارف آن، حمل این توبیخ‌ها بر مصالح نوعیه است که به تناسب امر و نهی ولایی تعیین می‌شود؛ چراکه تشخیص مصالح عامه توسط عموم افراد، از منظر عقلا موجب بروز آشفتگی و اختلال در اجتماع است و ارجاع تشخیص مصلحت نوعی در تقیه به فقیه عالم به زمان و اقتضائات آن، مورد تأکید برخی فقیهان است.^۳

بیان فوق با مجموعه قرآینی که از روایات مختلف به دست می‌آید، برای حمل توبیخ‌ها بر تخلف از اوامر ولایی، کافی است و تنوع و کثرت قراین موجود در روایات، آن‌ها را از بررسی سندی بی‌نیاز می‌کند. روایت منقول از امام رضا (ع) با صراحت تخلف از امر ولی با استناد به منافع فردی، فرار از نصرت امام با استناد به تقیه و تضييع آن دسته از حقوق شیعیان که در تراحم با مصالح با شخصی است را توبیخ کرده است.^۴ همچنین در روایت دیگری، ترک نصرت امام (ع) به بهانه ترس از جان توبیخ شده است.^۵ با وجود آن که این سرزنش‌ها به شکل

۱ کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۲، باب ۸۴ - بَابُ أَنَّهُ مَنْ عَرَفَ إِمَامَهُ لَمْ يَضُرَّهُ تَقَدَّمَ هَذَا الْأَمْرُ أَوْ تَأَخَّرَ ص ۲۴۹-۲۵۳؛ عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱۵، باب ۱۳ از ابواب جهاد علوی؛ مجلس، محمداقرا، بحار الأنوار، ج ۲۷؛ ص ۴۹، باب ۱۷، آن صاحب هذا الأمر محفوظ و أنه يأتي الله بمن يؤمن به في كل عصر حديث ۱.

۲. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۲۱۴، کتاب امر به معروف و نهی از منکر، باب ۲۵ از ابواب امر و نهی، حدیث ۱. ۳. برای مطالعه بیشتر نسبت به اهمیت مصلحت و تشخیص آن توسط عالم ر.ک: موسوی خمینی، سیدروح الله، الرسائل العشره، ص ۷۰-۷۱؛ قمی، سیدصادق حسینی روحانی، فقه الصادق (ع)، ج ۱۱، ص ۴۱۵-۴۱۶؛ مکارم شیرازی، ناصر، القواعد الفقهیه، ج ۱، ص ۴۱۱ و ۴۱۴.

۴. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۲۱۸، کتاب امر به معروف و نهی از منکر، باب ۲۵ از ابواب امر و نهی، حدیث ۹.

۵. همان، ص ۲۳۵، کتاب امر به معروف و نهی از منکر، باب ۳۱ از ابواب امر و نهی حدیث ۲.

قضیة خارجیة هستند و با نهی مولوی و منع ولایی تناسب دارند، اما رویکرد بیشتر فقیهان در جمع مدلول آن‌ها، رویکرد افتائی بوده و احتمال نهی ولایی را بررسی نکرده‌اند.^۱ سرزنش حضرت در برخی از این موارد نشان می‌دهد که در این موارد هرچند شرایط اقتضای تقیه نمی‌کرد و بدون إذن آنمه (ع) تقیه منتفی بوده، ولی به سبب ضعف ایمان برخی شیعیان در تقابل با دشمن، امام ارفاقاً در آن دوره تقیه را تجویز نموده است. عدم توجه به شئون ولایی، اغلب منجر به ادعای قراین ثابت نشده برای روایات و در نتیجه جمع تبرعی می‌شود.^۲ در روایت دیگری وقتی کمیت مدح یکی از خلفا را با استناد به تقیه توجیه می‌کند حضرت در سرزنش او می‌فرماید که با این سخن تو باید در شرب خمر هم تقیه جایز شود.^۳ به این معنا که جواز تقیه محدود به حدودی است که نباید از آن تخطی شود. اگر حدّ مورد نظر امام (ع) یک حکم شرعی ثابت باشد، استناد به این روایت برای احراز یکی از حدود تقیه و در نتیجه فتوا به مفاد آن، صحیح است، اما اگر دلیل تخطئه مدح خلفای جور در حد معینی، سیاست حضرت در مبارزه با دشمنان، آن‌هم به اقتضای مصالح زمانه باشد، تعیین حد مورد تخطی، باید با اعمال ولایت از سوی امام (ع) باشد.

۲-۳-۳. جایگاه اهداف و مقاصد در تقیه

در فتوهای فقیهان^۴ و همچنین روایات تقیه، به آثار و نتایج تقیه و کاربرد آن به‌عنوان ابزاری برای رسیدن به اهدافی از قبیل حفظ حقوق برادران دینی^۵ و سپر دفاعی در تقابل با دشمن^۶

^۱. برای توضیح بیشتر ر.ک: مکارم شیرازی، ناصر، تقیه، صص ۱۸-۲۰.

^۲. مکارم شیرازی، ناصر، القواعد الفقهیة، ج ۱، صص ۴۱۷-۴۱۸.

^۳. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، ج ۱۶، ص ۲۱۶.

^۴. عاملی، شهید اول، محمد بن مکی، القواعد و الفوائد، ج ۲، ص ۱۵۹؛ حلی، مقداد بن عبدالله سیوری، نضد القواعد الفقهیة علی مذهب الإمامیة، ص: ۲۷۰-۲۷۱؛ احساسی، ابن ابی جمهور، محمد بن علی، الأقطاب الفقهیة علی مذهب الإمامیة، ص ۹۸-۹۹.

^۵. حسن بن علی، امام یازدهم (ع)، التفسیر المنسوب الی الإمام الحسن العسکری (ع)، باب فی وجوب الاهتمام بالتقیة و قضاء حقوق المؤمنین ص ۳۲۰-۳۲۴.

^۶. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۳، باب التقیه ص ۵۵۶ حدیث ۱۴؛ همان ص ۵۶۰ حدیث ۲۳.



توجه شده است و حتی تقیّه به سبب محافظت از شیعیان، به سر تشبیه شده؛^۱ زیرا همچون مرکز فرماندهی عاملی برای مدیریت سایر اقدامات است. همان‌طور که اشاره شد، یکی از منابع تصمیم‌گیری حاکم در اتخاذ سیاست‌های اجرایی و صدور احکام حکومتی و اعمال شئون ولایی، توجه به مقاصد شارع و برنامه‌ریزی برای تحقق اهداف شریعت است، در حالی که عموم مکلفین در وظایف شرعی ملزم به تبعیت از حکم شرعی به تبع تحقق موضوع آن هستند و کمتر مجاز شده‌اند که عملکرد خود را با توسل به اهداف یک عمل توجیه کنند. چنین شکلی از اشاره به مسئله تقیّه، قرینه روشنی بر وجود ابعاد اجتماعی و حاکمیتی در تقیّه و ضرورت رعایت شئون ولایی موجود در آن است.

۲-۳-۴. موضوعیت سرّ در تقیّه کتمانی

مطلب دیگری که شاهد رویکرد ولایی در روایات تقیّه است، استفاده از تعبیر «سرّ» در این روایات است. برخی فقیهان روایات مشتمل بر تعبیر سرّ و یا عنوان اذاعه را ناظر به تقیّه کتمانی دانسته و به جنبه سیاسی آن نیز توجه کرده‌اند، ولی با وجود این، صرفاً به جنبه افتائی آن پرداخته‌اند^۲ و از ظرفیت حکم ولایی در الزام یا ترک تقیّه غفلت ورزیده‌اند. درک مصداق موردنظر از سرّ در کلام ائمه (ع)، موجب وضوح کارکرد ولایی تقیّه در این روایات می‌شود. واژه سرّ در روایات در دو معنا به کار رفته است. بررسی قراین موجود در روایات، نشان می‌دهد که یکی مربوط به شئون فتوائی و دیگری مربوط به شئون ولایی است. این دو معنا عبارتند از:

۱. معنای نخست سرّ، اشاره به بخشی از معارف دین دارد که مقدمات پذیرش آن‌ها، به صورت کامل تبیین نشده و همین عدم آشنایی با مقدمات، موجب ناتوانی مخاطبین از درک آن‌ها می‌شود. بنابراین بیان نابه‌جای آن‌ها موجب می‌شود تا این

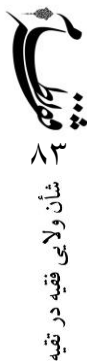
^۱ همان: ص ۳۲۰، حدیث ۱۶۲.

^۲ موسوی خمینی، سیدروح اللّه، الرسائل العشره، ص ۸؛ همان، ص ۳۴-۳۶؛ مکارم شیرازی، ناصر، القواعد الفقہیہ، ج ۱، ص: ۴۹۱-

۴۹۳؛ ققی، سیدصادق حسینی روحانی، فقه الصادق (ع)، ج ۱۱، ص: ۴۱۵-۴۲۰.

امور از سوی مخاطبان تکذیب شود. در این موارد ائمه (ع) پیروان خود را از بیان عمومی این حقائق پیش از تحصیل شرایط آن، نهی کرده‌اند و این معارف را به نوعی سرّ خود دانسته‌اند. لزوم تقیّه در این معنای سرّ را می‌توان به‌عنوان یک حکم کلیّ شرعی تلقی نمود که در قالب فتوا، مفاد آن چنین است که روش تبلیغ صحیح دین آن است که موجب فهم و پذیرش عمومی شود و بیان معارف به‌گونه‌ای که موجب انکار آموزه‌های دینی شود، جایز نیست.^۱ در کتاب غیبت نعمانی^۲ و کافی^۳ نیز بابتی برای آن منعقد شده و تقیّه در تبلیغ دین، ضروری دانسته شده است.^۴ قرینه دیگر برای تفکیک این دسته از روایات از دسته بعدی، توجّه به نتیجه افشای سرّ است. در روایات متعددی بزرگ‌ترین نتیجه اذاعه سرّ و ترک تقیّه، تکذیب معارف دینی و عدم توفیق در ترویج آن‌ها است.^۵

۲. معنای دوم سرّ ناظر به برنامه‌ریزی‌ها و اقدامات ائمه (ع) برای دست‌یابی به حکومت است. این معنا در روایاتی یافت می‌شود که نتیجه اذاعه سرّ و ترک تقیّه را، ذلّت و هلاکت و تضييع حقوق برادران دینی و تبری ائمه (ع) از مُذيع برشمرده شده است.^۶ روایتی که کشته شدن معلى بن خنيس را به اذاعه سرّ ائمه (ع) توسط او مستند ساخته، از جمله این روایات است.^۷ برخی از فقیهان با وجود اهتمام به ضرورت فهم مراد از سرّ در این روایات، با اتخاذ رویکرد فتوایی به مسئله، بیشترین



۱. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۲۲۰، حدیث ۴؛ ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم، الغیبه للنعمانی، ص ۳۴، حدیث ۲۰.

۲. ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم، الغیبه للنعمانی، ۳۵، باب ۱.

۳. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۲، ص ۳۳۱-۳۳۵.

۴. از جمله این روایات می‌توان به روایات نهی از دعوت پیروان عامّه به تشیّع اشاره کرد. ر.ک: کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۴۰۰، باب ۳۵.

۵. ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم، الغیبه للنعمانی، ص ۳۴-۳۶.

۶. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۲۴۷ کتاب امر به معروف و نهی از منکر، باب ۳۴ از ابواب امر و نهی حدیث- ۲؛ همان، ص ۲۴۹، حدیث ۸؛ همان، ص ۲۵۰-۲۵۱، حدیث ۱۴؛ همان، ص ۲۵۱-۲۵۲، حدیث ۱۷؛ همان، ص ۲۵۱-حدیث؛ همان، ص ۲۳۵؛ همان، ص ۲۴۸، حدیث ۶؛ کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۳، ص: ۵۷۲؛ همان، ص ۵۶۰، باب التقیّه حدیث ۲۳.

۷. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۲۱۰، کتاب امر به معروف و نهی از منکر، باب ۲۴ از ابواب امر و نهی، حدیث ۲۴.



بعد سیاسی آن را، لزوم تقیّه برای محافظت از جان امام (ع) دانسته‌اند و این مطلب را به‌عنوان موضوعی برای یک فرع فتوایی قلمداد کرده‌اند که نه تنها در متن روایات هیچ قرینه‌ای بر چنین معنایی مشهود نیست، بلکه موضوع چنین تقیّه‌ای در عصر حاضر نیز منتفی شده است.^۱ در حالی که جایگاه تقیّه در این مصداق از سرّ، به‌عنوان یک سیاست ولایی و یک خط‌مشی در حرکت عمومی جامعه و تحت رهبری ائمه (ع) کاملاً ملموس است تا جایی که در چندین روایت به امر ولایی و یا تخلف در اطاعت از امام (ع) نیز تصریح شده است.^۲ قرینه دیگری که در روایات متعددی تکرار شده و دلالت بر اراده حکومت از تعبیر سرّ می‌کند، ذکر تقیّه در کنار حکومت و جهاد، به‌عنوان قلّه دین^۳ است. این سطح از اهمّیت برای تقیّه و قرار گرفتن آن در کنار ولایت و جهاد مسلماً برای یک تقیّه شخصی نیست، بلکه همان‌طور که جهاد بالاترین مصداق عمل به امر ولی و تابع حکم ولی و تحقق ولایت‌پذیری ضمن آن است، تقیّه‌ای که به امر ولیّ و در راستای تحکیم و برپایی حاکمیت دینی رخ بدهد و به دستور امام مقدّمات تولید قدرت را تأمین کند، می‌تواند هم‌سنگ ولایت و جهاد باشد. دستور صریح امام کاظم (ع) به علی بن یقظین در تقیّه نسبت به کیفیت وضو و لو در خلوت، یکی از بارزترین این مصادیق است که موجب تثبیت بیشتر نفوذ علی بن یقظین در حاکمیت هارون شد.^۴

۲-۳-۵. توصیف تقیّه به دین یا دین الله

آخرین مطلبی که می‌تواند شاهی بر ابعاد ولایی تقیّه محسوب شود، اوصافی است که در روایات برای تقیّه بیان شده است. تناسب حکم و موضوع اقتضاء می‌کند که اگر تقیّه در امور شخصی است، محافظ دین خود شخص تلقی شود و با تعبیر «دینه» از آن یاد گردد. اما اگر

۱. القواعد الفقهية (للجنودى، السيد حسن)، ج ۵، ص: ۵۴ و ص: ۷۷.

۲. ابن ابي زينب، محمد بن ابراهيم، الغيبة للنعماني، ص ۳۶-۳۸ حدیث ۸ و ۹ و ۱۰؛ عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱۶ ص ۲۲۸-۲۲۹ کتاب امر به معروف و نهی از منکر، باب ۲۹ از ابواب امر و نهی، حدیث ۱۱.

۳. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱، ص ۱۱۹، باب ۲۹.

۴. همان، ص ۴۴۴-۴۴۵، باب ۳۲ من ابواب الوضوء، حدیث ۳.

تقیّه به حقیقت دین یا دین الله^۱ و یا دین ائمّه (ع)^۲ توصیف شود و یا از آن به قله قرآن^۳ یاد گردد، با رعایت تقیّه در مصلحت‌های شخصی و امور فردی تناسبی ندارد، بلکه به اقتضای همین تناسب، مراد از آن، دین محقق در خارج و واقع عینی آن همراه با تحقق حاکمیت ائمّه (ع) است،^۴ خصوصاً که چنین جایگاهی در سایر روایات برای تبعیت از ولایت و اطاعت از اوامر ولایی ائمّه (ع) ذکر شده و نه تنها لزوم استفاده از تقیّه برای حفظ نظام به شکل فتوائی از این روایات فهمیده می‌شود، بلکه ضرورت تبعیت از اذن و امر ولایی حاکم دینی در استفاده یا اجتناب از تقیّه را نیز به وضوح می‌فهماند.

نتیجه‌گیری

تفکیک بین شئون مختلف فقیه و توجه به آن‌ها در استفاده از منابع فقهی، ثمرات متعددی دارد و موجب حلّ برخی از موارد تعارض ادلّه می‌شود. این مطلب در مسئله تقیّه نیز راهگشا است. هرچند رویکرد افتائی فقیهان در مراجعه به ادلّه تقیّه با هدف تبیین احکام کلی تقیّه و بیان احکام الهی شایسته تقدیر است، اما غفلت از توجه به رویکرد ولایی و جایگاه حکم ولایی و امر و نهی حکومتی از سوی رهبر جامعه، موجب مخفی ماندن مهم‌ترین ابعاد تقیّه در مواجهه با دشمنان شده است. توجه به این جایگاه، هم در تأیید گستره ادلّه ولایت فقیه و هم در ارائه تبیین واضح‌تری از شئون ولایی فقیه و هم در تفسیر جامع‌تری از تقیّه به‌عنوان یک سیاست مبارزاتی مفید است و نشان‌دهنده لزوم انسجام در فعالیت‌های سیاسی جامعه است. این مطلب تفوق جایگاه رهبر را در تشخیص ضوابط اعمال یا منع از تقیّه تثبیت کرده و تکالیف شخصی و تشخیص‌های فردی در استفاده از تقیّه یا ترک آن را تابع اوامر ولایی ترسیم می‌کند.



۱. همان، ج ۱۶، ص ۱۹۹، حدیث ۱۹ و ص ۲۱۰، حدیث ۲۳ و ۲۴.

۲. کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۳، باب النقیه ص: ۵۵۵: حدیث ۱۲.

۳. عاملی، حرّ، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۲۰۸، کتاب امر به معروف و نهی از منکر، باب ۲۴ از ابواب امر و نهی، حدیث ۱۷.

۴. قمی، سیدصادق حسینی روحانی، فقه الصادق (ع)، ج ۱۱، ص ۴۱۸.

کتابنامه

* قرآن کریم

ابن ابي زینب، محمد بن ابراهیم، الغیبه للنعمانی، تهران: چاپ اول، ۱۳۹۷ق.
ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.

احسائی، ابن ابی جمهور، محمد بن علی، الأقطاب الفقهیه علی مذهب الإمامیه، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
انصاری، مرتضی، کتاب المکاسب، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.

_____، الاجتهاد و التقليد، قم: کتابفروشی مفید، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
_____، رسائل فقهیه، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.

بجنوردی، سیدحسن، القواعد الفقهیه، قم: نشر الهادی، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
بدری، تحسین، معجم مفردات أصول الفقه المقارن - تهران، چاپ: اول، ۱۴۲۸ق.
بروجردی، سیدمهدی بحر العلوم، مصابیح الأحکام، قم: منشورات میثم التمار، چاپ اول، ۱۴۲۷ق.

تبریزی، جواد بن علی، إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ سوم، ۱۴۱۶ق.

تبریزی، میرزا جواد، دروس في مسائل علم الأصول، قم: چاپ دوم، ۱۳۸۷ش.
جزایری، محمدجعفر، منتهی الدرایه في توضیح الکفایه، قم: چاپ چهارم، ۱۴۱۵ق.
جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، سید محمود هاشمی، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (ع)، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع)، قم: چاپ اول، ۱۴۲۶ق.

جمعی از مؤلفان، مجله فقه اهل بیت (ع) (فارسی)، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع)، چاپ اول، ۱۴۲۶ق.



جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیه، بیروت: دار العلم للملایین، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.

حسن بن علی، امام یازدهم (ع)، التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري (ع)، قم: چاپ اول، ۱۴۰۹ق.

حسن، خالد رمضان، معجم أصول الفقه - قاهره، چاپ: اول، ۱۴۱۸ق.

حسینی، محمد، معجم المصطلحات الأصولیه، بیروت: چاپ اول، ۱۴۱۵ق.

حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، انسان دوئیست و پنجاه ساله، تهران: مؤسسه ایمان جهادی، چاپ هفتم، ۱۳۹۰ش.

حکیم، سیدمحسن طباطبایی، مستمسک العروه الوثقی، قم: مؤسسه دار التفسیر، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.

حلّی، مقداد بن عبدالله سیوری، کنز العرفان فی فقه القرآن، قم: انتشارات مرتضوی، چاپ اول، ۱۴۲۵ق.

_____، نضد القواعد الفقهیه علی مذهب الإمامیه، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.

خراسانی، آخوند محمداکظم، حاشیه المکاسب، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۶ق.

خلخالی، سید محمد مهدی، مترجم، جعفر الهادی، حاکمیت در اسلام یا ولایت فقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.

خویی، سیدابو القاسم موسوی، منهاج الصالحین، قم: نشر مدینه العلم، ۱۴۱۰ق.

_____، صراط النجاه، قم: مکتب نشر المنتخب، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.

_____، مصباح الأصول، قم: چاپ اول، ۱۴۲۲ق.

_____، مصباح الفقاهه، قم: نشر مدینه العلم، بی تا.

_____، موسوعه الإمام الخوئی، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی ره، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.

_____، دراسات فی علم الأصول، قم: چاپ اول، ۱۴۱۹ق.



رحمان ستایش، محمدکاظم، رسائل في ولاية الفقيه، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۲۵ق.

سبحانی تبریزی، جعفر، الرسائل الأربع، قم: چاپ اول، ۱۴۱۵ق.

سبزواری، سید عبد الأعلى، مهذب الأحكام، قم: مؤسسه المنار، چاپ چهارم، ۱۴۱۳ق.

سعدی ابو جیب، القاموس الفقهي لغة و اصطلاحا، سوریه: دار الفكر، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.

شریف مرتضی، علی بن حسین موسوی، رسائل الشریف المرتضی، قم: دار القرآن الکریم، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.

شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، و رسائل الشیعه، قم: چاپ اول، ۱۴۰۹ق.

صدر، سید محمدباقر، مباحث الأصول، قم: چاپ اول، ۱۴۰۸ق.

طریحی، فخر الدین بن محمد، مجمع البحرین، تهران: مرتضوی، چاپ سوم، ۱۳۷۵ش.

طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، بیروت: دار الکتب العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۰ق.

عاملی، حرّ، محمد بن حسن، و رسائل الشیعه، مؤسسه آل البيت (ع)، قم: چاپ اول، ۱۴۰۹ق.

عاملی، سید جواد بن محمد حسینی، مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.

عاملی، شهید اول، محمد بن مکی، القواعد و الفوائد، قم: کتابفروشی مفید، چاپ اول، بی تا.

عثمان، محمود حامد، القاموس المبین فی إصطلاحات الأصولیین، ریاض: چاپ اول، ۱۴۲۳ق.

عسکری، حسن بن عبدالله، الفروق فی اللغه، بیروت: دار الآفاق الجدیده، چاپ اول، ۱۴۰۰ق.

قاسمی، محمدعلی و پژوهشگران دانشگاه علوم اسلامی رضوی، فقیهان امامی و عرصه های ولایت فقیه، مشهد: انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چاپ اول، ۱۴۲۶ق.

قمی، سیدصادق حسینی روحانی، فقه الصادق (ع)، قم: دار الکتب، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.

قمی، محمد مؤمن، الولاية الإلهية الإسلامية أو الحكومة الإسلامية، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۲۵ق.



کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، الکافی (ط - دار الحدیث)، قم: دار الحدیث للطباعة و النشر، قم، چاپ اول، ۱۴۲۹ق.

مازندرانی، علی اکبر سیفی، مبانی الفقه الفعّال فی القواعد الفقہیہ الأساسیہ، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۲۵ق.

مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، بیروت: چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.

محمود عبد الرحمان، معجم المصطلحات و الألفاظ الفقہیہ، بی تا.

مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، فرهنگ نامه اصول فقه، قم: چاپ اول، ۱۳۸۹ش.

مشکینی اردبیلی، علی، اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثه، قم: چاپ ششم، ۱۳۷۴ش.

مشکینی، میرزا علی، مصطلحات الفقه، بی تا.

مصطفوی، سید محمدکاظم، مائه قاعده فقہیہ، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ چهارم، ۱۴۲۱ق.

مصطفوی، محمدکاظم، القواعد الفقہیہ، قم: چاپ اول، ۱۴۲۶ق.

مکارم شیرازی، ناصر، القواعد الفقہیہ، قم: مدرسه امام امیر المؤمنین (ع)، چاپ سوم، ۱۴۱۱ق.

ملکی اصفهانی، مجتبی، فرهنگ اصطلاحات اصول، قم: چاپ اول، ۱۳۷۹ش.

موسوی قزوینی، علی، تعلیقہ علی معالم الأصول، قم: چاپ اول، ۱۴۲۷ق.

موسوی خمینی، سیدروح اللہ، الرسائل العشره، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.

_____، الرسائل، قم: چاپ اول، ۱۴۱۰ق.

_____، القواعد الفقہیہ و الاجتهاد و التقليد، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ اول، بی تا.

_____، المكاسب المحرمه، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم - ایران، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.

_____، تهذیب الأصول، تهران: چاپ اول، ۱۴۲۳ق.

نائینی، میرزا محمدحسین غروی، المكاسب و البيع، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.



_____، منیه الطالب فی حاشیہ المکاسب، تهرآن: المکتبه المحمديه، چاپ اول، ۱۳۷۳ق.
نجف آبادی، حسینعلی منتظری، حکومت دینی و حقوق انسان، قم: ارغوان دانش، چاپ اول،
۱۴۲۹ق.

نجفی، کاشف الغطاء، جعفر بن خضر مالکی، القواعد الستة عشر، قم: مؤسسه کاشف
الغطاء، بی تا.

نجم آبادی، ابوالفضل، الأصول - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۰ ش.
نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام، قم: انتشارات دفتر
تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.

هلال، هیثم، معجم مصطلح الأصول، بیروت: چاپ اول، ۱۴۲۴ق.
همدانی، آقارضا بن محمد هادی، مصباح الفقیه، قم: مؤسسه الجعفریه لإحياء التراث و
مؤسسه النشر الإسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.

واسطی، زبیدی، حنفی، محب الدین، سید محمد مرتضی حسینی، تاج العروس من جواهر
القاموس، بیروت: دار الفكر للطباعه و النشر و التوزیع، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.





دوفصلنامه تخصصی فقه نظام

سال اول-شماره دوم-پاییز و زمستان ۱۴۰۰

Bi-Quarterly feqhe nezam

vol. 1 no. 2 autumn & winter 2021

بررسی فقهی شرط ایمان در کارگزار دولت اسلامی

محمد حاج ابوالقاسم^۱ صابر صادقی^۲

چکیده

در جهان‌بینی سیاسی، هر مکتبی به حوزه‌های باورهای دولتمردان نفعاً و ایجاباً می‌پردازند. در فقه سیاسی شیعه نیز این مسئله جایگاه ویژه‌ای دارد. مسئله اصلی پژوهش پیش‌رو، واکاوی اجتهادی باورمندی و ایمان کارگزاران است. این مسئله در فقه سیاسی شیعه مورد مذاقه قرار گرفته است. یکی از ویژگی‌هایی که ممکن است جزء خصوصیات ملزمه برای کارگزار در دولت اسلامی پیش‌بینی شده باشد، التزام به ولایت اهل بیت (ع) پس از پیامبر اکرم (ص)، در امور سیاسی و دینی است. ضرورت پژوهش در این حوزه، ترسیم الگوی مطلوب فقه دولت است که دچار خلاءهای معرفتی و نقصان نظریه‌پردازی است. در پژوهش حاضر با استفاده از روش کتابخانه‌ای در گردآوری اطلاعات و استفاده از چارچوب نظری استنباط و اجتهاد، رابطه میان دو متغیر ایمان (به معنای شیعه بودن) و تصدی کارگزاری در دولت اسلامی مورد تحلیل قرار گرفته است. طبق آیات شریفه و روایات و دیگر ادله می‌توان گفت گرچه اصل در مناصب حکومتی و کارگزاری، شیعه بودن است، اما در مناصب غیررکنی که در حوزه باورها اثرگذار نیست، می‌توان از عموم اهل تسنن در صورت واجد شرایط بودن، استفاده نمود.

کلیدواژه‌ها

ایمان، شیعه، کارگزار، دولت اسلامی، فقه سیاسی.

^۱. استاد درس خارج فقه و رئیس پژوهشگاه فقه نظام. | Haj_mo@yahoo.com

^۲. دانش‌آموخته سطح سه حوزه و دانشجوی دکتری فقه روابط بین الملل. (نویسنده مسئول) | m.s.sadegh65@gmail.com



جهان‌بینی سیاسی هر مکتبی دارای خصوصیات و ویژگی‌هایی است که برون‌داد آن، الگویی متفاوت از دیگر مکاتب است. فقه سیاسی شیعه نیز بر انگاره‌های دینی و معرفتی بنا شده است که تهی بودن از آن به معنای تهی بودن از مکتب و باورهاست. حوزه باورها در فقه سیاسی اسلام به‌عنوان عقلانیت پایه نظام سیاسی مفروض است. آیا کارگزاران دولت اسلامی - در قرائت شیعی - باید دارای ایمان - به معنای شیعه دوازده امامی بودن - باشند؟ به نظر می‌رسد بنابر ادله قرآنی، روایی و عقلی، گزینش غیر مؤمنین در مناصب غیررکنی بی‌اشکال است و در مناصب رکنی در صورت تشخیص مصلحت از سوی حاکم (شیعه) و به شرط عدم تأثیر سوء عقیدتی جایز باشد. البته تصدی مطلق مناصب از سوی دشمنان دین - نواصب و معاندین - جایز نیست. این گزاره به معنای ساخت دولت بر اساس مکتب و جهان‌بینی است. دخالت دادن باورها در مناسبات سیاسی - اجتماعی لازمه تحقق چنین دولتی است. به عبارت دیگر با توجه به این که قوانین و سیاست‌ها در هر دولتی بر اساس باورها، ارزش‌ها و زیست‌بوم فرهنگی آن سرزمین شکل می‌گیرد، این پرسش مطرح می‌شود که در دولت اسلامی که در آن، سیاست‌ها و قوانین و تعاملات در عرصه‌های مختلف بر اساس باورهای شیعی شکل گرفته است، آیا می‌توان مناصب و مسئولیت در دولت را به کسانی واگذار کرد که باوری به این جهان‌بینی و باورها ندارند؟ این پرسش به‌ویژه در مسئولیت‌های کلان و تصمیم‌ساز به شکل جدی‌تری مطرح است.

پرسش اصلی پژوهش عبارت است از این که انتخاب و تعیین کارگزار در دولت اسلامی، شرط ایمان به معنای شیعه دوازده امامی در منابع دین وجود دارد، یا اهل تسنن نیز می‌توانند عهده‌دار مناصب دولت اسلامی باشند، و منعی برای به‌کارگیری اهل تسنن در مناصب حاکمیتی در الگوی مطلوب دولت اسلامی نیست؟ بدیهی است که مسئله مذکور در ذیل حکومت معصوم (ع) یا ولی فقیه مطرح می‌شود. توجه به این نکته در اینجا ضروری است که منظور از مؤمن و شیعه، باورمندی حداقلی کارگزار دولت اسلامی به سلسله عقائد شیعه دوازده امامی است، نه التزام عملی وی به نظام سیاسی که مسئله دیگری است. بررسی‌ها نشان می‌دهد تاکنون پژوهشی با چنین موضوعی صورت نگرفته است و از این جهت پژوهش حاضر یک نوآوری در مسئله است. برای واکاوی دقیق مسئله باید پیش از هر چیزی مفهوم



«شیعه بودن» و «مراتب کارگزاری» تبیین شود، سپس آیات و روایات مُثَبِّتِ اشتراط ایمان و عدم اشتراط به صورت جداگانه بررسی اجتهادی گردد. روش این پژوهش توصیفی-تحلیلی و و چارچوب نظری آن، استنباط اجتهادی، بدون ورود کامل به جزئیات مانند مباحث اصولی، رجالی، منبع‌شناسی و ... -به دلیل رعایت حجم مقاله- است.

۱. مفاهیم

۱-۱. ایمان

مراد از ایمان در مسئله پیش‌رو، شیعه بودن و پذیرش ولایت اهل‌بیت (ع)، پس از رسول اکرم (ص) است. واژه ایمان در ظاهر آیات قرآن به این معنا به‌کار نرفته است، بلکه ایمان یک مرتبه بالاتر از اسلام است، مانند این آیه شریفه که خداوند می‌فرماید: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ»^۱، اما بر اساس روایات و فرهنگ علمای امامیه ایمان در معنای پذیرش ولایت اهل‌بیت (ع)، به‌کار می‌رود.^۲ بنابراین شایسته است در این مجال به معنای شیعه بودن اشاره شود. شیعه در لغت به معنای اعوان و انصار

۱. سوره حجرات، آیه ۱۴. «اعراب گفتند ما ایمان آوردیم خداوند می‌فرماید نگویید ایمان آوردیم بگویید اسلام آوردیم، هنوز ایمان وارد قلب‌های شما نشده است.»

۲. «أَمَّا لَوْ أَنَّ رَجُلًا قَامَ لَيْلَهُ وَصَامَ نَهَارَهُ وَتَصَدَّقَ بِجَمِيعِ مَالِهِ وَحَجَّ جَمِيعَ دَهْرِهِ وَ لَمْ يَعْرِفْ وَلا يَظُنْ وَلا يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَيُؤَالِيَهُ وَ يَكُونَ جَمِيعَ أَعْمَالِهِ بِدَلَالَتِهِ إِلَيْهِ، مَا كَانَ لَهُ عَلَى اللَّهِ حَقٌّ فِي تَوَابِهِ، وَ لَا كَانَ مِنْ أَهْلِ الْإِيمَانِ.»، اگر فردی شب را نماز بگذارد و روز به روزه بگذراند و تمام اموال خود را صدقه بدهد و تمام عمر خود را حج به جای آورد، ولی ولایت ولی خدا را نشناسد تا که از او پیروی کند و تمام کارهایش به راهنمایی او باشد، نه خداوند به او پاداشی خواهد داد و نه چنین فردی از اهل ایمان است. کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، ج ۳، ص ۵۶؛ «الْبَاقِرُ (ع) فِي قَوْلِهِ إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشِيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ إِلَى قَوْلِهِ رَاجِعُونَ نَزَلَ فِي عَلِيِّ ثُمَّ جَرَتْ فِي الْمُؤْمِنِينَ وَ شِعْبَتِهِ هُمْ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا.» امام باقر (ع) فرمود: این آیه درباره علی بن ابی طالب نازل شده سپس درباره مومنان و شیعیان او تطبیق داده شده است آنها که واقعا مومن هستند، این شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب (ع)، ج ۴، ص ۳۷۸؛ شهید ثانی، زین الدین بن علی، مسالک الافهام، ج ۵، ص ۳۳۷-۳۳۸.



است.^۱ به تعبیر دیگر، هر قومی که بر چیزی اجتماع کند یا به میل و نظر قوم دیگری رفتار نمایند، شیعه نامیده می‌شود.^۲

شیعه در اصطلاح بر کسانی اطلاق می‌شود که بعد از حضرت رسول (ص)، حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) را خلیفه بدانند. به این افراد از این منظر که همه دوازده امام را -از امام علی (ع) تا حضرت مهدی (عج)- خلیفه خدا و رسول می‌دانند، امامیه و شیعه اثنی عشریه نیز اطلاق می‌شود.^۳ به عبارت دیگر، شیعه به کسانی گفته می‌شود که جانشینی پیامبر اکرم (ص) را حق اختصاصی خاندان رسالت شمرده و امامان دوازده‌گانه را مفترض الطاعه و منصوب الهی بدانند و در اخذ معارف و احکام اسلام، پیرو مکتب اهل بیت (ع) باشند.^۴

۲-۱. کارگزار

واژه کارگزار معادل والی در زبان عربی، به معنای انجام‌دهنده کار، عامل و مأمور است.^۵ صاحب‌النهایه والی را از اسماء خداوند و به معنای مالک همه اشیا و متصرف در آنها می‌داند و می‌گوید از ولایت نوعی تدبیر، قدرت و فعل درک می‌شود و اگر این‌ها در کسی جمع نشود به او والی نمی‌گویند.^۶ زمخشری ولی الامر را به معنای ولی و مولا شدن کسی می‌داند مانند ولی یتیم یا قاتیل، و ولی ولایت یعنی ولی شهر و بلد.^۷ صاحب قاموس قرآن نیز می‌گوید: «به رئیس قوم والی گویند که به تدبیر و امر و نهی امور نزدیک و مباشر است؛ به آقا، مولی گویند که به امر بنده سرپرستی و مباشرت می‌کند؛ به بنده مولی گویند که با اطاعت، مباشر امر مولی است و از آن است ولی یتیم که مباشر مال یتیم و اداره اوست. در مصباح از ابن فارس نقل کرده، هر که کار کسی را اداره کند، ولی آن کار است.»^۸

۱. ابن فارس، ابی الحسن احمد، معجم مقاییس اللغة، ص ۵۲۳.

۲. خلیل، خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۲، ص ۱۹۱.

۳. مجلسی، محمدباقر، حق‌الیقین، ص ۲۵۳.

۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، شیعه در اسلام، ص ۲۵.

۵. معین، محمد، فرهنگ معین، ج ۳، ص ۲۸۱۴.

۶. ابن اثیر، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۲۲۷.

۷. زمخشری، محمود بن عمر، أساس البلاغه، ص ۶۸۹.

۸. قرشی بنایی، علی اکبر، قاموس قرآن، ج ۷، ص: ۲۴۷.

کارگزار نظام اسلامی، نماینده حاکم اسلامی است که مسئولیت‌هایی را از طرف وی در امور اجتماعی، سیاسی و نظامی عهده‌دار می‌شود؛ از این رو باید مورد اطمینان حاکم اسلامی باشد.^۱ منظور از کارگزار حکومتی، مسئولان حکومتی هستند. کارگزار، امانت‌دار حاکم مسلمانان است و مسئولیت‌هایی را از طرف وی در امور اجتماعی، سیاسی و نظامی عهده‌دار می‌شود. از این رو، باید پاسخ‌گویی حاکم خود باشد. امام علی (ع) خطاب به یکی از کارگزاران خود، مسئولیت حکومت را امانت معرفی می‌کند و او را در این امانت سهیم می‌داند: «همانا من تو را در امانت خود شرکت دادم و هیچ‌یک از افراد خاندانم برای یاری و مددکاری و امانت‌داری چون تو مورد اعتماد نبود.»^۲

از طرفی مبنای سبک زندگی کارگزاران در مکاتب انسان‌محور، روش، خواسته و علائق او است. نوعی شیء‌وارگی بر منطق زندگی در دنیای غرب به نام «سبک زندگی» حاکم است. انسان، محور زندگی بوده و برای خودش دین و آئین تولید می‌کند (اومانیزم). این «حیات خبیثه»، توسعه‌محور است. اما مبنای سبک زندگی کارگزاران در نظام توحیدی، خدا است. انسان از شیء‌وارگی خارج شده و هدف و یکپارچگی بر زندگی او حاکم است. در این «حیات طیبه»، انسان‌ها برای رسیدن به زندگی جاویدان، باید به رشد و تعالی برسند.^۳ بنابراین باورها و ارزش‌ها در نوع کنش کارگزاران دولت اسلامی بسیار مؤثر و هویت‌بخش به دولت است. نکته‌ای که در بحث از مفهوم کارگزار قابل توجه است، تقسیم مناصب دولتی به رکنی و غیررکنی یا عضدی و غیرعضدی است. مناصب رکنی و عضدی مناصب ولایی، حساس، مهم، حیاتی، سیاست‌گذار و دارای دامنه تأثیرگذاری بالا است، برخلاف مناصب غیررکنی و غیرعضدی که صرفاً اجراکننده قوانین و سیاست‌ها هستند و تأثیر کلیدی در ریل‌گذاری و سیاست‌گذاری ندارند. از این رو در بررسی فقهی شرط ایمان در مناصب کارگزاری دولت اسلامی، باید قائل به تفصیل بود و مسئله را حل کرد.



۱. برزگر، ابراهیم، شاخص‌های مطلوب سبک زندگی کارگزاران نظام مردمسالار دینی ایران، ۱۳۹۵، ص ۱۹.

۲. نهج البلاغه، ترجمه دشتی، ص ۵۴۷.

۳. برزگر، ابراهیم، شاخص‌های مطلوب سبک زندگی کارگزاران نظام مردمسالار دینی ایران، ۱۳۹۵، ص ۳۴.

۲. ادله اثبات اشتراط ایمان (شیعه بودن)

برای اثبات اشتراط ایمان در نصب کارگزار دولت اسلامی، دلایل متعددی از آیات، روایات و همچنین عقل مطرح می‌شود که در ادامه، دلالت آن‌ها بر مدعا مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱-۲-۱. قرآن

۱-۲-۱-۱. آیه اول

«مَا أَشْهَدْتَهُمْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُمْ تُخَذَّ الْمُضْلِينَ عَضْدًا.»^۱
ممکن است گفته شود، طبق آیه شریفه، چون خداوند متعال گمراه‌کنندگان را در مناصب تکوینی عالم به کار نمی‌گیرد، انسان مؤمن هم باید از این امر تبعیت و از نصب گمراه‌کنندگان در مناصب مهم پرهیز کند.

استدلال فوق به دلیل تفاوت ضال و مضل قابل خدشه است؛ زیرا هر غیرشیعه دوازده امامی - اگرچه ضال باشد - لزوماً مضل نیست. پس دلیل، اخص از مدعا است و اگر ادعا شود که امیرالمؤمنین علی (ع) در عدم نصب معاویه بر حکومت شام^۲ به این آیه شریفه استناد کرده‌اند، این ادعا نیز مؤید استدلال فوق نیست؛ چراکه معاویه علاوه بر ضال، مضل نیز بود. همچنین در صورت شمول آیه نسبت به ضال، نپذیرفتن افراد ضال به عنوان عضد مناصب محوری - آیه دلیل بر ممنوعیت آن در مطلق کارگزاری نظام و دولت اسلامی نیست؛ زیرا همه شئون کارگزاری دولت اسلامی عضد و محوری نمی‌باشد و اگر ادعا شود که عضد، تشکیکی است و مراتب ادنی و غیررکنی را نیز شامل می‌شود، در پاسخ می‌گوییم مراد از عضد و رکن در این آیه به دلیل جایگاه خلق آسمان و زمین، مراتب کلیدی و محوری است. از سوی دیگر، لزوم تبعیت از فعل خداوند بر مؤمنین ثابت نیست، اگرچه رجحان آن را - در سطح مضل -

۱. سوره کهف، آیه ۵۱ «من ابلیس و نسلش را در آفرینش آسمان‌ها و [در پدید آوردن]، زمین و در آفرینش خودشان شاهد و گواه نگرفتم [تا یاریم دهند]؛ و من گمراه‌کنندگان را یار و مددکار خود نگرفته‌ام».

۲. نصر بن مزاحم، وقعه الصفین، ص ۵۲.



می‌شود استظهار کرد. بنابر آنچه گذشت، از آیه شریفه بیش از ممنوعیت نصب مصل در مناصب عضدی نمی‌توان برداشت کرد.

۱-۲-۲. آیه دوم

«لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ.»^۱ ممکن است گفته شود طبق آیه شریفه، مؤمنان با کسانی که با پیامبر خدا (ص) دشمنی و مخالفت دارند، دوستی برقرار نمی‌کنند و چون اهل تسنن طبق عقیده شیعه مودت «من حادّ الله» را دارند، از این رو مؤمن نیستند و از سوی دیگر، چون به‌کارگیری اهل تسنن در مناصب دولت اسلامی، ملازم با رابطه دوستی با آنها است، بنابر آیه شریفه نمی‌توانند در مناصب دولت اسلامی حضور داشته باشند.

استدلال فوق نیز صحیح نیست؛ چراکه آیه درباره کفار و مشرکین است و تعمیم آن به اهل تسنن خصوصاً به‌طور مطلق، محل تأمل است و نسبت دادن مخالفت و دشمنی عموم آن‌ها با خدا و پیامبر (ص) نیز سخن گزافی است، اگرچه می‌توان نواصب را در شمار کافرین و مشرکین دانست. از سوی دیگر، از آیه بیش از اثبات عدم ایمان استفاده نمی‌شود و دلالتی بر عدم جواز به‌کارگیری در مناصب استفاده نمی‌شود.

۱-۲-۳. آیه سوم

«وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَنَّ وَلَا مَئِمَّةً مُؤْمِنَةً خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكَحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ» ممکن است از این آیه نیز چنین استفاده شود که نباید با زنان مشرک ازدواج کرد؛ چون آنان به سوی آتش دعوت می‌کنند و فقها نیز مبتنی بر همین آیه فتوا به حرمت ازدواج با زنان مشرک داده‌اند. حال اگر «یدعون الی النار» را تعمیم دهیم و شامل اهل تسنن که عقیده صحیح ندارند نیز

۱. سوره مجادله، آیه ۲۲ «گروهی را که به خدا و روز قیامت ایمان دارند، نمی‌یابی که با کسانی که با خدا و پیامبرش دشمنی و مخالفت دارند، دوستی برقرار کنند، گرچه پدرانشان یا فرزندانشان یا برادرانشان یا خویشانشان باشند.»





شود، ازدواج با اهل تسنن صحیح نخواهد بود؛ چون ازدواج با آنان موجب گمراهی می‌شود. با توجه به این مقدمه، به طریق اولی نمی‌شود به آن‌ها مناصب بزرگ و اجتماعی را به‌عنوان کارگزار داد؛ چون این مسئله تأثیرگذاری و اهمیت بیشتری دارد؛ وقتی قرآن برای جلوگیری از گمراهی یک خانواده هشدار می‌دهد، چگونه مجوز اثرگذاری یک گمراه بر دولت اسلامی را بدهد!

در ناتمام بودن استدلال فوق باید گفت، تعمیم از مشرک به اهل تسنن محل اشکال است؛ چون اولاً، مسئله، اجماعی و مورد اتفاق فقها نیست و بر اساس روایات معتبر، ازدواج با اهل تسنن جایز است مانند صحیح‌ه سماعه: «الإِسْلَامُ شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَ التَّصَدِيقُ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ.»^۱ این روایت دلالت دارد که با اسلام، خون انسان‌ها حفظ و نکاح و ارث جاری می‌شود. در نتیجه اگر کسی مسلمان بود، ازدواج با او جایز است. همچنین روایت فضیل بن یسار از امام باقر (ع)^۲ که ازدواج زن شیعه را با ناصبی جایز نمی‌داند، اما ازدواج با اهل تسنن را - اگرچه مرجوح است - جایز می‌شمرد. بنابراین از این دو روایت استفاده می‌شود که ازدواج با اهل تسنن - چه مرد و چه زن - جایز است. بنابراین مقدمه اول استدلال مخدوش است و ممکن است در مورد تعمیم هم بگوییم روایت، حمل بر نواصب می‌شود و آن‌ها را در سطح مشرکین قرار می‌دهد. از این رو شامل اهل تسنن نمی‌شود.

۱-۲-۴. آیه چهارم

«وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ.»^۳ طبق آیه شریفه، تکیه به ظالم به معنای اعتماد و استناد به او است و طبیعتاً کارگزاری دولت اسلامی و به‌کارگیری شخص در مناصب، نوعی رکون، تکیه و اعتماد بر او است. بنابراین به‌کارگیری کسانی که ظالم هستند در مناصب دولت اسلامی ممنوع بوده و اگر اهل تسنن یا به تعبیری غیر از شیعه دوازده امامی را ظالم بدانیم، نصب آن‌ها به‌عنوان کارگزار جایز نخواهد بود.

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، ج ۳، ص ۷۲.

۲. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الأحکام، ج ۷، ص ۳۰۳.

۳. سوره هود، آیه ۱۱۳، «و بر ظالمان تکیه ننمایید، که موجب می‌شود آتش شما را فرا گیرد؛».

تطبیق عنوان ظالم بر اهل تسنن، محل تأمل است. بنابراین استدلال ناتمام است. شهید ثانی در مسالک الافهام در کتاب الشهادات ذیل شرط ایمان در شهادت چنین می‌گوید: «اصحاب ما اتفاق نظر دارند که شاهد باید شیعه باشد، و از طرفی برخی استدلال کرده‌اند که اگر کسی شیعه نباشد، ظالم است؛ چون اعتقاد او باطل است و همین بزرگ‌ترین ظلم است.» شهید این استدلال را محل تأمل می‌داند؛ «چون صدق عنوان ظلم و همچنین عنوان فسق مربوط به جایی است که شخصی عالمماً مرتکب معصیت خاصی شود. اما اگر کسی معصیت نکرد یا با قصد اطاعت، کاری را انجام دهد که در باطن معصیت بود و او اطلاع نداشت، نسبت دادن ظلم و فسق به چنین شخصی امکان‌پذیر نیست، مانند اهل تسنن البته به جز افرادی که حق را شناخته و انکار می‌کنند.»^۱

محقق اردبیلی نظر شهید ثانی را نقد و آن را کلام فاسدی می‌داند. وی معتقد است لازمه این سخن آن است که هر کس کاری را که فکر می‌کند حلال است و انجام داد، بگوئیم فاسق نیست؛ بنابراین اگر کسی انبیا و ائمه (ع) را با اعتقاد به این که کشتن آن‌ها لازم است، به قتل رساند یا کسی شراب خورد و یا مرتکب فحشا و انواع معاصی شد، بگوئیم فاسق نیست.^۲ به نظر می‌رسد لازم است میان مستضعفین از اهل تسنن و بین عالمانی که حق را انکار می‌کنند، فرق گذاشت. مستضعفین کسانی هستند که بر اساس اعتقادشان عمل می‌کنند و تصویری بر خلاف اعتقادشان ندارند و به هر دلیل، از دسترسی به عقاید حقه محروم مانده‌اند. این مورد مصداق ظالم و فاسق به‌شمار نمی‌رود، به‌ویژه در مسائل نظری که نمی‌شود مخالف را - اگرچه عقیده او نادرست باشد - فاسق و ظالم دانست.

بنابراین سخن شهید ثانی ناظر به مثال‌هایی که محقق اردبیلی بیان می‌کند، نیست و نمی‌توان در نقد آن به این قبیل مثال‌ها تمسک جست. احتمال این که جامعه‌ای پیامبر یا امام خود را بکشد و این را وظیفه خود و کاری صحیح بداند، احتمال غیرعقلانی است. این کار به دلیل طمع دنیا و ریاست و یا ترس از تهدید دشمن و اموری مانند آن اتفاق می‌افتد. همان‌طور که قاتلان سید الشهداء از روی طمع و یا از روی ترس اقدام کردند.

^۱. شهید ثانی، زین الدین بن علی، مسالک الافهام، ج ۱۴، ص ۱۶۰.

^۲. محقق اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۱۲، ص ۳۰۲.





بنابراین به کارگیری آن‌ها در مناصبی که با مسائل اعتقادی ارتباطی ندارد، ممنوعیتی ندارد، مگر کسانی مانند معاندان که عنوان ظلم بر آن‌ها صادق است.

۱-۲-۵. آیه پنجم

«وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا.» تقریب استدلال به آیه عبارت است از این که مناصب حاکمیتی، نوعی سلطه به‌شمار می‌روند و آیه شریفه، سلطه کافر را بر مؤمن منع کرده است. از دیگر سو، بر اساس برخی روایات، کسانی که منکر ولایت امیرمؤمنان هستند، کافرند. با انضمام این مقدمه به مقدمه اول، به کارگیری اهل تسنن در مناصب حاکمیتی ممنوع است. در پاسخ باید گفت که بر اساس روایات متضافر، اهل تسنن را نمی‌توان کافر دانست و آن‌ها مسلمان هستند. این دسته از روایات - بعضاً در حد تواتر - اسلام را در دو کلمه خلاصه می‌کنند: شهادت به وحدانیت خدا و شهادت به رسالت پیامبر گرامی اسلام (ص). برای نمونه به دو روایت اشاره می‌شود: ۱. صحیححه سماعه از امام صادق (ع) که حضرت می‌فرماید: «الإِسْلَامُ شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَ التَّصْدِيقُ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ بِه حَقْنَتِ الدَّمَاءِ، وَ عَلَيْهِ جَرَّتِ الْمَنَاحِخُ وَ الْمَوَارِيثُ، وَ عَلَى ظَاهِرِهِ جَمَاعَةُ النَّاسِ.»^۱ الناس - که اشاره به اهل تسنن است - بر ظاهر اسلام هستند و شهادتین کفایت از اسلام می‌کند و آن‌ها در احکام مشترک با مؤمنین هستند؛ ۲. صحیححه حرمان بن اعین از امام باقر (ع) که می‌فرماید: «الإِسْلَامُ مَا ظَهَرَ مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ، وَ هُوَ الَّذِي عَلَيْهِ جَمَاعَةُ النَّاسِ مِنَ الْفِرْقِ كُلِّهَا»^۲

۱. «إِنَّ الْإِيمَانَ يُشَارِكُ الْإِسْلَامَ، وَ الْإِسْلَامَ لَا يُشَارِكُ الْإِيمَانَ» فَقُلْتُ: فَصَفُّهُمَا لِي. فَقَالَ «الإِسْلَامُ شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَ التَّصْدِيقُ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ، بِه حَقْنَتِ الدَّمَاءِ، وَ عَلَيْهِ جَرَّتِ الْمَنَاحِخُ وَ الْمَوَارِيثُ، وَ عَلَى ظَاهِرِهِ جَمَاعَةُ النَّاسِ، وَ الْإِيمَانُ الْهُدَى وَ مَا يُثَبِّتُ فِي الْقُلُوبِ مِنْ صِفَةِ الْإِسْلَامِ وَ مَا ظَهَرَ مِنَ الْعَمَلِ بِهِ، وَ الْإِيمَانُ أَرْفَعُ مِنَ الْإِسْلَامِ بِدَرَجَةٍ؛ إِنَّ الْإِيمَانَ يُشَارِكُ الْإِسْلَامَ فِي الظَّاهِرِ، وَ الْإِسْلَامَ لَا يُشَارِكُ الْإِيمَانَ فِي الْبَاطِنِ، وَ إِنَّ الْجَمْعَ فِي الْقَوْلِ وَ الصَّفَّةِ.» سماعه، گوید: به امام صادق (ع) گفتم: به من خبر بده از اسلام و ایمان، که آیا این دو جدا هستند؟ فرمود: ایمان همه جا شریک اسلام است ولی اسلام شریک ایمان نیست، گفتم: آنها را برای من شرح بدهید، فرمود: اسلام شهادت به یگانگی خدا و تصدیق رسول خدا است (ص) و به وسیله آن، خونها محفوظ گردد و نکاح و ارث مجری شوند و همه مردم مسلمان بر ظاهر آن باشند و ایمان، هدایت معنوی و عقیده‌ای است که در دل نسبت به اسلام ثابت می‌شود و عملی که بدان انجام می‌شود، ایمان یک درجه برتر از اسلام است به راستی ایمان از نظر ظاهر با اسلام شریک است ولی اسلام در باطن با ایمان شریک نیست و اگر چه در بیان و شرح باهم جمع می‌شوند، کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، ج ۳، ص ۷۲.

۲. «الْإِيمَانُ مَا اسْتَقَرَّ فِي الْقَلْبِ، وَ أَقْضَى بِهِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ، وَ صَدَقَهُ الْعَمَلُ بِالطَّاعَةِ لِلَّهِ وَ التَّسْلِيمِ لِأَمْرِهِ؛ وَ الْإِسْلَامُ مَا ظَهَرَ مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ، فِعْلٍ، وَ هُوَ الَّذِي عَلَيْهِ جَمَاعَةُ النَّاسِ مِنَ الْفِرْقِ كُلِّهَا، وَ بِه حَقْنَتِ الدَّمَاءِ، وَ عَلَيْهِ جَرَّتِ الْمَوَارِيثُ، وَ جَازَ النَّكَاحُ، وَ اجْتَمَعُوا عَلَى الصَّلَاةِ وَ

بنابر این روایت، اسلام همین قول و فعل ظاهری است و قول ظاهری شهادتین و فعل ظاهری نماز و روزه می‌باشد و به این وسیله افراد از کفر خارج و داخل در ملت اسلام می‌شوند. بنابراین آیه «نفی سبیل» نمی‌تواند دلالتی بر عدم جواز به‌کارگیری اهل تسنن باشد.

امام خمینی (ره) در پاسخ به ادعای توسعه مفهوم کفر به وسیله روایات مثبت کفر منکرین ولایت امیرالمؤمنین (ع)، در کتاب الطهاره می‌فرماید: «اولاً، اعتقاد به ولایت در اسلام لازم و معتبر نیست و عموم علمای شیعه بر آن اتفاق نظر دارند؛ ثانیاً، اگر منظور از کفر آن چیزی است که بر اهل ذمه اطلاق می‌شود و موجب حرمت ذبائح و ازدواج با آنها است، پس ولایت شرط اسلام نیست؛ چراکه اهل ذمه از مسلمین با شهادتین تفکیک می‌شوند؛ ثالثاً، سیره مؤمنین این‌طور بوده است که با عموم مسلمین در حال تعایش و زندگی و دادوستد بوده‌اند و سوق المسلمین بر آنها بار می‌شود»^۱ و چه‌بسا مراد اصلی از سوق المسلمین سوق اهل تسنن باشد؛ چراکه گزارش تاریخی از وجود بازار خاص شیعیان نداریم و شیعه پراکنده و در بین اهل تسنن بوده‌اند، از دیگر سو، کفر ذومراتب است مانند شرک. در نتیجه کفری که موضوع احکام شرعی متعددی است در برابر اسلام اسلامی که موجب برخورداری از حقوق جامعه اسلامی می‌شود، کفر به معنای انکار خداوند متعال و انکار رسالت پیامبر اکرم (ص) است، و چون اهل تسنن خدا و پیامبر (ص) را قبول دارند در این تقسیم‌بندی، مسلمان محسوب می‌شوند. از این جهت نیز آیه شریفه نمی‌تواند دلیل بر منع به‌کارگیری اهل تسنن باشد.

۱-۲-۶. آیه ششم

«أَقْمَنَ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ.»^۲ تقریب استدلال این‌گونه است که طبق آیه شریفه، خداوند متعال مؤمن و فاسق را یکسان ندانسته و حکم به برتری مؤمن بر فاسق داده

الرِّزْقَاةَ وَالصُّومَ وَالْحَجَّ، فَخَرَجُوا بِذَلِكَ مِنَ الْكُفْرِ، وَأَضِيفُوا إِلَى الْإِيمَانِ؛ حرمان گوید از حضرت باقر علیه السلام شنیدم می‌فرمود: ایمان آنست که در دل جا گیرد، و انسان را بسوی خدای عزّ و جلّ سوق دهد، و اطاعت عملی او، عقیده قلبیش را تصدیق نماید، و اسلام همان ظاهر گفتار، یا کردار است که گروه مسلمین از فرقه‌های مختلف، دارای آن هستند، و با داشتن آن، خون محفوظ است، و قانون ارث جریان می‌یابد، و ازدواج نیز حلال می‌شود، و بر نماز و زکات و روزه و حج اجتماع کردند، و بدان جهت از کفر درآمده و بایمان منسوب شدند، کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، ج ۳، ص ۷۴.

۱. موسوی خمینی، سیدروح الله، کتاب الطهاره (ط - الحدیثه)، ج ۳، ص ۴۲۸.

۲. سوره سجده، آیه ۱۸ «أَيَّا كَسَانِي كَمَا يَسْتَوُونَ» [نه هرگز این دو گروه] مساوی و یکسان نیستند.





است. از طرفی فسق با گستره‌ای که دارد شامل اهل تسنن نیز می‌شود؛ چراکه ایشان گرفتار فساد عقیده هستند و ولایت امیرالمؤمنین (ع) و امامان (ع) پس از ایشان را که از واجبات اعتقادی نپذیرفته‌اند. این مخالفت گرچه همان‌طور که گفته شد مصداق کفر نیست، اما بدون شک مصداق فسق است.

برتری مؤمن بر فاسق که از این آیه استفاده می‌شود، شامل یکسان نبودن ایشان در حقوق اجتماعی نیز می‌شود. برتری در مناصب حاکمیتی از تأثیر گذارترین امور است. آنچه بیش از سایر مصادیق تساوی یا برتری، حائز اهمیت است، مناصب حاکمیتی و به‌ویژه کارگزاری رکنی است، اگر در این حق تساوی بود در باقی امور هم باید قائل به تساوی شویم. بنابراین اگر در اطلاق عدم استواء تردید شود، قدر متیقن، عدم استواء عالم و جاهل، مسئله حاکمیت و کارگزاری است؛ چراکه بیشترین اثر استواء و عدم استواء در مسئله حاکمیت است. بنابراین فاقد ایمان، به دلیل فسق نمی‌تواند با مؤمنین در حقوق اجتماعی که از جمله آن‌ها حق انتخاب شدن در مناصب حاکمیتی است، یکسان باشد.

ممکن است به استدلال فوق اشکال شود که آیه شریفه دلالت بر عدم تساوی مؤمن و فاسق در آخرت می‌کند و ارتباطی با امور دنیوی و حقوق اجتماعی ندارد. گفتنی است این اشکال با اطلاق آیه شریفه بر عدم استواء پاسخ داده می‌شود؛ افزون بر این که سایر ادله دال بر اشتراط عدالت در کارگزار، قرینه و شاهدی بر این معنا است.

در هر صورت، استدلال فوق محل مناقشه است؛ زیرا فسق مورد اشاره در آیه شریفه به معنای کفر است نه ارتکاب معصیت به صورت مطلق؛ چون در برابر ایمان قرار گرفته است.^۱ آیات پس از این آیه نیز شاهد دیگری بر اراده کفر از استعمال فسق است.^۲ در توضیح روایاتی که پیش از این اشاره شد، عدم کفر همه فرق اسلامی تبیین شد.

همچنین با فرض دلالت آیه شریفه بر فسق اصطلاحی، تطبیق عنوان فسق بر اهل تسنن به دلیل عقیده نادرست نسبت به ولایت، اختلافی است. چنان‌که پیش از این گذشت، شهید ثانی در مسالک الافهام فسق را در جایی صادق می‌داند که شخص معصیت را عالماً انجام دهد و اگر کسی عالم نبود و یا اعتقاد داشت کارش اطاعت خدا و بلکه بالاترین مراتب آن

۱. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۱۷، ص ۱۵۱.

۲. سوره سجده، آیه ۱۸ و ۱۹.

است، فاسق به‌شمار نمی‌رود. در نتیجه نمی‌توان عامه اهل تسنن را فاسق دانست، مگر کسانی که معاند باشند و عامداً و عالماً با این‌که حق بر آن‌ها روشن شده با تکلیف پذیرش ولایت امیرالمؤمنین (ع) مخالفت کنند.

بنابراین به واسطه شک در صدق فسق بر اهل تسنن و شمول فسق اعتقادی بر ایشان، استدلال به آیه ناتمام است، و بر فرض صدق فسق اصطلاحی در مقام، این آیه شامل همه ایشان نمی‌شود، بلکه فقط معاندین را در بر می‌گیرد. پس عنوان فسق بر عموم اهل تسنن، صرفاً به دلیل اعتقادی که دارند، صدق نمی‌کند و به‌کارگیری آن‌ها بر اساس این آیه منعی ندارد.

۲-۲. دلیل عقل

دلیل عقلی بر دو مقدمه استوار است: نخست آن‌که مناصبی که در دولت اسلامی وجود دارد - خصوصاً مناصب رکنی و عضدی - بر حرکت دولت اسلامی تأثیرگذار است و می‌تواند خط‌مشی و سیاست‌های کلان دولت اسلامی را متحول سازد؛ دوم آن‌که چون مناصب رکنی و حساس دولت به کارگزار مجال تغییر و تحول در ریل‌گذاری و حرکت دولت می‌دهد، پس عقیده نادرست و باور غیرصحیح کارگزار باعث انحراف دولت و حاکمیت اسلامی خواهد شد. این امر به‌طور قطع از نظر شارع جایز نیست. بنابراین چون اهل تسنن عقیده نادرست دارند، استفاده از آن‌ها جایز نخواهد بود. این دلیل در مناصب رکنی و عضدی قطعی است و در غیر آن محل شک و غیرقابل استناد می‌باشد.

این دلیل عقلی دارای مؤید روایی نیز است: «عُلَمَاءُ شِيعَتِنَا مُرَابِطُونَ فِي الثَّغْرِ الَّذِي يَلِي إِبْلِيسَ وَ عَفَارِيَّتَهُ يَمْنَعُوهُمْ عَنِ الْخُرُوجِ عَلَى ضُعَفَاءِ شِيعَتِنَا وَ عَنْ أَنْ يَتَسَلَّطَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ وَ شِيعَتُهُ»^۱ بر اساس این روایت و مانند آن، علمای شیعه مرزداران عقیده و نگهبانان دین هستند خصوصاً در دولت اسلامی. با توجه به آن‌که در مناصب حاکمیتی در دولت، فرصت ریل‌گذاری، سیاست‌گذاری و تسلط برای کارگزاران فراهم می‌شود، تصدی مناصب دولت

۱. علمای شیعه، مرزداران مرزهایی هستند که ابلیس و عفریتهای او به آنها حمله می‌کنند؛ آنان سپاه ابلیس را از هجوم بردن بر ناتوانان شیعه باز می‌دارند، و از چیره شدن ابلیس و پیروان دشمن خوی او برایشان جلوگیری می‌کنند. طبرسی، احمد بن علی، الإحتجاج علی أهل اللجاج، ج ۱، ص ۱۷.





اسلامی از سوی غیر مؤمنان، به دلیل تهدید عقیده مردم و وجوب حفاظت از آن، جایز نیست. به دیگر سخن، به کارگیری اهل تسنن در مناصب رکنی و عضدی که بر عقیده جامعه اثرگذار است و سیاست گذاری و ریل پذیری دارند و آینده ملت و دولت اسلامی را تعیین می کند، جایز نیست؛ گرچه در مناصبی که چنین خصوصیتی ندارد تصدی آن ها بر اساس این دلیل عقلی، منعی ندارد، مانند بعضی از مناصب و فعالیت های صرفاً اجرایی که ذیل تصمیمات حاکمیتی است.

۳. ادله عدم اشتراط ایمان (شیعه بودن)

در مقابل ادله اشتراط ایمان، ادله ای مطرح است مبنی بر عدم اشتراط ایمان - تشیع - در نصب کارگزار، یعنی در تصدی مناصب هیچ گونه قید الزامی نسبت به ایمان وجود ندارد و می شود از اهل تسنن نیز در مناصب حاکمیتی، رکنی و عضدی نیز استفاده نمود و تفاوتی بین مذاهب مسلمین از این جهت نیست.

۱-۳. قرآن

«إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون»^۱ و «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا»^۲ و «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ»^۳ و «وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ»^۴. برای عدم اشتراط ایمان در کارگزار دولت اسلامی می توان به این آیات تمسک کرد. این آیات، امت اسلام را یک امت واحد بر می شمردند؛ یک مقصد و جهت برای آن ها در نظر می گیرند؛ دعوت به عدم تفرقه و چنگ زدن به ریسمان الهی می کنند و با دعوت به اتحاد و انسجام بین برادران، از نزاع بازمی دارند. از مجموع آیات این گونه استظهار می شود که یک ولاء و ارتباط اجتماعی

۱. سوره انبیاء، آیه ۹۲، این پیامبران بزرگی که به آنها اشاره کردیم و پیروان آنها) همه امت واحده بودند (و پیرو یک هدف) و من پروردگار شما هستم، مرا پرستش کنید.

۲. سوره آل عمران، آیه ۱۰۳، و همگی به ریسمان خدا (قرآن و اسلام و هر گونه وسیله ارتباط دیگر) چنگ زنید، و پراکنده نشوید.

۳. سوره حجرات، آیه ۱۰، مؤمنان برادر یکدیگرند، بنابراین میان دو برادر خود صلح برقرار سازید.

۴. سوره انفال، آیه ۴۶، و نزاع (و کشمکش) مکنید تا سست نشوید و قدرت (و شوکت و هیبت) شما از میان نرود.

بین همه مسلمانان برقرار است و مسلمانان در یک مجموعه واحد در کنار هم باید قدرت را به دست بگیرند و جامعه را به پیش ببرند. اگر بنا بر این بود که مناصب اجتماعی و کارگزاری دولت اسلامی، اختصاص به شیعیان پیدا کند و اهل تسنن و دیگر مذاهب از دست‌یابی به این مناصب محروم باشند، این خود موجب تفرقه، جدایی و دور شدن این دو دسته از یکدیگر می‌شد و اهداف و غرض آیات که می‌تواند عامل حرکت جامعه و تشکیل امت واحد باشد، نقض می‌کرد. بنابراین به جهت تحقق تکالیف سیاسی - اجتماعی اسلام و تشکیل امت اسلامی با افق تمدنی باید در ساحت سیاسی - اجتماعی از اختلافات دست کشید؛ زیرا هر میزان در حقوق اجتماعی از جمله مناصب حاکمیتی، مرزهای عقیدتی پرنرنگ شود، فاصله بین فرقه‌های اسلامی بیشتر شده و در نتیجه امت اسلامی دچار جدایی، انفکاک و تجزیه داخلی می‌گردد و ابهت و قدرت دولت اسلامی نیز خدشه‌دار می‌شود. این مطلب، اقتضا می‌کند غیرشیعیان نیز در صورت دارا بودن شایستگی‌ها، تخصص و تعهد، در مناصب اجتماعی به کار گرفته شوند. شیعه نبودن به‌تنهایی مانع کارگزاری نیست. وحدت میان جامعه اسلامی یک راهبرد کلیدی برای تحقق برتری اسلام است و عدم اشتراط ایمان در مناصب حکومتی، از باب مقدمه این امر، می‌تواند واجب عقلی تلقی شود.

۲-۳. روایت صحیحہ حمران بن اعین

حمران بن اعین عن ابی جعفر (ع)، «فَهَلْ لِلْمُؤْمِنِ فَضْلٌ عَلَى الْمُسْلِمِ فِي شَيْءٍ مِنَ الْفَضَائِلِ وَالْأَحْكَامِ وَالْحُدُودِ وَغَيْرِ ذَلِكَ؟ فَقَالَ: «لَا، هُمَا يَجْرِيَانِ فِي ذَلِكَ مَجْرَى وَاحِدٍ، وَ لَكِنَّ لِلْمُؤْمِنِ فَضْلٌ عَلَى الْمُسْلِمِ فِي أَعْمَالِهِمَا وَ مَا يَتَقَرَّبَانِ بِهِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ.»^۱ طبق این روایت تفاوتی میان مؤمن و مسلم در فضائل، احکام و حدود نیست و این دو یکسان‌اند و اگر مؤمن بر مسلم برتری داشته باشد در اجر اخروی و اموری است که ایشان را به خدا نزدیک می‌کند،

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، ج ۲، ص ۲۶. سند روایت صحیحہ است و همه راویان ثقه و امامی هستند: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِثَابٍ عَنْ حُمْرَانَ بْنِ أَثَرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ» حمران گوید به حضرت باقر علیه السلام عرض کردم آیا بنظر شما مؤمن در چیزی از ارث، و قضاوت و احکام بر مسلمان برتری دارد تا اینکه مثلاً بیش از مسلمان ارث ببرد یا نه؟ فرمود نه در این مسائل هر دو یکسانند، ولی مؤمن را در اعمال و آنچه مایه تقرب به خداست بر مسلم برتری است.





اما در دنیا و فضائل دنیوی، احکام و حدود مؤمن هیچ برتری نسبت به مسلم ندارد. همان طور که گفته شد در فرهنگ روایات، مراد از مؤمن، شیعه و مراد از مسلمان، اهل تسنن است. بنابراین در اجرای حدود و احکام مانند ارث، طهارت، مهدورالدم یا محقون الدم بودن فرقی میان سنی و شیعه نیست و نیز مؤمن بر مسلم فضیلتی ندارد. گویا از این روایت، برابری حقوقی همه شهروندان مسلمانان با هر مذهبی نسبت به دولت اسلامی و نفی برتری مذهبی برداشت می‌شود، در نتیجه دیدگاه تفاوت شیعه و سنی در تصدی مناصب حاکمیتی، به معنای برتری دادن یکی بر دیگری بوده و مخالف با حکم وضعی برابری شهروندان دولت می‌باشد، حال آن‌که روایت شریفه در صدد نفی آن است.

استدلال به این روایت از دو جهت مورد تأمل است: نخست آن‌که نسبت میان این روایت بنابر پذیرش دلالت آن بر نفی برتری مؤمن بر غیر مؤمن در مناصب حاکمیتی، با آیاتی که (بنابر تمامیت دلالتشان) اشتراط ایمان در کارگزار را ثابت می‌کردند، مانند «وَمَا كُنْتُمْ تُخِذُوا الْمُضِلِّينَ عَضُدًا»^۱ «وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا»^۲ و «أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ»^۳ چیست؟

ابتدای امر ممکن است تصور شود که آیات اعم و اخص مطلق هستند و شامل کافر و مسلم می‌شوند؛ پس روایت صحیحه، آیات را در خصوص مسلمان اهل تسنن تخصیص می‌زند. اما بنابر آنچه در تقریب استدلال به آیات گذشت، نسبت میان این دو دسته از ادله، عموم و خصوص من وجه است؛ زیرا آیات دلالت بر عدم به‌کارگیری ظالمان و فاسقان - چه کافر باشند چه مسلمان - در مناصب حکومتی می‌کنند. در نتیجه روایت از این جهت، اخص از آیات است؛ چراکه فقط شامل مسلمان اهل تسنن می‌شود و نسبت به غیر مسلمانان ساکت است. اما از جهت دیگر روایت فوق، شامل همه مسلمانان اهل تسنن می‌شود، چه مستضعف فکری باشد چه معاند. اما آیات مذکور شامل مستضعف فکری از اهل تسنن نمی‌شوند؛ زیرا

۱. سوره کهف، آیه ۵۱ «و من گمراه کنندگان را یار و مددکار خود نگرفته‌ام».

۲. سوره هود، آیه ۱۱۳ «و بر ظالمان تکیه ننمایید».

۳. سوره سجده، آیه ۱۸ «آیا کسانی که مؤمن‌اند مانند کسانی هستند که فاسق‌اند؟ [نه هرگز این دو گروه] مساوی و یکسان نیستند».

چنانچه گذشت، عنوان ظالم و فاسق بر مستضعف فکری صدق نمی‌کند. بنابراین نسبت آیات و این روایت عموم و خصوص من وجه است؛ سنی مستضعف مورد افتراق روایت و کافر، یهودی و مسیحی مورد افتراق آیات هستند و خصوص مسلمان اهل تسنن معاند، محل اجتماع و تعارض آیات و این روایت است. نتیجه این می‌شود که نسبت به سنی مستضعف، روایت حرمان، دال بر جواز به‌کارگیری است و آیات ساکت‌اند. نسبت به سنی معاند، اطلاق روایت، حکم به جواز به‌کارگیری ایشان و اطلاق آیه حکم به عدم جواز می‌دهد. ممکن است ادعا شود که در این صورت در محل اجتماع هر دو دلیل ساقط شده و بر اساس اصل عملی رفتار می‌شود؛ اصل عملی برائت از تکلیف زائد در اینجا حاکم بوده و حکم به جواز به‌کارگیری ایشان را می‌دهد.

لکن این برداشت محل اشکال است؛ چراکه آیات نسبت به مسلمان معاندی که مصداق ظالم است ابای از تخصیص دارد وقتی می‌فرماید «رکون به ظالم ممنوع است و هرکس این رفتار را انجام دهد آتش او را فرا می‌گیرد»^۱ چنین اطلاقی نمی‌تواند قابل تخصیص باشد. بنابراین در خصوص سنی معاند آیات بر روایت مقدم می‌شوند و روایت تنها دلالت بر جواز به‌کارگیری در خصوص مستضعف فکری از اهل تسنن می‌کند. با این تفسیر دلالت این روایت کاملاً هماهنگ با دلالت آیاتی است که در ادله اثبات شرط ایمان گذشت.

دوم آن‌که ممکن است به عمومیت و اطلاق روایت، اشکال شود که این روایت ناظر به مناصب حاکمیتی و کارگزاری نیست؛ چراکه در عصر صادقین (ع) حاکمیت در اختیار شیعه نبوده است. پس پرسش سائل نیز نمی‌تواند ناظر به این مطلب باشد. بنابراین عدم برتری و فضیلت شیعه بر سنی، شامل تصدی مناصب حاکمیتی در دولت اسلامی نیست. این مطلب می‌تواند اطلاق روایت را به چالش بکشد و آن را به مسائل متداول زمان صدور منصرف کند. افزون بر این، مناصب حاکمیتی، به‌ویژه مناصب تقویضی و عضدی از آنجا که ولایت بر کلان جامعه اسلامی است و امر خطیری به‌شمار می‌رود، احتمال خصوصیت دارد و نمی‌توان با الغای خصوصیت، برابری در حقوق فوق را به این مناصب سرایت داد.



^۱. سوره هود، آیه ۱۱۳.



سخن شیخ انصاری در کتاب مکاسب محرمة نیز می‌تواند مؤید این برداشت از روایت باشد. وی معتقد است تساوی شیعه و سنی در احکام، در جریان احکام کلی اسلام مانند طهارت، حلیت ذبح، جواز ازدواج و حرمت خون و مانند آن است که این احکام برای جلوگیری از ایجاد فتنه در جامعه می‌باشد؛^۱ بر این اساس، این دسته از روایات را نمی‌توان تعمیم داد و ایشان را در جمیع حقوق با شیعیان یکسان دانست.

نتیجه سخن آنکه، از این روایت بیش از قدر متیقن - صحت عقد نکاح، حقن دم، ارث و طهارت - نمی‌توان استظهار کرد و شمول اطلاق آن نسبت به مناصب دولت اسلامی، محل تأمل است، مگر آن مناصبی که به اتحاد جامعه اسلامی ضربه می‌زند و زمینه‌ساز فتنه می‌شود.

۳-۳. سیره امیرالمؤمنین (ع)

سیره امیرالمؤمنین (ع) در دوره حکومت، استفاده از اهل تسنن بوده است.^۲ پس می‌توان جواز به‌کارگیری اهل تسنن در مناصب حاکمیتی در دولت اسلامی را استنباط کرد.

در رد استدلال مذکور، می‌توان به دو امر تمسک کرد: نخست، وقوع شک در جریان داشتن مفهوم تشیع و تسنن در آن دوره و این که در آن زمان این امر به‌طور واضح قابل تفکیک بوده است یا خیر. به تعبیر دیگر مشخص نیست که اساساً جامعه مؤمنین - شیعیان - دارای چه ویژگی‌های عقیدتی بوده است، مثلاً صرف اعتقاد به افضلیت علی بن ابی طالب (ع) کفایت می‌کرده است یا اعتقاد به امامت و ولایت الهی ایشان و از سوی دیگر، بغض و دشمنی با غاصبین خلافت هم موردنظر بوده است. از این‌رو استدلال از این جهت مجمل است؛ دوم، با توجه به کم بودن مؤمنین واقعی و شیعیان، برای ما روشن و معلوم نیست که فعل حضرت از روی اضطرار یا تقیه بوده است یا یک سیره و دستورالعمل حکومتی.

بنابراین در صورتی که از ادله نتیجه بگیریم که در شرایط اختیار، به‌کارگیری اهل تسنن در دولت اسلامی جایز نیست، سیره و فعل حضرت دلیل بر مجاز بودن این امر در شرایط

۱. انصاری، مرتضی، المكاسب المحرمة و البیع و الخیارات، ج ۱، ص ۳۱۹.

۲. شخصیت‌هایی نظیر اشعث بن قیس و زیاد بن ابیه و ... از کارگزاران دولت امیرالمؤمنین (ع) بوده‌اند.

اختیاری نیست، مگر این که دو ابهام فوق برطرف شود. نتیجه آن که در این استدلال، چون سیره و فعل معصوم (ع) مجمل است، نمی توان به آن استناد و استدلال کرد.

۳-۴. دلیل عقل

به نظر می رسد در جامعه ای که از اقوام و طوائف مختلف دینی و مذهبی شکل گرفته است، منحصراً سازی مناصب دولت اسلامی در یک مذهب خاص با ناکارآمدی و عدم همراهی جامعه در حکمرانی مواجه می شود. پس توجه به این مسئله، یک ضرورت عقلی به شمار می رود که با یک دست سازی مذهبی کارگزاران دولتی ناسازگار است. البته این ضرورت نسبت به معاندین و نواصب و همچنین در مناصب رکنی و کلیدی - با توجه به مصالح و مفساد -، مقید و یا دست کم محل تأمل است. بنابراین تصدی مناصب دولتی توسط اهل تسنن تا آنجا که به عقیده مؤمنین ضرری نمی رساند، جایز است.

اما درباره رجحان و اولویت میان شیعه و غیر آن، گرچه بر اساس عموم آیاتی نظیر «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ»^۱ اولویت با شیعه است، اما این مسئله ابعاد دیگری نیز دارا است و گاهی مصالح دولت، امر دیگری را می طلبد؛ مصالحی که تشخیص آن با حاکم اسلامی است. فقیه در مقام حکومت، با تکالیف مختلفی روبه رو است و گاه مصلحت جامعه اسلامی مانند تقویت قدرت سیاسی شیعه، در پیوستگی با دیگر مذاهب و ادیان و رعایت وحدت اسلامی در سرزمین و فراسرزمین است. از این رو دولت اسلامی به اقلیت های مذهبی و دینی توجه نشان می دهد و از آنان در مناصب مختلف استفاده می کند یا به نحو ساختاری و قانونی به آنان اجازه رشد و ارتقاء می دهد.

نتیجه گیری

طبق استظهار از ادله موافق و مخالف اشتراط ایمان در کارگزار دولت اسلامی، جمع بین ادله به این صورت است که معاندین از غیر شیعه اهل تسنن - نمی توانند مناصب حکومتی را

^۱. سوره زمر، آیه ۹.





در دولت اسلامی تصدی کنند. به بیان دیگر می‌توان گفت بر اساس تناسب حکم و موضوع، معاندین و نواصب، تخصصاً از موضوع خارج‌اند و اساساً محل اختلاف نظر نیستند. همچنین در مناصب رکنی و کلیدی حکومت که سیاست‌گذاری و ریل‌گذاری سیاسی، اعتقادی و فرهنگی جامعه را بر عهده دارند و در ارزش‌ها و مبانی جامعه تأثیر گذارند، ایمان شرط لازم است. مهم‌ترین دلیل بر این مسئله، دلیل عقل است و وظیفه‌ای است که بر دوش علما، مبنی بر حفظ اعتقادات و حراست از اعتقادات شیعیان گذاشته شده است. بنابراین به‌کارگیری غیرشیعه در مناصب رکنی دولت اسلامی، جایز نیست. اما به‌کارگیری عموم اهل تسنن در سایر مناصب دولت اسلامی از منظر آیات، روایات و عقل بدون اشکال است و از ایشان به تناسب مصالح و مفاسد جامعه و دولت اسلامی و خصوصیات منصب موردنظر می‌توان به‌عنوان کارگزار استفاده نمود.

کتاب‌نامه

* قرآن کریم

* نهج البلاغه

ابن اثیر جزیری، مبارک بن محمد، النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، محقق/ مصحح: طناحی، محمود محمد، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۳۶۷ ش. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، مناقب آل‌آبی طالب (ع)، قم: ناشر علامه، ۱۳۷۹ ق.

ابن فارس، ابی الحسن احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغه، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۲۹ ق.

انصاری دزفولی، مرتضی، المکاسب المحرمه و البیع و الخیارات (ط- الحدیثه)، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ ق.

برزگر، ابراهیم؛ امانلو، حسین «شاخص‌های مطلوب سبک زندگی کارگزاران نظام مردمسالار دینی ایران»، (بهار ۱۳۹۵)، فصلنامه پژوهش‌های راهبردی سیاست، سال چهارم، بهار ۱۳۹۵، شماره ۱۶، صص ۴۴-۶۴.



۱۱۱

بررسی فقهی شرط ایمان در کارگزار دولت اسلامی

- خلیل، خلیل ابن احمد بصری، کتاب العین.
- زمخشری، محمود بن عمر، أساس البلاغه، بیروت: دار صادر، چاپ اول، ۱۹۷۹م.
- طباطبائی، سید محمد حسین، شیعه در اسلام، قم: بی تا.
- طبرسی، احمد بن علی، الإحتجاج علی أهل اللجاج، محقق: خراسان، محمد باقر، مشهد: نشر مرتضی، چاپ اول: ۱۴۰۳ق.
- طوسی، محمد بن الحسن، تهذیب الأحکام، محقق / مصحح: خراسان، حسن الموسوی، تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- عاملی، شهید ثانی، زین الدین بن علی، مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیه، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- قرشی بنایی، علی اکبر، قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ ششم، ۱۴۱۲ق.
- کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، قم: دار الحدیث، چاپ اول، ۱۴۲۹ق.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، حق الیقین، قم: مؤسسه انتشاراتی امام عصر (عج)، بی تا.
- محقق اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائده و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، مصحح: آقامجتبی عراقی و علی پناه اشتهااردی و آقا حسین یزدی اصفهانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی و ابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
- مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۸ش.
- معین، محمد، فرهنگ معین، تهران: امیر کبیر، ۱۳۷۷ش.
- مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ اول، ۱۳۷۴ش.
- موسوی خمینی، سید روح الله، کتاب الطهاره (ط - الحدیثه)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۴۲۱ق.
- نصر بن مزاحم، وقعه صفین، محقق، هارون، عبدالسلام محمد، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.



دوفصلنامه تخصصی فقه نظام
.....
سال اول-شماره دوم-پاییز و زمستان ۱۴۰۰
.....
Bi-Quarterly feqhe nezam
vol. 1 no. 2 autumn & winter 2021

بررسی فقهی حکم سپردن مناصب سیاسی به بانوان

محمد مهدی اسلامیان^۱

چکیده

یکی از موضوعات چالشی در فقه نظام سیاسی، سپردن مناصب سیاسی به بانوان در حکومت اسلامی است. نوشتار پیش رو بر اساس روش فقهی و استفاده از منابع اصیل فقهی، به تبیین ادله جواز و عدم جواز سپردن مناصب سیاسی به بانوان می پردازد و آن‌ها را مورد نقد و بررسی قرار می دهد. نتیجه پژوهش نشان می دهد تصدی مناصب عام ولایی مثل ولایت فقیه برای زنان جایز نیست، ولی در مناصب پایین تر - هر چند در محدوده ای اندک دارای ولایت شوند - حق تصدی گری دارند. البته در هر صورت باید مقتضای عناوین ثانویه ای همچون مفسده، رعایت شود. این نتیجه بر اساس تلاش نگارنده در این نوشتار است و چه بسا ادله دیگری وجود داشته باشد که با ملاحظه آن‌ها نتیجه ذکر شده دست خوش تغییراتی شود.

کلیدواژه‌ها

منصب سیاسی - ولایت زنان - ولایت مردان - حکومت اسلامی.

^۱. استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم و پژوهشگر پژوهشگاه فقه نظام. (نویسنده مسئول) | Mmeslamian09@gmail.com
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۱۷ | تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۱۰/۲۲

مقدمه

یکی از چالش‌های فراروی حکومت دینی، موضوع به‌کارگیری زنان در مسئولیت‌ها و مناصب مختلف سیاسی در کشور است. هرچند طبق قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، برخی مسئولیت‌های اساسی، قید «(رجل مذهبی-سیاسی)» را بر دوش می‌کشد،^۱ اما نسبت به برخی دیگر مانند ریاست مجلس، شورای نگهبان،^۲ خبرگان و حتی ولایت فقیه^۳ این شرط در قانون تصریح نشده و آنچه تاکنون در جمهوری اسلامی ایران رخ داده بیشتر، سپردن مناصب پایین‌تر از وزارت به بانوان بوده است. این مسئله مخالفان و موافقان دارد. گفتنی است اختلاف در این مسئله در فضای علمی کشور نیز بروز داشته است.

در بحث پیش‌رو این پرسش مطرح است که آیا سپردن مناصب سیاسی به زنان جایز است؟ در پژوهش پیش‌رو ضمن پاسخ به این پرسش، پرسش‌های دیگری نیز از جمله چیستی دو مفهوم «منصب» و «ولایت» و اقوال در مسئله پاسخ داده خواهد شد. نسبت به پرسش اول، به نظر می‌رسد فقط در برخی مناصب بتوان حکم به عدم جواز تصدی توسط بانوان داد. در این نوشتار مهم‌ترین ادله مخالفین و موافقین مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد.

پیشینه

فقیهان پیشین، شرط ذکوریت (مرد بودن) برای تصدی مناصب را بیشتر در باب قضا و یا افتا مطرح کرده‌اند، اما بعد از انقلاب اسلامی، برخی از فقها مانند آیت الله مؤمن قمی در کتاب الولايه الالهيه الاسلاميه، حسینعلی منتظری در نظام الحکم فی الاسلام و آیت الله مظاهری در فقه الولایه و الحکومه الإسلامیه در عداد شروط ولی فقیه نیز به این بحث پرداخته‌اند موضوع سپردن سایر مناصب سیاسی به بانوان کمتر مورد بررسی قرار گرفته است. علاوه بر این آیت الله آصفی مقاله‌ای در این باره با عنوان «زن و ولایت سیاسی و قضایی» به رشته تحریر

۱. اصل ۱۱۵ قانون اساسی.

۲. اصل ۹۱ قانون اساسی.

۳. اصل ۵ و ۱۰۹ قانون اساسی.

درآورده است. این موضوع، در آثار دیگر از منظر حقوقی مورد بررسی قرار گرفته و کمتر به جنبه فقهی آن پرداخته شده است.

۱. مفاهیم

مفهوم‌شناسی برخی از واژگان، به تبیین بهتر موضوع مورد بحث کمک می‌کند؛ بر این اساس، دو واژه «منصب» و «ولایت» به صورت مختصر بررسی می‌شود.

۱-۱. منصب

منصب در لغت به معنای حسب و مقام است. از مصادیق این مفهوم، ولایت‌های سلطانی و شرعی است و زمانی که به این معنا استعمال شود، جمع مکسر آن مناصب خواهد بود.^۱

۲-۱. ولایت

ولایت از ریشه «ولی» به معنای قرب و نزدیک بودن است. «وَلِیٌّ» یعنی تدبیر کرد و سیاست ورزید.^۲ واژه «ولایت» به معنای «سلطان» نیز به کار رفته^۳ و در اصطلاح به معنای نفوذ عمل است؛^۴ به این معنا که انسان مباشر، متصدی و عامل امور شخص دیگر باشد و اقداماتش را بر این اساس سامان دهد که چیره و مسلط بر آن شخص است.

^۱. واسطی، زبیدی، تاج العروس، ج ۲، ص ۴۳۸.

^۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، ج ۶، ص ۲۵۲۹.

^۳. همان.

^۴. سبزواری، سیدعبد‌الاعلی، مهذب الأحكام، ج ۱۱، ص ۲۴.



۲. دیدگاه‌ها

نسبت به منصب ولایت فقیه تنها یک قول وجود دارد که عبارت است از: «عدم جواز سپردن این منصب به بانوان»،^۱ ولی نسبت به سایر مناصب سیاسی، سه قول مطرح شده است:

۱. عدم جواز مطلقاً؛^۲

۲. جواز مطلقاً؛^۳

۳. تفصیل بین عدم جواز در مقام ولایت عام و جواز در سایر مناصب.^۴

در ادامه، با بررسی و نقد دو قول اول، به صحت قول سوم - به عنوان قول مختار - خواهیم

رسید.

۱-۲. بررسی قول به عدم جواز

با بررسی کلمات فقها معلوم می‌شود که برخی قائل به عدم جواز سپردن مناصب سیاسی به زنان هستند.^۵ برای این ادعا، ادله متعددی قابل اقامه است.

۱-۱-۲. دلیل اول: آیات

در این بخش به دو آیه از قرآن کریم اشاره می‌کنیم:

۱. «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ». ^۶ و آیه «قَوَّام» صیغه مبالغه از ماده قیام است و قییم یک گروه، کسی است که سیاست و اداره امر را برعهده دارد.^۷

۱. مظاهری، حسین، محقق مجید هادی زاده، فقه الولاية و الحکومة الإسلامية، ج ۱، ص ۲۹۳.

۲. نجف‌آبادی، حسینعلی منتظری، نظام الحکم فی الإسلام، ص ۱۲۰.

۳. آصفی، محمد مهدی و جمعی از مؤلفان، «زن و ولایت سیاسی و قضایی»، مجله فقه اهل بیت (ع)، ج ۴۲، ص ۴۷.

۴. همان ص ۷۰.

۵. نجف‌آبادی، حسینعلی منتظری، نظام الحکم فی الإسلام، ص ۱۲۰.

۶. (مردان، سرپرست و نگهبان زنانند، بخاطر برتری‌هایی که خداوند(از نظر نظام اجتماع) برای بعضی نسبت به بعضی دیگر قرار داده است، و بخاطر انفاق‌هایی که از اموالشان(در مورد زنان) می‌کنند) سوره نساء، آیه ۳۴.

۷. فراهیدی، خلیل، کتاب العین، ج ۵، ص ۲۳۲.



بر این اساس، آیه مبارکه تدبیر امور زنان را بر عهده مردان قرار داده است^۱ و در صورتی که قیومت مردان بر زنان، عمومیت داشته باشد و امور خارج از منزل را نیز شامل شود، تصدی ولایت امت و مناصب حکومتی مخالف آیه خواهد بود؛ زیرا تصدی آن‌ها توسط زنان با اداره کردن امور مردان همراه است. اما عمومیت علاوه بر این که در کلمات مفسرین نیز وجود دارد، از فقره بعدی آیه که تعلیل به‌شمار می‌آید، قابل استفاده است: «بما فضل الله بعضهم علی بعض» چه این که مراد از بعض اول، مردان و مراد از بعض دوم، زنان است^۲ و هم این که در آیه از تعبیر الرجال بهره برده شده نه ازواج که اختصاص به امور منزل داشته باشد^۳ و شاهد دیگر این که در یک روایت به‌گونه‌ای به این آیه استناد شده است که با عمومیت معنای آن تناسب دارد.^۴ اگر هم ظاهر آیه مختص به امور خانواده باشد، به اولویت قطعی و دلالت التزامی، بر عدم صلاحیت زنان برای تصدی سایر امور اجتماعی دلالت دارد.^۵

اشکال

اشکال‌های متعددی نسبت به این استدلال شده است:

اول، عمومیت، خلاف ظاهر است؛ زیرا تعلیل دوم؛ «بما انفقوا» در اختصاص به امور منزل، ظهور دارد؛ زیرا مراد از انفاق مهریه و نفقه است^۶ و این که گفته شود با توجه به تعبیر الرجال در مقابل الزواج^۷ و نیز تعلیل «بما فضل الله» مراد آیه عمومیت است، صحیح نیست؛ زیرا حتی وجود چنین احتمالی که برخاسته از تعلیل «بما انفقوا» است، آیه را مجمل و غیر قابل استناد می‌کند و یا این که می‌توان گفت نتیجه، تابع اخس تعلیل‌ها است و تعلیل اخص در مقام، اختصاص به امور منزل را ثابت می‌کند.

۱. مؤمن قمی، محمد، الولاية الالهيه الاسلاميه، ج ۳، ص ۱۶۹ و سبحانی تبریزی، جعفر، نظام القضاء و الشهاده، ج ۱، ص: ۴۹.

۲. همان، ص ۱۶۹.

۳. علی اکبر رشاد، دانشنامه فاطمی، ج ۵، ص ۲۱.

۴. ابن بابویه، محمد، الأمالی (للصدوق)، ص ۱۹۳؛ ابن بابویه، محمد، علل الشرائع، ج ۲، ص ۵۱۲.

۵. مازندرانی، علی اکبر سیفی، دلیل تحریر الوسیله - ولایه الفقیه، ص ۱۴۷.

۶. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، ج ۳، ص ۶۹.

۷. علی اکبر رشاد، دانشنامه فاطمی، ج ۵، ص ۲۱.



دوم، دلیل اخص از مدعا است و ولایت زنان بر زنان را نفی نمی‌کند^۱ و اولویت قطعیه هم نسبت به همه مناصب نیست؛ زیرا تنظیم امور منزل در همه شئون غیر از انجام وظایف خاص در حیطه‌ای خاص در مناصب سیاسی است. البته نسبت به ولایت عام می‌توان گفت این اولویت ثابت است و شأن نزول هم نمی‌تواند مخصّص آیه قلمداد شود و منافاتی با عمومیت ندارد،^۲ اما روایتی هم که به‌عنوان شاهد برای عمومیت به آن استدلال شد، از لحاظ سند تمام نیست؛ زیرا سند این روایت، مشتمل بر ابا الحسن البرقی و حسن بن عبدالله است که مجهول هستند. بنابراین آیه بر ممنوعیت زنان، در مطلق مناصب سیاسی، دلالت ندارد، بلکه ممکن است فقط در منصب ولایت عام و مناصبی که دارای ولایت گسترده است، از تصدی زنان منع کند.

۲. «وَلِلرِّجَالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ». ^۳ ظاهر فقرات قبل این آیه، به‌ویژه «لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِی عَلَیْهِنَّ» این است که برای زنان بر عهده مردان حقوقی قرار داده شده^۴ و یا حتی ممکن است به ذهن متبادر شود که جایگاه مرد و زن مساوی است و شارع با این تعبیر «وَلِلرِّجَالِ عَلَیْهِنَّ دَرَجَةٌ» به منزلت مرد اشاره کرده و وجود حقوق متقابل را به معنای تساوی آن‌ها در همه مراتب اجتماعی نمی‌داند^۵ و اگر بخواهیم زنان را در مناصب سیاسی، مساوی با مردان قلمداد کنیم، مخالفت با این تفاوت درجه می‌باشد و یا این‌که اگر یک زن متصدی امر ولایت و مناصب سیاسی شود، دارای مزیت بر همه امت از جمله مردان خواهد بود که این تفضیل نفی شده است.^۶

۱. آصفی، محمد مهدی و جمعی از مؤلفان، «زن و ولایت سیاسی و قضایی»، مجله فقه اهل بیت (ع)، ج ۴، ص ۵۰-۵۶.

۲. مؤمن قمی، محمد، الولاية الالهيه الاسلاميه، ج ۳ ص ۱۷۰.

۳. (و مردان بر آنان (زنان) برتری دارند) سوره بقره، آیه ۲۲۸.

۴. گلپایگانی، محمدرضا، القضاء و الشهادات (گلپایگانی)، ج ۱، ص ۴۵.

۵. سبحانی تبریزی، جعفر، نظام القضاء و الشهاده، ج ۱، ص: ۶۰ و مازندرانی، علی اکبر سیفی، دلیل تحریر الوسيله - ولاية الفقيه، ص ۱۴۹.

۶. مؤمن قمی، محمد، الولاية الالهيه الاسلاميه، ج ۳ ص ۱۷۴.

این بیان تمام نیست؛ زیرا تفضیل مطرح شده در آیه مبارکه، قضیه موجبه جزئیه بوده و با وجود مصادیقی مثل میراث، طلاق و غیره، صادق است و نیاز به محروم کردن از مناصب سیاسی نیست و تعدی از آن تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه خود دلیل بوده^۱ که باطل می‌باشد و این که، این آیه در میان آیات طلاق قرار دارد و این آیات، برای زن و مرد در درون خانواده، در برابر تکالیفی که برایشان قرار داده شده، حقوق و تکالیفی را بیان می‌دارد با این تفاوت که تکالیف و حقوق مردان با تکالیف و حقوق زنان متفاوت است.^۲ پس سیاق این آیات امور خانواده بوده و تعدی آن به غیر از امور خانواده، احتیاج به دلیل دارد.

بیان دیگر این که، در همین آیه می‌فرماید: «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ»^۳ و معروف آن چیزی است که مردم به واسطه ذوق زندگی اجتماعی‌شان، آن را متداول می‌دانند^۴ و در عرف هم این فرق بین زن و مرد وجود دارد و شاهد آن هم، تصدی امر قضاوت و مناصب سیاسی توسط مردان است. اما این بیان هم محل اشکل است؛ زیرا از طرفی مراد از معروف، عرف عامه نیست، بلکه معروف حسن و قبح عقلی مطابق با فطرت است و اثبات تفاوت بین زن و مرد به واسطه این آیه، تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه دلیل است که تمام نیست. اما در صورت پذیرش گفته مستدل که مراد از معروف، عرف عامه باشد، در این بیان هم دو احتمال وجود دارد: یا عرف بما هو عرف ملاک است و یا عرف خاص در زمان نزول. اگر عرف حین نزول مراد باشد یعنی چون در عرف آن زمان رایج نبوده و امضا شارع احراز نمی‌شود پس الان هم مشروع نیست، می‌توان گفت که سیره بر استفاده از مردان بوده، نه این که سیره این باشد که از زنان در این مناصب استفاده نشود،^۵ چه این که ممکن است منصوب نشدن، از باب جمع نبودن سایر شرائط بوده نه عدم صلاحیت. بعلاوه این که برای کشف عرف زمان نزول یا باید در آن زمان، تحقق خارجی پیدا کرده باشد و عدم ردع شارع نسبت به آن کشف

۱. سبحانی تبریزی، جعفر، نظام القضاء و الشهادة، ج ۱، ص: ۶۰.

۲. مؤمن قمی، محمد، الولاية الالهية الاسلاميه، ج ۳ ص ۱۷۵؛ آصفی، محمد مهدی و جمعی از مؤلفان، «زن و ولایت سیاسی و قضایی»، مجله فقه اهل بیت (ع)، ج ۴۲، ص ۵۷.

۳. سوره بقره، آیه ۲۲۸.

۴. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۲۳۲.

۵. سبحانی تبریزی، جعفر، نظام القضاء و الشهادة، ج ۱، ص: ۶۴.





شود که گفته شد، چنین سیره‌ای ثابت نیست و یا این‌که راه کشف این است که ارتکازات و پیش‌زمینه‌هایی نزد عرف و عقلای زمان شارع و نزول وجود داشته و راه‌هایی برای اثبات عدم ردع از این سیره وجود دارد^۱ و در مقام آن‌چنان‌که خواهد آمد، ارتکاز رجوع به خبره وجود داشته و در این ارتکاز تفاوتی بین زن و مرد نمی‌باشد و از این ارتکاز هم شارع ردع نفرموده است. اما اگر مراد عرف بماهو عرف باشد، یعنی در هر جامعه‌ای به تناسب با عرف همان جامعه، رجوع شود در این صورت، شرط، اشتراط ذکورت نخواهد بود، بلکه نظر عرف شرط بوده و در هر جامعه‌ای متغیر است.

۲-۱-۲. دلیل دوم: روایات

۲-۱-۲-۱. روایات نهی از تسلط زنان بر امور ولایی

این مفهوم با تعابیر گوناگون در کتب روایی، نقل شده است. در ذیل یک روایت، چنین آمده است: «الخصال القَطَّانُ عَنِ السُّكْرِيِّ عَنِ الْجَوْهَرِيِّ عَنِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَمَّارَةَ عَنِ أَبِيهِ عَنِ جَابِرِ الْجُعْفِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (ع) يَقُولُ: ... لَا تُؤَلَّى الْإِمَارَةَ...»^۲ این روایت از حیث سند به دلیل مجهول بودن حسن بن علی السکری و جعفر بن محمد بن عماره و پدرش ضعیف است.^۳ اما از جهت دلالت می‌توان گفت که ظاهر این تعبیر، ولایت امت در بالاترین مرتبه و یا امارت به معنای مدیریت یک شهر و یا منطقه است که به طریق اولویت ولایت عام را نیز شامل می‌شود.^۴ بنابراین زن صلاحیت تصدی مناصب سیاسی را ندارد. مؤید این برداشت، استناد فقها به فقرة دیگر این روایت،^۵ برای عدم جواز تصدی منصب قضا توسط زنان است و

۱. جمعی از نویسندگان، الفائق، ص ۷۳-۷۷.

۲. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، ج ۱۰، ص ۲۵۴.

۳. ر.ک: مؤمن قمی، محمد، الولایة الالهیة الاسلامیة، ج ۳، ص ۱۷۸.

۴. همان، ص ۱۸۷.

۵. «ولا تؤلَّى المرأة القضاء».

گفته شده که این فقره بر نفی حکم تکلیفی و وضعی - به صورت توأمان - دلالت می‌کند.^۱ توجه به یکسان بودن وزان تعبیر در دو فقره، استدلال فقها، مؤید استدلال فوق است. این استدلال تمام نیست؛ زیرا مفاد این روایت، عدم صلاحیت زن برای امور مذکور در روایت نیست، بلکه تعبیر «لیس علی» در صدد نفی رجحان و یا سطحی از رجحان نسبت به امور مذکور برای زن است. همچنین قبل و بعد از این تعبیر، اموری - همچون اذان، اقامه نماز جماعت - برای زن نفی شده^۲ که مشروعیت آن‌ها برای زنان واضح است که قرینه بودن سیاق، مانع از دلالت بر عدم جواز می‌شود. حتی ممکن گفته شود که این تولی مصدری است که عطف به مصدرهای قبلی شده و نتیجه‌اش نفی و جوب است نه نفی صلاحیت.^۳ اگر - به قرینه فقره قبل: «وَلَا تُؤَلَّى الْمَرْأَةُ الْقَضَاءَ» - گفته شود تولی مصدر نیست، بلکه فعل مضارع منفی است، در جواب گفته خواهد شد که سیاق و یا حتی وجود چیزی که صلاحیت برای قرینیت دارد، مانع از تمسک به اطلاق می‌شود^۴ و فعل بودن تعبیر روایت هم، نمی‌تواند عدم صلاحیت قرینیت را ثابت کند و وجود فقراتی در روایت که مراد از آن‌ها عدم و جوب و عدم رجحان نیست، بلکه عدم مشروعیت و یا حرمت است - در کنار این نکته که تعبیر «لیس علی» در عدم جواز نیز استعمال شده^۵ - نیز نمی‌تواند مانع از اشکالات فوق شود؛ زیرا این دو نکته، نهایتاً می‌تواند در کنار سیاق در اکثر فقرات، سبب اجمال، این فقره، شود.

مفهوم فوق با تعبیر «وَرَوَى عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَطَاءٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ: ... لَا يَفْلَحُ قَوْمٌ وَلِيَهُمْ امْرَأَةٌ»^۶ نیز نقل شده است، اما در برخی کتب این تعبیر به صورت مرسله وارد شده^۷ و آنچه مسند نقل شده^۸ نیز تمام نیست؛ زیرا عنوان «عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ» در کتب



۱. طباطبایی، سید محمد مجاهد، المناهل، ص ۶۹۵؛ گلپایگانی، محمدرضا، القضاء و الشهادات (گلپایگانی)، ج ۱، ص ۴۶.

۲. «سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ يَقُولُ لَيْسَ عَلَى النِّسَاءِ أَذَانٌ وَلَا إِقَامَةٌ وَلَا جُمُعَةٌ وَلَا جَمَاعَةٌ وَلَا عِيَادَةُ الْمَرِيضِ وَلَا... وَلَا تُؤَلَّى الْمَرْأَةُ الْقَضَاءَ وَلَا تُؤَلَّى الْإِمَارَةَ وَلَا تُشْتَشَأُ...»، مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، ج ۱۰۰، ص ۲۵۴.

۳. مؤمن قمی، محمد، الولاية الالهية الاسلاميه ج ۳ ص ۱۷۸.

۴. نائینی، محمدحسین، أجود التقريرات، ج ۲، ص ۹۱.

۵. گلپایگانی، محمدرضا، القضاء و الشهادات (گلپایگانی)، ج ۱، ص ۴۶.

۶. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الجمل و النصره، ص ۲۹۷؛ طوسی، محمد بن حسن، الخلاف، ج ۱، ص ۲۱۳.

۷. حرانی، ابن شعبه، تحف العقول، ص ۳۵؛ نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۲۶۳؛ طوسی، محمد بن حسن، الخلاف، ج ۱، ص ۲۱۳.

۸. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الجمل و النصره، ص ۲۹۷.

رجالی ذکر نشده و عنوان دیگری که محتمل است با این عنوان متحد باشند، توثیق ندارند و «عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَطَاءٍ»، هم مردد است و هم توثیق ندارند.^۲ اما عمل و استناد اصحاب به این روایت، جابر ضعف آن است.^۳

این تعبیر با عبارات مختلف به دست ما رسیده که سه تعبیر نسبت به ولایت زنان به کار برده است: «اعطاء ولایت و مُلک»،^۴ «تصدی امر»^۵ و «اسناد امر قوم».^۶ اسناد امر قوم به زنان یعنی ولایت داشتن زنان. اگر گفته شود که اسناد مساوی با ولایت نیست، در جواب گفته می شود که اطلاق آن چنین صورتی را نیز شامل می شود و در روایات برای هر سه، از تعبیر «لا یفلح» و یا «لن یفلح» استفاده شده است، به این معنا که ولایت امر توسط زنان موجب می شود که یک ملت به رستگاری و پیروزی نرسد. پس ولایت زنان بر امت، یک امر منکر و غیر مشروع به شمار می آید.^۷

در عین حال استدلال به آن تمام نیست؛ زیرا تعبیر «لا یفلح» ظهور در منع ندارد و اخبار از یک واقعیت است مثل روایت دیگری که می فرماید «لَا يُفْلِحُ مَنْ لَا يَعْقِلُ»^۸ و اگرهم ظهور در منع را بپذیریم، این روایت حکومت عامه و ولایت مطلقه بر کشور را برای زن ممنوع می کند، نه قضاوت و سایر مناصب سیاسی را؛^۹ به همین جهت، دلیل اخص از مدعا است. روایت سومی که نهی از تسلط زنان بر امور ولایی را اثبات می کند، عبارت است از: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ صَالِحِ بْنِ السَّنْدِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ حَنَانٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ

۱. خویی، سید ابوالقاسم موسوی، معجم رجال الحدیث، ج ۹ ص ۲۹۳.

۲. همان، ج ۱۰، ص ۲۵۴-۲۵۸.

۳. سبحانی تبریزی، جعفر، نظام القضاء و الشهاده، ج ۱، ص: ۶۴ و ولایة الفقیه جلد: ۳، صفحه: ۱۵۹

۴. نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۲۶۳.

۵. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، الجمل و النصره، ص ۲۹۷.

۶. حرانی، ابن شعبه، تحف العقول، ص ۳۵.

۷. مؤمن قمی، محمد، الولایة الالهیه الاسلامیه، ج ۳ ص ۱۸۲

۸. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۵۶.

۹. آصفی، محمد مهدی و جمعی از مؤلفان، «زن و ولایت سیاسی و قضایی»، مجله فقه اهل بیت (ع)، ج ۴۲، ص ۶۴؛ سبحانی تبریزی،

جعفر، نظام القضاء و الشهاده، ج ۱، ص ۶۴.

قَالَ: لَا تَصْلُحُ الْإِمَامَةُ إِلَّا لِرَجُلٍ...^۱ سند این روایت به جهت وثاقت صالح بن سندی،^۲ حنان بن سدیر^۳ و سدیر بن حکیم^۴ محل اختلاف بوده، اما بر اساس مبنای صحت روایات کافی، قابل تصحیح است.

مراد از امامت، در این تعبیر، ولایت امر است؛ زیرا در خصلت سوم می‌فرماید: «حُسْنُ الْوِلَايَةِ عَلَى مَنْ يَلِي.» طبق روایت، شخصی صلاحیت تصدی امر دارد که اولاً، مرد باشد؛ ثانیاً، این سه خصلت را دارا باشد.^۵ اگر اشکال شود که مراد از رجل، انسان است، نه جنس مذکر و -چنان‌که متداول است- از آن الغاء خصوصیت می‌شود، در پاسخ گفته خواهد شد که الغاء خصوصیت در مواردی صحیح است که احتمال خصوصیت داده نشود، ولی در مورد این روایت که محل بحث تصدی ولایت امر می‌باشد، احتمال خصوصیت بسیار جدی است، به‌ویژه آن‌که شرع اسلامی تأکید فراوانی بر حفظ و آشکار نشدن زنان دارد.^۶ همچنین دلیل، اخص از مدعا است و این روایت فقط عدم جواز تصدی منصب امامت و ولایت عامه توسط زنان را ثابت می‌کند و به الغاء خصوصیت می‌توان حکم را به مناصبی که در حیطة ولایت، نزدیک ولایت عامه هستند، تسری داد نه همه مناصب سیاسی.

۲-۲-۱-۲. روایات نهی از واگذاری امور فراتر از اموری شخصی زنان

در این روایت امام علی (ع) وصیت می‌کند که زن عهده‌دار اموری که خارج از عهده اوست، نشود:^۷ «لَا تُمَلِّكِ الْمَرْأَةُ مِنْ أَمْرِهَا مَا جَاوَزَ نَفْسَهَا»^۸ و تصدی مناصب سیاسی به‌گونه‌ای است

۱. «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ صَالِحِ بْنِ السَّنْدِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ حَنَانِ بْنِ أَبِي عُبَيْدٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَصْلُحُ الْإِمَامَةُ إِلَّا لِرَجُلٍ فِيهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ وَرَجُّ يَحْجُزُهُ عَنْ مَعَاصِي اللَّهِ وَجَلْمٌ يَمْلِكُ بِهِ غَضَبُهُ وَحُسْنُ الْوِلَايَةِ عَلَى مَنْ يَلِي حَتَّى يَكُونَ لَهُمْ كَالْوَالِدِ الرَّجِيمِ.» کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۴۰۷.

۲. خوبی، سیدابوالقاسم موسوی، معجم رجال‌الحديث، ج ۹، ص ۷۰.

۳. همان، ج ۶، ص ۳۰۰.

۴. همان، ج ۸، ص ۳۴.

۵. مؤمن قمی، محمد، الولاية الالهيه الاسلاميه ج ۳، ص ۱۷۷.

۶. همان، ج ۳، ص ۱۷۷.

۷. سبحانی تبریزی، جعفر، نظام القضاء والشهادة، ج ۱، ص ۶۳ و دلیل تحریر الوسيلة - ولاية الفقيه، ص: ۱۵۵.

۸. نهج البلاغه، ص ۴۰۵.





که از عهده زن خارج است. اما باید توجه داشت که پیش فرض استدلال بر عدم جواز واگذاری مناصب سیاسی به زن این است که زن توانایی عهده دار شدن مناصب سیاسی را ندارد، در حالی که با این روایت - به دلیل تمسک به دلیل در شبهه مصداقیه دلیل - نمی توان این پیش فرض را ثابت کرد.^۱ از سوی دیگر، در فقراتی از روایت، علت این حکم، نفع بیشتر زن و مفیدتر بودن آن برای زیبایی او دانسته شده است،^۲ نه عدم صلاحیت او برای تصدی گری. علاوه بر این که روایت ظهور در زندگی زناشویی و ارتباط زوج با زوج دارد و از این جهت ارتباطی با امور عام ندارد^۳ و عموم تعلیل نیز قابلیت استناد ندارد؛ زیرا عدم توانایی زنان برای تصدی این مناصب از تعلیل استفاده نمی شود.

در مورد سند نیز می توان گفت، هرچند در برخی نقل ها، روایت، مرسل^۴ و یا مشتمل بر ضعیف بوده^۵ و محل اشکال واقع شده است،^۶ ولی برای آن بیش از ده سند^۷ ذکر شده^۸ که ممکن است آن را به حد استفاضه برساند. حتی بنا بر برخی مبانی مثل مبنای حجیت روایات کافی،^۹ مضر نبودن ارسال از جانب حماد بن عیسی^{۱۰} و یا حجیت نهج البلاغه،^{۱۱} این روایت قابل دفاع است.

۱. سبحانی تبریزی، جعفر، نظام القضاء و الشهاده، ج ۱، ص: ۶۳

۲. «لا تملك المرأة من الأمر ما يجاوز نفسها؛ فإن ذلك أنعم لحالها، وأرخی لبالها، وأدوم لجمالها؛ فإن المرأة ريحانة وليست بقهرمانة».

۳. مؤمن قمی، محمد، الولاية الالهيه الاسلاميه، ج ۳ ص ۱۸۱

۴. قتی، صدوق، محمد بن علی، من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۲۳۱؛ مؤمن قمی، محمد، الولاية الالهيه الاسلاميه، ج ۳، ص ۱۷۹۵۱۳.

۵. مؤمن قمی، محمد، الولاية الالهيه الاسلاميه ج ۳ ص ۱۷۹ ر.ک: کشی، محمد بن عمر، رجال الكشي، ص ۲۳۴؛ خویی، سید ابوالقاسم

موسوی، معجم رجال الحديث، ج ۱۱، ص ۳۱۱.

۶. مازندرانی، علی اکبر سیفی، دلیل تحریر الوسیله - ولایه الفقیه، ص ۱۵۵.

۷. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، ج ۱۰۰، ص ۲۵۳ و ج ۴۳، ص ۱۶۳ و ج ۷۴، ص ۱۹۶؛ کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۵، ص

۵۱۰.

۸. آصفی، محمد مهدی و جمعی از مؤلفان، «زن و ولایت سیاسی و قضایی»، مجله فقه اهل بیت (ع)، ج ۲، ص ۸۱؛ مازندرانی، علی اکبر

سیفی، دلیل تحریر الوسیله - ولایه الفقیه، ص: ۱۵۵

۹. نوری، حسین بن محمد، خاتمه المستدرک، ج ۳، ص ۴۶۳.

۱۰. کشی، محمد بن عمر، رجال الكشي، ص ۳۷۵.

۱۱. همان.

۲-۱-۲-۳. روایات نهی از مشورت با زنان

در چندین روایت با همین مضمون^۱ حضرت با تعبیر «ایاک» که دلالت بر طلب ترک دارد از رجوع به زنان نهی فرموده است: «إِيَّاكَ وَ مُشَاوَرَةَ النِّسَاءِ فَإِنَّ رَأْيَهُنَّ إِلَى أَفْنٍ وَ عَزْمُهُنَّ إِلَى وَهْنٍ»^۲ هرچند نهی درباره مشاوره وارد شده است ولی تعلیل،^۳ عمومیت دارد و در مقام تصدی سایر مناصب سیاسی نیز صدق می‌کند؛ زیرا اداره و تدبیر این مناصب به عزم راسخ و به سمت صلاح بودن تصمیمات، احتیاج دارد^۴ و اگر کسی بگوید که عموم تعلیل قابل تمسک نیست چون در مشاوره، زن طرف مشاوره واقع می‌شود، ولی در قضاوت، زن به مشورت با دیگران سوق داده می‌شود،^۵ پاسخ این است که زنان به دلایل مذکور صلاحیت برای طرف مشورت واقع شدن ندارند، چه برسد به این که بخواهند خود اقدام به تصمیم‌گیری کنند. از لحاظ سند نیز این روایت همچون روایت قبل قابل اعتماد است. علاوه بر این که برخی این فقره را ذیل وصیت امام علی (ع) که دلیل قبل بود، ذکر کرده‌اند و اشکالات اسناد دیگر به واسطه راه حل‌های تصحیح در روایت قبل، قابل دفع است.

۲-۱-۲-۴. روایات نهی از طاعت زنان

در روایت معتبری نقل شده است که بعد از شکایت مردی از همسرش در خدمت امام علی (ع)، ایشان خطبه‌ای خواندند و به صراحت از اطاعت از زنان نهی کردند: «حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ جَدِّهِ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ عَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِيهِ (ع) قَالَ: ... لَا تُطِيعُوا النِّسَاءَ...»؛ وجوب اطاعت، یکی از مقومات مناصب سیاسی است که در این روایت مورد نهی واقع شده است. این مضمون در روایات دیگری نیز

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۵، ص ۵۱۷-۵۱۸.

۲. نهج البلاغه ص ۴۰۵؛ کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۵، ص ۳۳۸.

۳. نقص یا ضعف در رای و رو به پوچی بودن تصمیمات زنان

۴. مؤمن قمی، محمد، الولاية الالهيه الاسلاميه، ج ۳ ص ۱۸۷-۱۹۱

۵. سبحانی تبریزی، جعفر، نظام القضاء و الشهاده، ج ۱، ص: ۶۳

۶. ابن بابویه صدوق، محمد بن علی، من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۵۵۴؛ هموف الأمالي (للصدوق)، ص ۲۰۶.





تکرار شده است،^۱ اما هیچ‌یک از این روایات صلاحیت اثبات مدعا را ندارد؛ زیرا هرچند برخی از این روایات از لحاظ سند متعبر هستند و بر اساس مبانی متعدد مثل نقل در کافی^۲ و نهج البلاغه قابل اعتماد هستند،^۳ اما سیاق روایات و حتی پرسش سائل در برخی از آن‌ها به صراحت نشان می‌دهد نهی از اطاعت مربوط به امور خانوادگی و زناشویی است و ارتباطی با مناصب سیاسی ندارد. اگر گفته شود شأن صدور، موجب تخصیص نمی‌شود و و عموم لفظ دارای اعتبار است،^۴ در پاسخ گفته می‌شود که این مورد قابل تطبیق نیست؛ زیرا این روایت به جهت احتمال خصوصیت نسبت به مسائل خانوادگی، قابلیت تعمیم ندارد و این‌که گفته شده سرّ نهی از اطاعت زوجه، عدم صلاحیت زنان برای اطاعت شدن است و این موضوع اختصاصی به زوجه و مورد زندگی ندارد،^۵ خلاف ظاهر روایات است.

۲-۱-۲-۵. روایات ستر و عدم اختلاط

برای اثبات عدم جواز تصدی منصب ولایت فقیه و منصب قضا^۶ توسط زنان، به مجموعه‌ای از آیات قرآن کریم و روایات تمسک شده است که به ششصد روایت می‌رسد.^۷ این مجموعه از آیات و روایات بر این دلالت دارند که آنچه نسبت به زنان نزد شارع مطلوب است، پوشیده ماندن و مختلط نبودن با مردان است،^۸ چه این‌که در روایت معتبری^۹ از زنان به عورت تعبیر

۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۵، ص ۵۱۷-۵۱۸؛ نهج البلاغه، ص ۱۰۶.

۲. نوری، حسین بن محمد، خاتمه المستدرک، ج ۳، ص ۴۶۳.

۳. مؤمن قمی، محمد، الولایه الالهیه الاسلامیه ج ۳، ص ۱۸۰.

۴. علی اکبر رشاد، دانشنامه فاطمی، ج ۵ ص ۲۵

۵. همان، ص ۱۹۳

۶. طباطبایی، سید محمد مجاهد، المناهل، ص ۶۹۴؛ مازندرانی، علی اکبر سیفی، دلیل تحریر الوسيله - ولایه الفقیه، ص ۱۵۲.

۷. مظاهری، حسین، محقق مجید هادی زاده، فقه الولایه و الحکومه الإسلامیه، ج ۱، ص ۲۹۴.

۸. «قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع يَا أَهْلَ الْعِرَاقِ بُئِئْتُ أَنْ نِسَاءَكُمْ يُدَافِعَنَّ الرَّجَالَ فِي الطَّرِيقِ مَا تَسْتَحْيُونَ؛ کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی ج ۵،

ص ۵۳۷.

۹. مؤمن قمی، محمد، الولایه الالهیه الاسلامیه ج ۳ ص ۱۸۵

کرده^۱ و از حضور آنان در جمع مردان و هم صحبتی با آنها،^۲ حتی نسبت به خروج آنان به منظور شرکت در نماز جمعه و نماز عید^۳ نهی کرده است. وجود چنین شأن و منزلتی برای زنان نزد شارع و این که بسیاری از این امور از لوازم جدایی ناپذیر تصدی مناصب سیاسی است؛ با سپردن ولایت به دست زنان سازگاری ندارد^۴ و تردیدی در عدم رضایت شارع به تصدی چنین مناصبی توسط زنان نیست.^۵ هر چند بیشتر این روایات دلالت بر حرمت ندارد و فقط استحباب را افاده می کنند، اما اقتضای دیدگاه شارع نسبت به زنان این است که تصدی امر ولایت عامه^۶ و مناصبی که در کمال بروز و ظهور است، جایز نباشد. ممکن است بگوییم حکم مستفاد از این ادله، اولی است و شارع نمی تواند در مقابل، حکم منافی با آن جعل کند؛ زیرا یا منجر به اضطراب در محیط تشریح شده و یا احکام شرع تعطیل خواهند شد و صدور هر دو از حکیم قبیح است؛ زیرا بازگشت آنها یا به جهل و یا به مخالفت با حکمت است.^۷ در مقام مناقشه به این استدلال گفته شده که این ادله الزام و حرمت را ثابت نمی کنند^۸ و فقط بر ترجیح عدم خروج زنان دلالت دارند^۹ و یک حکم غیرالزامی نمی تواند منشأ یک حکم الزامی باشد^{۱۰} و در صورت پذیرش، بر عدم صلاحیت زن در همه مناصب سیاسی دلالت ندارند و فقط مناصبی را که از این جهت دارای مفسده هستند، شامل می شود.



۱. «فَإِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ النَّسَاءُ عَيْ وَ عَوْرَةٌ فَاسْتُرُوا عَيْنَهُنَّ بِالسُّكُوتِ وَ اسْتُرُوا عَوْرَاتِهِنَّ بِالْبَيْتِ»؛ کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی ج ۵، ص: ۵۳۵

۲. طوسی، محمد بن حسن، الخلاف، ج ۶، ص ۲۱۴؛ طباطبایی، سید محمد مجاهد، المناهل، ص ۶۹۵.

۳. قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع- عَنْ خُرُوجِ النِّسَاءِ فِي الْعِيدَيْنِ فَقَالَ لَا إِلَّا عَجُوزٌ عَلَيْهَا مَثَلًا لَا يُعْنِي الْخُفَّيْنِ «کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۵، ص: ۵۳۸»

۴. مؤمن قمی، محمد، الولایه الالهیه الاسلامیه، ج ۳ ص ۱۸۶

۵. همان، ج ۳ ص ۱۹۳

۶. همان، ص ۱۸۶

۷. مظاهری، حسین، محقق مجید هادی زاده، فقه الولایه و الحکومه الإسلامیه، ج ۱، ص ۲۹۴-۲۹۷

۸. عاملی، شهید اول، محمد بن مکی، ذکری الشیعه فی احکام الشریعه ج ۳، ص ۲۰۴؛ موسوی خمینی، سیدروح الله، استفتانات امام خمینی (ره)، ج ۸، ص ۴۹۴

۹. علی اکبر رشاد، دانشنامه فاطمی، ج ۵ ص ۴۱

۱۰. همان.

۲-۱-۲-۶. روایات نقصان عقل

برخی فقها در باب قضاوت به تعبیری که در مورد نقصان عقل زنان نقل شده،^۱ تمسک کرده‌اند.^۲ روشن است شخصی که نقصان عقل دارد، صلاحیت تصدی مناصب سیاسی - به ویژه ولایت امر و ولایت عامه که احتیاج وافر به عقل و درایت قوی دارد - را ندارد.^۳

نسبت به ثبوت این تعبیر در روایات می‌توان گفت در کتاب بحارالانوار دو بار این تعبیر نقل شده است: یک بار مصدر اصلی روایت، تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (ع) است که استناد این کتاب به حضرت، محل اشکال است و عده‌ای از علما همچون ابن غضائری، علامه حلّی، محقق خویی و ... در طول تاریخ به این قول ملتزم بوده‌اند. در سند دیگری که برای این تعبیر نقل شده^۴ علاوه بر ارسال، مشتمل بر جندب^۵ و عمر بن سعد^۶ است که هر دو توثیق ندارند، اما روایت نهج البلاغه در عین حالی که مرسل است، برخی به حجیت روایات نهج البلاغه قائل هستند^۷ و روایت الفقیه هم بر اساس مبنای حجیت مراسلات جزمی صدوق قابل پذیرش است و روایات کافی هم به صورت مرسل و یا مرفوع نقل شده، اما بر اساس حجیت روایات کافی^۸ نیز، قابل استناد است. در نهایت ممکن است به صدور این تعبیر از ائمه (ع) قائل شد؛ چراکه سند برخی از روایات طبق برخی مبانی حجت است، علاوه بر این که کثرت نقل در کنار اسناد متعدد برای این تعبیر، ممکن است برای برخی اطمینان‌آور باشد.

اما از جهت دلالت اشکال شده است که معلوم نیست مراد از تعبیر نقصان عقل، کمبود عقل باشد؛ زیرا در ادامه عبارتی که از نهج البلاغه نقل شد، حضرت می‌فرمایند که نقصان

۱. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، ج ۱۰۱، ص ۳۰۷؛ کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۵، ص: ۳۲۲؛ قمی، صدوق، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۹۱.

۲. اصفهانی، محمد بن حسن، کشف اللثام، ج ۱۰، ص ۱۷؛ طباطبایی، سید محمد مجاهد، المناهل، ص ۶۹۴.

۳. مؤمن قمی، محمد، الولایه الالهیه الاسلامیه ج ۳ ص ۱۸۶

۴. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، ج ۳۳، ص: ۴۶۱

۵. همان ج ۴، ص ۱۷۳.

۶. خویی، سیدابوالقاسم موسوی، معجم رجال‌الحديث، ج ۱۳، ص ۳۸.

۷. مؤمن قمی، محمد، الولایه الالهیه الاسلامیه، ج ۳، ص ۱۸۰.

۸. نوری، حسین بن محمد، خاتمه المستدرک، ج ۳، ص ۴۶۳.

عقل به جهت این است که شهادت دو زن برابر شهادت یک زن است؛ عبارتی که مضمون آن از پیامبر (ص) نیز نقل شده است.^۲ البته درباره این که مراد از این عبارت چیست دو احتمال وجود دارد: نخست آن که مراد، شاهد آوردن برای اثبات ناقصات العقول باشد؛ در این صورت کبری ثابت است و صلاحیت زن نفی می‌شود؛^۳ دوم آن که مراد، بیان همین معنی است که شهادت دو زن برابر با یک مرد است که بر این اساس، روایت بر کمبود عقلی زنان به گونه‌ای مانع از صلاحیت زنان شود، دلالت ندارد. مطابق احتمال دوم، این روایات قرینه بر فهم سایر روایات که خالی از این قرینه هستند، خواهد بود، ولی در عین حال می‌توان گفت این بیان و عدم قبول شهادت انفرادی زن،^۴ به طریق اولویت مدعا را ثابت می‌کند؛ زیرا در مسئله شهادت، شهادت زن در کنار حکم قاضی موثر است. بنابراین در مواردی که بنا باشد، کلام زن به تنهایی مؤثر واقع شود مثل قضاوت و مناصب سیاسی، بر اساس اولویت قطعیه، رأی شارع این است که زن صلاحیت تصدی این امور را ندارد.^۵ همچنین شهادت مربوط به امور حسبی است که اشتباه در آن کمتر رخ می‌دهد، با وجود این، شارع شهادت زنان را به صورت انفرادی نپذیرفته است؛ به طریق اولی در اموری مثل قضاوت و تصدی برخی مناصب حکومتی که احتیاج به رأی دارد، پذیرفته نخواهد شد.

۲-۱-۳. دلیل سوم: سیره متشرعه

در طول تاریخ شیعه و مسلمین دیده نشده که زنی به منصب قضا و مناصب سیاسی نشسته باشد.^۶ به همین جهت سیره بر عدم صلاحیت زنان برای منصب قضا و مناصب سیاسی دلالت دارد.

۱. «أَمَّا نَقْصَانُ عَقُولِهِنَّ فَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ (مِثْلُهُنَّ) كَشَهَادَةِ الرَّجُلِ الْوَاحِدِ»، نهج البلاغه، ص ۷۲.

۲. قمی، صدوق، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۹۱.

۳. مؤمن قمی، محمد، الولایه الالهیه الاسلامیه ج ۳ ص ۱۸۷

۴. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۱۷۱؛ سبحانی تبریزی، جعفر، نظام القضاء و الشهاده، ج ۱، ص ۵۳.

۵. ر.ک: فقه الولایه و الحکومه الاسلامیه، ج ۱، ص ۲۹۸؛ مازندرانی، علی اکبر سیفی، دلیل تحریر الوسيله - ولایه الفقیه، ص ۱۵۱.

۶. سبحانی تبریزی، جعفر، نظام القضاء و الشهاده، ج ۱، ص ۴۹.



این دلیل تمام نیست؛ زیرا اگر هم بپذیریم سیره بر نصب قضات رجل و انتخاب مردان برای مناصب سیاسی تعلق گرفته بوده، لکن نمی‌تواند، صلاحیت قضاوت و مناصب سیاسی را از زنان سلب کند؛^۱ زیرا ممکن است متصدی نشدن زنان، از جهت جمع نبودن شرایط بوده نه این‌که صلاحیت و مشروعیت وجود نداشته است. شاهد این ادعا، عدم انعقاد چنین سیره‌ای میان عقلا است، چه اینکه منصب ملکه در حکومت‌های پادشاهی، یک منصب سیاسی و دارای وظایف و اختیارات بوده که در اختیار بانوان قرار داشته است.

۲-۱-۴. دلیل چهارم: اصل

مناصب سیاسی مانند منصب قضاوت،^۲ حکم شرعی هستند و برای اثبات نیاز به دلیل شرعی دارند؛ مادامی که دلیل بر جعل چنین حکمی نباشد، تصدی این منصب مشروع نیست. به عبارت دیگر، برخی منصب‌های سیاسی به نحوی است که شخص از ولایت برخوردار می‌شود؛ از این‌رو در مواردی از قبیل جعل ولایت برای بانوان که شک در اعطای چنین ولایتی وجود دارد، اصل عدم ولایت جاری می‌شود.^۳ البته باید توجه داشت که پیش‌فرض این دلیل این است که دلیلی برای جعل ولایت برای غیررجل وجود ندارد. بنابراین اگر دلیلی بر جعل ولایت برای غیررجل - در بحث ادلة اشتراط - اقامه شود، رافع موضوع اصل و مقدم بر آن خواهد بود.



۱۴۰

دوفصلنامه تخصصی فقه نظام - سال اول - شماره دوم - پاییز و زمستان ۱۴۰۰

۱. همان، ص ۶۴.

۲. الخلاف، ج ۶، ص: ۲۱۳؛ طباطبائی، سید محمد مجاهد، المناهل، ص ۶۹۴؛ القضاء والشهادات، ص: ۴۱ و تفصیل الشریعه - القضاء والشهادات، ص: ۴۵؛ مازندرانی، علی اکبر سیفی، دلیل تحریر الوسيله - ولایه الفقیه، ص: ۱۳۹

۳. تذکره الفقهاء ص: ۵۸۶ و جواهر الکلام ج ۲۷، ص: ۳۳۴ و کتاب مکاسب؛ ج ۳، ص: ۵۷۴ و تفصیل الشریعه - القضاء والشهادات؛ ص ۴۴.

۲-۱-۵. دلیل پنجم: مجموع ادله

گاهی در فقه هر چند ادله به صورت انفرادی مدعا را ثابت نمی‌کند، ولی فقها به مجموع ادله - به دلیل جبران ضعف ادله با یکدیگر - برای اثبات آن تمسک می‌کنند.^۱ در بحث حاضر نیز هر چند بررسی جداگانه هر یک از ادله، نتواند اشتراط ذکوریت را ثابت کند، ولی حکم مجموع ادله غیر از هر کدام از ادله به تنهایی است و مجموع این ادله در کنار هم می‌تواند، نسبت به مدعا ایجاد اطمینان کنند که زن صلاحیت بر تصدی مناصب سیاسی ندارد.

در مقابل، گفته شده است گذشته از آن که قبول تسامح در تمسک به مجموع ادله بعد از عدم صحت استناد به هر کدام از ادله به صورت انفرادی، محل اختلاف است،^۲ حتی در صورت پذیرش نیز، این استدلال مدعا را ثابت نمی‌کند؛ چراکه دلیل، اخص از مدعا است از این جهت که در استناد به مجموع ادله، نتیجه تابع اخس مقدمات است و اطلاق ثابت نمی‌شود و ممکن است گفته شود که قدر متیقن از مجموع ادله، ممنوعیت تصدی ولایت عام و مناصبی است که ولایت عام دارند. از این رو تصدی سایر مناصب سیاسی، خارج از قدر متیقن است.^۳

۲-۲. بررسی قول جواز

۲-۲-۱. دلیل اول: روایات:

۱. «يَنْظُرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ / فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا.»^۴ در این روایت حضرت بعد از منع از رجوع به حاکمان جور، از «من» موصوله استفاده می‌کند و با ذکر ویژگی‌هایی برای او، مردم را به او ارجاع می‌دهد و وی را به عنوان حاکم جعل می‌کند. روشن است که تعبیر «من» شامل زنان نیز می‌شود.^۵ البته گفته شده که در این مقام، ارتکاز متشرعه از تمسک به

۱. خوانساری، آقا حسین بن محمد، مشارق الشومس فی شرح الدروس ج ۴، ص ۱۶۸.

۲. ر.ک: صدر، سید محمد باقر، القواعد الفقهیه، ج ۵، ص ۵۰۶.

۳. آصفی، محمد مهدی و جمعی از مؤلفان، «زن و ولایت سیاسی و قضایی»، مجله فقه اهل بیت (ع)، ج ۴۲، ص ۷۰.

۴. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص: ۶۷.

۵. تبریزی، میرزا جواد، أسس القضاء و الشهادة، ص ۱۵.

اطلاقات جلوگیری می‌کند. گفتنی است منشأ این ارتکاز، مذاق شارع است که نخواستہ زنان در بسیاری از مناصب و جایگاه‌ها همچون قضاوت و یا سایر مناصب سیاسی مشارکت داشته باشد.^۱ همچنین این مذاق از احکامی که شارع صادر فرموده نیز به دست می‌آید، مثل صالح نبودن زن برای امامت جماعت،^۲ تساوی شهادت دو زن با یک مرد،^۳ صالح نبودن زن برای ولایت بر فرزندان خودش،^۴ دستور کوچ و خروج به مردان^۵ و دستور ماندن در منزل به زنان،^۶ و تمام برگزیدگان خداوند برای نبوت و خلافت مرد بوده‌اند^۷ و حجم گسترده‌ای از روایاتی که در قول به عدم جواز سپردن این مناصب به زنان، مطرح شده گواه بر این مدعا است. ممکن است این ارتکاز مانع از اطلاق نباشد؛ زیرا ارتکاز، زمانی می‌تواند مانع از اطلاق شود که در زمان صدور این روایت، اذهان به این حکم مثل یک قرینه توجه پیدا کنند. بنابراین کثرت، عمومیت و حاضر الذهن بودن به این ارتکاز، لازم است و روشن نیست که چنین ارتکازی در موضوع بحث تحقق پیدا کرده باشد.

۲-۲-۲. دوم: سایر اطلاقات ولایت فقیه

فقه‌ها برای اثبات ولایت فقیه به روایات متعددی تمسک کرده‌اند^۸ مانند «اللَّهُمَّ اِزْحَمْ خُلَفَائِي»،^۹ «حُصُونُ الْإِسْلَامِ»،^{۱۰} «أَمَنَاءُ الرَّسُولِ»،^{۱۱} «إِنَّمَا هِيَ لِأِمَامِ الْعَالَمِ بِالْقَضَاءِ»،^{۱۲}

۱. مازندرانی، علی اکبر سیفی، دلیل تحریر الوسیله - ولایه الفقیه، ص ۱۵۵.

۲. اصفهانی، محمد بن حسن، کشف اللثام، ج ۱۰، ص ۱۸.

۳. سوره بقره، آیه ۲۸۲.

۴. حلی، علامه، حسن بن یوسف، مختلف الشیعه، ج ۷، ص ۱۲۴.

۵. سوره توبه، آیه ۴.

۶. سوره احزاب، آیه ۳۳.

۷. سبحانی تبریزی، جعفر، نظام القضاء و الشهاده، ج ۱، ص ۵۳.

۸. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ولایت فقیه، ص ۵۹.

۹. ابن بابویه صدوق، محمد بن علی، معانی الأخبار، ص ۳۷۵.

۱۰. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۳۸.

۱۱. همان ص ۴۶.

۱۲. همان ج ۷، ص ۴۰۶.

«فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رُؤَاةِ حَدِيثِنَا»،^۱ «إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ».^۲ همه این تعابیر مطلق هستند و شامل زنان نیز می‌شوند و ولایت عامه را برای زنان ثابت می‌کنند.^۳ وقتی بر اساس این ادله زنان می‌توانند بر عالی‌ترین منصب سیاسی، تکیه بزنند به طریق اولی در سایر مناصب نیز می‌توانند و اگر اشکال شود که برخی روایات ولایت فقیه همچون روایت ابی خدیجه،^۴ از تعبیر رجل استفاده کرده و اصل در قیود، خصوصیت داشتن آن‌ها است، به همین جهت، این روایات سبب تقييد روایات عامه و یا دست‌کم سبب انصراف آن‌ها خواهند شد،^۵ در جواب خواهد آمد که تعبیر رجل، برای بیان مورد غالب است و بیان مورد غالب، سبب تخصیص و تقييد عموم و اطلاقات موجود در باب نمی‌شود^۶ و از سوی دیگر، این استدلال بر پایه مفهوم لقب است که طبق آنچه در اصول مطرح شد، لقب، مفهوم ندارد^۷ و با فرض این‌که این روایات اشتراط ذکوریت را ثابت نکند، نمی‌تواند سبب انصراف عمومات شوند.

اشکال دیگر این‌که، بنابر برخی مبانی، «قدر متیقن» در مقام تخاطب، سبب عدم انعقاد اطلاق می‌شود،^۸ ولی علاوه بر عدم پذیرش این مبنا نزد مشهور،^۹ قدر متیقن بودن مرد، ثابت نیست و یا برخی گفته‌اند اطلاق، فرد نادر را شامل نمی‌شود^{۱۰} و در مقام وجود یک زن با شرایطی همچون فقیه بودن و ... نادر بوده و اطلاق شامل او نخواهد شد.^{۱۱} اما این مناقشه هم تمام نیست؛ زیرا «ندرت» به اندازه‌ای نیست که ملاک مذکور را محقق کند و کثرت زنان دارای این شرایط، در اعصار معاصر، شاهد بر عدم تحقق چنین ندرتی است و با فرض عدم پذیرش اشکالات فوق، در عین حال اطلاق این روایات قابل اخذ نیست؛ زیرا بسیاری از ادله‌ای که برای اشتراط اقامه شد، شرط ذکوریت در مقام عام ولایت و مناصبی که ولایتی

۱. طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، ج ۲، ص ۴۷۰.

۲. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، ص ۳۲.

۳. یعقوبی، نبیل، قضاء المرأة، ص ۱۱۷.

۴. «وَلَكِنْ انظُرُوا إِلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ»، در ادله اشتراط رجولیت مطرح شد.

۵. یعقوبی، نبیل، قضاء المرأة، ص ۱۱۷.

۶. گلپایگانی، محمدرضا، القضاء والشهادات (گلپایگانی)، ص ۲۲۹؛ تبریزی، میرزا جواد، أسس القضاء والشهادة، ص ۱۴.

۷. خراسانی، محمدکاظم، كفاية الأصول، ص ۲۰۶.

۸. یعقوبی، نبیل، قضاء المرأة، ص ۱۱۷.

۹. صدر، سیدمحمدباقر، دروس في اصول الفقه، ص ۲۵۹.

۱۰. صدر، سیدمحمدباقر، بحوث في علم الأصول، ج ۳، ص ۴۳۱.

۱۱. یعقوبی، نبیل، قضاء المرأة، ص ۱۱۸.





گسترده در اختیار متصدی قرار می‌گیرد را ثابت می‌کرد، لذا اطلاق این ادله به مفاد سایر ادله تقیید می‌خورد.

۲-۲-۳. سوم: «من امّ قوما»^۱

در روایات متعددی که به بحث از حاکم جامعه پرداخته است، تعبیری وجود دارد که اطلاق آن‌ها شامل زنان نیز می‌شود و یا در برخی، «شخص افضل» در جامعه را مقدم می‌دارد که شامل زن نیز می‌شود.

اما این ادله و اطلاقات اساساً در مقام بیان - از جهت ذکورت و عدم آن - نیستند تا اطلاق برای آن‌ها شکل گیرد. از این رو حتی قابلیت تقیید به قید رجل نیز در این روایات وجود ندارد.^۲ اشکال دیگر این که هر چند ممکن است از تعبیر «امّ»، - چنان که برخی معتقدند -^۳ امامت قوم به معنای حکومت، برداشت شود، ولی استظهار برخی دیگر از محدثین این است که مربوط به باب نماز و امام جماعت است نه حاکم؛ چراکه این روایت در باب نماز و احکام جماعت نیز ذکر شده است.^۴

۲-۲-۴. دلیل چهارم: عقل

یکی از احکام عقلی بدیهی و یکی از صغریات قطعی حسن و قبح عقلی - که در روایات نیز به آن اشاره شده -^۵ این است که هر کسی بر اساس قابلیتش باید مکلف شود و هر شخصی که در یک امری صلاحیت بیشتر داشت، او صلاحیت تصدی امر را دارد. بر این اساس در هر سطحی از مناصب و مسئولیت‌های مربوط به اداره جامعه، باید به کسی که صالح‌تر است

۱. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۳۴۶.

۲. اراکی، محسن، نظریه الحکم فی الإسلام، ص ۳۱۰.

۳. برقی، احمد بن محمد، المحاسن، ج ۱، ص ۹۳؛ ابن بابویه، محمد بن علی، ثواب الأعمال، ص ۲۰۶.

۴. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۳۴۶؛ مجلسی، محمدباقر، ملاذ الأخیار، ج ۴، ص ۷۶۴؛ ابن بابویه، محمد بن علی، علل الشرائع، ج ۲، ص ۳۲۶ و طوسی، محمد بن الحسن، تهذیب الأحکام، ج ۳، ص ۵۶؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، ج ۸۵، ص ۸۸.

۵. نهج البلاغه، ص ۲۰۴.

مراجعه شود و اگر یک زن از سایر جهات صلاحیت داشت، نمی‌توان به دلیل این‌که زن است او را از تصدی مسئولیت محروم کرد؛ زیرا مخالف این حکم عقل خواهد بود^۱ و بر اساس قاعده ملازمه، شرع نیز تصدی این مناصب توسط زنان را جایز می‌داند.

اما این قاعده عقلی تخصصاً از موضوع بحث خارج است؛ زیرا فرض این است که سایر شرائط لازم برای تصدی مناصب در مرد و زن به صورت مساوی فراهم است؛ آیا در این صورت می‌توان منصب را در اختیار زن قرار داد یا خیر؟ که این حکم عقلی به این پرسش پاسخ نمی‌دهد. بله اگر وضعیتی پیش آید که هیچ مردی صلاحیت لازم رای تصدی مناصب را ندارد، در این صورت بر اساس احکام ثانویه؛ از باب ضرورت و رفع اختلال نظام و مصلحت و نه از باب حکم اولی عمل می‌شود و زنان نیز می‌توانند عهده‌دار این مناصب شوند. به همین جهت فرض مزبور از موضوع بحث خارج می‌شود.^۲ البته این اشکال نمی‌تواند استدلال را در همه مراتب مخدوش کند؛ زیرا در فرضی که هم مرد و هم زن حداقل مقدار صلاحیت را دارا باشند، ولی زن در برخی ویژگی‌ها، صالح‌تر باشد، بر اساس حکم عقلی مزبور باید مسئولیت را به زن واگذار کرد.

۲-۲-۵. دلیل پنجم: اصل عملی

در فرضی که یک زن همه شروط قضاوت از علم و ... را دارا است، می‌توان به «اصاله الجواز» و «اصاله الحل» تمسک کرد^۳ و تصدی مناصب حکومتی را برای وی جایز دانست. اما باید یادآور شد که اصاله الجواز و اصاله الحل در صورتی جریان دارد که لازمه فعل، تصرف در حقوق دیگران نباشد، در حالی که بیشتر مناصب سیاسی، به گونه‌ای است که نوعی تصرف در حقوق دیگران رخ می‌دهد. بنابراین اصول مذکور در مسئله مورد بحث، جاری نمی‌شوند.^۴ افزون بر این، اصل دیگری تحت عنوان اصل «عدم ولایت احد علی احد» در مسئله قابلیت جریان دارد. این اصل مقدم بر اصاله الجواز است؛ زیرا اصل سببی بر اصل

۱. یعقوبی، نبیل، قضاء المرأة، ص ۱۲۰؛ مازندرانی، علی اکبر سیفی، دلیل تحریر الوسیله - ولایه الفقیه، ص ۱۶۵.

۲. یعقوبی، نبیل، قضاء المرأة، ص ۱۲۰.

۳. همان

۴. همان



مسببی مقدم است.^۱ همچنین اداره سیاست و قضاوت بالاصاله متعلق به حضرت رسول (ص) است و دیگران با اذن می‌توانند متصدی شوند. بنابراین اصاله الجواز دیگر جاری نمی‌شود؛^۲ زیرا اصل، عدم اذن است.

البته ممکن است گفته شود که مجرای اصل در جایی است که دلیلی بر هیچ‌یک از اطراف نباشد و در این مقام اگر به اصل تمسک شود، صورتی است که دلیل بر جواز و یا عدم جواز وجود نداشته باشد. در این فرض، نوبت به اصل عدم ولایت احد علی احد می‌رسد که هم نسبت به ولایت زن و هم نسبت به ولایت مرد جاری می‌شود. در صورتی که علم به اصل وجود ولایت نباشد، هیچ‌یک ولایت نخواهند داشت و اگر علم به وجود ولایت - به این معنا که بدانیم، ولایت جعل شده و انکار وجود ولایت ممکن نیست - داشته باشیم، در این صورت جریان اصل عدم ولایت در هر دو طرف ممکن نیست؛ زیرا با علم به جعل ولایت تعارض دارد. حال اگر احتیاط ممکن است، باید اخذ به آن شود و در غیر این صورت نوبت به اختیار می‌رسد. معنای اختیار این است که تصدی مناصب توسط هر یک از زن و مرد، مشروع و جایز است. اما همان‌طور که اشاره شد، زمانی نوبت به اصل می‌رسد که دلیل وجود نداشته باشد و در مقام، مفاد ادله‌ای که اقامه شده، یا عدم جواز به صورت مطلق است، که دیگر نوبت به اصل عدم ولایت نمی‌رسد و یا این‌که ادله ذکورت را در منصب عام ولایت و مناصبی که ولایتی این‌گونه دارند، شرط می‌دانند که در این صورت، نسبت به چنین مناصبی اصل عدم ولایت، مجری ندارد؛ زیرا اصل ولایت ثابت است و اشتراط ذکورت هم ثابت شده است. اما در سایر مراتب و مناصب بنابر فرض جعل اصل ولایت، و عدم دلالت دلیل بر اشتراط ذکورت، نوبت به بیان بالا می‌رسد و تصدی زنان در آن مناصب، جایز خواهد بود. البته اگر ادله عدم جواز حتی در مناصب سیاسی تمام دانسته نشود، اصول جاری مطرح شده در ناحیه اشتراط ذکورت، به دلیل تقدم اصل سببی بر اصل مسببی، حاکم بر این اصل است.

۱. نائینی، محمدحسین، أجود التقريرات، ج ۲، ص: ۴۹۵

۲. یعقوبی، نبیل، قضاء المرأة، ص ۱۲۰

نتیجه‌گیری

برای اثبات عدم جواز سپردن مناصب سیاسی به بانوان، ادله متعددی اقامه شد که می‌توان آن‌ها را از لحاظ مفهومی به دو دسته تقسیم کرد:

دسته اول: روایاتی مثل روایات نقصان عقل و روایاتی که از مشاوره با زنان منع می‌کردند، که جهت منع در این روایات، ویژگی تکوینی در نوع زنان است که صلاحیت را از آنان سلب می‌کند، نه اینکه شارع زنان را صالح نداند. بنابراین اگر در مصداقی وجود عقل و درایت احراز شود، منعی برای تصدی مناصب سیاسی نخواهد داشت افزون بر این که در همه مناصب سیاسی، احتیاج به عقل و درایت نیست و برخی از مناصب حکومتی، مناصبی صرفاً اجرایی بوده که از عهده زنان خارج نیست.

در دسته دوم شارع، زنان را صالح برای تصدی مناصب سیاسی ندانسته است، اما بر اساس مناقشاتی که مطرح شد، هیچ‌یک از آن‌ها بر عدم صلاحیت زنان برای تصدی همه مناصب سیاسی دلالت ندارد و فقط برخی از آن‌ها بر اشتراط رجولیت در مناصبی که ولایت عام و گسترده‌ای دارند، دلالت می‌کرد و برخی فقط ترجیح مردان بر زنان در مناصبی که سبب اختلاط می‌شود، دلالت داشت. اما این ادله نسبت به مناصبی که چنین ولایت گسترده‌ای ندارند، منعی نمی‌کند و یا حتی نسبت به مناصبی که ماهیت ولایی ندارند نیز دلالت ندارند و ادله‌ای که در جانب عدم اشتراط رجولیت اقامه شد، دلالت بر جواز ولایت دارد و این ادله هرچند مطلق است و حتی مناصب عام ولایی را دربرمی‌گیرد، ولی با آنچه از ادله اشتراط استفاده شد، تقیید می‌خورد و در نتیجه در مناصب پایین‌تر، هرچند در محدوده‌ای اندک دارای ولایت می‌شود، ولی حق تصدی‌گری دارد، به شرط این که عقل و درایت متناسب با آن منصب، احراز شود. اما در سایر مناصب حکومتی و سیاسی که هیچ جنبه ولایی و تصمیم‌گیری وجود ندارد و فقط اجرای محض است مثل بسیاری از مشاغل و کارمندان حکومت، زنان می‌توانند مشغول به فعالیت شوند. البته در هر دو صورت باید مقتضای عناوین ثانویه‌ای همچون مفسده، رعایت شود، چه این که در صورت وجود مفسده، تصدی حرام خواهد بود.

این جمع‌بندی بر اساس ادله و نکاتی بود که در این نوشتار جمع‌آوری شد و چه بسا ادله و بیانات دیگری در مسئله موجود باشد که با ملاحظه آنها حکم مذکور متفاوت شود، به همین جهت مسئله هنوز احتیاج به بررسی دارد.



۱۳۷

بررسی فقهی
سپردن مناصب سیاسی به بانوان

در پایان، از آنجا که در مسائل مشابه، اجماع و شهرت فقها وجود دارد، لازم است مراعات احتیاط شود، تا جایی که منجر به اختلال نظام و یا عدم رعایت مصلحت مسلمین شود که در این صورت عنوان ثانوی رافع احتیاط خواهد بود.

کتابنامه

* قرآن کریم

* نهج البلاغه

برقی، احمد بن محمد بن خالد، رجال البرقي - الطبقات، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ق.

طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، مشهد: نشر مرتضی، چاپ اول، ۱۴۰۳ق.
اشکنانی، محمدحسین، دروس في اصول الفقه (توضیح الحلقه الثالثه)، قم: چاپ اول، ۱۳۸۰ش.

اصفهانی، فاضل هندی، محمد بن حسن، كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۱۶ق.
مجلسی، محمدتقی، روضه المتقین في شرح من لا يحضره الفقيه، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور، چاپ دوم، ۱۴۰۶ق.

مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، بیروت: مؤسسه الطبع و النشر، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.

خراسانی، محمدکاظم، کفایه الأصول، قم: آل البيت، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.

آصفی، محمد مهدی و جمعی از مؤلفان، «زن و ولایت سیاسی و قضایی»، مجله فقه اهل بیت (ع)، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع)، چاپ اول، بی تا.

آل شیخ راضی، محمدطاهر، بدایه الوصول في شرح کفایه الأصول، قم: چاپ دوم، ۱۴۲۶ق.

تبریزی، جواد بن علی، أسس القضاء و الشهاده، قم: دفتر مؤلف، چاپ اول، بی تا.

سبحانی تبریزی، جعفر، نظام القضاء و الشهاده في الشریعه الإسلامیه الغراء، قم: مؤسسه امام

صادق (ع)، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.



۱۳۸

دوفصلنامه تخصصی فقه نظام - سال اول - شماره دوم - پاییز و زمستان ۱۴۰۰

طباطبایی حائری، سیدعلی بن محمد، ریاض المسائل، قم: مؤسسه آل البيت(ع)، قم: چاپ اول، ۱۴۱۸ق.

طباطبایی حائری، سیدمحمد مجاهد، کتاب المناهل، قم: مؤسسه آل البيت(ع)، چاپ اول، بی تا.

حسینی طهرانی، محمدحسین، ولایه الفقیه، مترجم علی حسین، بیروت: دار المحجبه البیضاء، ۱۴۱۸ق.

حسینی فیروزآبادی، مرتضی، عنایه الأصول فی شرح کفایه الأصول، قم: چاپ چهارم، ۱۴۰۰ق.

حلّی، علامه، حسن بن یوسف، تذکره الفقهاء (ط - القدیمة)، قم: مؤسسه آل البيت(ع)، چاپ اول، ۱۳۸۸ق.

حلّی، علامه، حسن بن یوسف، مختلف الشیعه فی أحكام الشریعه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.

موسوی خمینی، سیدروح الله، استفتانات امام خمینی (ره)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۹۲ش.

_____، تحریر الوسیله، قم: مؤسسه مطبوعات دار العلم، بی تا.

_____، ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ دوازدهم، ۱۴۲۳ق.

خوانساری، آقا حسین بن محمد، مشارق الشموس فی شرح الدروس، بی تا.

خویی، سیدابوالقاسم موسوی، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرجال، بی تا.

انصاری، مرتضی، القضاء و الشهادات، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.

_____، المکاسب، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.

نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بیروت، چاپ هفتم، ۱۴۰۴ق.



۱۳۹

بررسی فقهی حکم سپردن مناصب سیاسی به بانوان



- صدر، سیدمحمدباقر، القواعد الفقهیه (بحوث فی علم الأصول)، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت(ع)، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ق.
- _____، بحوث فی علم الأصول، قم: چاپ سوم، ۱۴۱۷ق.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعهی مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر جوامع الجامع، قم: حوزه علمیه قم، مرکز مدیریت، قم: چاپ اول، ۱۴۱۲ه.ق.
- طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، الخلاف، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۴۰۷ق.
- طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، رجال الشیخ الطوسی - الأبواب، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ سوم، ۱۴۲۷ق.
- حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
- عاملی، شهید اول، محمد بن مکی، ذکری الشیعه فی أحكام الشریعه، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، قم، اول، ۱۴۱۹ق.
- قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران
- قمی، صدوق، محمد بن علی بن بابویه، معانی الأخبار، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ق.
- _____، من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.
- کلینی، ابو جعفر، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- لنکرانی، محمد فاضل موحدی، تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله - القضاء و الشهادات، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)، قم، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
- مازندرانی، علی اکبر سیفی، دلیل تحریر الوسیله - ولایه الفقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ دوم، ۱۴۲۸ق.

- نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بیروت: مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ اول، ۱۴۰۸ق.
- طبسی، محمد محسن، «پژوهشی پیرامون تفسیر امام عسکری (ع)»، مجله فرهنگ کوثر، زمستان ۱۳۸۲، شماره ۶۰.
- مظاهری، حسین، محقق مجید هادی زاده، فقه الولاية و الحکومه الإسلامیه، قم: مؤسسه الزهراء (س)، ۱۳۸۶ش.
- نائینی، محمد حسین، أجود التقريرات، قم: چاپ اول، ۱۳۵۲ش.
- نجف آبادی، حسینعلی منتظری، نظام الحکم فی الإسلام (للمنتظري)، قم: نشر سراپی، چاپ دوم، ۱۴۱۷ق.
- نجم آبادی، ابوالفضل، الأصول، قم: چاپ اول، ۱۳۸۰ش.
- یعقوبی، نبیل، قضاء المرأة في الفقه الشيعي، قم: جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۸۷ش.
- یزدی، سید محمد کاظم طباطبایی، تکمله العروه الوثقی، قم: کتابفروشی داوری، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.



۱۴۱



دوفصلنامه تخصصی فقه نظام

سال اول- شماره دوم- پاییز و زمستان ۱۴۰۰

Bi-Quarterly feqhe nezam
vol. 1 no. 2 autumn & winter 2021

ماهیت‌شناسی شخصیت حقوقی بنگاه‌های تجاری با توجه به احکام عبید در فقه اسلامی

محمدحسن گلی شیردار^۱ | مصطفی عبدالهی^۲

چکیده

«بنگاه‌های تجاری»، اشخاص حقوقی عصر جدید حساب می‌شوند که در تعاملات حقوقی و تجاری احکام و لوازم ویژه‌ای بر اعتبار آن‌ها مترتب می‌شود. یکی از مهم‌ترین پرسش‌ها در مواجهه با این نوع اشخاص حقوقی، چگونگی نگاه شارع به آن‌ها است. آیا از نظر شارع این اشخاص حقوقی می‌توانند مالک باشند و طرف معامله قرار بگیرند؟ رویکرد عمومی فقیهان در پاسخ به این پرسش این بوده که این نوع اشخاص حقوقی، مانند سایر اشخاص حقوقی است و در این قبیل احکام، تفاوتی میان آن‌ها وجود ندارد. اما تأمل بیشتر در مبانی اعتبار این نوع اشخاص حقوقی حکایت از آن دارد که میان آن‌ها و سایر اشخاص حقوقی، تفاوت جدی وجود دارد. پژوهش پیش‌رو با واکاوی مبانی اعتبار این نوع شخصیت حقوقی در پی اثبات تفاوت آن با سایر اشخاص حقوقی است. نتیجه به دست آمده از پژوهش که حاصل روشی توصیفی-تحلیلی است نشان می‌دهد که شخصیت حقوقی بنگاه‌های تجاری الگوبرداری شده از مفهوم «عبد تاجر» است. از همین‌رو نباید با دیگر اشخاص حقوقی که الگوبرداری شده از مفهوم «انسان آزاد» است، اشتباه شود.

کلیدواژه‌ها

شخصیت حقوقی، شخص حقوقی، شخصیت اعتباری، شرکت‌های تجاری، اعتبار.

^۱. استاد خارج حوزه علمیه قم و مدیر مدرسه عالی امام کاظم (ع) | mhgolishirdar1964@gmail.com

^۲. استاد سطوح عالی و دانش‌پژوه سطح چهار فقه اقتصاد حوزه علمیه قم. (نویسنده مسئول) | h.a.m.abdollahi@gmail.com



مقدمه

تحولات مختلف در اعتبارات عقلانی، موجب تولد ماهیتی با عنوان «شخص حقوقی» شده است. دولت، شهرداری و فرمانداری، بیت المال، عبادتگاه‌ها، اوقاف و ... نمونه‌های تاریخی این مفهوم هستند. انگیزه عقلا از اختراع و اعتبار چنین اشخاصی، نیازمندی آن‌ها به تعامل با این عناوین به مثابه انسان زنده بود؛ به نحوی که آن‌ها را مالک اموال و دارای قدرت اختیار و انتخاب در مدیریت اموال بدانند. اما مواجهه شارع با این اشخاص از منظر فقه شیعه این‌گونه بوده که نسبت به برخی از این اشخاص حقوقی، رسماً اتخاذ موضع کرده و احکام خاصی بر آن‌ها وضع کرده است^۱ و نسبت به برخی دیگر اتخاذ موضع نکرده و مسکوت گذاشته است.^۲ البته از سکوت شارع در مقابل این اعتبارات عقلانی می‌توان امضای شارع را کشف کرد.

با گذر زمان و ورود به عصر اقتصادی جدید، اشخاص حقوقی متنوع‌تری ابداع شدند؛ اشخاصی از قبیل بانک، بنگاه‌های تجاری (شرکت‌ها و مؤسسه‌ها)، بیمه‌ها و ... با پیدایش مصادیق جدید، فقه شیعه با این پرسش مواجه شده است که آیا همان‌گونه که مصادیق سنتی شخص حقوقی مورد پذیرش شارع قرار گرفته، مصادیق جدید نیز مورد پذیرش اند و از حجیت و مشروعیت برخوردارند، یا رویکرد شارع به مصادیق جدید متفاوت است؟

فهم صحیح این مسئله و پاسخ منطقی به آن، نیازمند واکاوی ماهیت و سازوکار اعتبارات عقلانی در وهله نخست، تطبیق این اعتبارات بر اشخاص حقوقی در وهله دوم و بررسی موضع شارع در مواجهه با آن‌ها در وهله سوم و مرحله پایانی است.

پیشینه

مصادیق سنتی شخص حقوقی در فقه شیعه مورد پذیرش قرار گرفته و احکام خاصی نیز بر برخی از آن‌ها مترتب شد است. درباره مصادیق نوپدید نیز بحث‌های فقهی جدیدی صورت

۱. همانند بیت المال، امام و ... که در ادله لفظیه به‌عنوان موضوع برای احکام شارع قرار گرفته است. ر.ک: حلی، جعفر بن حسن، شرایع الاسلام، ج ۳ ص ۲۱۵؛ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱۵ ص ۱۰۵-۱۱۰ و ج ۹، کتاب الخمس، ابواب قسمه الخمس و ابواب الانفال و ما یختص بالامام (ع).

۲. همانند مدارس و مساجد و اماکن عام المنفعه که در ادله لفظیه موضوع احکام مالکیت قرار نگرفته است. هرچند موضوع برخی احکام دیگر قرار گرفته است. از جمله ممنوعیت بیع آن یا تغییر آن.

گرفته که می‌توان فناوای سیدمحمدکاظم یزدی را اولین جرقه‌های بحث از مشروعیت شخصیت‌های حقوقی جدید به‌شمار آورد.^۱ ایشان وقف بر مساجد و قرض گرفتن از سوی مسجد و بدهکار شدن مساجد را اعتبار عقلانی دانسته است، در حالی که پیش از ایشان، وقف بر مساجد به دلیل تصور عدم امکان مالکیت مسجد نسبت به اموال موقوفه، به مالکیت مسلمین و وقف بر مسلمین ارجاع داده می‌شد.^۲ سیدکاظم حائری نیز در کتاب فقه العقود به صورت تفصیلی این مسئله را مورد بررسی قرار داده و برای آن ادله‌ای ذکر کرده است.^۳ پس از ایشان، بحث از مشروعیت و امضای شخص حقوقی در درس‌های خارج حوزه علمیه رواج یافته است.

درباره شخصیت حقوقی، کتب و مقالات متعددی منتشر شده است که البته تحلیلی افزون بر آنچه فقیهان در باب شخص حقوقی مطرح کرده‌اند، ارائه نکرده‌اند. کتاب شخصیت حقوقی، اثر محمدجواد صفار از مهم‌ترین منابع مکتوب در زمینه بررسی و تحلیل شخصیت حقوقی است. مقالات مربوط به این حوزه، به دو دسته فقهی و حقوقی تقسیم می‌شوند: مهم‌ترین مقالات فقهی عبارتند از: «تحلیل فقهی شخص حقوقی»، اثر محمدتقی فخلعی، محمدحسن حائری و محمدعلی قاسمی، «تأملی در شرعیت شخص حقوقی»، اثر حسین بهرامی و محمدحسین بیاتی، «بررسی فقهی-حقوقی شخص حقوقی»، اثر حسن آقائظری و ... برخی از مهم‌ترین مقالات حقوقی نیز -که البته بیشتر از منظر حقوق عمومی، حقوق خصوصی و حقوق بین‌الملل به تحلیل شخصیت حقوقی پرداخته‌اند- عبارتند از: «شخصیت حقوقی دولت در دوره ساسانی»، اثر پرهام مهرآرام و سیدمحمدقاری سیدفاطمی، «جستاری بر شخصیت حقوقی دولت در دوره ساسانی»، اثر نوربخش ریاحی، «اعتبارات عقلانی در تحلیل مبنای شخص حقوقی»، اثر قاسم نخعی‌پور و محمدعلی سعیدی، «تحلیل ماهیت و لزوم شخص حقوقی»، اثر بهنام اسدی.

۱. یزدی، سیدمحمدکاظم طباطبائی، تکمله العروه الوثقی، ج ۲، ص ۲۶۸-۲۶۹.

۲. بحرانی، یوسف بن احمد، الحدائق الناضره، ج ۲۲، ص ۱۹۰؛ حائری، سیدعلی طباطبائی، ریاض المسائل، ج ۲، ص ۲۳؛ طباطبائی، سید محمد مجاهد، المناهل، ص ۴۹۸.

۳. حائری، سیدکاظم، فقه العقود، ج ۱ ص ۷۹-۱۰۷.



گفتنی است فقیهان در مواجهه با مشروعیت شخص حقوقی به یکی از این سه روش عمل کرده‌اند: یا آن را مطلقاً نپذیرفته‌اند؛^۱ یا آن را مطلقاً مورد امضای شرعی دانسته‌اند؛^۲ و یا میان مصادیق سنتی شخص حقوقی و مصادیق جدید آن، در امضای شرعی تفکیک قائل شده و مصادیق جدید را مورد امضای شرعی ندانسته‌اند.^۳ امضای شخص حقوقی در نظر فقیهان، به معنای امکان مالکیت و به تبع، جریان احکام آن است.

همان‌طور که گفته شد، در اعتباربخشی و عدم اعتباربخشی به شخصیت حقوقی، تفکیکی میان شخصیت حقوقی شرکت تجاری و غیر آن از سوی فقیهان صورت نگرفته، و مسئله از این منظر مسکوت مانده است. در نوشتار پیش‌رو از این منظر نیز به این مسئله پرداخته می‌شود. مدعی‌انگارنده این است که بررسی فقهی شخصیت حقوقی، نیازمند بررسی ماهیت اعتبار و سازوکار آن است و بدون آن، اثر مطلوبی بر بررسی فقهی مسئله مترتب نمی‌شود. بنابراین پس از مفهوم‌شناسی، این موضوع نیز بررسی خواهد شد.

۱. مفاهیم

۱-۱. شخصیت حقوقی

واژه «شخصیت» در لغت، به ذات و مجموعه خلق و خوی و ویژگی‌های یک فرد که او را از دیگران متمایز می‌کند، تعریف شده است.^۴ در اصطلاح، شخصیت حقوقی به معنای نوعی وصف و شایستگی برای برخورداری از یک سلسله حقوق و تکالیف آمده است.^۵ بر این

^۱ فقیهانی که مساجد را مالک نمی‌دانند و وقف بر مساجد را حقیقتاً وقف بر مسلمین می‌دانند داخل در این گروه هستند. از جمله علامه حلی و شهید اول (ر.ک: علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، تحریر الاحکام، ج ۳ ص ۳۰۰؛ و نیز شهید اول، محمد بن مکی، دروس، ج ۲ ص ۲۶۹)

^۲ فقیهانی که حکم به مالکیت بانک‌ها و شرکت‌ها بر اموالشان دارند در این دسته قرار می‌گیرند. ر.ک: موسوی خمینی، سیدروح‌الله، توضیح المسائل، ص ۶۶۹.

^۳ خونی، سیدابوالقاسم، صراط‌النجاه، ج ۲، ص ۱۷۳. ایشان اموال موجود در بانک را مجهول‌المالک می‌دانند، در حالی که در مورد وقف بر مساجد علی‌الظاهر قائل به صحت وقف بدون توجیه مذکور هستند. ر.ک: همو، منهاج‌الصالحین، ج ۲، ص ۲۴۳-۲۴۴.

^۴ عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید.

^۵ اسدی، بهنام، «تحلیل حقوقی ماهیت و لزوم شخصیت حقوقی»؛ فخلعی، محمد تقی و همکاران، «تحلیل فقهی شخصیت حقوقی».

اساس، هر چیزی که این وصف و شایستگی را داشته باشد، شخص حقوقی خواهد بود؛ در مقابل شخص حقیقی که مصادیق حقیقی انسان هستند. بنابراین همان طور که در ماده ۵۸۸ قانون تجارت بازتاب یافته، حقوق و تکالیفی که بر انسان مترتب می شود، در شخص حقوقی نیز می تواند جاری شود، مگر این که از مختصات ذات انسانی باشد، مثل حق پدری و فرزندگی یا تولد و مرگ.

۲-۱. بنگاه تجاری

«بنگاه» در لغت به معنای خانه، انبار، جای دادوستد، سازمان و مؤسسه آمده است.^۱ در اصطلاح اقتصادی، بنگاه به معنای واحد عرضه کننده خدمت یا تولید در اقتصاد است که می تواند مشتمل بر یک فرد، مجموعه ای از افراد، یا حتی نهادهای حقوقی باشد.^۲ بنگاه ها در دانش اقتصاد متصدی ارائه هرگونه خدمت یا تولیدی هستند که ایجاد ارزش افزوده اقتصادی در بازار داشته باشد.

بنگاه ها ممکن است به صورت مؤسسه ها و یا شرکت های تولیدی یا خدماتی تشکیل شوند و فعالیت کنند. تفاوت مؤسسه ها و یا شرکت ها در نحوه مالکیت آن ها است. مؤسسه تجاری بنگاهی است که تحت مالکیت فرد واحدی قرار دارد. شرکت، بنگاه تجاری است که از اجتماع حقوق و اموال چند نفر تشکیل شده است. قانون تجارت مصوب ۱۳۱۱ شرکت ها را مشتمل بر ۷ قسم می داند.

۳-۱. عید

واژه «عید» معادل بنده و برده در زبان فارسی، به معنای انسانی است که مملوک دیگری باشد.^۳ در گذشته یکی از تجارتهای پر سود، خرید و فروش بردگان و کنیزان بود و حتی در

^۱. عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید.

^۲. ر.ک: منکیو، گریگوری، نظریه اقتصاد خرد، ص ۱۲

^۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۲ ص ۴۸؛ ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، ج ۴ ص ۲۰۵؛ ابن منظور، محمد بن مکرم،

لسان العرب، ج ۳ ص ۲۷۰.





برخی مناطق، بازار ویژه‌ای برای این هدف اختصاص می‌یافت. بردگانی که دارای مهارت‌های خاص از قبیل کتابت یا تجارت بودند، قیمت بالاتری داشتند.^۱ در اسلام برای برده‌داری احکام مفصلی وجود دارد که در کتب فقهی به آن پرداخته شده است.^۲ گاهی عبدی که توانمندی تجارت داشت، از طرف مولای خویش اجازه می‌یافت تا با اموال مولی یا اموال دیگران و حتی اموال خودش - بنابر قبول مالکیت عبد - تجارت کند که به آن «عبد تاجر» اطلاق می‌شود.^۳

۲. تبیین ماهیت اعتبار و اعتبار شخص حقوقی

رویکرد فقیهان در مواجهه با اعتبار به‌گونه‌ای است که محقق ناآشنا با مبانی فقهی تصور می‌کند که ماهیت اعتبار در نظر ایشان واضح و مشخص نبوده است؛ چراکه ایشان در بیشتر موارد بدون تبیین دقیق معنا و ماهیت اعتبار، در مورد احکام و لوازم آن بحث کرده‌اند. این در حالی است که دلیل این نوع مواجهه، شدت وضوح ماهیت اعتبار در نظر ایشان بوده است. در این میان علامه طباطبائی به صورت تفصیلی به تبیین ماهیت اعتبار پرداخته است. مقایسه دیدگاه ایشان با دیدگاه رایج در ادبیات فقهی و اصولی دیگر فقیهان، حکایت از تطابق دیدگاه آنان در مسئله دارد.

«اعتبار»، دادن حد یک شیء به چیزی است که مصداق واقعی آن شیء نیست. به‌عنوان مثال شیر درنده که دارای مصادیق واقعی است به صورت مجازی بر انسان شجاع که مصداق واقعی شیر نیست، اطلاق شود. اعتبار ممکن است شخصی باشد یا عمومی. اعتبار شخصی، اعتباری است که - همانند اعتبار کودکان در دنیای بازی کودکانه که خود را پدر یا مادر می‌پندارند - از قلمرو ذهن اعتبارکننده فراتر نمی‌رود. اما اعتبار عمومی، اعتباری است که از سوی عموم جامعه و عقلا مورد پذیرش قرار می‌گیرد. اعتبارات عامی از قبیل ملکیت،

۱. جرداق، جرج، امام علی صدای عدالت انسانی، ج ۱ ص ۴۷۲

۲. از جمله در ابواب زکات، بیع و سائر معاملات، حدود و دیات و ... ر.ک: نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، ج ۱۵ ص ۳۰-۳۵ و ص ۳۴۴-۳۶۰ و ص ۴۸۶-۵۰۰ و ج ۱۷ ص ۲۴۲-۲۴۸ و ج ۲۲ ص ۲۷۰-۲۷۳ و ...

۳. در مورد عبد مأذون در تجارت در فقه بسیار بحث شده است. ر.ک: شیخ طوسی، محمد بن حسن، المبسوط، ج ۲ ص ۳۷۹ و ۳۹۴ و ج ۵ ص ۲۸۸ و ج ۶ ص ۱۴۰ و ج ۷ ص ۲۱۷؛ محقق حلی، جعفر بن حسن، شرایع الاسلام، ج ۲ ص ۶۴؛ نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، ج ۲۴ ص ۲۳۳-۲۳۶ و ص ۲۶۰ و ج ۲۵ ص ۷۲-۸۴ و ...

زوجیت، وضع الفاظ برای معانی مختلف و عناوین معاملی، نمونه‌هایی از اعتبارات عام هستند. لازم به یادآوری است که برای شکل‌گیری این اعتبارات، ضرورتی ندارد که همه افراد به صورت آگاهانه آن‌ها را بپذیرند، بلکه همین مقدار که به شکل ارتكازی در ذهن افراد جامعه رسوخ پیدا کند، کافی است. مفهوم مالکیت افراد بر اموال مختلف، از این دست اعتبارات است که بذر آن از دوران کودکی در ذهن انسان کاشته می‌شود.

۱-۲. آثار اعتبار

اعتباراتی که افراد انسانی را به تشبیه و استعاره وادار می‌کند، تابع اغراض گوناگون است؛ گاهی -مانند استفاده در اشعار و صنایع ادبی- صرفاً در جهت ارضای احساسات انسانی است و گاهی در جهت تحصیل اغراض مهم‌تر و عام‌تر مانند ترتیب آثار عقلانی مصادیق حقیقی بر مصادیق غیرواقعی و اعتباری است. به‌عنوان مثال، با تصور کردن رابطه ضروری بین اراده و حرکت عضلانی، مفهوم وجوب انتزاع می‌شود که مصداق آن در چارچوب اراده انسان و حرکات شخص خود او است، اما به صورت مجازی می‌توان آن را به اراده انسان و تحقق فعل از سوی دیگران نیز تطبیق داد و رابطه بین اراده از سوی آمر و تحقق فعل از سوی مأمور را مصداق همین مفهوم دانست. با این نگاه، مفهوم اعتباری وجوب ساخته می‌شود. دلیل این اعتبار آن است که اعتبارکنندگان در حقیقت به آن آثاری که در مصادیق واقعی و حقیقی مفهوم کلی وجود داشت، نیاز دارند.

در مثالی که گذشت، نیاز عمومی و اجتماعی به این که بعد از دستور آمر، مأمور بلافاصله و بدون تخطی، در خارج حرکت کرده و دستور او را انجام دهد، موجب شده است تا مفهوم وجوب اعتبار شود. برای این که نظام اجتماعی به هم نخورد، نیاز به اعتبار فرماندهی است که اوامر او مطاع باشد. با توجه به این غرض، مفهوم «ریاست» اعتبار شده است. یعنی یک فرد خاص (رئیس) را مصداق رأس دانسته‌اند. همان‌طور که سر، نقش مدیریت بدن را بر عهده دارد و همه قوای بدنی در خدمت آن هستند، این فرد نیز مدیریت جامعه و قوای آن را بر عهده می‌گیرد. پر واضح است که سر، مصادیقی دارد و انسان نمی‌تواند یکی از آن‌ها باشد. بدن نیز مصادیقی دارد که جامعه یکی از آن‌ها نیست. از این‌رو سر بودن و رأس بودن این انسان خاص





و نیز بدن بودن جامعه برای او، اعتباری است که عقلا تولید کرده‌اند تا روابط میان اجزای جامعه را تنظیم و اهداف آن را تحقق بخشند. مفهوم ملکیت و زوجیت نیز از همین قبیل است که به منظور تنظیم روابط مالکانه، روابط اداری و روابط خانوادگی از سوی عقلا اختراع شده‌اند.

نکته مهمی که نیاز به دقت دارد این است که برای دست‌یابی به اثر و نتیجه مطلوب، نمی‌توان هر عنوانی را بر مصداق عنائی و مجازی آن تطبیق داد. علامه طباطبائی نکات مهمی را بر تبیین مفهوم اعتبارات مترتب کرده که یکی از آن‌ها این نکته است که اعتبارات نمی‌توانند از هیچ، خلق شوند، بلکه ضرورتاً بایستی به ازای هر اعتباری، یک مفهومی وجود داشته باشد و آن مفهوم، مصادیقی داشته باشد و آن مصادیق، آثاری داشته باشند و با هدف ترتیب آن آثار، حد و تعریف مفهوم مذکور بر غیر مصداق حقیقی اش مترتب شود. به عبارت دیگر، نمی‌توان بدون این که به شیر واقعی نگاه کنیم، اعتبار شیر بودن برای انسان شجاع کنیم؛ از طرف دیگر نمی‌توان به شیر نگاه کرد و انسانی را شیر دانست، به این غرض و انگیزه که او را از بابت ترس و جبن مذمت کنیم؛ چون این غرض و اثر در شیر (که مفهوم اولیه ما است و دارای مصادیق حقیقی است) وجود ندارد. از این رو معقول نیست که انسان را شیر بدانیم برای آن که ترس و جبنی را به او نسبت بدهیم.^۱ به بیان دیگر نمی‌توان به جهت نشان دادن روشنایی و وضوح یک مطلب آن را به شب تشبیه کرد و گفت «این مطلب همانند شب است» و نمی‌توان به جهت بیان نفوذ اراده فرد در اراده انسانی دیگر، رابطه او را با آن انسان دیگر رابطه شکر و قند تصور کرد و گفت «فرد اول در فرد دوم حل شده است»، بلکه در مثال اول باید گفت «این مطلب همانند روز روشن است» و در مثال دوم باید گفت «این فرد مانند موم در دستان دیگری است»؛ زیرا گزاره‌های اعتباری یاد شده وافی به غرض اعتبارکننده نیستند. یعنی شنونده در صورتی که جملات ابتدایی را بشنود نمی‌تواند به مراد گوینده در آن منتقل شود. واضح است که عقلا در اعتباراتشان (همانند همه رفتارهایشان) تابع نیت و اغراض هستند. بنابراین در صورتی که فعل انجام شده توسط آن‌ها غرض را تأمین نکند، از انجام آن خودداری می‌کنند. همین نکته است که موجب شده است در ادبیات فقهی به این گزاره متداول استناد شود: «در

۱. ر.ک: طباطبائی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۱۶۵.

اعتبارات عقلانی تابع اغراض هستیم» و یکی از اشکالات متداول در بحث اعتبارات، لغویت اعتبار مطرح شده است.^۱

بنابراین برای تحلیل دقیق آثاری که به دنبال آن هستیم، تحلیل رفتار عقلا در مصداقیابی ادعایی ضروری است؛ باید دانست عقلا در هر اعتباری، نظر به چه مفهومی داشته‌اند و آثار خارجی مصداقی واقعی چه مفهومی را نیاز داشته‌اند. بدون چنین تحلیلی شناخت ما از رفتار عقلا بسیار ابتدائی و ابتر خواهد بود.

۲-۲. اعتبار شخص حقوقی

یکی از مصداقی چنین اعتباراتی، «شخص حقوقی» است که از گذشته‌های دور میان عقلا رواج داشته است. یعنی موجوداتی که ذات انسانی ندارند مانند عبادتگاه‌ها، مدارس، و اماکن عام المنفعه، مجازاً انسان‌هایی مانند مصداقی واقعی انسان پنداشته می‌شوند. هدف از چنین اعتباراتی، اثبات احکام مالکیت برای آن‌ها است. به این صورت که عبادتگاه‌ها همانند انسان‌ها بتوانند مالک اموالی شوند که در راستای جلب مصالح آن‌ها و زیارت‌کنندگان و اداره امور آن‌ها خرج می‌شود. با اعتبار کردن شخصیت انسانی برای این موجودات خارجی، مردم می‌توانند اموال خویش را به آن‌ها تملیک یا وقف کنند تا بدون نگرانی از مشکلاتی از قبیل پشیمانی فرد خیر یا ورثه او از تصمیم خویش، اطمینان و طیب خاطر مصرف‌کنندگان این اموال از ناحیه فرد خیر، و دخالت‌های بعدی خیرین در نحوه خرج کردن و اداره اموال و ...، مخارج آن‌ها تأمین شود.

نیازهای بشری به تدریج عقلا را وادار به توسعه در چنین اعتباراتی کرد.^۲ شرکت‌های تجاری که نقش واسطه را در بازار ایفا می‌کردند، از جمله مصداقی جدید این اعتبارات بودند. منظور از نقش واسطه، واسطه میان تولیدکننده و مصرف‌کننده نیست، بلکه مراد، واسطه میان

۱. ر.ک: اصفهانی، محمدحسین، حاشیه کتاب المکاسب، ج ۵ ص ۱۱۶؛ موسوی خمینی، سیدروح‌الله، تهذیب الاصول، ج ۱ ص ۳۱۶؛ خونی، سیدابوالقاسم، مصباح الفقاهه، ج ۴ ص ۱۴۴-۱۴۵.

۲. از خصوصیات مفاهیم اعتباری، قابلیت تغییر و تحول بر اساس نیازها و اغراض بشری است. البته برخی از اعتبارات (که در تعریف علامه طباطبائی به اعتبارات قبل الاجتماع نام گذاری می‌شوند) قابل تغییر و تحول نیستند. ر.ک: طباطبائی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، مقاله ششم ص ۱۶۴ و ۲۱۳.





مالکان و اموال است. سرمایه‌داران بزرگ به جای اعمال مستقیم مدیریت بر اموالشان، از طریق تأسیس شرکت‌های تجاری بزرگ - مثل کمپانی هند شرقی - فعالیت‌های تجاری خویش را انجام می‌دادند. غرض این سرمایه‌داران در بدبینانه‌ترین حالت، فرار از مسئولیت‌های مالکیت (با توجه به قانون مسئولیت محدود صاحبان سهام شرکت‌ها در مقابل بدهی‌های شرکت) و در خوش‌بینانه‌ترین حالت، اطمینان‌بخشی به بازار در جهت تأدیة بدهی‌ها و انجام تعهدات بود.

پرسش جدی این است که عقلاً در این توسعه، شخص حقوقی شرکت تجاری را با الگوبرداری از چه ماهیتی اختراع کرده‌اند؟ آیا همان‌گونه که برای عبادتگاه‌ها، مدارس، و اماکن عام‌المنفعه اعتبار شخص کرده و آن‌ها را مصداقی وهمی و مجازی از انسان که می‌توانست مالک شود، دیده بودند، شرکت‌های تجاری را نیز مصداقی دیگر از انسان آزاد دیده‌اند؟ یا در این توسعه صرفاً عنوان شخص حقوقی تکرار شده بود و ماهیتاً شخصیتی متفاوت و متباین با شخص حقوقی اماکن مقدس و عام‌المنفعه اعتبار شده بود؟ به این صورت که مفهوم و ماهیت اصلی که برای آن مصداق مجازی و عنائی تولید شده، مفهوم و ماهیتی غیر از مفهوم و ماهیت یک انسان آزاد است.

پر واضح است که برای ادعای هر یک از این دو تصویر نمی‌توان استدلال برهانی و منطقی آورد، بلکه صرفاً باید به شواهد اکتفا کرد. نکته اساسی این است که برای شناسایی چگونگی اعتبار شخصیت حقوقی بنگاه‌های تجاری، باید قوانین عام‌الاعتبارات عقلاً را ملاحظه کرد. از جمله این‌که آثار موردنظر در اعتبار، باید ابتدائاً برای عنوان اصلی و مصداق حقیقی آن ثابت باشد. در مسئله اعتبار شرکت‌های تجاری نیز، نمی‌توان چیزی را - در حالی که مصداق حقیقی انسان نیست - مصداق انسان فرض کرد و آثاری بر آن مترتب نمود که آن آثار ابتدائاً در انسان ثابت نیست. بنابراین اگر شرکت تجاری را به مثابه انسانی تصور کنیم که قرار است احکام مالکیت بر او مترتب شود، باید آن احکام مالکیت ابتدائاً برای انسان ثابت و جاری باشد. اگر در عالم واقعی می‌بینیم که انسان آزاد نمی‌تواند مملوک دیگری باشد، شرکت تجاری نیز نمی‌تواند بر مبنای آن اعتبار شود و مملوک باشد. اگر حاصل زحمات انسان آزاد به خود او اختصاص دارد، حاصل تلاش‌های شرکت تجاری نیز باید به خود او اختصاص داشته باشد. با توجه به این مطلب، اگر برای شرکت‌های تجاری شخصیتی در نظر گرفته می‌شود که هم

می‌تواند مالک باشد و هم مملوک و همه منافع رفتارهای او به مالکش اختصاص دارد، ضرورتاً توجه عقلا در خلق چنین شخصیتی، باید معطوف به انسان غیر آزاد باشد، یعنی شرکت تجاری را همانند انسانی که در بند و رقیت است، ملاحظه کند و برای او شخصیت عبدی در نظر بگیرد.

با توجه به نکاتی که تاکنون گفته شد، برای کشف پاسخ پرسش مذکور ضرورت دارد به آثاری که بر شخصیت حقوقی بنگاه‌های تجاری مترتب می‌شود، توجه شود. با کمی دقت این احتمال تقویت می‌شود که عقلا در اعتبار شخص حقوقی شرکت‌ها و مؤسسات تجاری، به شخص «عبد تاجر» که پیش‌تر به مفهوم آن اشاره شد، نظر داشته‌اند. ویژگی‌های عبد تاجر این است که از یک‌سو، مملوک است و از سوی دیگر، قدرت تولید ثروت دارد؛ از یک‌سو، مستقلاً و با اراده و تفکر خویش توانایی تجارت و کسب سود دارد و از سوی دیگر، خودش، توانایی‌هایش و حتی اموال در دستش، مملوک شخص دیگری (مولی) است؛ ویژگی‌هایی که عقلا را ترغیب به استنساخ از روی آن و اعتبار کردن شخص حقوقی شرکت‌ها کرده است. بنابراین شرکت‌ها و مؤسسات تجاری و تولیدی، عنایتاً و مجازاً عبد تاجر هستند که مملوک صاحبان سرمایه و سهام آن مؤسسات و شرکت‌ها به‌شمار می‌روند و البته در انتخاب و اداره اقتصادی مستقل عمل می‌کنند و می‌توانند برای مالکان خود کسب سود کنند.

در صورتی که این تصویر صحیح باشد و رفتار عقلا در اعتبار شخص حقوقی - در چارچوب جدیدش - چنین رفتاری باشد، احکام و قواعدی که برای شخص حقوقی ثابت می‌شود، باید متفاوت و متمایز با شخص حقوقی اماکن مقدسه و عام المنفعه و دولت‌ها باشد.

۳. رویکردهای شارع در امضای اعتبارات عقلانی

هر اعتبار عقلانی برای ترتیب آثار، نیازمند امضای شرعی است.^۱ اما همان‌طور که نفس اعتبارات عقلانی نیاز به تحلیل دارد، امضای آن‌ها توسط شارع نیز نیازمند تحلیل است. در

^۱ در نیازمندی سیره عقلانی به امضای شرعی اختلافاتی وجود دارد، هرچند قول معروف نیازمندی این سیره‌ها به امضای شرعی است. برای مطالعه بیشتر، رک: نایینی، محمدحسین، اجود التقريرات، ج ۲، ص ۱۱۵؛ خونی، سیدابوالقاسم، دراسات فی علم الاصول، ج ۴، ص ۴۳۵؛ موسوی خمینی، سیدروح‌الله، تهذیب الاصول، ج ۲، ص ۲۰۲؛ صدر، سیدمحمدباقر، بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۲۴۳.





ادامه ابتدا نفس امضای شارع بر اعتبارات عقلانی تحلیل می‌شود، سپس ادله‌ای که در فقه برای امضای شخص حقوقی به آن استناد شده است با تحلیل جدید، تطبیق داده می‌شود.

۱-۳. تبیین معنای امضای سیره‌ها و اعتبارات عقلا

همان‌گونه که گذشت، هر فردی می‌تواند برای خودش اعتبارات منحصر به فرد داشته باشد. این اعتبارات ممکن است با هدف تحریک احساسات و ایجاد شوق برای حرکت باشد یا گاهی اوقات این اعتبارات از دائرة افراد، خارج و به اعتبارات عام عقلانی تبدیل می‌شود؛ اما همچنان در زمره اعتبارات عقلانی و انسانی به‌شمار می‌رود. این اعتبارات از سوی قانون‌گذاران مختلف از جمله شارع مقدس اسلام می‌تواند مورد تأیید و یا رد قرار گیرد. موضع‌گیری شارع نسبت به اعتبارات عقلانی، اعم از این‌که این اعتبارات، عام و فراگیر باشند (مانند اعتبار ملکیت و اعتبار وضع الفاظ برای معانی مختلف آن) یا خرد و مختص به گروهی محدود (مانند اعتبار نکاح شغار)، در فقه اسلامی «امضا یا رد اعتبارات عقلانی» نامیده می‌شود.

۲-۳. امضای حکم عقلانی وضعی و امضای حکم عقلانی تکلیفی

امضای شرعی اعتبارات عقلانی می‌تواند در ناحیه حکم وضعی و یا در ناحیه حکم تکلیفی باشد. امضای حکم وضعی عقلانی از ناحیه شارع، به معنای پذیرفتن تصویری است که عقلا در مصداق مجازی و عنائی یک مفهوم اصلی تولید کرده‌اند^۱. پذیرفتن این تصویر، به جاری ساختن احکام مفهوم اصلی بر فرد عنائی و مجازی منتهی می‌شود؛ زیرا همین حکم وضعی است که موضوع احکام تکلیفی و وضعی بعدی واقع می‌شود. به‌عنوان مثال اگر عقلا اماکن عام المنفعه و اماکن مقدسه را مانند انسانی آزاد در نظر گرفته باشند و شارع نیز این تصویر را امضا کرده باشد، حکم مالکیتی که برای انسان‌ها ثابت است، برای مساجد و اوقاف نیز ثابت

۱. حکیم، سیدمحمدسعید، المحکم فی اصول الفقه، ج ۵، ص ۲۹۵؛ میلانی، علی حسینی، تحقیق الاصول، ج ۵، ص ۳۳۴.

می‌شود و مساجد و اوقاف می‌توانند طرف معامله با افراد حقیقی قرار بگیرند و خرید و فروش کنند. بدیهی است که این خرید و فروش و اعمال مالکیت از طریق متولی انجام خواهد شد. امضای تکلیفی^۱ اعتبار عقلانی از ناحیه شارع نیز به این معنا است که صرفاً نتایجی که بر تصویر عقلانی و اعتبار آن‌ها مترتب است از سوی شارع مورد پذیرش واقع می‌شود. در چنین حالتی نمی‌توانیم ثبوت حکم وضعی را به شارع نسبت دهیم، بلکه صرفاً آثاری که عقلاً بر چنین اعتباری مترتب کرده‌اند را به شارع نسبت می‌دهیم. بنابراین اگر عقلاً حکم به مالکیت شخص حقوقی کردند و به تبع حکم به مالکیت، جواز معامله با آن، عدم جواز تصرف در اموال منتسب به آن و جواز تصرفات متولی شخص حقوقی در این اموال را ثابت دانستند، شارع بدون این که حکم به مالکیت شخص حقوقی کند، حکم می‌کند که معاملات با این شخص حقوقی جایز است و در اموال منتسب به آن شخص حقوقی، هیچ‌کس جز متولی آن اجازه تصرف ندارد.

اگر آن‌گونه که شیخ انصاری معتقد است که احکام وضعی جعل مستقل ندارند^۲ و انتزاع ذهنی از مجموعه‌ای از احکام تکلیفی هستند، احکام وضعی را غیر واقعی بدانیم، راهی جز مسیر دوم باقی نمی‌ماند. اما اگر مانند مشهور قائل به جعل استقلالی احکام وضعی باشیم،^۳ در این صورت مسیر اول را باید طی کنیم یا مسیر دوم را؟ ابتدا باید انگیزه عقلاً از جعل احکام وضعی تبیین و تشریح شود. عقلاً (بنابر استقلالیت جعل احکام وضعیه) احکام وضعی را جعل می‌کنند تا همانند نخ تسبیحی احکام تکلیفیه خاصی را حول آن جعل و اعتبار کنند. به عبارت دیگر، احکام وضعیه می‌توانند موضوع احکام تکلیفی متعدد باشند، به‌گونه‌ای که در صورت تحقق یکی از این احکام وضعی، مجموعه‌ای از احکام تکلیفی بدون نیاز به تکرار، ثابت شوند. بنابراین ملکیت را اعتبار می‌کنند تا نیازی نباشد در اعتبار هر معامله‌ای احکام ملکیت را مجدداً تکرار کنند. به‌عنوان مثال «ملکیت»، موضوع مجموعه‌ای از احکام تکلیفی است: جواز تصرفات مالکانه از سوی مالک، عدم جواز هر گونه تصرف از سوی غیر مالک،

۱. خونی، سیدابوالقاسم، موسوعه الامام الخونی، ج ۱۷، ص ۲۳۱.

۲. انصاری، مرتضی، مطرح الاضطرار، ج ۴، ص ۱۶۳.

۳. انصاری، مرتضی، فوائد الاصول، ج ۴، ص ۳۸۴؛ سبزواری، سید عبدالاعلی، تہذیب الاصول، ج ۲، ص ۲۶۲؛ موسوی خمینی، سیدروح‌الله، الاستصحاب، ص ۲۶۲.





جواز تصرف از سوی غیر مالک در صورت رضایت مالک، و جوب پرداخت خسارت به مالک در صورت تحقق تلف از سوی غیر، جواز انتقال مال به دیگران از سوی مالک، جواز تصرفات مالکانه از سوی ورثه در صورت موت مالک، عدم جواز تصرف مالک در صورت بدهکار بودن به دیگران، و جوب پرداخت مالیات در صورت تحقق مالکیت نسبت به حد مشخصی از اموال و ... «زوجیت» نیز موضوع مجموعه‌ای از احکام تکلیفی است: جواز استمتاعات جنسی برای زوجین، عدم جواز استمتاعات جنسی برای غیر زوجین، لزوم استیذان زوجه از زوج برای خروج از منزل، لزوم استیذان زوجه از زوج در تصرفات منافی با حق استمتاع از قبیل صیام و نذر و ...، لزوم پرداخت نفقات زندگی زوجه از سوی زوج، لزوم اطاعت زوجه از زوج در امور عادی زندگی و ... عقلا در امضای معامله بیع، به جای آن که حکم به تحقق همه احکام دسته اول برای مشتری کنند، حکم به تحقق ملکیت برای مشتری می‌کنند. بنابراین با اعتبار یک حکم وضعی، مجموعه‌ای از احکام تکلیفی را ثابت یا مرتفع می‌کنند. همچنین به جای آن که احکام دسته دوم را برای دو نفر ثابت کنند، حکم به زوجیت آن دو می‌کنند. یعنی به جای آن که به طور تفصیلی احکام تکلیفی را تکرار کنند، یک حکم وضعی را به عنوان خلاصه‌ای از آن احکام تکلیفی بیان می‌کنند.

با توجه به این توضیحات، اگر شارع در برخورد با یک حکم و اعتبار وضعی عقلانی مانند اعتبار شخص حقوقی، بتواند حکم وضعی را امضا کند، یعنی انسان بودن آن شخص اعتباری را بپذیرد، اظهار نظر در مورد احکام تکلیفیه مترتب بر آن بدون اظهار نظر در مورد نفس حکم وضعی خلاف غرض عقلانی از جعل احکام وضعیه است. بنابراین رفتار عقلانی از سوی شارع به این صورت است که اعتبار شخص حقوقی را تأیید یا رد کند، نه این که آثاری که عقلا بر این اعتبار مترتب کرده‌اند مانند مالکیت و صحت معاملات و غیر آن را بدون بررسی حکم آن شخص حقوقی مورد تأیید و رد قرار دهد.

۱-۲-۳. اختلاف ثمرات امضای وضعی و امضای تکلیفی

تفاوت این دو نگاه در این نقطه مشخص می‌شود که احکام و آثاری که عقلا بر ماهیت اصلی (که شخص حقوقی مصداقی عنائی و غیر واقعی از آن ماهیت بود) مترتب می‌دانند، از سوی

شارع مورد قبول نباشد و شارع آثاری دیگر را بر آن ماهیت مترتب بداند. به عنوان مثال عقلا عبد را مالک بدانند، ولی شارع مالکیت عبد را ملغی کند. یا عقلا عبد را در بدهی‌ها مستقل از مولی حساب کنند، ولی شارع او را در بدهی‌ها تابع مولی بداند.

پر واضح است که امضای شخص حقوقی اوقاف و مساجد از سوی شارع به معنای اجرای احکام زوجیت برای مساجد و اوقاف نیست؛ زیرا در اعتبار شخص حقوقی، ماهیت اصلی که با نظر به آن اعتبار صورت پذیرفته است، انسانی آزاد (از حیث توانایی مالکیت و اعمال مالکیت) است و نه دوشیء همراه و همسان. بنابراین امضای هر اعتباری نتایجی متناسب با تصویر اصلی خود آن اعتبار دارد. حال اگر شخص حقوقی شرکت‌ها با توجه به تبیینی که از آن ارائه شد، مورد امضای شارع قرار گیرد، منتج به مالکیت مطلق اشخاص حقوقی مؤسسات و شرکت‌های تجاری و تولیدی خواهد بود؟ یا باید احکام عبید و اماء از حیث مملوک بودن و جرّ منافع به سوی مالکان آن را بر چنین اشخاصی جاری کنیم؟ پاسخ واضح است.

بنابراین، در صورتی که فقهی قائل به عدم مالکیت عبید و اماء شود (کما این که این نظر قائلانی در طول تاریخ فقه شیعه داشته است)، باید مالکیت این شرکت‌ها بر اموالشان را از منظر فقهی منع کند. یعنی همان‌طور که اموال به دست آمده توسط عبد را نه ملک او، بلکه ملک مولای او می‌داند، اموال شرکت را نیز نه ملک شرکت، بلکه ملک صاحبان سهام شرکت و مالکان آن خواهد دانست و در صورتی که در شریعت اسلامی اجازه اجیر شدن مالک برای عبد خودش داده نشده باشد، نمی‌توانیم اجازه استخدام صاحبان سرمایه و سهام شرکت‌ها و مؤسسات در خود آن شرکت و مؤسسه را بدهیم و در صورتی که طرف معامله قرار گرفتن مالک و عبدش باعث باطل شدن عقد باشد، هر نوع معامله‌ای میان مالکان شرکت‌ها و مؤسسات با خود آن شرکت و مؤسسه باطل خواهد بود.

اما اگر فقیه قائل به عدم جعل مستقل برای احکام وضعی از سوی عقلا یا از سوی شارع باشد، صرفاً احکام و آثاری که بر اعتبار شخص حقوقی مترتب است، باید مورد اظهار نظر شارع قرار گیرد. یعنی شارع باید نسبت به مالکیت شرکت نسبت به اموال و ادوات موجود در شرکت، جواز معامله با شرکت، و آثاری از این دست اظهار نظر کند. از این رو نیازی به بررسی احکام عبید و اماء و تطبیق آن در شرکت‌ها نیست، ولو این که عقلا با نگاه به عبد تاجر این شخص را اعتبار کرده باشند.



از دیگر ثمراتی که بر چنین اختلافی مترتب است، تحلیل ماهیت سهام است. در دیدگاه رایج، اختلاف جدی درباره صاحب سهام و شرکت و اموال آن از منظر فقهی وجود دارد.^۱ اما در دیدگاه دوم، شرکت (همانند عبد تاجر) مملوک صاحبان سهام است و سهام در حقیقت میزان مالکیت این شرکت را نشان می‌دهد. البته اموال شرکت نیز به تبع مالکیت، نسبت به شرکت از اموال صاحبان سهام خواهد بود و ملکیت طولی بین مولی و عبد و اموال عبد اینجا نیز قابل تصور خواهد بود.

از دیگر ثمرات این اختلاف آن است که اگر شرکت تجاری در حکم عبد تاجر دیده شود، (بنابر قبول به مالکیت عبد بر اموال خودش) تصرفات او زمانی که یکی از مالکان از دنیا رفته باشد، نافذ خواهد بود و او محجور از تصرفات نخواهد شد؛ زیرا تصرفات او در اموالش، به دلیل مالکیت او بر اموالش است، نه به جهت اذن مالکان در تصرف در اموال. و به دلیل آن که موت مالک یا مالکان، تأثیری در مالکیت عبد بر اموال خودش ندارد، تأثیری در نفوذ تصرفات او در اموالش نیز نخواهد داشت. در حالی که اگر شرکت تجاری را در این چارچوب تصویر نکنیم، ضروری است که تصرفات مدیرعامل را در چارچوب وکالت از مجموعه شرکا که مالکان شرکت هستند تحلیل کرده و نافذ بدانیم و تصرفات وکیل با موت یکی از موکلان از نفوذ ساقط^۲ و خود شرکت هم تا زمان تعیین تکلیف از سوی ورثه میت برای سایرین ممنوع از تصرف خواهد بود؛ زیرا شرکت در حکم مال مشترک بین مالکان است و مدیرعامل، وکیل از سوی مالکان در تصرف در این مال مشترک است.^۳

بلکه محدودیت‌های شرکت در فرض وکالت مدیرعامل از طرف مالکان بیش از این خواهد بود؛ زیرا تصرف وکیل نه صرفاً به موت موکل، بلکه به رجوع موکل از وکالت و فسخ

۱. جعفری خسروآبادی، نصرالله و شهیدی، سید مرتضی، «بازپژوهی فقهی- حقوقی ماهیت اوراق سهام و قرارداد واگذاری آن»، غمامی، مجید و ابراهیمی، مریم، «ماهیت حقوقی سهام پذیرفته شده در بورس».

۲. ر.ک: علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، تحریر الاحکام، ج ۳، ص ۳۱؛ همو، قواعد الاحکام، ج ۲، ص ۳۵۱؛ سبزواری، محمدباقر، کفایه الاحکام، ج ۱، ص ۶۷۳؛ بلکه ادعای اجماع هم بر این مطلب شده است. یزدی، سیدمحمدکاظم، تکمله العروه الوثقی، ج ۱، ص ۱۲۴.

۳. محقق حلی، جعفر بن حسن، شرایع الاسلام، ج ۲، ص ۱۰۷؛ محقق کرکی، علی بن حسین، جامع المقاصد، ج ۸، ص ۲۳؛ شهید ثانی، زین الدین بن علی، مسالک الافهام، ج ۴، ص ۳۱۷.

آن نیز باطل خواهد شد؛ زیرا وکالت در نظر فقه شیعه از اقسام عقود اذنیه است که به مجرد تجدیدنظر مالک در اذنش فسخ خواهد شد.^۱

۴. رویکرد شارع در امضای شخص حقوقی

با این نگاه ابتدا باید ادله اعتبار شخص حقوقی در فقه شیعی مورد بررسی قرار گیرد. نکته مهم این است که این پژوهش به دنبال اثبات امضای شخص حقوقی نیست. از این رو در تقریر ادله و بیان اشکالات و پاسخ‌گویی نسبت به آن وارد نخواهد شد. بلکه صرفاً اختلاف نتایجی که در هر یک از ادله متناسب با امضای حکم وضعی و امضای حکم تکلیفی جاری خواهد بود، محل بررسی قرار می‌گیرد.

۴-۱. دلیل اول: ارتکاز عقلانی مورد امضای شارع

سیره عقلا در صورتی که در زمان معصوم (ع) و در مقابل دیدگان او واقع شده باشد و مورد نهی و بازخواست او قرار نگرفته باشد، حجت است. به این معنا که امضای شارع بر سیره اثبات می‌شود. از مصادیق این نحوه امضای اعتبارات عقلانی می‌توان به امضای اشخاص حقوقی سنتی از قبیل عبادتگاه‌ها، دولت، بیت المال و ... اشاره کرد. نکته مهمی که وجود دارد و باید به آن توجه ویژه شود این است که پرسش اصلی در بحث امضای اشخاص حقوقی، ناظر به رویکرد شارع در مواجهه با اشخاص حقوقی مستحدث، یا به عبارت دیگر مصادیق نوین اشخاص حقوقی است.

سیدکاظم حائری با توجه به این نکته، در مقام استدلال، به جای تمسک به سیره عقلا، به ارتکاز عقلانی تمسک کرده و آن را مورد امضای شارع دانسته است.^۲ با این تبیین که آن اندیشه ذهنی و قانون کلی که باعث شد عقلا اشخاص حقوقی را اعتبار کنند، در زمان حاضر و در گذشته یکی است و همان اندیشه‌ای که به اعتبار شخص حقوقی عبادتگاه‌ها و دولت‌ها منتهی

۱. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، تحریر الاحکام، ج ۳، ص ۲۳؛ نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، ج ۲۷، ص ۳۵۶؛ یزدی،

سیدمحمدکاظم، تکملة العروه الوثقی، ج ۱، ص ۱۲۳.

۲. حائری، سیدمحمدکاظم، فقه العقود، ج ۱، ص ۹۱.





شده، اکنون به اعتبار شخص حقوقی شرکت‌ها و مؤسسات تجاری منجر شده است. شارع نیز در مواجهه با این اندیشه یا سکوت کرده و یا بیان ایجابی و تأییدآمیز صادر کرده است پر واضح است که اگر اندیشه‌ای که در ورای رفتار خاص است، اندیشه‌ای نامقبول (از سوی شارع) می‌بود، ضرورت بیشتری در نهی و بازخواست می‌داشت تا رفتاری که از آن اندیشه صادر شده است؛ زیرا رفتار فاسد گاهی در گذر زمان اصلاح شده و یا متروک واقع می‌شود، اما اندیشه فاسد در هر زمان منتهی به رفتاری جدید خواهد شد که هر رفتار جداگانه باید مورد تعقیب و پیگرد قرار بگیرد.

با این توضیح، اعتبار عقلانی شخص حقوقی برای شرکت‌ها و مؤسسات تجاری و غیرتجاری همانند شخص حقوقی عبادتگاه و وقف و دولت و ... که از قدیم وجود داشته، مورد امضای شارع قرار خواهد گرفت.

این تقریب خود مواجهه با اشکالاتی است که در این پژوهش مجال بررسی آن نیست و به پژوهش مستقلی نیاز دارد.

در صورتی که استدلال به ارتکاز عقلانی مورد تأیید شارع، تمام باشد و بتوان بر اساس آن اشخاص حقوقی نوین را مورد امضای شرعی دانست، آنچه از سوی عقلا واقع شده است، از سوی شارع نیز معتبر خواهد بود. به عبارت دیگر، حکم وضعی عقلانی، از سوی شارع نیز مورد جعل و اعتبار قرار خواهد گرفت. اما در مقام تطبیق این حکم وضعی بر احکام تکلیفی و وضعی که به‌عنوان لازمه اعتبار اولیه ثابت خواهند بود، نتیجه متفاوت است.

بنابراین عقلا شرکت تجاری را مصداق عبد تاجر خواهند دید و در عالم اعتبار، برای آن شخص حقوقی قائل خواهند بود. در عین حال بر اساس قوانین عقلانی عبد تاجر را نیز همانند انسان آزاد مالک اموال و دارای حق تصرف در اموال می‌دانند. بله! به واسطه رابطه مالکیتی که بین عبد تاجر و مولای او برقرار است مولا را نیز مالک و دارای حق تصرف در همه اموال به دست آمده از سوی عبد می‌دانند. لذا خود شرکت مستقلاً مالک اموالش خواهد بود و مدیر عامل یا هیئت مدیره آن قدرت تصمیم‌گیری در مورد اموال شرکت به هدف کسب سود دارند. در نهایت سود به دست آمده توسط شرکت داخل در اموال صاحبان سهام شرکت خواهد بود. شارع در مواجهه با این اعتبار اولیه و احکام مترتب بر آن می‌تواند سه‌گونه برخورد داشته باشد: اول این که هر دو را تأیید کند. یعنی همان‌گونه که اعتبار شخص حقوقی برای شرکت را

پذیرفته است، عبد را نیز مالک و مستقل در تصرفات ببیند و مولای او را به نحو طولی مالک عبد و تمام اموالش بداند. (همان‌گونه که در میان عقلا این‌گونه بود)؛ دوم این‌که شخص حقوقی عبد تاجر را برای شرکت قبول داشته باشد، اما در مقام جریان احکام عبید و اماء، نظر عقلا را قبول نداشته باشد و عبد را از اساس مالک نداند. یا نحوه مالکیت او را متفاوت از نحوه مالکیتی بداند که عقلا اعتبار کرده‌اند؛ راه سوم این‌که از اساس شخص حقوقی عبد تاجر را نپذیرد.

واضح است که تمسک به امضای ارتکاز عقلانی، شخص حقوقی را مورد امضا قرار خواهد داد، نه صرفاً احکام و آثار عقلانی آن را. بنابراین اگر کسی در مقام اثبات مشروعیت شخص حقوقی به این دلیل تمسک کند، باید احکام عبد تاجر (منحصراً احکام و ضوابط مالکیت در این موضوع) را بر شرکت تجاری تطبیق دهد.

۴-۲. دلیل دوم: اطلاقات معاملات

در شریعت درباره عقود و ایقاعات به صورت عام یا خاص، نصوصی از سوی شارع صادر شده است؛ نصوصی از قبیل: «اوفوا بالعقود»^۱، «الناس مسلطون علی أموالهم و أنفسهم»^۲ و «المؤمنون عند شروطهم»^۳ که عموم معاملات و مبادلات را شامل می‌شوند. در مقابل «احل الله البيع»^۴ و «الوقوف علی حسب ما یقفها أهلها»^۵ و امثال آن که خصوص بیع، وقف، و ... را شامل می‌شود. علماً با تمسک به اطلاق و عموم این ادله، حکم به تصحیح همه معاملاتی که صحت و فساد آن مشکوک باشد، کرده‌اند.^۶ از این جهت به آن «ادله امضا» گفته شده است.

۱. سوره مائده، آیه ۱.

۲. این حدیث شریف در کلام فقیهان به نبی مکرم اسلام (ص) نسبت داده شده است. مثل: شیخ طوسی، محمد بن حسن، الخلاف، ج ۳، ص ۱۷۷.

۳. شیخ طوسی، محمد بن حسن، الاستبصار، ج ۳، ص ۲۳۲.

۴. سوره بقره، آیه ۲۷۵.

۵. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۷، ص ۳۷.

۶. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۱۴۰؛ حائری، سیدعلی بن محمد، ریاض المسائل، ج ۱، ص ۵۱۱؛ اصفهانی، محمد بن حسن، کشف اللثام، ج ۷، ص ۹۳.



یکی از پرسش‌ها در بحث از شخص حقوقی این است که آیا شرکت‌ها و بانک‌ها و ... می‌توانند طرف قرارداد با دیگران واقع شوند؟ و آیا قرضی که بانک از مردم دریافت می‌کند (سپرده‌گذاری) و قرضی که به مردم می‌دهد (تسهیلات و وام) صحیح است؟ و آیا معاملاتی که شرکت‌ها با مردم برقرار می‌کنند، اعم از اجاره (استخدام) و یا فروش محصولات صحیح است؟ می‌توان برای اثبات صحت این معاملات به ادله امضا و اطلاق آن تمسک کرد.

تقریب تمسک به ادله امضا در مثل فروش محصولات توسط شرکت به این نحو است که عنوان بیع شامل قرارداد فروش محصول توسط شرکت خواهد بود. تردید در صحت و فساد این بیع از شک در قابلیت شرکت‌ها نسبت به مالکیت و اجرای احکام مالکیت ناشی شده است. اطلاق «احل الله البیع» شامل این بیع نیز می‌شود و در نتیجه حکم این معامله صحت خواهد بود. حکم به صحت معامله، تلازم دارد با حکم به قابلیت شرکت (شخص حقوقی) نسبت به مالکیت و اجرای احکام ملک. از آن‌رو که اطلاق از امارات است، لوازم آن نیز حجت است. بنابراین شخص حقوقی شرکت از سوی شارع پذیرفته شده است.^۱

همچنین است قرارداد استخدامی که شرکت با کارمندان خود منعقد می‌کند؛ ادله صحت عقود از قبیل «اوفوا بالعقود» و ادله خاصه اجاره عمل، حکم به لزوم وفای به عقد اجاره مذکور می‌کند. یعنی حکم به وجوب عمل بر کارمند و حکم به وجوب پرداخت اجرت بر شرکت. این نتیجه جز با پذیرش مشروعیت شخص حقوقی امکان‌پذیر نیست. از این‌رو لازمه جریان این ادله، امضا و صحت شخص حقوقی شرکت است.

همان‌گونه که مشاهده شد، تقریب تمسک به اطلاقات معاملات برای پذیرش شخص حقوقی، در حقیقت به صورت مستقیم اعتبار عقلانی شخص حقوقی را مورد امضا قرار نداده است، بلکه در حقیقت در مورد لوازم مشروعیت آن سخن گفته و آن را امضا کرده است و به تلازم، حکم به مشروعیت نیز استفاده می‌شود.

ممکن است کسی گمان کند صحت معاملات صادره از شرکت‌ها و شمول اطلاقات معاملات و مبادلات نسبت به این معاملات، در نقطه مقابل امضای شخص حقوقی شرکت‌ها است. از این جهت که شخص حقوقی شرکت برگرفته از تصویر ذهنی عبد تاجر و مصداق اعتباری آن است و امضای معاملات به معنای مالک شدن طرفین معامله نسبت به عوضین

۱. ر.ک: حانری، سیدمحمدکاظم، فقه العقود، ج ۱، ص ۹۹.

است، در حالی که عبد مالک هرگز مالک نمی‌شود. این گمان صحیح نیست؛ زیرا حتی بنا بر فرض عدم مالکیت عبد، معاملات صادره از عبید نیز مشمول ادله صحت معاملات است؛^۱ زیرا مفاد ادله امضای عقود و ایقاعات، مالکیت طرفین معامله نسبت به عوضین نیست. اگر چنین بود، معاملات صادر از وکیل، نائب و ولی مالک نیز خارج از شمول این ادله می‌بودند در حالی که ادله امضای مذکور شامل همه این مصادیق است.

نکته اصلی این است که مفاد معاوضه و مبادله از سوی شارع پذیرفته و تصحیح شده است. مضمون بیع و فروشی که از سوی عبد (با فرض عدم مالکیت عبد) یا وکیل مالک منعقد شده است، مالکیت مولای او و موکل او بر پول مشتری است، نه مالکیت خود عاقد (عبد یا وکیل). بنابراین امضای این معامله نیز به معنای مالک شدن او نخواهد بود.

۳-۴. اطلاقات وقف و نذر

یکی از ارتکازات عقلانی این است که میان احکام ملک، تلازم عمومی می‌بینند. به عنوان مثال اگر یکی از احکام مالکیت برای موضوعی ثابت شود، حکم به مالکیت و جریان همه احکام مالکیت برای آن موضوع می‌کنند. به عبارت دیگر، همین که یکی از احکام مالکیت برای موضوعی ثابت شود، این را اماره بر تحقق مالکیت برای آن موضوع می‌دانند و به تبع اثبات مالکیت آن موضوع، حکم به جریان همه آثار ملک می‌کنند. بنابراین اگر ثابت شود که مساجد می‌توانند مالک شوند و وقف اموالی برای مساجد صحیح است، سایر احکام مالکیت مثل جواز قرض دادن و معامله کردن هم ثابت می‌شود.

از طرف دیگر جواز وقف کردن بر اشخاص حقوقی مثل شرکت‌ها و بنگاه‌ها و نذر برای آن‌ها، تابع شمول دلیل وقف و نذر نسبت به چنین وقف و نذری است. اطلاق ادله وقف و نذر شامل هر مصداقی از وقف و نذر که صدق اسم در نظر عرف بر آن ثابت باشد، می‌شود. عرف نیز وقف بر اشخاص حقوقی یاد شده و نذر برای آن‌ها را مصداق حقیقی نذر و وقف می‌داند. بنابراین از نظر شارع این نذر و وقف صحیح است. از آنجا که نذر برای این عناوین و وقف بر

^۱. محقق حلی، جعفر بن حسن، شرایع الاسلام، ج ۲، ص ۸؛ نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، ج ۲۲، ص ۲۷۰.



آن‌ها صحیح است، ثابت می‌شود که این عناوین می‌توانند مالک شوند. بنابراین منعی از تصرفات آن‌ها و سایر احکام متوقف بر ملک نخواهد بود.^۱

این تبیین در ابتدا مالکیت را برای شخص حقوقی ثابت میکند و در پی آن خود شخص حقوقی امضا میشود. نه آن که ابتدا شخص حقوقی را امضا کرده باشد و در پی آن احکام مالکیت را برای آن جاری دانسته باشد. به عبارت دیگر، حتی در صورتی که عبد تاجر از نظر شارع مالک نباشد، در مالکیت شرکت‌های تجاری خللی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا در این طریق امضای شرعی ابتدائاً برای نفس مالکیت این شرکت‌ها ثابت شده است و نه از طریق امضای اعتبار عقلانی آن.

البته اگر در مسئله نذر هم مانند مسئله وقف، قید شده باشد که نذر بر عبد باطل است، همان‌طور که وقف بر عبد باطل است،^۲ این مسیر دچار اشکال خواهد بود. ولی با توجه به این‌که در نوشته جاری متعرض اشکالات مبانی مختلف اثبات حجیت و مشروعیت شخص حقوقی نخواهیم بود، از اشکال مذکور صرف نظر می‌کنیم.

۴-۴. اطلاعات ولایت فقیه

برخی فقیهان بر اساس ادلة ولایت فقیه، به این نکته رسیده‌اند که فقیه از سوی معصوم (ع) ولایت بر سایر مکلفین دارد. این ولایت می‌تواند در حیطه جعل احکام وضعیه یا جعل قوانین تکلیفیه برای مکلفین باشد. در صورتی که فقیه تشخیص دهد که بدون اعتبار اشخاص حقوقی امور جامعه اسلامی دچار اختلال می‌شود، یا با عدم جریان احکام این اشخاص چنین اتفاقی می‌افتد، می‌تواند حکم کند به این‌که شخص حقوقی معتبر است و یا این‌که معاملاتی که از سوی این اشخاص محقق می‌شود، نافذ است.

۱. شوپایی، حسین، درس خارج، ۹ بهمن ۱۳۹۷؛ واعظی، سعید، درس خارج، ۶ آبان ۱۳۹۹.

۲. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، ج ۲۸، ص ۳۰؛ حائری، علی بن محمد، ریاض العلماء، ج ۲، ص ۲۳. فقیهان قائل به بطلان وقف بر عبد، نکته این حکم را عدم مالکیت عبد دانسته‌اند. به همین جهت در این مسئله مخالف وجود دارد. برخی از فقیهان از آنجا که قائل به مالکیت عبید بوده‌اند وقف را نیز تصحیح کردند. ر.ک: شهید ثانی، زین الدین بن علی العاملی، مسالک الافهام، ج ۵، ص ۳۳۱؛ یزدی، سیدمحمدکاظم طباطبائی، تکملة العروه، ج ۱، ص ۲۱۲.

اگر اطلاقات ولایت فقیه ناظر به جعل حکم وضعی نیز باشد و اختیار وضع چنین قوانینی در حیطة شمول این ادله باشد، فقیه می‌تواند جعل عقلا در اعتبار شخص حقوقی را امضا کند. یعنی ابتدائاً این تنظیم عقلانی را مورد امضا قرار دهد و نتیجه آن با توجه به احکام شرعی عبد تاجر مترتب شود. برخی از فقیهان حیطة اختیارات فقیه را در مورد احکام وضعیه مضیق دیده‌اند، به این صورت که احکام وضعیه را به دو قسم تقسیم کرده‌اند. بخشی از احکام وضعیه از قبیل صحت و فساد معاملات، تابع رضایت و اختیار مکلفین است و برخی دیگر مانند طهارت و نجاست تابع آن نیست. ولایت فقیه در نظر این دسته از فقیهان مختص به قسم اول از اقسام حکم وضعی است. از این‌رو جریان دلیل ولایت فقیه مشروط به این است که حکم اعتبار شخص حقوقی در اسلام از سنخ احکام وضعی دسته اول و مرتبط به اختیار و رضایت مکلفین باشد. البته ممکن است این حکم وضعی در حیطة اختیارات فقیه نباشد و دلیل ولایت فقیه توان اثبات این مطلب را نداشته باشد. در این صورت تنها اختیاری که به فقیه داده می‌شود این است که احکام مترتب بر شخص حقوقی را امضا کند.^۱

در هر صورت، چه ادله ولایت فقیه توان اثبات این جعل را نداشته باشد، و چه امضای اشخاص حقوقی در حیطة اختیارات فقیه باشد، ولی او قصد چنین امضائی را نداشته باشد، فقیه می‌تواند با توجه به احکام و آثاری که بر شخص حقوقی مترتب می‌شود، اظهار نظر کند. به این صورت که حکم کند اموالی که مورد معامله شخص حقوقی قرار می‌گیرد، به ملک طرف مقابل درآمده و با آن معامله ملک می‌شود؛ زیرا امکان اباحه مالکانه از سوی خود مکلف برای مشتری وجود داشت و حالا که این معامله انجام شده است، فقیه حکم به نتیجه آن می‌کند.^۲

بنابراین طریق دوم (حکم کردن فقیه بر اساس نتیجه شخص حقوقی و احکام تکلیفی مترتب بر آن) ضرورتاً شخص حقوقی احکام عبد تاجر را پیدا نخواهد کرد، بلکه هر حکمی که فقیه آن را به مصلحت بداند مشروع خواهد شد.

۱. حائری، سیدمحمدکاظم، فقه العقود، ج ۱، ص ۱۰۳.

۲. همان، ج ۱، ص ۱۰۲ و ۱۰۴.



نتیجه‌گیری

با توجه به ادلة مشروعیت شخص حقوقی، دو راه برای اثربخشی بر اعتبار عقلانی وجود دارد: اول آن که می‌توان نفس اعتبار عقلانی شخص حقوقی بنگاه تجاری را مورد امضای شرعی دانست و از طریق تحقق موضوع، احکام شرعی مترتب بر آن را ثابت و فعلی دانست. این طریق، راهی جز ترتیب احکام عبد تاجر بر شخص حقوقی بنگاه تجاری نخواهد گذاشت. بنابراین در صورتی که عقلا احکامی متفاوت از احکام شارع برای عبد تاجر اعتبار کرده باشند، امضای شارع باعث جریان احکام شرعی عبد تاجر خواهد بود. راه دوم آن است که به جای امضای نفس اعتبار عقلانی شخص حقوقی، احکام عقلانی مترتب بر آن را مورد امضا قرار داد. در این راه، احکامی که از منظر عقلا بر عبد تاجر مترتب می‌شود مورد امضای شرعی قرار می‌گیرد ولو آن که نگاه شارع در این احکام با نگاه عقلا متفاوت بوده و احکام عبد تاجر در شریعت با احکام عقلانی عبد تاجر متفاوت بوده باشد. برخی ادلة امضای شخص حقوقی به راه اول و برخی دیگر به راه دوم منتهی می‌شود. اما آنچه مهم است توجه به این دو راه و اختلاف آثار و نتایج آن است.

کتاب‌نامه

*قرآن کریم

اسدی، بهنام، «تحلیل حقوقی ماهیت و لزوم شخصیت حقوقی»، پژوهش‌های حقوقی قانون یار، تابستان ۱۳۹۹، شماره ۱۰، صص ۹۹ - ۱۲۱.

اصفهانی، محمد بن حسن، کشف اللثام و الابهام عن قواعد الاحکام، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶ق.

آقائظری، حسن، «بررسی فقهی حقوقی شخص حقوقی»، حقوق اسلامی، پاییز ۱۳۹۶، شماره ۵۴، صص ۹۷ - ۱۲۵.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله، الاستصحاب، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۸۱ش.

_____، تقریرات جعفر سبحانی، تهذیب الاصول، قم: دارالفکر، ۱۳۸۲ش.

_____ توضیح المسائل، بی‌جا، ۱۴۲۶ق.

آملی لاریجانی، صادق، فلسفه علم اصول ۵ (بخش اول: کلیات) علم اصول و نظریه اعتبار، تهران: مدرسه علمیه ولی عصر (عج)، ۱۳۹۳ش.

بحرانی، آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم، الحدائق الناضره فی احکام العتره الطاهره، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۵ق.

بهرامی، حسین، بیاتی، محمد حسین، «تأملی در شرعیت شخص حقوقی»، مطالعات فقه اسلامی و مبنای حقوق، بهار و تابستان ۱۳۹۸، شماره ۳۹، صص ۴۵ - ۶۶.

جعفری خسروآبادی، نصرالله و شهیدی، سیدمرتضی، «بازپژوهی فقهی-حقوقی ماهیت اوراق سهام و قرارداد واگذاری آن»، تحقیقات مالی اسلامی، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، صص ۳۷-۶۴.

حائری، سیدعلی بن محمد طباطبائی، ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل، قم: آل البيت (ع)، بی‌تا.

حائری، سیدکاظم حسینی، فقه العقود، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۳ق.

حائری، سیدمحمد مجاهد طباطبائی، کتاب المناهل، قم: آل البيت (ع)، بی‌تا.

حسینی میلانی، علی، تحقیق الاصول، قم: الحقائق، ۱۴۲۸ق.

حکیم، سیدمحمد سعید طباطبائی، المحکم فی اصول الفقه، قم: مؤسسه المنار، ۱۴۱۴ق.
خسرو شاهی، هادی، و جرداق، جورج، امام علی (ع) صدای عدالت انسانی، تهران: کلبه شروق، بی‌تا.

خوئی، سیدابوالقاسم موسوی، تقریرات سید علی هاشمی شاهرودی، دراسات فی علم الاصول، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب آل البيت (ع)، ۱۴۱۹ق.

_____، صراط النجاه، قم: مکتب نشر المنتخب، ۱۴۱۶ق.

_____، محاضرات فی اصول الفقه، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۲۲ق.

_____، منهاج الصالحین، قم: نشر مدینه العلم، ۱۴۱۰ق.

_____، موسوعه الامام الخوئی، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۱۸ق.

ریاحی، نوربخش، «جستاری بر مفهوم شخصیت حقوقی دولت»، اندیشه‌های حقوق عمومی، پاییز و زمستان ۱۳۹۶، شماره اول پیاپی ۱۲، صص ۶۷-۸۴.





- سبزواری، عبدالاعلی، تهذیب الاصول، قم: موسسه المنار، بی تا.
- شهید اول، محمد بن مکی، الدروس الشرعیه فی فقه الامامیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
- شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم: موسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۳ق.
- شوپایی جویباری، درس خارج، ۱۳۹۷ش.
- شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، تقریرات ابوالقاسم کلانتری، مطروح الانظار، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۳۸۳ش.
- شیخ طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، الاستبصار فیما اختلف فيه من الاخبار، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ق.
- _____، الخلاف، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ق.
- _____، المبسوط فی فقه الامامیه، تهران: المکتبه المرتضویه لإحياء الآثار الجعفریه، ۱۳۸۷ق.
- صدر، سیدمحمدباقر، تقریرات سید محمود هاشمی شاهرودی، بحوث فی علم الاصول، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب آل البيت (ع)، ۱۴۱۷ق.
- صفار، محمدجواد، شخصیت حقوقی، تهران، بهنامی، ۱۳۹۰ش.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با پاورقی شهید مرتضی مطهری، بی جا، انتشارات صدرا، ۱۳۹۰ش.
- علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، تحریر الاحکام الشرعیه علی مذهب الامامیه، قم: موسسه الامام الصادق(ع)، ۱۴۲۰ق.
- عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، نشر اشجع، بی جا، بی تا.
- غمامی، مجید و ابراهیمی، مریم، «ماهیت حقوقی سهام پذیرفته شده در بورس»، مطالعات حقوق تطبیقی، پاییز و زمستان ۱۳۹۱، صص ۱۲۷-۱۴۵.
- فخلعی، محمد تقی، حائری، محمد سن، قاسمی، محمدعلی، «تحلیل فقهی شخص حقوقی»، آموزه های فقه مدنی، بهار و تابستان ۱۳۹۳، شماره ۹، صص ۳-۳۰.

کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
محقق حلی، نجم الدین جعفر بن حسن، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، قم:
مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.

منکیو، گریگوری، ترجمه دکتر حمیدرضا ارباب، نظریه اقتصاد خرد، تهران: نشر نی،
۱۳۹۷ش.

مهرآرام، پرهام، سید فاطمی، سید محمد قاری، «شخصیت حقوقی دولت در دوران
ساسانی»، فصلنامه دولت پژوهی، زمستان ۱۳۹۸، شماره ۲۰، صص ۱۳۱-۱۶۹.
نایینی، میرزا محمدحسین، اجود التقريرات، تقریرات سید ابوالقاسم خوئی، قم: مطبعه
العرفان، ۱۳۵۲ش.

_____، فوائد الاصول (نایینی)، تقریرات محمد علی کاظمی خراسانی، قم: دفتر انتشارات
اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶ش.

نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، بیروت: دار احیاء التراث العربی،
۱۴۰۴ق.

واعظی، محمدسعید، درس خارج، ۱۳۹۹ش.

یزدی، سیدمحمدکاظم طباطبائی، تکمله العروة الوثقی، قم: کتابفروشی داورى، ۱۴۱۴ق.





دوفصلنامه تخصصی فقه نظام

سال اول-شماره دوم-پاییز و زمستان ۱۴۰۰

Bi-Quarterly feqhe nezam

vol. 1 no. 2 autumn & winter 2021

حکم تکلیفی قاچاق کالای حلال در کشورهای اسلامی با نگاه فقه حکومتی

محمدجواد قاسمی زادگان^۱

چکیده

بررسی حکم فقهی قاچاق کالای حلال در کشورهای اسلامی یکی از مباحث ضروری جامعه ما در عصر حاضر است که کار فقهی گسترده‌ای را می‌طلبد. امروزه قاچاق کالا باعث بروز آسیب و ضررهای فراوان فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی به کشور می‌شود. کسانی که دست به قاچاق کالا حتی قاچاق کالای حلال می‌زنند در ابتدا شاید با آثار ویرانگر آن آشنا نبوندند، ولی امروزه با وجود این آثار مخرب بر روی جامعه باز برخی‌ها دست به چنین کار قبیحی می‌زنند. این کار به تهدیدی جدی و خطرناک برای جامعه تبدیل شده و ابعاد مختلف جامعه را نشانه رفته است. در این مقاله سعی شده با روش توصیفی - تحلیلی حکم قاچاق کالای حلال در کشورهای اسلامی با نگاه فقه حکومتی بیان شود. برای به دست آوردن حکم قاچاق کالای حلال در کشورهای اسلامی با نگاه فقه حکومتی می‌توان به قرآن کریم، روایات، قواعد فقهی، حکم عقل، سیره عقلا و قاعده مصلحت تمسک کرد.

کلیدواژه‌ها

حکم تکلیفی، قاچاق، کالای حلال، کشورهای اسلامی.

^۱. دانش‌آموخته سطح چهار تخصصی حقوق حوزه علمیه قم. (نویسنده مسئول) | Javad.ghasemizadegan@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۳/۲۲



تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۱۶

مقدمه

امروزه قاچاق به عنوان یک مسئله مهم و جدی در اقتصاد کشور مطرح شده است و به عنوان عامل تهدید کننده اقتصاد، فرهنگ و امنیت ملی و انسانی، مردم را مورد هجوم قرار داده و آن‌ها را با خطرات جدی مواجه ساخته است. بسیاری از مردم به دلایل مختلف به دنبال قاچاق کالای حلال مانند پوشاک، لوازم برقی و... هستند و از حکم شرعی آن آگاهی ندارند. با توجه به این که دین مقدس اسلام برای همه موضوعات اعم از موضوعات فردی و اجتماعی، حکم دارد و هیچ موضوعی را بدون حکم نگذاشته است، این پرسش مطرح می شود که آیا قاچاق کالای حلال در کشورهای اسلامی از نظر شارع مقدس جایز است یا خیر؟ و به عبارت دیگر، حکم فقهی قاچاق کالاها در کشورهای اسلامی چیست؟

پرسش اصلی این پژوهش، چستی حکم فقهی قاچاق کالای حلال در کشورهای اسلامی است که ضمن آن به پرسش‌هایی از قبیل چستی مفهوم حکم، فقه، قاچاق، کالا، حلال، کشور اسلامی، چستی آثار قاچاق کالای حلال در کشورهای اسلامی و حکم تکلیفی قاچاق کالای حلال در کشورهای اسلامی پاسخ داده می شود.

فرضیه پژوهش حاضر این است که قاچاق کالای حلال در کشورهای اسلامی از نظر شارع مقدس جایز نیست.

پیشینه

تاکنون تحقیق‌های مختلفی درباره قاچاق کالا به رشته تحریر در آمده است. در این باره می توان به دو کتاب و یک پایان نامه و دو مقاله اشاره کرد:

۱. کتاب بررسی فقهی-حقوقی قاچاق کالا و ارز که مجموعه‌ای از مقالات است و به اهتمام اداره کل سازمان تبلیغات اسلامی خراسان رضوی به چاپ رسیده است در مقاله سوم این کتاب تحت عنوان «حکم تکلیفی قاچاق کالا و ارز»، در مبحث اول از فصل دوم آن، فتوای برخی از مراجع تقلید شیعه و علمای اهل سنت درباره قاچاق آورده شده و در مبحث دوم آن برای اثبات حرمت قاچاق به سه دلیل تمسک شده است.

۲. کتاب احکام قاچاق و بررسی فقهی خرید و فروش کالای قاچاق، نوشته مهدی دلیر: این کتاب از سه بخش تشکیل شده است؛ در بخش دوم، حکم قاچاق و معامله کالاهای قاچاق ممنوع التجاره و در فصل دوم آن، حکم قاچاق و معامله کالاهایی که تجارت آنها جایز است، بررسی شده است.

۳. پایان نامه تحت عنوان «قاچاق کالا در فقه و حقوق کیفری ایران با تأکید بر رویه قضائی» که توسط وهاب علی نژاد به رشته تحریر در آمده است: در این پایان نامه بیشتر به بحث حقوقی و کیفری قاچاق کالا پرداخته شده است و در فصل دوم آن فقط نظریه فقها در مورد قاچاق کالا آورده شده است.

۴. مقاله تحت عنوان «بررسی فقهی و حقوقی مبانی قانونی مبارزه با قاچاق کالا و ارز» نوشته منصور وحیدی فر: در این مقاله تبیین فقهی قاچاق کالا بر عهده مراجع تقلید گذاشته است.

۵. مقاله تحت عنوان «مبانی فقهی، حرمت استعمال و قاچاق مواد مخدر و جرائم مربوط به آن» نوشته محمدجواد سلمان پور: در این مقاله فقط حکم قاچاق مواد مخدر بررسی شده است.

هر کدام از آثار به اندازه خود شایسته احترام هستند و در این تحقیق از آنها استفاده خواهد شد، ولی در خصوص حکم فقهی قاچاق کالای حلال در کشورهای اسلامی با نگاه فقه حکومتی تحقیقی ارائه نشده است. پژوهش حاضر می‌کوشد حکم فقهی قاچاق کالای حلال در کشورهای اسلامی با نگاه فقه حکومتی از منظر قرآن کریم، روایات، قواعد فقهی حکم عقل و سیره عقلا در خصوص قاچاق کالای حلال در کشورهای اسلامی مورد بررسی قرار دهد.



۱۷۴

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. حکم

اصلی «حکم» به معنای منع است^۱ و در لغت به علم، فقه و قضاوت به عدل معنا شده است.^۲ حکم در تشریح صادر از طرف خداوند برای تنظیم حیات انسان است.^۳

۱-۱-۱. اقسام حکم

احکام به اعتبار بعث و زجر یا ترخیص، به تکلیفی و وضعی تقسیم می‌شوند. در این مورد، احکام به اعتبار بعث و زجر یا ترخیص، به تکلیفی و وضعی تقسیم می‌شوند:

۱. احکام تکلیفی: عبارت است از انشاء صادر شده به انگیزه برانگیختن یا بازداشتن مکلف از عملی یا ترخیص در آن عمل.

۲. احکام وضعی: احکام وضعی، احکامی است که به طور مستقیم به رفتار و کردار انسان مکلف (به انگیزه برانگیختن یا بازداشتن از عملی یا ترخیص در آن عمل) مربوط نمی‌شود، بلکه با قانون‌گذاری خاص به طور غیر مستقیم بر اعمال و رفتار انسان اثر می‌گذارد و ثواب و عقاب به آن تعلق نمی‌گیرد.^۴

در این مقاله از حکم تکلیفی بحث می‌شود.



۱۷۴

دوفصلنامه تخصصی فقه نظام - سال اول - شماره دوم - پاییز و زمستان ۱۴۰۰

۱. راغب، حسین، مفردات الفاظ القرآن، ج ۱، ص ۲۴۸.

۲. ابن اثیر جزری، مبارک، النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، ج ۱، ص ۴۱۹؛ ابن منظور، محمّد، لسان العرب، ج ۱۲، ص ۱۴۱.

۳. صدر، سیّد محمد باقر، المعالم الجدیده للأصول، ص ۹۹.

۴. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، فرهنگ نامه اصول فقه، ص ۱۱۶.

۲-۱. فقه

«فقه» در لغت به معنای علم در دین^۱ و غلبه بر علم دین^۲ آمده است. راغب می گوید: فقه، از علمی شهودی و حسی به علمی غائب و نامحسوس رسیدن است^۳ و در کتاب التحقیق فی کلمات القرآن فقه به فهم همراه با دقت و تأمل معنا شده است.^۴ در اصطلاح، فقه علم به احکام شرعی عملی (فرعی) به دست آمده از ادله تفصیلی را «فقه» گویند.^۵

۱-۲-۱. انواع فقه

۱. فقه فردی: فقهی که پاسخگویی مسائل فقهی مورد نیاز فرد مسلمان است، «فقه فردی» گویند.^۶
 ۲. فقه حکومتی (نظام): فقهی که مبنای شکل‌گیری دولت و نهادهای دولتی و نیز مبنای تصمیم‌های دولت و تعیین‌کننده شکل، محتوا و جهت‌گیری مقررات و قوانین دولت است، «فقه نظام» نامیده می‌شود.^۷
- مراد از فقه در این پژوهش، فقه حکومتی است.



۱۷۵

^۱ فراهیدی، خلیل، کتاب العین، ج ۳، ص ۳۷۰؛ ازهری، محمّد، تهذیب اللغه، ج ۵، ص ۲۶۳؛ صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد، المحيط فی اللغه، ج ۳، ص ۳۴۷.

^۲ موسی، حسین یوسف، الإفصاح فی فقه اللغه، ج ۱، ص ۱۴۷.

^۳ راغب اصفهانی، حسین، مفردات الفاظ قرآن، ج ۳، ص ۸۲.

^۴ مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۹، ص ۱۲۴.

^۵ فخرالمحققین، محمّد، ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، ج ۲، ص ۲۶۴؛ میرزای قمی، ابوالقاسم، قوانین الأصول، ص ۵؛ محمود عبدالرحمان، معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهیه، ج ۲، ص ۵۳۵.

^۶ عراقی، محسن، فقه نظام سیاسی اسلام، ص ۱۵.

^۷ همان، ص ۷۰.

۳-۱. قاچاق

«قاچاق» واژه‌ای ترکی به معنای کاری است که پنهانی و با تردستی انجام شود.^۱ در لغت عرب به قاچاق، «تهرب» گفته می‌شود^۲ و اصل «تهرب» به معنای فراری دادن است.^۳ در اصطلاح به هر گونه فعالیت غیرقانونی در امر واردات یا صادرات کالا از کشور و خرید و فروش و حمل و نگهداری این کالاها به صورت غیرقانونی «قاچاق» گفته می‌شود. در واقع اصل کار قاچاقی مربوط به ورود و خروج غیرقانونی کالا از کشور است، ولی در بعضی مواقع سایر اقداماتی را که در رابطه با این کالاها انجام می‌شود نیز کار قاچاقی به شمار می‌آورند.^۴

۴-۱. کالا

در لغت فارسی به اسباب خانه «کالا» گفته می‌شود^۵ و در لغت عربی به کالا، «متاع» و «سلعه» گفته می‌شود.^۶ به آنچه انسان در حوائج خود از آن بهره می‌برد، متاع گویند.^۷ در اصطلاح هر چیزی که قابلیت مصرف و مبادله داشته باشد کالا نامیده می‌شود.^۸



۱. عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، ص ۹۳۰.

۲. طبیبیان، سید حمید، فرهنگ فرزنان، ص ۷۴۲.

۳. جوهری، اسماعیل، الصحاح، ج ۱، ص ۲۳۷؛ ابن منظور، محمّد، لسان العرب، ج ۱، ص ۷۸۳.

۴. فرهنگ دلیر، مهدی، احکام قاچاق و بررسی فقهی خرید و فروش کالای قاچاق، ص ۲۳.

۵. عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، ص ۹۶۰.

۶. طبیبیان، سید حمید، فرهنگ فرزنان، ص ۷۷۶.

۷. فراهیدی، خلیل، کتاب العین، ج ۲، ص ۸۳.

۸. آرام، غلامحسین، فرهنگ گمرک و تجارت، ص ۳۰۳.

۵-۱. حلال

«حلال»، مصدر حل^۱ و اصل ماده آن به معنای رفع گره و حرمت است.^۲ در معنای اصطلاحی، حلال در مقابل حرام، عبارت است از آنچه که از نظر شرع و عقل روا و جایز است؛ خواه عملی قلبی باشد همچون اعتقادات یا بدنی و زبانی.^۳

فقها حلال را به دو قسم تقسیم کرده‌اند: فعلی که عاری از هر مصلحت و مفسده‌ای باشد مانند برخی حرکات بدنی و یا برخی گفتارها و فعلی که مصلحت ملزومه با مفسده ملزومه یا مصلحت غیر ملزومه با مفسده غیر ملزومه در آن جمع باشد به گونه‌ای که هیچ کدام بر دیگری ترجیح نداشته باشد. قسم اول را حلال «لااقتضایی» (حلال بدون اقتضا) و قسم دوم را حلال «اقتضایی» گویند.^۴ مراد از حلال در این پژوهش، قسم دوم است.

۶-۱. کشورهای اسلامی

«کشور» در لغت به معنای اقلیم و مملکت است^۵ و «اسلام» به معنای انقیاد آمده است.^۶ در اصطلاح به سرزمینی پهناور شامل چند استان یا ایالت که مردم آن مطیع یک دولت باشند، کشور گویند.^۷ کشور اسلامی به دوگونه متصور است: کشورهایی که همه یا بیشتر مردم آن مسلمان هستند مانند اکثر کشورهای به ظاهر مسلمان مثل عربستان، اندونزی، دبی، بحرین و ... و کشورهایی که همه یا بیشتر مردم آن مسلمان هستند و حکومت و دولت آن‌ها بر اساس شریعت اسلام پایه‌ریزی شده و قوانین آن‌ها برگرفته از دستورات و احکام اسلام می‌باشد و آن قوانین اجرا می‌شود، مانند کشور جمهوری اسلامی ایران.

۱. آدینه وند لرستانی، محمدرضا، کلمه الله العلیا، ج ۳، ص ۶۸۷.

۲. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۲، ص ۲۷۲.

۳. شاهرودی، سید محمود، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (ع) ج ۳، ص ۳۶۶.

۴. همان.

۵. عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، ص ۹۷۶؛ طبیبیان، سید حمید، فرهنگ فرزاد، ص ۷۹۶.

۶. ابن منظور، محمّد، لسان العرب، ج ۱۲، ص ۲۹۵.

۷. عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، ص ۹۷۶.



مراد از کشورهای اسلامی در این پژوهش، قسم دوم است. بنابراین کشور اسلامی اراده شده در این مقاله چهار شاخصه دارد: ۱. همه یا بیشتر مردم آن مسلمان باشند؛ ۲. حکومت و دولت آن بر اساس شریعت اسلام پایه‌ریزی شده باشد؛ ۳. قوانین آن برگرفته از دستورات و احکام اسلام باشد؛ ۴. قوانین یاد شده در آن اجرا شود.

۲. آثار قاچاق کالای حلال در کشورهای اسلامی

۱-۲. آسیب و ضررهای فرهنگی

هرچند که پدیده قاچاق یک امر مادی است، اما هر پدیده مادی تغییرات فرهنگی نیز به همراه خود دارد که در اکثر کشورهای توسعه‌نیافته به صورت بحران فرهنگی درمی‌آید و ارزش‌ها و نظام فرهنگی آن کشور را مورد حمله قرار می‌دهد. جهت شفاف‌تر شدن پدیده تهاجم فرهنگی ضرورت دارد که تعریفی از فرهنگ پرداخته ارائه شود.

فرهنگ، مجموعه‌ای از اندوخته‌های بشری است که انسان‌ها در طول قرون و سالیان دراز در اثر تلاش و کوشش انسان‌ها جهت رفع نیازها، تداوم، بقا و تکامل خود به وجود آورده‌اند. اگر اندوخته‌ها و کالاهای تولید شده یک کشور از هر طریق، از جمله قاچاق به جامعه دیگر وارد شود چون با نیازها و ساختارهای آن جامعه هم‌خوانی ندارد، موجب بی‌هویتی در جامعه میزبان می‌گردد که از آن به‌عنوان تهاجم فرهنگی یاد می‌شود.

این پدیده به‌نوبه خود دارای پیامدهایی از جمله مصرف‌زدگی، تجمل‌گرایی، گسترش زرق و برق‌های کاذب در زندگی است. تبعات این پیامدها باعث می‌شود که فرهنگ مادیات جایگزین معنویت شود و همچنین فرهنگ کار تضعیف شود؛ زیرا درآمدهای حاصل از قاچاق که با کمترین هزینه و زحمت کسب می‌شود، برخی از افراد را در یک دوره زمانی بسیار محدود، بدون توجه اقتصادی و تجاری قابل قبول برای عموم مردم، سرمایه‌دار می‌کند و وضع زندگی آن‌ها را تغییر می‌دهد و سایر افراد را تشویق به ارتکاب فساد مالی به جای انجام فعالیت



۱۷۸

دیربازده می‌کند. این شیوه تحصیل درآمد، تبدیل به یک فرهنگ می‌شود و سبب می‌شود که فرهنگ و ارزش کار کردن در بین افراد یک جامعه تضعیف گردد.^۱

۲-۲. آسیب و ضررهای اقتصادی

الف) تأثیر قاچاق کالا بر سیاست‌های بازرگانی: قاچاق کالاهای صادراتی نوعی فرار سرمایه از کشور است که خروج این سرمایه‌ها از کشور موجب رشد محصول ناخالص و کاهش سرمایه‌گذاری و لطمه خوردن به بازار خارجی کالاهای صادراتی می‌شود؛

ب) اختلال در سیاست‌های اقتصادی: بر اساس محاسبات انجام شده، قاچاق حدود سه میلیارد دلار در سال منجر به افت تولید صنعتی به میزان ۸ درصد می‌شود که این افت تولیدات صنعتی، منجر به کاهش اشتغال و به دنبال آن افزایش بیکاری خواهد شد. برای مثال، با ۳ میلیارد دلار قاچاق می‌توان ۳۰۰ هزار فرصت شغلی در کشور ایجاد کرد؛

ج) کاهش درآمدهای دولت ناشی از عدم وصول درآمدهای حاصل از تعرفه‌های گمرکی؛

د) بروز مشکلات پولی از جمله پول‌شویی و کاهش ارزش پول ملی؛

ه) صدمه زدن به تولیدکنندگان داخلی.^۲

۲-۳. آسیب و ضررهای سیاسی

الف) اختلافات مرزی و کاهش روابط سیاسی؛

ب) بی‌اعتمادی کشورهای همسایه به همدیگر و جلوگیری از اتحاد سیاسی؛

ج) کاهش اقتدار کشور؛

د) ضربه به مشروعیت نظام.^۳

^۱. سلطانی نژاد، موسی، «پیامدهای اجتماعی قاچاق کالا و ارز» چاپ شده در کتاب بررسی مبانی فقهی - حقوقی قاچاق کالا و ارز، ص ۱۰۹.

^۲. فرهنگ دلیر، مهدی، احکام قاچاق و بررسی فقهی خرید و فروش کالای قاچاق، ص ۱۸۲.

^۳. همان، ص ۱۸۳.



۲-۴. آسیب و ضررهای اجتماعی

الف) ایجاد شکاف طبقاتی: با توجه به این که یکی از پیش شرط‌های تحرک طبقاتی یعنی انتقال از طبقه پایین اجتماعی به طبقه اجتماعی بالاتر، انجام هزینه‌های مالی و ثروت است، از این رو اشخاص مختلف به دلیل برخورداری قابل توجه از منابع مالی و ارتباطات گسترده با بخش‌های مختلف برای انتقال خود و خانواده خود به طبقات بالاتر، سرمایه‌گذاری می‌کنند و در نتیجه از افراد طبقه خود فاصله می‌گیرند و یک نوع شکاف طبقاتی به وجود می‌آید که عامل آن سرمایه‌ای بوده است که از راه قاچاق به دست آمده است؛

ب) اختلال در فرآیند جامعه‌پذیری: جامعه‌پذیری یعنی پذیرش الگوها و ارزش‌های موجود در جامعه. در صورت شیوع و فراگیر شدن فساد مثل قاچاق به دلیل کاهش قبح اجتماعی، بسیاری از فعالیت‌ها و اقدامات ضد ارزشی مانند ایجاد و احساس عدم اطمینان در جامعه، ایجاد شکاف‌های عمیق طبقاتی، افزایش و تحرک اجتماعی غیرمعمول، کاهش همبستگی بین اعضای جامعه، به هم خوردن انسجام ساختاری جامعه، افزایش احساس فاصله اجتماعی بین طبقات مختلف اجتماعی، میزان الگوپذیری افراد و پابندی آن‌ها به ارزش‌های مشترک تعمیم‌یافته و معیارهای اخلاقی جامعه را کاهش می‌دهد و باعث گسترش یک نوع جامعه‌پذیری منفی در بین افراد جامعه می‌گردد و این‌گونه جامعه‌پذیری سبب می‌شود هرگونه تخلف و بی‌احترامی به قانون و ضد ارزش‌های جامعه به صورت یک ارزش تلقی شود.^۱

البته این‌ها گوشه‌ای از ده‌ها و یا صدها آسیب و ضرری است که قاچاق کالا بر جای می‌گذارد. با توجه به این مطالب روشن می‌شود که قاچاق کالا در همه این زمینه‌ها بر کشور اسلامی و امت اسلامی تأثیرات سوئی می‌گذارد و موجب ضرر و زیان‌های فراوانی در جامعه می‌شود.

۱. سلطانی نژاد، موسی، «پیامدهای اجتماعی قاچاق کالا و ارز» چاپ شده در کتاب بررسی مبانی فقهی - حقوقی قاچاق کالا و ارز، ص

۳. بررسی حکم تکلیفی قاچاق کالای حلال در کشورهای اسلامی با نگاه فقه حکومتی

قبل از ورود به بحث و بررسی حکم تکلیفی قاچاق کالای حلال در کشورهای اسلامی از منظر ادله اولیه و قواعد فقهی، شایسته است به دو نکته اشاره شود: نخست آن که قید «حلال» در عنوان این مقاله با هدف خارج کردن کالای حرام از موضوع بحث است. بر این اساس کالاهایی همچون مشروبات الکلی و مواد مخدر، محل کلام این مقاله نیست؛ دوم آن که حکم تکلیفی قاچاق کالای حلال در کشورهای اسلامی با نگاه فقه حکومتی بررسی می‌شود نه با نگاه فقه فردی؛ چراکه حکم تکلیفی قاچاق کالای حلال در کشورهای اسلامی با نگاه فقه فردی، با غصّ نظر از معنای اصطلاحی قاچاق (هرگونه فعالیت غیرقانونی در امر واردات یا صادرات کالا از کشور و خرید و فروش و حمل و نگهداری این کالاها به صورت غیرقانونی) بررسی می‌شود؛ زیرا این معنا با توجه به در نظر گرفتن حکومت و منع قانونی آن توسط حکومت است. به عبارت روشن‌تر، در بررسی حکم تکلیفی قاچاق کالای حلال در کشورهای اسلامی با نگاه فقه فردی، با قطع نظر از تشکیل حکومت و منع قانونی حکم آن برای یک فرد مسلمان مورد بررسی قرار می‌گیرد یعنی حکم ورود یا خروج کالای حلال به داخل یک کشور اسلامی از نظر شارع مقدّس برای فرد چه حکمی دارد؟ ولی در بررسی حکم آن با نگاه فقه حکومتی در واقع به دنبال ادله، با لحاظ جنبه حکومتی و قانونی قاچاق هستیم؛ چراکه در خود واژه قاچاق، ورود و خروج غیرقانونی نهفته است و این یعنی فردی مانند ولیّ فقیه یا افرادی مانند اعضای شورای نگهبان حکم به غیرقانونی بودن آن داده‌اند. بنابراین در این مقاله ادله شرعی قاچاق از جنبه حکومتی آورده می‌شود. با توجه به این نکته لزوم بررسی این مسئله با این نگاه، اهمیت بسیاری پیدا می‌کند.

۳-۱. بررسی حکم از منظر ادله اولیه

برای استنباط حکم تکلیفی قاچاق کالای حلال در کشورهای اسلامی با نگاه فقه حکومتی می‌توان به برخی آیات، روایات، دلیل عقل، بعضی قواعد فقهی مانند قاعده «لاضرر» و همچنین سیره عقلا استناد کرد که نتیجه آن، حرمت قاچاق کالای حلال در کشورهای اسلامی



است. به دلیل این که بررسی تفصیلی استناد به این ادله مجال وسیعی می‌طلبد، در این مقام به صورت مختصر به آن‌ها می‌پردازیم.

۳-۱-۱. آیه

«لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ».^۱ در این آیه شریفه خداوند از ضرر زدن پدر و مادر به فرزند نهی کرده است. «لَا تُضَارَّ» خواه به صورت معلوم معنا شود و خواه به صورت مجهول، ضرر رساندن به دیگران را نهی می‌کند. این آیه هرچند در مورد ضرر رسیدن به والدین به سبب فرزند است، ولی با تنقیح مناط می‌توان این حکم را به موارد مشابه تعمیم داد.^۲ با توجه به ضررهای فراوانی که با قاچاق کالا متوجه کشور می‌شود، این فعل حرام و منهی است.

اشکال

امکان دارد مناط حرمتِ ضرر رساندن زن به مرد و مناط حرمتِ ضرر رساندن مرد به زن در صورت مجهول بودن «لَا تُضَارَّ»، وجوب احترام زن به مرد و وجوب احترام مرد به زن باشد و مناط حرمتِ ضرر رساندن به فرزندان در صورت معلوم بودن «لَا تُضَارَّ»، خردسال بودن فرزندان باشد. از این رو نمی‌توان تنقیح مناط کرد و به موارد مشابه تعمیم داد.

۱. سوره بقره، آیه ۲۳۳. آیات «وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِضَعْفِهِنَّ عَلَيْهِنَّ» (سوره طلاق، آیه ۶)، «لَا تُنْسَبُ كُفْرُهُنَّ ضِرَارًا لِيَتَّقُوا» (سوره بقره، آیه ۲۳۱)، «مَنْ بَعَدَ وَصِيَّةَ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ» (سوره نساء، آیه ۱۶ و ۱۷) و «لَا يُضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ» (سوره بقره، آیه ۲۸۲) نیز شبیه به همین تقریبی که بیان شد، بر حرمت قاچاق دلالت می‌کند.

۲. تنقیح مناط از روش‌هایی است که مجتهد به وسیله آن قصد شارع را از کلام (نص) وی استخراج می‌نماید و حکم واقعه ای را که در مورد آن نص وجود دارد به واقعه ای دیگر که در مورد آن نص وجود ندارد، سرایت می‌دهد و آن در جایی مطرح می‌گردد که شارع حکم واقعه ای و مناط آن را بیان نموده و همراه بیان مناط آن اوصافی را ذکر نموده که مجتهد یقین دارد بعضی از این اوصاف در تعلق حکم به موضوع و یا واقعه دخالت ندارد، به همین دلیل از راه شناسایی و حذف آن‌ها مناط حقیقی حکم شارع را به دست آورده و از این طریق دامنه حکم را گسترش می‌دهد و موضوعات دیگری را که در مورد آن نص وارد نشده است در تحت آن داخل می‌نماید.

نکته: هرگاه مجتهد یقین پیدا کند که خصوصیت یا خصوصیت‌های الغاء شده، تأثیری در تعلق حکم به موضوع ندارد، تنقیح مناط، قطعی و حجیت آن مسلم است اما هرگاه نسبت به بی تأثیر بودن آن ظن پیدا کند، تنقیح مناط، ظنی بوده و در نزد شیعه حجیت ندارد. (وحید بهبهانی، محمّد باقر، الفوائد الحائزیه، ص ۲۹۴؛ مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، فرهنگ نامه اصول فقه، ص ۳۶۶).

پاسخ

از مجموعه آیاتی که ذکر شد، معلوم می‌شود مناط حرمتِ ضرر رساندن به دیگران، یکی است که وجوب احترام به مؤمنین و مؤمنات باشد. بنابراین ضرر رساندن مرد و زن و فرزند، مطلقاً، وارث، نویسنده و شاهد دخالتی در حکم ندارد.

۲-۱-۳. روایات

اول: روایت لزوم حفظ بازار مسلمین:

«رَوَى سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ الْمِنْقَرِيُّ عَنْ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ قَالَ لَهُ رَجُلٌ أَرَأَيْتَ إِذَا رَأَيْتَ سَيِّئًا فِي يَدَي رَجُلٍ أَيْجُوزُ لِي أَنْ أَشْهَدَ أَنَّهُ لَهُ فَقَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَلَعَلَّهُ لِيغْيِرَهُ قَالَ وَ مِنْ أَيْنَ جَازَ لَكَ أَنْ تَشْتَرِيَهُ وَ يَصِيرَ مِلْكًا لَكَ ثُمَّ تَقُولُ بَعْدَ الْمَلِكِ هُوَ لِي وَ تَحْلِفُ عَلَيْهِ وَ لَا يَجُوزُ لَكَ أَنْ تَسْبِيَهُ إِلَى مَنْ صَارَ مِلْكُهُ إِلَيْكَ مِنْ قَبْلِهِ ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) لَوْ لَمْ يَجْزُ هَذَا مَا قَامَتْ لِلْمُسْلِمِينَ سُوقٌ»^۱.

سلیمان منقری از حفص بن غیاث قاضی سنی از حضرت صادق (ع) روایت کرد که مردی به آن حضرت عرض کرد: اگر متاعی در دست کسی دیدم می‌توانم شهادت دهم از آن اوست؟ نظرتان در این مورد چیست؟ حضرت فرمود: آری، حفص گوید: من عرض کردم: شاید مال دیگری باشد و اکنون به دست اوست؟ حضرت فرمود: آیا می‌توانی آن را بخری و مال تو شود و بعد هم بگوئی که این مال من است و قسم هم یاد کنی و جایز هم نباشد که نسبتش را به کسی که قبلاً مال او بوده بدهی؟! آنگاه فرمود: اگر نسبت دادن مالی که در دست کسی است به آن کس، جایز نباشد، برای مسلمانان بازاری بر پا نمی‌شود.

این روایت به خاطر وجود «حفص بن غیاث» که از عامه است،^۲ موثقه به‌شمار می‌آید.

^۱. قتی، صدوق، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۵۱.

^۲. «و المتحصّل من ذلك: أن حفص بن غياث ثقة و عملت الطائفة بروايته. ثم إن الظاهر أن الرجل كان عامياً لشهادة الشيخ بذلك، كما عرفت و شهادة الكشي في عد جماعة من العامة و البترية، حيث قال: و حفص بن غياث عامي» (خویی، سیدابوالقاسم، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواه، ج ۷، ص ۱۵۹).

این روایت از مستندات قاعده ید شمرده شده است.^۱ تعلیلی که در ذیل این روایت آمده (لَوْلَمْ يَجْزُ هَذَا مَا قَامَتْ لِلْمُسْلِمِينَ سُوقٌ)، نشان‌گر لزوم حفظ بازار مسلمین و جلوگیری از بی‌نظمی است یعنی بازار مسلمین باید به‌گونه‌ای باشد که مسلمین با خیال راحت بتوانند در بازار خرید خود را انجام دهند و نسبت به آنچه از بازار مسلمین خریداری می‌کنند، شک نکنند که آیا کالایی که فروشنده در معرض فروش گذاشته، به صورت قانونی وارد بازار شده است یا به صورت غیرقانونی؟.

بدیهی است که قاچاق کالای حلال در کشورهای اسلامی باعث بی‌نظمی و بی‌اعتمادی مسلمین به بازار مسلمین و موجب به شک افتادن مسلمین می‌شود، بنابراین هر آنچه باعث بی‌نظمی بازار مسلمین می‌شود همانند قاچاق کالای حلال در کشورهای اسلامی، از نظر شرع مقدّس جایز نیست.

قابل ذکر است که از این‌گونه روایات هر چند به‌طور روشن و صریح و با دلالت مطابقی نمی‌توان حکم حرمت کالای قاچاق در کشورهای اسلامی را استفاده کرد، ولی با دلالت التزامی شاید بتوان حکم حرمت را فهمید یعنی ملازمه خرید هر نوع کالا از بازار مسلمین و اشکال نداشتن آن از نظر شرع مقدّس همچنان که امام صادق (ع) در این روایت به آن اشاره کرده، آن است که بازار مسلمین باید موجب اعتماد مسلمین باشد و هرگونه اخلال در بازار مسلمین جایز نیست.

دوم: روایت لاضرر و لاضرار:

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِنَّ سَمْرَةَ بْنَ جُنْدَبٍ كَانَ لَهُ عَدَقٌ فِي حَائِطٍ لِرَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ وَكَانَ مَنْزِلُ الْأَنْصَارِيِّ بِنَابِ الْبُسْتَانِ وَكَانَ يَمُرُّ بِهِ إِلَى نَحْلَتِهِ وَ لَا يَسْتَأْذِنُ فَكَلَّمَهُ الْأَنْصَارِيُّ أَنْ يَسْتَأْذِنَ إِذَا جَاءَ فَأَبَى سَمْرَةُ فَلَمَّا تَأَبَّى جَاءَ الْأَنْصَارِيُّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ص فَشَكَا إِلَيْهِ وَ خَبَرَهُ الْخَبْرَ فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ص وَ خَبَرَهُ بِقَوْلِ الْأَنْصَارِيِّ وَ مَا شَكَا وَ قَالَ إِنْ أَرَدْتَ الدُّخُولَ فَاسْتَأْذِنْ فَأَبَى فَلَمَّا أَبَى

۱. بجنوردی، حسن، القواعد الفقهیه، ج ۱، ص ۱۳۵؛ مکارم شیرازی، ناصر، القواعد الفقهیه، ج ۱، ص ۲۸۵؛ فاضل لنکرانی، محمد، القواعد الفقهیه، ص ۳۶۶؛ مصطفوی، محمدکاظم، القواعد الفقهیه، ج ۱، ص ۳۱۸.

سَاوَمَهُ حَتَّىٰ بَلَغَ بِهِ مِنَ الثَّمَنِ مَا شَاءَ اللَّهُ فَأَبَىٰ أَنْ يَبِيعَ فَقَالَ لَكَ بِهَا عَدَقٌ يُمَدُّ لَكَ فِي الْجَنَّةِ فَأَبَىٰ أَنْ يَقْبَلَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِلْأَنْصَارِيِّ اذْهَبْ فَأَقْلَعُهَا وَ اِزْمِ بِهَا إِلَيْهِ فَإِنَّهُ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ.»^۱

ابو جعفر باقر (ع) فرمود: سمره، فرزند جندب درخت خرمائی داشت که در داخل باغ یکی از انصار مدینه واقع شده بود. منزل صاحب باغ در کنار درب باغ بود و موقعی که سمره وارد می‌شد، بی‌خبر از مقابل اطاق آنان می‌گذشت و اجازه نمی‌گرفت. صاحب باغ به سمره تذکر داد که هرگاه وارد باغ می‌شوی، باید اجازه بگیری و سمره به خاطر حق ممری که داشت، امتناع کرد. صاحب باغ، خدمت رسول خدا (ص) رسید و از بی‌مبالاتی سمره شکایت کرد. رسول خدا (ص) در پی سمره فرستاد و شکایت صاحب باغ را مطرح نمود و گفت: هرگاه وارد باغ می‌شوی، باید اجازه بگیری، و سمره باز هم اجازه نمی‌گرفت. رسول خدا (ص) خواستار شد که درخت او را بخرد و قیمت گزافی به او پیشنهاد نمود، ولی سمره نپذیرفت. رسول خدا (ص) خواستار شد که درخت او را در برابر یک درخت بهشتی ابداع کند و سمره نپذیرفت. رسول خدا (ص) به صاحب باغ فرمود: برو و درخت خرماي او را از ریشه درآور و جلو او بینداز. هیچ‌کس رخصت ندارد به دیگری زیان وارد کند و اگر از ناحیه دیگران به او زیانی وارد شود، حق ندارد در صدد مقابله برآید و زیان او را با زیان پاسخ بدهد.

این روایت به خاطر عبدالله بن بکیر که فطحی مذهب است، موثقه محسوب می‌شود. در معنای «لاضرر» بین اعلام اختلافاتی وجود دارد که هر کدام معنایی را اختیار کرده‌اند:

۱. شیخ اعظم: حکم شرعی نفی می‌شود یعنی در اسلام مجعول ضرری وجود ندارد.^۲
۲. فاضل تونی: نفی ضرر کنایه از لزوم تدارک است یعنی ضرر خالی از تدارک، نفی شده است.^۳
۳. شیخ شریعه اصفهانی: «لا» در «لاضرر» افاده نهی می‌کند یعنی اضرار حرام است.^۴
۴. مرحوم آخوند: نفی حکم به لسان نفی موضوع است یعنی موضوع ضرری نفی می‌شود مثل وضوء ضرری.^۵

۱. کلینی، محمّد، الکافی، ج ۵، ص ۲۹۲.

۲. انصاری، مرتضی، فوائد الاصول، ج ۲، ص ۴۶۰؛ نائینی، محمّد حسین، فوائد الاصول، ج ۳، ص ۲۶۲.

۳. تونی، عبدالله، الوافیة فی اصول الفقه، ۱۹۴.

۴. الأصفهانی، شیخ الشریعه، فتح الله، قاعدة لا ضرر، ص ۲۸.

۵. خراسانی آخوند، محمّدکاظم، کفایة الاصول، ج ۲، ص ۱۹۵.



۵. امام خمینی و مرحوم فاضل لنکرانی: نهی سلطانی است که از رسول اکرم (ص) صادر شده است.^۱

۶. آیت الله مکارم: نهی، کنایه از عدم امضای ضرر و ضرار در شرع است.^۲
 بر اساس این روایت و طبق مبنای استفاده نهی از «لا»، انسان نباید مبادرت به انجام عملی کند که به خود و دیگران ضرر برساند. امروزه با توجه به تجربیات و کشفیات علمی بشر تردیدی وجود ندارد که قاچاق کالا ضرر شدید و قابل ملاحظه‌ای بر مردم و کشور وارد می‌کند و باعث ورود خسارت‌های شدید اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی می‌شود و متأسفانه همه جوامع انسانی به نحوی با مسئله قاچاق کالا و آثار زیانبار آن درگیر هستند و یافتن راه حلی برای این معضل ذهن همه خردورزان و دلسوزان جوامع بشری را به خود مشغول کرده است.

عقل ۳-۱-۳.

حکم عقل در مورد قاچاق کالای قاچاق در کشورهای اسلامی به صورت یک قیاس: صغری: از آنجا که قاچاق کالای حلال در کشورهای اسلامی باعث ضرر رساندن به مردم و کشور می‌شود، عقلاً قبیح است.

کبری: «کَلَّمَا حَكَمَ بِهَ الْعَقْلِ حَكَمَ بِهَ الشَّرْعِ.»

نتیجه: قاچاق کالای حلال در کشورهای اسلامی شرعاً حرام است.

سیره عقلا ۳-۱-۴.

می‌توان سیره عقلا را به‌عنوان یک دلیل از آن یاد کرد البتّه نه به‌عنوان یک دلیل مستقل مانند قرآن و روایات، بلکه از این جهت که کاشف از رأی معصوم (ع) است. سیره عقلاء اگر کاشف از رأی معصوم (ع) باشد، حجّت است و می‌توان به آن تمسّک کرد. استدلال به سیره عقلا

۱. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، تهذیب الاصول، ج ۳، ص ۵۰۰؛ فاضل لنکرانی، محمّد، سیری کامل در اصول فقه، ج ۱۳، ص ۶۰۳.

۲. مکارم شیرازی، ناصر، القواعد الفقہیة، ج ۱، ص ۶۷.

برای اثبات حکم قاچاق کالای حلال در کشورهای اسلامی منوط به اتخاذ مبنا در مناط حجیت سیره است. در مناط حجیت سیره چهار مبنا وجود دارد:^۱
اول: لزوم امضا شارع: مشهور اصولیون^۲ قائل شده‌اند که در حجیت سیره عقلا امضاء شارع لازم است.

دوم: کفایت عدم ردع شارع: مرحوم سید یزدی احتمال داده‌اند که مجرد عدم ردع شارع در لزوم عمل بر سیره عقلا کافی است.^۳
سوم: کفایت عدم احراز ردع شارع: برخی قائل شده‌اند که مجرد عدم احراز ردع شارع در حجیت سیره عقلا کفایت می‌کند و نیازی به احراز امضا یا عدم ردع شارع نیست.^۴
چهارم: تفصیل در مسئله:

۱. تفصیل بین سیره عقلا در باب اطاعت و عصیان و بین غیر این باب. ممکن است بین حجج عقلائیّه‌ای که بر سیره اقامه شده در مقام اطاعت و عصیان و غیر آن تفصیل قائل شد این‌گونه که در صورت اول عدم احراز ردع شارع کفایت می‌کند، ولی در صورت دوم احراز امضای شارع لازم است.^۵

۲. تفصیل سیره عقلا در معاملات و غیر معاملات:
از تقریرات مرحوم نائینی تفصیل بین معاملات و غیر معاملات استفاده می‌شود که در سیره عقلا معاملات نیاز به امضا شارع دارد و در غیر معاملات عدم ردع شارع کفایت می‌کند.^۶
۳. تفصیل بین سیره عقلا در جمیع اعصار و امصار و غیر این‌ها:

^۱. جمعی از نویسندگان، الفائق فی الأصول، ص ۸ به بعد.

^۲. عراقی، ضیاء الدین، مقالات الأصول، ج ۲، ص ۱۱؛ همو، تعلیقه فوائد الأصول، ج ۳، ص ۱۶۱؛ اصفهانی، محمدحسین، حاشیه کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۱۰۵؛ حائری، عبدالکریم، درر الفوائد، ص ۳۹۵؛ اراکی، محمدعلی، أصول الفقه، ج ۱، ص ۱۶۱؛ صدر، سیدمحمدباقر، بحوث فی علم الأصول، ج ۴، ص ۲۳۶.

^۳. سیدکاظم، یزدی، حاشیه فوائد الأصول، ج ۱، ص ۴۸۴.

^۴. جمعی از نویسندگان، الفائق فی الأصول، ص ۱۳.

^۵. همان، ص ۱۵.

^۶. محمدحسین، نائینی، فوائد الاصول، ج ۳، ص ۱۹۲.



می‌توان بین سیره عقلا که در جمیع اعصار و امصار مستمر است و بین سیره عقلا که در جمیع اعصار و امصار مستمر نیست، تفصیل داد که در صورت اول نیاز به امضای شارع نیست به خلاف صورت دوم که به امضای شارع نیاز دارد.^۱

۳-۱-۴-۱. حجیت سیره عقلا

حجیت سیره‌ای که از آن حکم فهمیده می‌شود به دو چیز بستگی دارد:

الف) اثبات معاصر بودن سیره با زمان معصوم(ع)؛

ب) سکوت معصوم(ع) به گونه‌ای که دلالت بر امضای آن سیره داشته باشد.^۲

۳-۱-۴-۲. چگونگی امضای شارع

در چگونگی احراز امضای شارع دو دیدگاه و مسلک وجود دارد:

۱. متحد‌المسلک بودن شارع با عقلا که مرحوم اصفهانی بر آن قائل هستند؛^۳

۲. معاصر بودن سیره با زمان شارع و عدم ردع شارع که مشهور بر آن قائل هستند.

طبق این مسلک اولاً، باید معاصر بودن سیره با زمان معصوم(ع) ثابت شود و ثانیاً، شارع

آن را ردع نکرده باشد.

بنابر پذیرش مسلک دوم و با وجود سیره بر این که عقلا کسی را که به غیر ضرر برساند،

تقییح می‌کنند^۴ و اثبات معاصرت تقییح ضرر زدن به غیر با زمان معصوم(ع) می‌توان حرمت

قاچاق کالای حلال در کشورهای اسلامی را اثبات کرد.

اما بنابر پذیرش مسلک اول از آنجایی که شارع هم مسلک با عقلا است، در صورت وجود

سیره بر این که عقلا کسی را که به غیر ضرر برساند، تقییح می‌کنند، حرمت ثابت می‌شود و

نیازی به معاصرت آن با عصر معصوم(ع) نیست.

۱. جمعی از نویسندگان، الفائق فی الأصول، ص ۲۲.

۲. صدر، سیدمحمّدباقر، بحث فی علم الأصول، ج ۴، ص ۲۳۷.

۳. اصفهانی، محمّدحسین، نهاییه الدرّایه فی شرح الکفایه، ج ۳، ص ۲۴۹.

۴. فرحی، سیدعلی، القواعد الفقهیّه، ص ۵۸۱.

۲-۳. بررسی حکم از منظر قواعد فقهی

۱-۲-۳. قاعده لاضرر

مهم‌ترین مستند این قاعده روایت «لاضرر و لااضرار» است که سند (آیات و روایت لاضرر) و دلالت آن قبلاً بررسی شد.

۲-۲-۳. قاعده حفظ نظام

بر اساس قاعده «حفظ نظام» و حرمت اخلال به آن، حفظ نظام اسلامی واجب و اخلال در آن حرام است. برای اثبات این قاعده به حکم شرع و عقل تمسک شده است.^۱ بدیهی است که قاچاق کالای حلال در کشورهای اسلامی با توجه به آثار شومی که به دنبال دارد، موجب اخلال در نظام اسلامی و امور مسلمین می‌شود. پس قاچاق کالای حلال در کشورهای اسلامی حرام است.

۳-۲-۳. قاعده إعانه بر إثم و عدوان

با عنایت به قاعده «حرمت إعانه بر إثم و عدوان»، حرمت قاچاق کالای حلال در کشورهای اسلامی معلوم می‌شود؛ زیرا قاچاق کالای حلال در کشورهای اسلامی مصداق ظلم (عدوان) به دیگران است و ظلم، طبق این قاعده حرام است. برای اثبات این قاعده به قرآن و سنت و عقل استدلال شده است.^۲



۱۸۹

^۱. همان، ص ۷۱۸.

^۲. فاضل لنکرانی، محمّد، القواعد الفقهیه، ص ۴۴۴.

۳-۲-۴. قاعده نفی سبیل

بر اساس قاعده «نفی سبیل» هر قاچاقی که موجب تسلط غیرمسلمان بر مسلمان می‌شود، حرام است، ولی حرمت در همه موارد را اثبات نمی‌کند. بنابراین اشکال نشود که مطلب موردی است. در این جستار به دنبال حکم شرعی قاچاق کالای حلال در کشورهای اسلامی در موارد مختلف هستیم. طبق این قاعده، حرمت قاچاق کالا در موردی که باعث سبیل غیرمسلمان بر مسلمان می‌شود، اثبات می‌شود.

قاعده نفی سبیل یکی از قواعد فقهیه مهم اسلامی است که مستند آن آیه و روایت نفی سبیل، اجماع علما، تسالم اصحاب و مناسبت حکم و موضوع می‌باشد.^۱

۳-۲-۵. قاعده حرمت مقدمه حرام

طبق قاعده «حرمت مقدمه حرام» که مرحوم نراقی^۲ آن را اثبات کرده‌اند، قاچاق کالای حلال در کشورهای اسلامی حرام است؛ زیرا قاچاق کالا به طور قطع و یقین زمینه ضرر به مردم و کشور است. بنابراین با نگاه از این دریچه و منظر به قاچاق کالا، قاچاق کالای حلال در این کشورهای اسلامی حرام است.

اشکال

برخی از اصولیون مانند مرحوم آخوند مقدمه حرام را حرام نمی‌دانند.^۳



۱. بجنوردی، سیدحسن، القواعد الفقهیه، ج ۱، ص ۱۸۷-۱۹۳.

۲. نراقی، مولی احمد، عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحکام، ص ۷۱.

۳. آخوند، محمدکاظم، کفایه الأصول، ص ۱۲۸.

پاسخ

مقدمات دارای اقسامی هستند: بسیط و مرکب. مرحوم مشکینی می‌فرماید: مقدمات افعال تولیدی حرام (افعالی که بعد از جمیع مقدمات خارجی به غیر از اراده نیاز به اراده ندارند) که بسیط العله هستند، حرام هستند.^۱

شهید صدر نیز قائل هستند اگر فعل حرامی دارای مقدماتی بود و با مقدمه اخیر، فعل حرام ایجاد می‌شود، مقدمه اخیر حرام است.^۲

در اینجا هم می‌توان گفت مقدمه اخیری که منجر به ضرر رسیدن به مردم و دولت می‌شود، حرام است.

۶-۲-۳. قاعده مصلحت

علاوه بر قواعدی که در گفتار اول ذکر شد، قاعده دیگری به نام «مصلحت» خصوص حکم «قاچاق کالای حلال در کشورهای اسلامی» با نگاه فقه حکومتی مورد بررسی قرار می‌گیرد و به آن استناد می‌شود.^۳

با توجه به این که مصلحت از جمله قواعد کاربردی در حوزه اداره جامعه قلمداد می‌شود، بررسی آن اهمیت پیدا می‌کند.

بر اساس دیدگاه فقهای شیعه، احکام اسلام بر اساس مصالح و مفاسد وضع شده است، به این معنی که با قطع نظر از احکام شرع، در افعال مکلفان مصالح و مفاسدی موجود است و اگر خداوند فعلی را واجب کرده است، به سبب همان منفعتی است که در آن وجود دارد و چنانچه از کاری نهی کرده است، باز به جهت فساد و شرّی است که در آن کار نهفته است. شهید اول در این باره می‌گوید: «چون که در علم کلام مسلم شده است که افعال خداوند معلل به اغراض و اهداف است و غیرممکن است که آن اغراض قبیح باشد و نیز ممکن نیست که

۱. مشکینی اردبیلی، ابوالحسن، کفایه الاصول، ج ۱، ص ۶۱۸.

۲. صدر، سیدمحمدباقر، بحث فی علم الاصول (تقریرات عبدالساتر)، ج ۵، ص ۳۱۷.

۳. این قاعده از مقاله‌ای تحت عنوان «عناصر تعیین کننده در حل مسائل مستحدثه ۲»، باقرزاده مشکینی باف، محمدتقی، فقه (کاوشی نو در فقه اسلامی)، دوره ۱۲، شماره ۴۴، تابستان ۱۳۸۴، با تصرف و اضافه اقتباس شده است.



آن اغراض به خدا برگردد، پس ثابت می‌شود که غرض و هدف به مکلف بر می‌گردد و آن غرض گاهی جلب منفعت برای مکلف است و گاهی دفع ضرر است از او، و این دو گاهی به دنیا مربوط است و گاهی به آخرت، و احکام شرعی از این چهار فرض خارج نیستند.^۱ مرحوم نائینی نیز در این باره می‌نویسد: «راهی برای انکار تبعیت احکام از مصالح و مفساد در متعلقات نیست. در افعال با قطع نظر از امر و نهی شارع، مصالح و مفسادی نهفته است و همین مصالح و مفساد، علل و مناطات احکام هستند».^۲

۳-۲-۶-۱. گستره کاربرد قاعده مصلحت در احکام شریعت

تشخیص حوزه «مصلحت‌شناسی» در احکام شریعت، محدوده کاربرد قاعده مصلحت را در حلّ مسائل نوظهور معین می‌سازد. به همین منظور ابتدا احکام شریعت در سه دسته احکام اولیّه، احکام ثانویّه و احکام حکومتی در نظر گرفته می‌شود و سپس گستره کاربرد مصلحت، در هر یک از آن‌ها معین می‌گردد.

احکام اولیّه

حکم اولی حکمی است که موضوع آن «بما هو هو» دارای حکم شرعی ثابت و دائمی است که در صورت عدم تغییر موضوع، حکم آن همچنان ثابت است. در این گونه احکام، مصلحت و مفسده در متعلّق آن است و تنها خداوند به همه آن‌ها علم دارد و عقل بشر می‌تواند بخشی از مصالح و مفساد این احکام را درک کند. مکلف ملزم است چنین احکامی را تعبداً بپذیرد حتی اگر به هیچ گونه از مصالح و مفساد آن‌ها پی نبرده باشد.

۱. شهید اول، محمد، القواعد والفوائد، ج ۱، ص ۳۳.

۲. نائینی، محمدحسین، فوائد الاصول، ج ۳، ص ۵۹.

احکام ثانویه

حکم ثانوی آن است که بر موضوع «بما هو موضوع» ثابت نگردیده است، بلکه موضوع آن‌ها به تحقق یکی از عناوین احکام ثانویه مقید است مانند ضرورت، ضرر، حرج و... باید درباره این‌گونه احکام گفت در محدوده این احکام نیز، مصلحت‌سنجی راهی ندارد؛ زیرا اصولاً نیازی به این امر نیست و تا زمانی که موضوعات این احکام به یکی از عناوین ثانویه مقید هستند، حکم ثانوی باقی است و با زوال قیود آن‌ها، حکم ثانوی جای خود را به حکم اولی می‌دهد.

احکام حکومتی

اما در قلمرو احکام حکومتی مسئله صورت دیگری می‌یابد. احکام حکومتی حکمی است که ولیّ جامعه، طبق مصالح عمومی، برای حفظ سلامت جامعه، تنظیم امور آن، برقراری روابط صحیح بین سازمان‌های دولتی و غیردولتی با مردم، سازمان‌ها با یکدیگر، افراد با یکدیگر، در مورد مسائل فرهنگی، تعلیماتی، مالیاتی، نظامی، جنگ و صلح، بهداشت، عمران و آبادی، راه‌ها، اوزان و مقادیر، ضرب سکه، تجارت داخلی و خارجی، امور ارزی، حقوقی، اقتصادی، سیاسی، نظافت، زیبایی شهرها و سرزمین‌ها و سایر مسائل، مقرر داشته است.

عنصر مصلحت در احکام حکومتی جایگاه خاصی دارد و همان‌طور که در تعریف مذکور تصریح شد، اصولاً چنین احکامی بر مبنای مصلحت‌سنجی حاکم جامعه، وضع می‌شوند و مادامی که مصلحت حکم باقی باشد، حکم آن‌ها نیز باقی است.

از مطالبی که مطرح شد، حوزه کاربرد عنصر مصلحت در احکام شریعت مشخص گردید و معلوم شد حاکم اسلامی در حوزه احکام حکومتی می‌تواند، دستورهایی را بر مبنای مصلحت صادر کند لیکن باید دید آیا برای صلاح دیدها و مصلحت‌شناسی‌های وی در احکام حکومتی چارچوب خاصی وجود دارد یا خیر؟ در مورد این مسئله میان بزرگان اختلاف نظر وجود دارد و در این زمینه سه دیدگاه عمده مطرح است:



۱۹۴



برخی فقهای معاصر معتقدند که حوزه مصلحت‌شناسی حاکم اسلامی در چارچوب اجرای احکام اولیه و ثانویه قرار می‌گیرد و بر طبق این دیدگاه، حدود اختیارات حاکم به تشخیص موضوعات و تطبیق احکام بر آن‌ها خلاصه می‌گردد و اگر حاکم بنا باشد بر اساس مصلحت، حکمی را به‌عنوان حکم حکومتی صادر کند، وجود مصلحت به تنهایی نمی‌تواند دلیل در صدور حکم باشد، بلکه آن مصلحت باید بر طبق قواعد عناوین ثانویه مانند: ضرورت، اهم و مهم و... مورد سنجش قرار گیرد. آیت الله مکارم در این باره چنین می‌نویسد: «احکام حکومتی، احکامی اجرایی و تنفیذی می‌باشند؛ زیرا مقتضای طبیعت مسئله ولایت، همین است و مسئله ولایت همواره برمی‌گردد به تشخیص صغراها و موضوعات و تطبیق احکام شرع بر آن‌ها و تطبیق آن‌ها بر احکام شرع».^۱

ایشان درباره نحوه مصلحت‌سنجی فقیه که در چارچوب قواعد عناوین ثانویه صورت می‌گیرد، می‌نویسد: «حکم فقیه به ترک کردن حجّ در بعضی از سال‌ها و در بعضی از شهرها، در صورتی که در آن‌جا مصالح مهم‌تری در بین باشد، بدون تردید منطبق است بر آنچه شناختید که عبارت است از قاعده اهم و مهم».^۲

بعضی از فقهای دیگر از جمله شهید صدر گستره مصلحت‌سنجی حاکم را به احکامی محدود کرده که شارع آن را بیان نکرده است. به عقیده ایشان این‌گونه احکام محدوده‌ای را تشکیل می‌دهند که «منطقه الفراغ» یا «قلمرو ترخیص» نامیده شده و به حاکم اجازه داده‌اند تا با توجه به مصالح و منافع جامعه و با وضع قوانین حکومتی آن قلمرو را پر کنند.^۳ به عبارت دیگر، شهید صدر معتقد هستند که احکام شارع دو بخش دارد:

۱. احکام ثابت که همان احکام اولیه هستند و شارع آن‌ها را بیان کرده و قابل تغییر نبوده و دائمی و ابدی هستند.

۲. احکام متغیّر که در این موارد شارع مقدّس حکمی صادر نکرده، بلکه خواسته است تا دست حاکم برای صدور حکم به مقتضای مصالح و مفسد در زمان و مکان باز باشد.

۱. مکارم شیرازی، ناصر، أنوار الفقاهه - کتاب البیع، ص ۵۰۷.

۲. همان، ص ۵۰۷.

۳. صدر، سیدمحمّدباقر، الإسلام يقود الحياه (موسوعه الشهيد الصدر)، ج ۵، ص ۱۹.

شهید صدر با ذکر آیه شریفه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ»^۱ ای اهل ایمان فرمان خدا و رسول و فرمانداران (از طرف خدا و رسول) را اطاعت کنید، چنین صلاحیتی را برای ولیّ فقیه به اثبات می‌رساند و سپس درباره دیدگاه خود چنین می‌نویسد: «در پرتو این نصّ محدودۀ قلمرو ترخیص، هر عملی را که اولاً و بالذات از نظر شرع مباح است در بر می‌گیرد، پس اگر ولیّ امر از کاری که اولاً و بالذات مباح است، منع کند آن عمل حرام می‌گردد و اگر به آن دستور دهد، واجب می‌شود، ولی کارهایی که به‌طور عامّ حرام گردیده مانند ربا، ولیّ امر حقّ ندارد به آن دستور دهد، همان‌گونه که عملی را که شریعت واجب کرده است مانند نفقه زوجه بر زوج، ممکن نیست برای او که آن را منع کند»^۲. علامه طباطبائی نیز نظریه‌ای شبیه نظریه شهید صدر دارند با این تفاوت که ایشان قائل هستند، شارع، احکام را در هر دو حوزه جعل کرده، ولی حاکم اسلامی می‌تواند در حوزه احکام متغیّر آن‌ها را بر اساس مصالح و مفاسد زمان و مکان تغییر دهد.^۳

گروهی دیگر از فقها از جمله حضرت امام خمینی (ره)، بر این باورند که عنصر مصلحت به تنهایی و بدون هیچ‌گونه قیدی می‌تواند در همه احکام الزامی و غیرالزامی، و در همه مسائل سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و... پایه احکام حکومتی قرار گیرد و از این رو، به عقیده ایشان برخلاف نظر گروه اول، اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعی نیست و ثانیاً، مصلحت‌سنجی‌هایی که از سوی حاکم در خارج از چارچوب احکام فرعیّه اولیه صورت می‌گیرد لزوماً به استناد عناوین ثانویه ضرورت، حرج، اهمّ و مهمّ، و... نیست و به تعبیر حضرت امام (ره) احکام ثانویه ربطی به اعمال ولایت فقیه ندارد.^۴

همچنین برخلاف نظر گروه دوم، حوزه مصلحت‌شناسی حاکم اسلامی در چارچوب هیچ حکم فرعی محدود نمی‌گردد و در واقع هیچ‌یک از احکام اولیه در قیاس با نظام ولایت و اصل مصلحت، ثابت و قطعی به شمار نمی‌روند، بلکه همه آن‌ها در طول نظام ولایت قرار می‌گیرند، امام خمینی (ره) در مقام تبیین و استدلال بر این دیدگاه چنین فرموده‌اند: «اگر

۱. سوره نساء، آیه ۵۹.

۲. صدر، سیدمحمدباقر، اقتصادنا (موسوعه الشهد الصدر)، ج ۳، ص ۸۰۴.

۳. طباطبائی، محمدحسین، مقالات تأسیسیه فی الفكر الإسلامی، ص ۱۶۸.

۴. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، صحیفه امام، ج ۱۷، ص ۳۲۱.



اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعیّه الهیّه است، باید عرض حکومت الهیّه و ولایت مطلقه مَفوضه به نبی اسلام یک پدیده بی معنی و محتوا باشد ... حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله (ص) است، یکی از احکام اولیّه اسلام است و مقدّم بر تمام احکام فرعیّه حتّی نماز و روزه و حجّ است ...»^۱.

فرق کلام شهید صدر و آیت الله مکارم شیرازی با کلام امام خمینی (ره) در جایگاه احکام حکومتی است:

از کلمات امام خمینی (ره) چنین استفاده می‌شود که احکام حکومتی حاکم بر احکام اولیّه و ثانویّه است به این معنا که ولیّ فقیه در صورتی که مصلحت اقتضا کند می‌تواند حتّی جلو احکام اولیّه و ثانویّه را بگیرد. بنابراین حکم حکومتی از نظر امام خمینی (ره) را می‌توان چنین تعریف کرد: «حکم به اجرا یا توقّف احکام اولی و ثانوی و انجام هر کاری که به مصلحت فرد یا جامعه باشد، حکم حکومتی گفته می‌شود».

قریب به همین تعریف از عبارت صاحب جواهر استفاده می‌شود. ایشان می‌فرماید: «الحکم فهو إنشاء إنفاذ من الحاكم لا منه تعالى لحکم شرعی أو وضعی أو موضوعهما في شيء مخصوص»^۲، حکم، عبارت است از انشاء حکم به اجرای حکم شرعی یا حکم وضعی یا موضوع حکم شرعی و وضعی از طرف شخص خود حاکم نه انشاء از خداوند و این انشاء اجرای حکم، باید در یک شیء مخصوص باشد نه در حکمی کلی.

مراد از حکم در کلام صاحب جواهر، حکم حکومتی است نه حکم تکلیفی.^۳

در پاسخ بهاین اشکال که امام خمینی (ره) تصریح کرده‌اند که حکم حکومتی از احکام اولیّه است،^۴ باید گفت آنچه بیان شد از مجموع کلام امام خمینی (ره) استفاده می‌شود؛ چراکه در جایی دیگر حکم حکومتی را از احکام ثانویّ می‌دانند.^۵ بنابراین از جمع بین کلام امام

۱. همان، ج ۲۰، ص ۴۵۱.

۲. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۴۰، ص ۱۰۰.

۳. سیفی مازندارانی، علی اکبر، دلیل تحریر الوسيله - ولایه الفقیه، ص ۲۵.

۴. «ولایت فقیه و حکم حکومتی از احکام اولیه است». (موسوی خمینی، سیدروح الله، صحیفه امام، ج ۲۰، ص ۴۵۷).

۵. «حکم مرحوم میرزای شیرازی در حرمت تنبأ چون حکم حکومتی بود، برای فقیه دیگر هم واجب الاتباع بود. و همه علمای بزرگ ایران - جز چند نفر - از این حکم متابعت کردند. حکم قضاوتی نبود که بین چند نفر سر موضوعی اختلاف شده باشد، و ایشان روی تشخیص خود قضاوت کرده باشند. روی مصالح مسلمین و به‌عنوان «ثانوی» این حکم حکومتی را صادر فرمودند. و تا عنوان وجود داشت، این حکم نیز بود. و با رفتن عنوان حکم هم برداشته شد». (موسوی خمینی، سید روح الله، ولایت فقیه، حکومت اسلامی، متن، ص ۱۲۵).

خمینی (ره) که فرمود: «حکم حکومتی از احکام اولی است»^۱ و «مرحوم میرزای شیرازی روی مصالح مسلمین و به‌عنوان «ثانوی» این حکم حکومتی را صادر فرمودند»^۲ و «خیابان کِشی‌ها که مستلزم تصرّف در منزلی است یا حریم آن است، در چارچوب احکام فرعیّه نیست»^۳، می‌توان چنین برداشت کرد که در نظر امام خمینی (ره) حکم حکومتی حاکم بر احکام اولیّه و ثانویّه به همان معنای که بیان شد، است.

آیت الله مکارم شیرازی می‌فرماید: احکام حکومتی در طول احکام اولیّه و ثانویّه است و احکام حکومتی یک مرحله عقب‌تر است و به تعبیر دیگر، احکام حکومتی در حقیقت آیین‌نامه‌های اجرایی احکام اولی و ثانوی تلقی می‌گردد و در واقع از احکام اولی و ثانوی مایه می‌گیرد و حکم مستقل و جدیدی نیست.^۴

پس احکام حکومتی طبق نظر امام خمینی در چارچوب احکام اولیّه و ثانویّه نیست، بلکه فراتر از آن است و بر اساس عنصر مصلحت هر حکمی را ولیّ فقیه می‌تواند صادر کند، اما طبق نظر آیت الله مکارم شیرازی احکام حکومتی در چارچوب احکام اولیّه و ثانویّه است و ولیّ فقیه نمی‌تواند در خارج آن چارچوب حکمی صادر کند ولی طبق نظر شهید صدر احکام حکومتی فقط در محدوده قلمرو ترخیص است.

از آنچه گذشت معلوم می‌شود طبق هر سه دیدگاه قاچاق کالای حلال در کشورهای اسلامی، اگر مخالف مصلحت حکومت اسلامی باشد، می‌توان حکم به حرمت داد و از آنجایی که قاچاق کالا، ضررهای فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی به دنبال دارد، قطعاً به مصلحت کشورهای اسلامی نیست.

نکته‌ای که لازم است یادآوری شود این است فرقی از جهت حرمت قاچاق کالای حلال در کشورهای اسلامی، بین حکم حکومتی و حکم آن با نگاه فقه حکومتی وجود ندارد؛ زیرا همان‌گونه که گذشت، حکم حکومتی یعنی حکمی که ولی امر بر اساس مصلحت جامعه صادر می‌کند و فقه حکومتی هم فقهی است که موضوع آن جامعه است. و به عبارت دیگر،

۱. موسوی خمینی، سیدروح الله، صحیفه امام، ج ۲۰، ص ۴۵۷.

۲. موسوی خمینی، سیدروح الله، ولایت فقیه، حکومت اسلامی، ص ۱۲۵.

۳. موسوی خمینی، سیدروح الله، صحیفه امام، ج ۲۰، ص ۴۵۱.

۴. مکارم شیرازی، ناصر، تعزیر و گستره آن، ص ۶۱.



۱۹۷

حکم حکومتی، حکمی است که در حکومت اسلامی توسط ولی امر برای مصلحت جامعه صادر می‌شود.

نتیجه‌گیری

قاچاق کالای حلال در کشورهای اسلامی آثاری همچون ضررهای فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی به دنبال دارد. اگر اندوخته‌ها و کالاهای تولید شده یک کشور از هر طریق، از جمله قاچاق به جامعه دیگر وارد شود چون با نیازها و ساختارهای آن جامعه همخوانی ندارد، موجب بی‌هویتی در جامعه میزبان می‌گردد که از آن به‌عنوان تهاجم فرهنگی یاد می‌شود. این پدیده به نوبه خود دارای پیامدهایی از جمله مصرف‌زدگی، تجمل‌گرایی، گسترش زرق و برق‌های کاذب در زندگی است. تأثیر قاچاق کالا بر سیاست‌های بازرگانی، اخلال در سیاست‌های اقتصادی، کاهش درآمدهای دولت ناشی از عدم وصول درآمدهای حاصل از تعرفه‌های گمرکی، بروز مشکلات پولی مثل پول‌شویی و کاهش ارزش پول ملی و صدمه زدن به تولیدکنندگان داخلی از جمله آسیب‌های اقتصادی قاچاق کالا است. اختلافات مرزی و کاهش روابط سیاسی، بی‌اعتمادی کشورهای همسایه به همدیگر و جلوگیری از اتحاد سیاسی، کاهش اقتدار کشور و ضربه به مشروعیت نظام از ضررهای سیاسی قاچاق کالا بر جامعه و کشور است.

ایجاد شکاف طبقاتی و اختلال در فرآیند جامعه‌پذیری، از جمله موارد آسیب‌های اجتماعی قاچاق کالا به شمار می‌رود.

قاچاق کالای حلال به کشورهای اسلامی به دلیل این‌که ضررهای فراوانی بر مردم و کشور دارد، از نظر شارع مقدس با نگاه فقه حکومتی، حرمت تکلیفی دارد. دلیل این حکم، آیات، روایات، حکم عقل، سیره عقلا و برخی از قواعد فقهی از جمله قاعده لاضرر است.

کتاب‌نامه

* قرآن کریم



۱۹۸

آخوند خراسانی، محمدکاظم، کفایه الأصول قم: موسسه آل البيت (ع)، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
آدینه‌وند لرستانی، محمدرضا، کلمه الله العلیا، تهران: اسوه، چاپ اول، ۱۳۷۷ش.
آرام، غلامحسین، فرهنگ گمرک و تجارت، تهران: شرکت چاپ و نشر بازرگانی، چاپ اول،
۱۳۸۷ش.

ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، النهایه فی غریب الحدیث و الأثر، قم: مؤسسه مطبوعاتی
اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۳۶۷ش.

ابن بابویه، محمد، أمالی، تهران: کتابچی، چاپ ششم، ۱۳۷۶ش.

_____، علل الشرائع، قم: کتاب فروشی داوری، چاپ اول، ۱۳۸۵ش / ۱۹۶۶م.

_____، معانی الأخبار، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه،
چاپ اول، ۱۴۰۳ق.

_____، من لا یحضره الفقیه، قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه
قم، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.

ابن منظور، محمد، لسان العرب، بیروت: دار صادر، چاپ سوم، بی تا.

انصاری، مرتضی، فرائد الأصول، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم،
چاپ پنجم، ۱۴۱۶ق.

اراکي، محمدعلی، اصول الفقه، قم: مؤسسه در راه حق، چاپ اول، ۱۳۷۵ش.

ازهری، محمد، تهذیب اللغه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، بی تا.

اسلامی، رضا، اصول فقه حکومتی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول،
۱۳۸۷ش.

اصفهانى، محمدحسین، حاشیه کتاب المکاسب (ط- الحدیثه)، قم: أنوار الهدی، چاپ اول،
۱۴۱۸ق.

اصفهانى، محمدحسین، نهایه الدرايه فی شرح الکفایه (طبع جدید)، بیروت: مؤسسه آل
البيت (ع) لاحیاء التراث، چاپ دوم، ۱۴۲۹ق.



۱۹۹



- باقرزاده مشکى باف، محمدتقى، «عناصر تعيين كننده در حل مسائل مستحدثه»، فقه (كاوشى نو در فقه اسلامى)، بهار و تابستان ۱۳۸۴، شماره ۴۴، صص ۱۲۰-۱۷۸.
- بجنوردى، سيدحسن، القواعد الفقيهيه، قم: نشر الهادي، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
- بهبهانى، وحيد، الفوائد الحائريه، قم: مجمع الفكر الاسلامى، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
- تونى، عبدالله، الوافيه فى اصول الفقه، قم: انتشارات مجمع الفكر الاسلامى، چاپ دوم، ۱۴۱۵ق.
- جمعى از نويسندگان، الفائق فى الأصول، قم: انتشارات مركز مديريت حوزه، چاپ دوم، ۱۳۹۷ش.
- جوهرى، اسماعيل بن حماد، الصحاح، بيروت: دار العلم للملايين، چاپ اول، بى تا.
- راغب اصفهانى، حسين، مفردات ألفاظ القرآن، بيروت: دارالقلم، چاپ اول، بى تا.
- حائرى يزدى، عبدالكريم، درر الفوائد (للحائرى، طبع جديد)، قم: مؤسسه النشر الاسلامى، چاپ ششم، ۱۴۱۸ق.
- موسوى خمينى، سيدروح الله، صحيفه امام (ره)، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى (ره)، ۱۳۷۸ش.
- خمينى، سيدروح الله، تهذيب الأصول، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى (ره)، چاپ اول، ۱۴۲۳ق.
- خوبى، سيدابوالقاسم، معجم رجال الحديث و تفصيل طبقات الرواه، بى نا، بى جا، چاپ پنجم، ۱۴۱۳ق.
- سلطانى نژاد، موسى، «پيامدهاى اجتماعى قاچاق کالا و ارز» چاپ شده در كتاب بررسى مبانى فقهى - حقوقى قاچاق کالا و ارز، به اهتمام اداره كل تبليغات اسلامى خراسان رضوى، مشهد: مؤسسه فرهنگى قدس، چاپ اول، ۱۳۹۱ش.
- شاهرودى، سيدمحمود، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بيت (ع)، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامى بر مذهب اهل بيت (ع)، چاپ اول، ۱۴۲۶ق.

- شهید اول، محمّد، القواعد و الفوائد، قم: کتابفروشی مفید، چاپ اول، بی تا.
- شهید ثانی، زین الدّین، مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، مؤسسه المعارف الإسلامیه، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- شیخ الشّریعه، فتح الله، قاعده لا ضرر، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین حوزة علمیّه، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
- صدر، سیّد محمّد باقر، الإسلام یقود الحیاة، موسوعه الشّهید الصدر، ج ۵، قم: مرکز الأبحاث والدراسات التخصّصیة للشّهید الصدر، چاپ اول، ۱۴۲۱ق.
- _____، المعالم الجدیده للأصول (طبع قدیم)، تهران: ناشر کتاب فروشی النجاشی، چاپ دوم، ۱۳۹۵ق.
- _____، بحوث فی علم الأصول، شاهرودی، سیّد محمود (مقرّر)، قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع)، چاپ سوّم، ۱۴۱۷ق.
- _____، بحوث فی علم الأصول، عبد الساتر، حسن (مقرّر)، بیروت: الدار الاسلامیّه، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
- _____، اقتصادنا (موسوعه الشّهید الصدر)، ج ۳، قم: مرکز الأبحاث و الدراسات التخصّصیة للشّهید الصدر، چاپ اول، ۱۴۲۴ق.
- طباطبایی، سیّد محمّد حسین، مقالات تأسیسیه فی الفکر الإسلامی، بیروت: مؤسسه ام القرى للتحقیق و النشر، چاپ دوم، ۱۴۰۲ق.
- طیبیان، سیّد حمید، فرهنگ فرزانه، تهران: نشر و پژوهش فرزانه، چاپ سوّم، ۱۳۸۶ش.
- طریحی، فخر الدّین، مجمع البحرین، تهران: انتشارات مرتضوی، چاپ سوّم، ۱۳۷۵ش.
- طوسی، محمّد، تهران: تهذیب الاحکام، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
- عراقی، ضیاء الدّین، مقالات الأصول، قم: مجمع الفکر الإسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
- عراقی، محسن، فقه نظام سیاسی اسلام، قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، دفتر نشر معارف، چاپ اول، ۱۳۹۳ش.



عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر، چاپ سی‌ام، ۱۳۸۳ش.

غزالی، محمد، المستصفی، بیروت: شرکه دار الأرقم بن ابی الأرقم، بی‌تا.
فاضل لنکرانی، محمد، القواعد الفقہیہ، قم: مرکز فقہ الاثمه الاطهار (ع)، چاپ اول، ۱۳۸۳ش.

_____، سیری کامل در اصول فقہ، قم: انتشارات دار الولاية للثقافة و الاعلام، چاپ اول، ۱۳۸۵ش.

فخرالمحققین، محمد، ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ اول، ۱۳۸۷ش.

فراهیدی، خلیل، کتاب العین، قم: نشر هجرت، چاپ دوم، بی‌تا.
فرحی، سید علی، القواعد الفقہیة، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۳۱ق.
فرهنگ دلیر، مهدی، احکام قاجاق و بررسی احکام فقہی خرید و فروش کالا قاجاق، قم: قلم جوان، چاپ اول، ۱۳۹۳ش.

فیومی، احمد، المصباح المنیر، قم: مؤسسه دار الهجرة، چاپ دوم، بی‌تا.
قمی، عباس، سفینه البحار، قم: اسوه، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.
کلینی، محمد، الکافی (ط- الإسلامیة)، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
محمود عبد الرحمان، معجم المصطلحات و الألفاظ الفقہیة، بی‌جا، بی‌تا.
مدنی، علی خان، الطراز الأول، مشهد: موسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث، چاپ اول، ۱۳۸۴.

مرکز اطلاعات و مدارك اسلامی، فرهنگ نامه اصول فقہ، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه چاپ اول، ۱۳۸۹ش.
مشکینی اردبیلی، ابوالحسن، کفایه الأصول (مع حواشی المشکینی)، قم: لقمان، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.



مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بیروت: دار الکتب العلمیه - مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، چاپ سوّم، بی تا.

مصطفوی، محمّد کاظم، القواعد الفقہیہ (للمصطفوی)، قم: مرکز العالمی للدارسات الاسلامیه، چاپ اوّل، ۱۴۲۶ق.

مکارم شیرازی، ناصر، أنوار الفقاهه- کتاب البیع، قم: انتشارات مدرسه الإمام علي بن أبي طالب (ع)، چاپ اوّل، ۱۴۲۵ق.

_____، تعزیر و گستره آن، قم: انتشارات مدرسه الإمام علي بن أبي طالب (ع)، چاپ اوّل، ۱۴۲۵ق.

_____، القواعد الفقہیہ، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)، چاپ سوّم، ۱۳۷۰ش.

موسی، حسین یوسف، الإفصاح، قم: مکتب الاعلام الاسلامي، چاپ چهارم، بی تا.
میرزای قمی، ابوالقاسم، رسائل المیرزا القمی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی - شعبه خراسان، چاپ اوّل، ۱۴۲۷ق.

نائینی، محمّدحسین، فوائد الأصول، کاظمی خراسانی، محمّد علی (مقرّر) همراه با تعلیقه مرحوم عراقی، قم: جامعه مدرّسین حوزه علمیه، بی تا.

نراقی، مولی احمد، مستند الشیعہ فی أحكام الشریعہ، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ اوّل، ۱۴۱۵ق.

نجفی، محمّدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت: دار إحياء التراث العربي، چاپ هفتم، ۱۴۰۴ق.

یزدی، محمّدابراهیم، حاشیه فوائد الأصول (للیزدی)، قم: دار الهدی، چاپ اوّل، ۱۴۲۶ق.



۱۳۵۷



دوفصلنامه تخصصی فقه نظام

سال اول-شماره دوم-پاییز و زمستان ۱۴۰۰

Bi-Quarterly feqhe nezam

vol. 1 no. 2 autumn & winter 2021

أسلوب فقه النظام في تصميم نظام الصيرفة الإسلامية

كميل قنبرزاده^١ | حميد شخم كرا^٢

الملخص

حيث إن الأبحاث التي تم إجراؤها في مجال الصيرفة الإسلامية، تواجه إشكالات منهجية وإشكالات جوهرية عديدة بما فيها عدم الحجية، عدم استخدام كافة طاقات المعارف الإسلامية، ضعف الفاعلية، الاحتفاظ بروح الصيرفة الربوية وما إلى ذلك، فإنها تفقد الانطباق التام على أحكام الشريعة ولم تحقق نجاحا لافتا للنظر في مرحلة التنفيذ. الدراسة الحالية تهدف إلى تعريف و انتقاد الأساليب الموجودة في أسلمة المصارف كما تقدم الأسلوب المطلوب بأدلته و آثاره و تظهر أن لهذا الأسلوب في أسلمة المصارف، ثلاثة مراحل: المرحلة الأولى هي التعريف بنظام الاقتصاد الإسلامي وفقا للمبادئ والأهداف الإسلامية والقواعد التي يستنتجها الأسلوب الشامل للاستنباط في «فقه النظام»؛ المرحلة الثانية هي الحصول على الأصول الكلية الحاكمة على المؤسسة المالية المرغوبة في هذا النظام و المرحلة الثالثة هي تصميم النموذج التشغيلي للمصرف الإسلامي وفقا للمبادئ المستنبطة، الخبرات الموجودة في المؤسسات المالية، الاعتماد على الفرص المتوفرة و الاهتمام بالمتطلبات الوظيفية. هذه الدراسة تتبع المنهج الوصفي-التحليلي.

الكلمات المفتاحية

الصيرفة الإسلامية، فقه النظام، أسلوب عدم الاختلاف، أسلوب فقه النظام، المؤسسة المالية الإسلامية.

^١ . أستاذ الاقتصاد و مدير مركز ولي عصر (عج) الشامل للعلوم الإسلامية. (الكاتب المسنول)

^٢ . طالب الفقه الاقتصادي في مركز ولي عصر (عج) الشامل للعلوم الإسلامية.

تاريخ الاستقبال: ۱۳۹۹/۱۲/۲۷  تاريخ التأكيد: ۱۴۰۰/۰۴/۲۵

دراسة مقترحات الشهيد الصدر لدستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية بشأن دور الولي الفقيه في تنصيب رئيس السلطة التنفيذية

صادق سمسار^١ | محسن حيدري^٢

المخلص

تعد ولاية الفقيه بوصفها الركن الأساس للنظام السياسي الإسلامي في الجمهورية الإسلامية. لكن إحدى القضايا المقبلة هي أنه كيف يمكن تنظيم صلاحيات هذا المنصب فوق الدستوري في الدستور. المقالة تبحث ما يتعلق بصلاحيات الولي الفقيه بشأن السلطة التنفيذية وخصوصاً تنصيب رئيسها من وجهة نظر الشهيد الصدر. تعتبر نظرية الشهيد صدر محور النقاش بسبب المكانة الخاصة لصاحبها وتأثيرها في دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية. قد يمكن أن يساهم الرد على هذه القضية في تحليل جذور التحديات الموجودة في نشأة وإدارة الحكومات التالية للثورة الإسلامية. على الرغم من أن الآراء السياسية للشهيد الصدر قد حظيت باهتمام العلماء إلا أنه لم يتم العثور على أي بحث حول نقد و تحليل آراء الشهيد الصدر فيما يخص بدور الفقيه في إدارة السلطة التنفيذية. يعتقد الشهيد الصدر أن تنصيب رئيس السلطة التنفيذية يعد من حقوق الناس لا الفقيه في حين أن للفقيه مجرد تأييد أهلية المرشحين و متابعة المخالفات الاحتمالية لرجال الحكومة. وقد يساعدا في الحكم على نظرية الشهيد الصدر، إلقاء الضوء على المقترحات الموجودة في أطروحته من إمكانية تحقيق صلاحيات الولي الفقيه الشرعية و أهداف مستلزمات تكون الحكومة الإسلامية. قد أظهرت نتائج الدراسة أنه لم يتم الالتزام بالصلاحيات الشرعية للولي الفقيه في هذه الأطروحة كما أن أسلوب تعيين هذا المنصب من جانب الناس قد يسفر عن تعرضهم للمخاطر بينما أنه يفقد التأكد من تحقيق السيادة الشعبية الدينية و كذلك من تنصيب الرئيس المؤهل للسلطة التنفيذية الإسلامية.

الكلمات المفتاحية

صلاحيات الولي الفقيه، السلطة التنفيذية، النظرية السياسة عند الشهيد الصدر، تأييد الأهليات، الانتخابات.

دو فصلنامه تخصصی فقه نظام - سال اول - شماره دوم - پاییز و زمستان ۱۴۰۰

^١ أستاذ السطوح العليا في الحوزة. (الكاتب المسئول)

^٢ أستاذ الفقه الحكومي في مستوى البحث الخارج.

منصب الولاية للفقير في التقية

عنايت الله رمضانپور^١

المخلص

التقية من أهم المسائل الدينية التي ظلت تتمتع باهتمام كبير من المفكرين الإسلاميين في الفقه وأصول الفقه والكلام وكذلك الأخلاق، فيما تمثل دوراً هاماً في حل التحديات المهمة خاصة في علم الفقه. و مع ذلك إعادة النظر في المصادر الدينية المتعلقة بالتقية ترمز إلى أن النتائج والآثار المتوقعة من هذا التعليم الديني لم يتم استغلالها كما ينبغي. الدراسة الحالية تهدف إلى أن تنتقد الاتجاه السائد للفقهاء في مقارنة مسألة التقية أي الاتجاه اللافت إلى منصب الإفتاء للفقير حيث تفصل الدراسة بين مناصبي الإفتاء والولاية للفقير وتكشف عن الوجوه الولائية للتقية في المصادر الفقهية وتعرف القدرة الاستيعابية لسائر التعاليم الفقهية المتعلقة بهذه المسألة. كما أنها تقوي الاتجاه اللافت إلى منصب الولاية للفقير من حيث أن ما وقع من الإلزام أو النهي عن التقية في أدلتها يكون بوصف التصرفات الولائية للأئمة التي تتمثل في القضايا الخارجية وتطبق على تشخيص المصالح العامة للمسلمين وتناسب أجواء الزمان والمكان. تشير نتائج الدراسة إلى أن للاهتمام بهذا الاتجاه دوراً بارزاً في القضايا العديدة بما في ذلك تأييد شمول أدلة ولاية الفقير، الشرح الواضح لمختلف وجوه الولاية للفقير، تفسير أوسع للتقية باعتبارها سياسة المكافحة وإثبات ضرورة التناسق في الممارسات السياسية. تتبع الدراسة المنهج الوصفي التحليلي.



٢٠٧

ملخص المقال

الكلمات المفتاحية

الولاية، الإفتاء، التقية، منصب الإفتاء للفقير، منصب الولاية للفقير.

١. طالب الفقه السياسي في مركز ولي عصر (عج) الشامل للعلوم الإسلامية. (الكاتب المسئول)

تاريخ التأكيد: ١٤٠٠/٠٥/٠٥



تاريخ الاستقبال: ١٤٠٠/٢/٢٣

دراسة فقهية في شرط الإيمان لعامل الحكومة الإسلامية

محمد حاج أبو القاسم^١ صابر صادق^٢

الملخص

في الرؤية الكونية السياسية لأي مدرسة، يتم التطرق - سلبا و إيجابا - إلى مجال قناعات رجال الحكومة كما أنه يحصر الفقه السياسي الشيعي على هذه القضية. المسئلة الرئيسة للدراسة الحالية هي المعالجة الاجتهادية لواحد من أوصاف معتقدات العمال. إن العمل في الحكومة يترك آثارا كبيرة على تطوير أو حرف الحكومة وفقا للعقل و الشواهد التاريخية. قضية التزام و إيمان العمال و كذلك ديانتهم تركت آثارا كبيرة في مصير الحكومات و المجتمعات و قد أسفرت عن الحرب، الانهيار و أحيانا الثورة. لقد جرى التركيز على هذه المسئلة في الفقه السياسي الشيعي و ذكرت مواصفات للعمال في هذا المجال. من المميزات التي يحتمل أن تكون متوقعة في المواصفات الضرورية للعمال في الحكومة الإسلامية هو الالتزام بولاية أهل البيت (ع) بعد النبي (ص) في الأمور السياسية و الدينية. تقتضي ضرورة البحث في هذا المجال رسم النموذج المثالي لفقه الحكومة حيث أصيبت بنقصان المعرفة و التنظيم. الدراسة الحالية تستخدم المنهج المكتبي في جمع البيانات في حين تعتمد على الإطار النظري للاستنباط و الاجتهاد و تهدف إلى تحليل العلاقة بين المتغيرين الإيمان (بمعنى التشيع) و تولي العمل في الحكومة الإسلامية. وفقا للآيات الشريفة و الأحاديث و سائر الأدلة و على الرغم من أن الأصل في المناصب الحكومية و العمل فيها هو التشيع إلا أنه يسمح بتوظيف جميع أهل السنة في المناصب الفرعية التي لا تترك أثرا في مجال العقائد.

الكلمات المفتاحية

الإيمان، الشيعة، العامل، الحكومة الإسلامية، الفقه السياسي.

^١ أستاذ بحث خارج الفقه و رئيس معهد أبحاث فقه النظام.

^٢ طالب المستوى الثالث في الحوزة العلمية و دكتورة فقه العلاقات الدولية . (الكاتب المسئول)

تاريخ الاستقبال: ١٣٩٩/٠٩/١١ تاريخ التأكيذ: ١٤٠٠/٣/٢٢



٢٠٨

دوفصلنامه تخصصي فقه نظام - سال اول - شماره دوم - باينز و زمستان ١٤٠٠

دراسة فقهية في حكم تولي النساء المناصب السياسية

محمد مهدي إسلاميان^١

الملخص

من الموضوعات المثيرة للجدل في فقه النظام السياسي، هو تولي النساء المناصب السياسية في الدولة الإسلامية. البحث الحالي يسعى إلى بيان أدلة جواز و عدم جواز تولي النساء للمناصب السياسية وفقاً للمنهج الفقهي و مستخدماً المصادر الفقهية الأصيلة في الوقت الذي يهدف إلى دراسة و نقد هذه الأدلة. أثبت النتائج أنه لا يسمح تولي المناصب العامة للولاية مثل ولاية الفقيه لكن يجوز لهن - و إن استلزم تولي الولاية في إطار قصير - تولي ما دونها و طبعاً يجب الاهتمام بالعناوين الثانوية كالمفسدة. حصلت هذه النتيجة حسب محاولة الباحث في هذا البحث و ربما توجد أدلة أخرى تؤدي دراستها إلى تعديلات فيها.

الكلمات المفتاحية

المنصب السياسي، تولي النساء، تولي الرجال، الدولة الإسلامية.



^١ طالب الفقه السياسي في مركز ولي عصر (عج) الشامل للعلوم الإسلامية. (الكاتب المسنول)

معرفة طبيعة الشخصية المعنوية للشركات التجارية نظراً إلى أحكام العبيد في فقه الإسلامي

محمد حسن على شيردار^١ ومصطفى عبد الله^٢

الملخص

«الشركات التجارية»، تعتبر كالأشخاص المعنوية في العصر الحديث والتي تترتب عليها أحكام وآثار خاصة في التعاملات القانونية والتجارية. ومن أبرز الأسئلة أمام هذا النوع من الأشخاص المعنوية هي كيفية نظرة الشارع إليها وأنه هل يمكن أن تمتلك الأشخاص المعنوية وتكون أحد المتبايعين أو لا؟ لقد كان الرأي العام للفقهاء في الرد على هذا السؤال أن هذه الأشخاص المعنوية تعد كالأشخاص المعنوية الأخرى دون أي اختلاف في هذا القسم من الأحكام. لكن التأمل الأكثر في مباني اعتبار هذا النوع من الأشخاص المعنوية يظهر لنا الاختلاف الكبير بينها وبين الأشخاص المعنوية الأخرى. هدفت الدراسة الحالية إلى معالجة مباني اعتبار هذا النوع من الأشخاص المعنوية للكشف عن الاختلاف بينها والأشخاص المعنوية الأخرى. وحيث اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي تم التوصل إلى نتائج تشير إلى أن الشخصية المعنوية للشركات التجارية تستلهم من مفهوم «العبد التاجر» وبالتالي لا ينبغي الخلط بينها وبين الأشخاص المعنوية الأخرى المستلهم من مفهوم «الإنسان الحر».

الكلمات المفتاحية

الشخصية المعنوية، الشخص المعنوي، الشخصية الاعتبارية، الشركات التجارية، الاعتبار.

١. أستاذ البحث الخارج بحوزة قم العلمية ومشرف مدرسة الإمام الكاظم (ع) للدراسات العليا.

٢. أستاذ السطوح العليا وطالب المستوى الرابع لفقه الاقتصاد في حوزة قم العلمية.



الحكم التكليفي لتهريب البضائع المحللة في الدول الإسلامية نظراً إلى الفقه الحكومي

محمد جواد قاسمي زادگان^١

الملخص

من المسائل الضرورية لمجتمعنا في العصر الحاضر دراسة الحكم الفقهي لتهريب البضائع المحللة في الدول الإسلامية بينما تقتضي الممارسات الفقهية الواسعة. تهريب المنتجات يسبب اليوم حدوث الكثير من الخسائر والأضرار الثقافية، الاقتصادية، الاجتماعية والسياسية التي تستهدف البلاد ولعل المتورطين في تهريب المنتجات حتى البضائع المحللة لم يكونوا يعرفون الأضرار المدمرة له لكن اليوم على الرغم من الآثار الهدامة على المجتمع، يصر البعض على هذه الأعمال البشعة كما تحوّلت إلى تهديد خطير و تواجه الفئات المختلفة للمجتمع. يتناول هذا المقال بيان حكم التهريب للبضائع المحللة في الدول الإسلامية نظراً إلى الفقه الحكومي فيما يتبع المنهج الوصفي التحليلي. ويجدر بالذكر أنه للحصول على حكم تهريب البضائع المحللة في الدول الإسلامية بنظرة الفقه الحكومي نستطيع أن نستند إلى القرآن الكريم والأحاديث والقواعد الفقهية وحكم العقل والسيرة العقلانية وقاعدة المصلحة.

الكلمات المفتاحية

الحكم التكليفي، التهريب، البضاعة المحللة، الدول الإسلامية.



٢١١

ملخص المقالات

١. طالب القانون بمركز ولي عصر (عج) الشامل للعلوم الإسلامية.

تاريخ الاستقبال: ١٣٩٩/١٠/١٦ تاريخ التأكيّد: ١٤٠٠/٣/٢٢



دوفصلنامه تخصصی فقه نظام

سال اول-شماره دوم-پاییز و زمستان ۱۴۰۰

Bi-Quarterly feghe nezam
vol. 1 no. 2 autumn & winter 2021

فهرس المقالات

- ۵..... أسلوب فقه النظام في تصميم نظام الصيرفة الإسلامية.....
كميل قنبرزاده | حميد شخم كر
- دراسة مقترحات الشهيد الصدر لدستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية بشأن دور الولي الفقيه في تنصيب رئيس
السلطة التنفيذية.....
۳۸.....
صادق سمسار | محسن حيدري
- ۶۵..... منصب الولاية للفقيه في التقية.....
عنايت الله رمضانپور
- ۸۹..... دراسة فقهيه في شرط الإيمان لعامل الحكومة الإسلامية.....
محمد حاج أبوالقاسم | صابر صادقي
- ۱۱۱..... دراسة فقهية في حكم تولي النساء المناصب السياسية.....
محمد مهدي إسلاميان
- ۱۴۱..... معرفة طبيعة الشخصية المعنوية للشركات التجارية نظراً إلى أحكام العبيد في فقه الإسلامي.....
محمد حسن على شيردارا | مصطفى عبد اللهی
- ۱۶۹..... الحكم التكليفي لتهريب البضائع المحللة في الدول الإسلامية نظراً إلى الفقه الحكومي.....
محمد جواد قاسمی زادگان

فقه

مجلة فقه النظام الاجتماعي النصف سنوية

السنة الاولى ■ العدد الثاني ■ الخريف والشتاء ١٤٤٣ هـ ق

صاحب الامتياز: محمد حاج ابوالقاسم دولابي

مدير المسؤول: محمد حاج ابوالقاسم دولابي

رئيس التحرير: ابوالقاسم مقيمي حاجي

نائب رئيس التحرير: مجيد رجيبي

مستشار التحرير: نصيراله حسنلو



أعضاء هيئة التحرير (بالترتيب الالفبائي)

حضرات آيات و حجج اسلام

محسن اراكي ■ سيدهاشم حسيني بوشهري ■ محمد حاج ابوالقاسم دولابي
عبدالحسين خسروپناه ■ مسعمود عالي ■ عباس كعي ■ ابوالقاسم مقيمي حاجي

- يحق لهيئة التحرير أن تقوم بتعديل المقالات علميا ولغويا.
- تعبر المقالات عن آراء الكتاب الكرام ولا تعكس توجه المجلة.

العنوان: قم، شارع الشهداء، زقاق ممتاز، الفرع الثالث، رقم ٩١، المعهد العالي لفقه النظام

صندوق البريد: ٣٧١٥٦١٥٤٩٦ • هاتف: ٠٢٥-٣٧٧٣٠١٨٤

http://jiiss.ir ■ feghenezam@gmail.com