



بنیان و قلمرو حکم حکومتی

ابوالقاسم علیدوست^۱

چکیده

از جمله مسائل مهم و پیرامونی حکم حکومتی، مسئله مبنا و قلمرو آن است. پژوهش حاضر به دنبال یافتن پاسخ دو پرسه اساسی مربوط به مبنا-منبع و قلمرو حکم حکومتی از قرار ذیل است: یک. حکم حکومتی بر چه پایه‌ای استوار و سند مشروعیت آن کدام است؟ (پرسش از مبنا و منبع)؛ دو. حدود و قلمرو حکم حکومتی تا کجاست؟ (پرسش از گستره و قلمرو). رهاورد تلاش فقهی-اجتهادی پیرامون دو پرسه فوق‌اینکه مبنا و مناه حکم حکومتی «حصول مصلحت مکلفان، حفظ نظام و پیشگیری از هرج و مرج و اختلال نظام» است. مبنا و مناه پیش‌گفته همچنین به‌مثابه دلیل عقلی، منبع و سند اعتبار حکم حکومتی نیز به شمار می‌رود. پیرامون گستره و قلمرو حکم حکومتی نیز از میان دیدگاه‌های چندگانه تضییق مطلق، تضییق نسبی، توسعه نسبی و اطلاق، دیدگاه چهارم قابل اثبات است که برگسترش دامنه حکم حکومتی به معنای حکم حاکم و فتاوی حکومتی تاجایی که مصالح مطمح‌نظر شارع اقتضا کند، دلالت دارد.

واژگان کلیدی: حکم، حکم حکومتی، مبنای حکم حکومتی، منبع حکم حکومتی، قلمرو حکم حکومتی.

۱. استاد دروس خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم، استاد تمام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.



مقدمه

یکی از موضوعات مهم و کاربردی در حوزه فقه نظام سیاسی، موضوع «حکم حکومتی» و مسائل مطرح پیرامون آن است که علی‌رغم به منصه ظهور رسیدن پژوهش‌های مختلف پیرامون آن همچنان نیازمند بحث و بررسی ناظر به ابعاد و زوایای مختلف و ناکاویده آن هستیم.

محورها و مباحث پیرامونی این موضوع در چهار دسته قابل صورت‌بندی است: یکم. ماهیت حکم حکومتی: در اینجا پرسش محوری این است که حکم حکومتی چیست؟ ناظر به این پرسش، پرسش‌های دیگری نیز مطرح است از قبیل اینکه:

۱. حکم حکومتی از سنخ کارشناسی موضوعی و مصداقی است یا از سنخ کارشناسی حکمی؟

۲. آیا در حکم حکومتی انشای حکم و فرمان از مقام برخوردار از این شأن لازم است؟

۳. تفاوت فتوا و حکم در چیست و ویژگی‌های ثبوتی (مؤلفه‌ها و مقوم‌ها) و اثباتی (علامت‌ها و نشانه‌های شناخت) حکم حکومتی کدام است؟

۴. رابطه این حکم با حکم الهی اولی و ثانوی چگونه توجیه و تفسیر می‌شود؟ ۵. اصدار حکم حقی است برای حاکم شرع که آن را استیفا می‌کند یا تکلیفی است که انجام می‌دهد؟

۶. حاکم شرع که مصدر حکم حکومتی است، کیست؟

دوم. بنیان حکم حکومتی: پرسش‌های این محور ناظر به دو موضوع مبنا و منبع از قرار ذیل است: ۱. حکم حکومتی بر چه پایه‌ای استوار است؟ (پرسش از مبنا) ۲. سند مشروعیت آن کدام است؟ (پرسش از منبع)

سوم. قلمرو حکم حکومتی: در این محور به دنبال یافتن پاسخ این سؤالات هستیم که:

۱. حدود مرز حکم حکومتی تا کجاست؟



۲. آیا حاکم شرعی می‌تواند به تشریع احکام وضعی پردازد؟

۳. آیا حوزه حکم حکومتی تنها در منطقه فارغ از حکم الزامی شرعی است یا در سایر حوزه‌ها نیز حضور می‌یابد؟

چهارم. نقض حکم حکومتی: محور پیرامون دیگر موضوع، پرسش از حکم نقض حکم حکومتی و پرسش‌های وابسته به آن است:

۱. بر نقض حکم حاکم چه حکمی مترتب است؟

۲. در اختلاف دو حاکم چه باید کرد؟

۳. مخالفت با مقررات موضوعه بشری در یک نظام و یک کشور چه حکمی گردد؟
محور اول، پیشتر در مقاله‌ای مستقل تحت عنوان «بررسی ماهیت حکم حکومتی و تفاوت آن با فتوای حکومتی» مورد بحث قرار گرفته است (علیدوست، ۱۳۹۹، صص ۷-۳۰).

محور چهارم نیز در پژوهشی دیگر مورد بحث و تحلیل قرار خواهد گرفت. مقاله حاضر عهده‌دار بحث از محور دوم (بنیان حکم حکومتی) و محور سوم (قلمرو حکم حکومتی) است.

بر این اساس، در ادامه ابتدا مبنای حکومتی و سپس قلمرو حکم حکومتی مورد بحث قرار خواهد گرفت.

۱. بنیان حکم حکومتی

چنان‌که در مقدمه اشاره شد، در محور مربوط به بنیان حکم حکومتی، ناظر به دو موضوع «مبنا و منبع» دو پرسش ذیل‌الذکر قابل طرح است:

۱. حکم حکومتی بر چه پایه‌ای استوار است؟ (پرسش از مبنا)

۲. سند مشروعیت آن کدام است؟ (پرسش از منبع) در ادامه در دو بخش جداگانه این مهم مورد تبیین قرار می‌گیرد.



۱-۱. مبنای حکم حکومتی

منظور از «مبنا» مناط و زمینه‌های پیشین جعل و اعتبار حکم حکومتی از طرف قانون‌گذار اسلام است. در این زمینه نیز تفاوتی میان حکم حکومتی، فتوای حکومتی و حکم حاکم نیست؛^۱ چون مبنا، مناط و زمینه‌های پیشین همه یکی است و آن «حصول مصلحت مکلفان، حفظ نظام و پیشگیری از هرج و مرج و اختلال نظام» است. این بیان و بنیان در متون روایی و فقهی نیز مورد اشاره واقع شده است؛ به عنوان نمونه، امام رضا علیه السلام در توجیه ضرورت امام و نفوذ حکم وی برای همگان می‌فرمایند:

«إنا لا نجد فرقة من الفرق ولا ملّة من الملل بقوا وعاشوا إلّا بقیم و رئیس لما لا بدّ لهم منه فی أمر الدین و الدنیا، فلم یجز فی حکمة الحکیم أن یتّرك الخلق مما یعلم أنه لا بدّ لهم منه و لا قوام لهم إلّا به؛ ما هیچ فرقه و آیینی را نمی‌یابیم که بدون رهبر و امام زندگی کنند و باقی بمانند. رهبری که در کارهای دینی و دنیایی خود به او رجوع کنند؛ بنابراین، حکیمانه نیست که [خداوند] حکیم مردم را در امری که بدان احتیاج دارند و قوام زندگی دینی و دنیایی آن‌ها به آن است، مردم را رها سازد» (شیخ صدوق، بی‌تا، ص ۲۵۳).

محقق خویی نیز در توجیه وجوب کفایی قضاوت می‌فرماید:

«این وجوب به دلیل توقف حفظ نظام مادی و معنوی بر آن است» (خوئی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۴).

واضح است که سخن ایشان هرچند در بیان و توجیه وجوب قضاوت بر قضات است، لکن بدون تأمل با این سخن و این استدلال، بدون کم‌وکاست، تشریع اعتبار حکم قاضی نیز توجیه می‌شود، و الا معنا ندارد که بدون تشریع اعتبار داوری از وجوب آن بر قضات گفت‌وگو شود!

تعبیر شهید اول درباره مبنای حکم حاکم نیز قابل توجه است. ایشان در آغاز کتاب «القضاء»، قضا را به «ولایت و سلطنت قاضی بر حکم در مصالح عامه از

۱. درباره ماهیت و تفاوت‌های هر کدام از نهادهای سه‌گانه (ر.ک. علیدوست، ۱۳۹۹، صص ۷-۳۰).



ناحیه امام» معنا می‌کند. بر اساس این تعریف، «مصالح عامه» بنیانی است که ولایت و درنهایت حکم حاکم بر آن نهاده شده است:

«و هو [القضاء] ولاية شرعية على الحكم في المصالح العامة من قبل الإمام» (عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۶۵).

آنچه بیان گردید اختصاص به حکم حاکم ندارد. در فتاوایی که مجتهد به جهت حفظ نظام و مصالح اسلام و مسلمین دارد، که بسیاری از معاصران از آن به «احکام حکومتی» تعبیر می‌کنند، همچنین آنچه امام و سلطان مسلمین بر اساس مصلحت انجام می‌دهد، که طبیعتاً بدون استنباط نخواهد بود، مبنای همه «مصلحت مکلفان» خواهد بود. به همین دلیل، برخی از فقیهان با تعبیری همچون «و له التصرف فيه بحسب ما يراه من مصلحة المسلمين»، «يصنع ما يراه من المصلحة» و «إلا ما حمى الوالى لمصلحة عوام المسلمين»، مبنای کار حاکم و امام مسلمین را بیان کرده‌اند (شیخ طوسی، بی تا، ص ۱۹۵؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۹۶).

۱-۲. منبع و سند اعتبار حکم حکومتی

منظور از «منبع»، اسناد و ادله پسینی اعتبار حکم حکومتی است؛ یعنی ادله‌ای که از شرع (نقل و عقل) دلالت بر اعتبار حکم حکومتی می‌نماید. نگارنده هرچند با تعبیر «منبع» به معنای «دلیل، سند و مدرک» موافق نیست (ن.ک. علیدوست، ۱۳۸۴، صص ۸ و ۹۱)، لکن به دلیل عرفیت آن از این تعبیر به جای سند و مدرک بهره می‌برد.

واضح است که دلیل عقلی اعتبار حکم حکومتی، همان مبنای عقلی است که پیشتر به عنوان «مبنای حکم حکومتی» بیان گردید. یکی از نویسندگان در بحثی با عنوان «مبانی مشروعیت صدور احکام حکومتی» می‌گوید:

«با این فرض که بر مبنای اندیشه حکومت اسلامی حاکم مسئول اداره امور زندگی مردم است، لزوم اعطای اختیارات لازم به او چندان هم نیازمند بحث‌های پردامنه و طولانی نیست. ضرورت تناسب مسئولیت با اختیار چنان



از نظر موازین عقلی آشکار است که در فلسفه حقوق، مسئولیت را فرع بر اختیار دانسته و توجه تکلیف به کسی بدون آنکه قدرت و اختیار لازم برای اجرای آن را داشته باشد، قبیح و ناممکن محسوب شده است. به این ترتیب، نمی‌توان کسی را «اولوالامر» نامید، ولی به او اجازه اتخاذ تصمیماتی را نداد که بنابه فرض برای اداره زندگی مردم در زمان و مکان خاصی ضرورت دارد. چنین بداهتی است که راه اختلاف بر سر مشروعیت صدور احکام حکومتی را بر همه مذاهب اسلامی و چنان‌که خواهیم دید سایر نظام‌های حقوقی و سیاسی بسته است. به راستی، چگونه می‌توان ولایت شخصی را شرعاً (از طریق نصب الهی یا انتخاب امت) پذیرفت و در عین حال اطاعت از حکم او را واجب ندانست؟! (اسماعیلی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۵).

در نگاشته فوق، هرچند آمیخت ناصحیح «حکم» و «فتوا» وجود دارد (ن.ک. علیدوست، ۱۳۹۹، صص ۷-۳۰)، لکن در بیان مبنا و دلیل عقلی مشروعیت حکم حکومتی و مفاهیم همسو گویا و منطقی است؛ بر این اساس، می‌گوییم «رعایت مصلحت مردم» (در قالب حفظ نظام و پیشگیری از هرج و مرج و تأمین بهینه حاجات انسان‌ها) سند عقلی مشروعیت حکم حکومتی و مفاهیم همسو با آن است.

در بیان ادله نقلی مشروعیت حکم حکومتی و مفاهیم همسو به آیات و روایات چندی تمسک شده است. نگارنده به دلیل ارتباط غیرمستقیم این بحث با موضوع تحقیق و بیان منطقی آن (در مجموع) در برخی نگاشته‌ها، ترجیح می‌دهد از این بحث صرف نظر نماید و علاقه‌مندان را به متون متعرض این بحث حواله دهد (نراقی، ۱۴۱۷، صص ۵۲۹-۵۲۸؛ خمینی، بی‌تا، ج ۲، صص ۶۲۷-۶۶۹)؛ لکن یادکرد از یک نکته را بر خود لازم می‌بیند و آن خرده‌گرفتن بر استدلال به یکی از ادله نقلی مشروعیت حکم حکومتی و مفاهیم همسو است. دلیلی که در برخی نگاشته‌ها مهم‌ترین دلیل مشروعیت حکم حکومتی به حساب آمده است و آن آیه ۵۴ از سوره نساء است با این تعبیر:



«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ»

در بیان دلالت این آیه بر مسئله مورد نظر گفته شده (با تلخیص):

«در این آیه شریفه، علاوه بر اطاعت از خدا، به اطاعت از پیامبر و «اولی الامر» نیز فرمان داده شده است. در اینکه فرمان دلالت بر وجوب می کند و نیز مقصود از «امر» در فرهنگ دینی، همان حکومت و اداره شئون امت و در نتیجه «اولی الامر» به معنای حاکم دینی است، بحثی وجود ندارد. آنچه در اینجا نیازمند تاملی کوتاه است، پاسخ به دو پرسش است: نخست آنکه کیفیت دلالت آیه شریفه بر وجوب اطاعت از پیامبر و اولی الامر بر مشروعیت صدور احکام حکومتی چیست؟ دیگر آنکه آیا مقصود از «اولی الامر» همه حاکمان دینی هستند یا تنها ائمه دوازده گانه شیعه مورد نظر بوده اند؟

۱. کیفیت دلالت: ممکن است گفته شود که وجوب اطاعت از پیامبر و اولی الامر ملازمه ای با مشروعیت صدور احکام حکومتی از ناحیه آنان ندارد، زیرا ایشان به دلیل مقام «نبوت» عهده دار تبلیغ احکام الهی بوده اند و به همین دلیل اطاعت از آنچه گفته اند، به این عنوان که بیانگر حکم الهی بوده اند، واجب گشته است، نه آنکه آنان اجازه صدور احکامی غیر از احکام الهی را داشته باشند تا اطاعت از آن هم واجب باشد؛ اما پاسخ آن است که اولاً، پیامبر خدا افزون بر مقام نبوت، دارای دو منصب دیگر نیز بوده اند: قضاوت و امارت و لذا آنچه گفته اند می تواند تبلیغ دستوره های الهی یا احکامی باشد که به اقتضای منصب قضاوت و امارت مسلمانان صادر فرموده اند؛ ثانیاً، همان گونه که مفسران گفته اند تکرار فرمان «اطیعوا» و سیاق آیه شریفه به روشنی حاکی از آن است که مقصود از آن دو اطاعت متفاوت است، وگرنه اطاعت از اوامر نبی، از آن جهت که صرفاً مبلغ اوامر الهی است، عرفاً و منطقاً همان اطاعت از خداست و نه اطاعت از رسول.

۲. معنای اولوالامر: اشکال دیگری که ممکن است مطرح شود آن است که صدور حکم حکومتی از شئون مختص پیامبر و امامان معصوم است و نه هر حاکم دیگری. آنچه این اشکال را تقویت می کند روایات مستفیضه ای است که امامیه نقل کرده اند؛ بنابراین روایات، امامان شیعه فرموده اند: «مقصود از اولوالامر در این



آیه شریفه تنها ما هستیم. پاسخ به این ایراد نیز دشوار نیست، زیرا حمل چنین تعبیراتی بر مصداق اکمل و اظهر بسیار رایج است؛ ضمن آنکه احتمال دارد مقصود امامان نفی حقانیت و مشروعیت حکام جور زمان خویش بوده باشد. آنان خواسته‌اند این نکته را تفهیم کنند که در مقایسه با حاکمان نامشروع زمان خود، «اولوالامر» واقعی فقط آنان هستند، وگرنه جعل ولایت امر برای هر حکمرانی مستلزم وجوب اطاعت از اوست. «اولوالامر» بودن، بدون آنکه امر واجب‌الاتباع باشد، منصبی بیهوده و لغو است و چنان‌که گفته شد این اختصاصی به حاکمان معصوم هم ندارد» (اسماعیلی، ۱۳۸۲، صص ۱۵۶-۱۵۸).

آنچه بنیان این سخن را سست می‌سازد وجود قرائن داخلی و خارجی و فهم مفسران و فقیهان بر انحصار مصادیق «اولی الامر» در آیه به حضرات معصومین علیهم‌السلام است، بدون اینکه قابل توجیه و تعمیم آن به دیگران اعم از فقیه جامع‌الشرایط حکم و فتوا و غیر او باشد! قرینه داخلی، اطلاق وجوب اطاعت از «اولوالامر» در آیه است، با اینکه همگان می‌دانند اطاعت مطلق و بدون قید و شرط جز از معصوم علی‌الاطلاق صحیح نیست. آیا حکیمانه است که خداوند اطاعت از غیر معصوم را در کنار اطاعت از خود و رسول خدا ذکر کند، هیچ قید و شرطی به آن نیفزاید، در عین حال، منظورش اطاعت مقید باشد؟! خداوند اطاعت مقید را مقید می‌آورد و لذا در اطاعت از پدر و مادر می‌فرماید:

«وَإِنْ جَاهِدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا» (عنکبوت، ۸)

و اطاعت مطلق را هم مطلق بیان می‌کند و آنچه در آیه هست، اطاعت مطلق است، نه مقید (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۴، صص ۴۱۶-۴۱۸).

قرینه خارجی نیز وجود روایات بسیار و معتبر دال بر انحصار مصادیق «اولی الامر» در آیه به امامان و حضرات معصومین علیهم‌السلام است. از جمله این روایت:

«جابر بن عبدالله انصاری می‌گوید: 'وقتی خداوند آیه 'يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ' را نازل کرد، به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم عرض کردم خدا و رسول را می‌شناسم، اما اولوالامر [را نمی‌شناسم]. چه کسانی هستند که اطاعت



از ایشان در کنار اطاعت از خدا آمده است؟! رسول خدا فرمودند: «ایشان جانشینان من و امامان مسلمین بعد از من هستند. اول ایشان علی بن ابی طالب، سپس حسن، حسین، علی بن حسین، محمد بن علی که در تورات به «باقر» معروف است. وای جابر! وی را درک خواهی کرد و چون او را ملاقات کردی از من به او سلام برسان. صادق جعفر بن محمد، موسی بن جعفر، علی بن موسی، محمد بن علی، علی بن محمد، حسن بن علی و هم نام من محمد و هم کنیه من، حجت خداوند در زمین و بقیة الله در بندگان فرزند حسن بن علی» (قمی مشهدی، بی تا، ج ۳ ص ۴۳۸).

در برخی روایات نیز از ادات حصر استفاده شده و امام فرموده اند: «إيانا عني خاصّة؛ منظور از اولی الامر فقط ما هستیم و نه دیگران» (همان، ص ۴۴۰ و صص ۴۳۷-۴۴۸).

ظاهراً پی جواز متون تفسیری، روایی و فقهی شیعه به یک مورد برخورد نمی کند که در آن مورد مصادیق «اولوالامر» به غیر امامان معصوم نیز تفسیر شده باشد؛ برعکس صدها متن روایی، فقهی و تفسیری بر این انحصار تصریح دارند (شیخ طوسی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۳۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۴۶۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۴، ص ۴۱۴؛ قمی مشهدی، بی تا، ج ۳ صص ۴۳۷-۴۴۸). آشنایان به مباحث امامت می دانند که عالمان شیعه تا چه حد بر اطلاق اطاعت در این آیه تأکید کرده اند (حلی، بی تا، صص ۲۹۲-۲۰۳).

ظاهراً اولین شخصیت از امامیه که البته نه با تصریح، بلکه با اشاره حصر آیه را مورد تردید قرار داده و آن را شامل فقیهان نیز می داند، شیخ محمد حسن نجفی است. ایشان در رد سخن برخی فقیهان که لزوم اطاعت از فقیه را در همه امور غیر ثابت دانسته اند، می گوید:

«إطلاق أدلّة حکومته خصوصاً رواية النصب التي وردت عن صاحب الأمر عليه السلام، روحی له الداء، یصیره من اولی الامر الذین أوجب الله علينا طاعتهم، نعم من المعلوم اختصاصه فی کل ما له فی الشرع مدخلية حکماً أو موضوعاً؛



اطلاق ادله حکومت و ولایت فقیه، به‌ویژه روایت دال بر نصب که از امام عصر روحی‌له‌الفداء رسیده است، فقیه را در زمره «اولی‌الأمر»، که خداوند طاعت ایشان را بر ما واجب کرده است، قرار می‌دهد؛ البته واضح است که این اطلاق در محدوده‌ای است که شریعت در آن محدوده دخالت حکمی یا موضوعی دارد» (نجفی، ۱۳۹۲، ج ۱۵، ص ۴۲۲).

منظور ایشان از روایت نصب حدیث معروف به «مقبوله عمر بن حنظله» است (حرعاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۷، ص ۱۳۶).

بعد از ایشان، نادر فقیهانی از معاصران نیز به این شمول و توسع تصریح کرده و در توجیه روایات مورد اشاره گفته‌اند:

«حصر در روایات اضافی است و ائمه علیهم‌السلام در این حصر ناظر به رد کسانی از سنیان بوده‌اند که حکام نالایق و فاسق و فاجر را نیز مصداق «اولوالامر» قلمداد کرده‌اند! و ناظر به رد اندیشه شمول اولوالامر نسبت به فقیهان جامع‌الشرایط نبوده‌اند» (منتظری، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۴۳۸).

برخی نیز بر این باورند که:

«انحصار «اولی‌الأمر» به امامان معصوم علیهم‌السلام ناظر به در اختیارگرفتن قدرت اجرایی است، نه تقنین و قانون‌گذاری؛ به این معنا که با فرض حضور امامان معصوم علیهم‌السلام احدی را نشاید که عهده‌دار اجرای امور و تنفیذ احکام گردد، لکن با نبود ایشان و در عصر غیبت باید آن را بر معنای عام، که اقتضای عموم آیه است، حمل کرد» (خمینی، سیدمصطفی، ۱۳۷۶، ص ۲۰).

حمل بر نظارت به فرد اکمل نیز توجیه دیگری است که برخی نویسندگان به آن تصریح کرده‌اند.

واضح است که این توجیهات، با نطاق روایات وارده سازگار نیست! مشخص نیست وقتی امامان معصوم علیهم‌السلام در احادیث متعدد مصادیق «اولوالامر» را برشمرده‌اند و مثلاً گفته‌اند: «هی فی علی علیه‌السلام و فی الأئمة...» (مشهدی قمی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۳۹) یا «الأئمة من ولد علی و فاطمة علیهم‌السلام إلى أن تقوم الساعة» (مشهدی قمی، بی‌تا، ج ۳،



ص ۴۴۱) چگونه می‌توان آن را به غیر ایشان سرایت داد؟ حمل حصر بر اضافی یا بر تمثیل و یا فرد اکمل یا حیثی کردن آن و تقیید به اجرا نه تشریع، همگی خلاف ظاهر است (اگر خلاف نص نباشد) که بدون قرینه نباید آن را پذیرفت.

افزون بر این اشکال، صاحبان این توجیه‌ها، قرینه داخلی آیه و فهم فقیهان، مفسران و متکلمان شیعه را در طول تاریخ نادیده گرفته‌اند و این نادیده گرفتن عرصه را بر این توجیهات و اندیشه‌ای که بنیان این توجیهات است، تنگ می‌کند.

برخی از معاصران، اندیشه شمول را به شیخ انصاری نیز نسبت داده و ایشان را از کسانی قلمداد کرده است که مصادیق «اولوالأمر» را «هرکس که صلاحیت و حق امارت و حکومت دارد» می‌داند. در مقابل کسانی که مصادیق آن را فقط امامان معصوم علیهم‌السلام معرفی می‌نماید (منتظری، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۴۳۷). این نسبت تمام نیست و شیخ انصاری در ادامه بحث ولایت امام معصوم علیه‌السلام سخن پیش گفته را می‌آورد و اصلاً نظرش بر تطبیق این عنوان بر فقیهان جامع‌الشرایط نیست (شیخ انصاری، ۱۴۲۲، صص ۱۵۳ و ۱۵۴). در واقع، جمله‌ای که از شیخ انصاری نقل شده است، از ماقبل و مابعد آن بریده شده و اشتباهی را در اندیشه ناقل صورت داده و به شیخ انصاری نسبتی ناصحیح داده است.

گفتنی است نظر ما در تنگ کردن مجال بر استدلال به این آیه برای اثبات ولایت فقیه و مشروعیت نظر وی، مناقشه در اصل این اندیشه نیست. اندیشه ولایت و اعتبار آن را می‌توان با ادله عقلی و نقلی معتبر دیگر ثابت کرد؛ لکن گفت‌وگوی ما در این مقام در خصوص دلالت این آیه بر این اندیشه است که ما ادعای آن را ناتمام می‌دانیم؛ بنابراین، نیست که هر مطلب صحیح و حقی را بتوان از هر آیه استنباط کرد!

نکته‌ای که نباید نادیده گرفت، بدفهمی و سوء برداشت از این آیه کریمه در طول تاریخ است. مطلعان تاریخ می‌دانند که بسیاری از به اصطلاح محدثان و عالم‌نمایان

۱. این اندیشه مورد اتفاق همگان است و اگر اختلافی هست، در محدوده آن است.



اهل سنت با انطباق اولوالأمر در این آیه بر حاکمان جور و ستم چه ستم‌ها که به این آیه نمودند (شیخ طوسی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۲۳۶) و البته در توجیه کار خود می‌گفتند مطابق این آیه سلاطین و صاحبان امر واجب‌الإطاعه هستند، مگر اینکه خطا و لغزش ایشان به اثبات رسد^۱، ولاً باید تحت هر شرایط از آن‌ها اطاعت کرد. در واقع، آن‌ها با انکار اطلاق وجوب اطاعت از اولوالأمر به عنوان مدلول آیه که امامان و عالمان شیعه صریحاً یا به اشاره بر آن تأکید داشتند، فهم خود را این‌گونه توجیه می‌کردند که عدم جواز اطاعت از حاکم جائز و فاسق که عقل و نقل بر آن دلالت دارد^۲، به عنوان قرینه تقید همراه آیه است و از انعقاد اطلاق آیه جلوگیری می‌نماید. این گروه به جای تحفظ بر اطلاق آیه و اصلاح اندیشه خود در «اولوالأمر» و تطبیق آن بر معصوم، بر باور خود مبنی بر عدم اعتبار عصمت در «اولوالأمر» پای فشردند و بر بنیان آن قرینه قطعی نقلی و عقلی دال بر عدم اطاعت از حاکم فاسق و جائز را بر آیه تحمیل کرده و آیه را متقید فهم کردند!

درحالی که اصول محاوره و قواعد مفاهمه مقتضی است که اطاعت محدود و مشروط را مشروط و اطاعت مطلق را مطلق بیان کنند، همان‌گونه که خداوند در آیات دیگر چنین کرده است (آل عمران، ۳۲ و ۱۳۲؛ مائده، ۹۲؛ انفال، ۱ و ۲۰ و ۴۶؛ عنکبوت، ۸؛ لقمان، ۱۵).

البته نگارنده مدعی نیست که ادعای شمول آیه نسبت به فقیهان و حاکمان برخوردار از شرایط فتوا و حکم همسان این گفته گزاف است! لکن سخن در این است که اگر ما اطلاق آیه را نادیده گرفتیم و اولوالأمر را بر غیرامامان معصوم نیز تطبیق دادیم، راه توجیه برای آن حرکت ناصحیح باز می‌شود؛ توجیهی که قطعاً مدعیان شیعی شمول آیه نسبت به فقیهان و حاکمان غیرمعصوم به آن رضایت نمی‌دهند.

۱. برخی از این گروه به این حد هم اکتفا نکرده و فسق و جور حاکم را جز در فرضی که نماز نخواند، لازم‌التحمیل دانسته و خروج بروی را تحریم کردند (منتظری، ۱۴۰۸، ج ۱، صص ۵۸۲، ۵۸۳).

۲. دلالت عقل واضح است. دلالت نقل نیز از طریق نصوص بی‌شمار قرآنی و روایی است که از اطاعت ظالم، فاسق، جائز و امثال آن‌ها نهی می‌کند.



بر این بنیان، لازم است بر آنچه اقتضای خود آیه، نصوص مستفیض و فهم عالمان شیعه در طول تاریخ است پای بند باشیم و غیر امام معصوم را داخل در نطاق آیه نکنیم. مشروعیت حکم حاکم، فتوا و حکم حکومتی هم مسائلی نیست که در صورت عدم اثبات آن از طریق این آیه اثبات آن مشکل گردد!

۲. قلمرو حکم حکومتی^۱

دیدگاه‌ها

از پرسش‌های اساسی در حکم حکومتی، پرسش از گستره آن است. از آنجا که مقصود ما از حکم حکومتی در این گفت‌وگو فتوای حکومتی و حکم حاکم در مسائل فردی و اجتماعی، قضایی و غیرقضایی است قهراً پرسش از گستره حکم حکومتی، سؤال از گستره افتا و حکم قضایی نیز است؛ از این رو، باید توجه داشت که ما با تسامح واژه «حکم حکومتی» را نماینده همه فرض کرده و از ذکر واژه‌های دیگر در کنار این واژه عموماً پرهیز می‌کنیم.

در سابق اشاره کردیم همان قدر که در پذیرش اصل حکم حکومتی وفاق همگان وجود دارد، در گستره و محدوده آن اختلاف است! اختلاف مزبور را می‌توان در چهار مرحله کلی و دیدگاه کلان^۲ خلاصه کرد:

۱. تضییق مطلق

برخی از فقها عرصه را بر گستره این شأن چنان تنگ کرده که آن را در باب قضاء آن‌هم در موضوعات منحصر کرده‌اند؛ در ضمن حجیت آن را در همه موضوعات نپذیرفته و بدون اینکه ضابطه روشنی در این باره ارائه دهند، اعتبار داوری فقیه را به برخی موضوعات مورد تخصیص منحصر کرده‌اند.

۱. مفروض بحث زمان غیبت امام علیه السلام و فقیه حاکم منصوب به نصب عام است، نه زمان حضور امام علیه السلام و حاکم منصوب به نصب خاص.

۲. تعبیر «مرحله کلی و دیدگاه کلان» اشاره به نادیده گرفتن اختلافات جزئی موجود در دیدگاه فقیهان در این بحث از سوی ماست، وگرنه با ملاحظه اختلافات جزئی باید اندیشه‌ها و دیدگاه‌ها را به اقسام بیشتری تقسیم کرد که ضمن پراکنده نمودن بحث، ضرورتی در آن نیست!



محقق خوانساری قدس سره در این باره می نویسد (با تلخیص و توضیح):

«معروف این است که قضاوت، منصبی از مناصب شرعی است و مستفاد از فرمایش امام علیه السلام: 'فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتَهُ قَاضِياً' این است که این منصب ولایت و سلطنت بر غیر است، لکن ممکن است گفته شود ولایت به این معنا در احکام قابل تصور نیست؛ مثلاً هرگاه وارث با اجنبی در مازاد بر ثلث از مال مورث اختلاف کنند، در آنجا که مالی را مورث در مرض منتهی به مرگ به اجنبی منتقل کرده است [وارث مدعی است که مال انتقالی در مرض موت از ثلث محسوب می گردد و چون در مورد تخصم بیش از ثلث است اجازه من را می طلبد و اجنبی مدعی است مال مزبور از اصل مال به حساب می آید و با این که بیش از ثلث است، اجازه وارث شرط نیست] و حاکم بر اساس استنباط خویش از اسناد معتبر، حکم به خروج چنین مالی از ثلث یا اصل نماید؛ این حکم صرفاً بیان حکم الاهی شرعی است و مراجعه کننده به حاکم، ملزم از طرف خداوند است، نه حاکم [حاکم حکمی نکرده تا مراجعه کننده ملزم به رعایت آن به عنوان حکم حاکم باشد، بلکه نظیر مواردی که مقلدان به مجتهد خویش مراجعه و استفتا می نمایند، در اینجا هم چنین مراجعه ای صورت گرفته است، هرچند صورت مراجعه و بیان فقیه به دلیل تخصمی که دو نفر با یکدیگر داشته اند و فصل خصومتی که صورت می گیرد صورت قضایی است، درحالی که بیان فتواست، نه اعمال ولایت و حکومت]. آری، در اختلافات مربوط به موضوع (مصدق)، ولایت مورد بحث، قابل تصور است؛ مثلاً دو نفر در مالی اختلاف می کنند و فقیه بر اساس قانون مدعی و منکر یا تداعی دو طرف، قضاوت و با حکم لازم الاتباع خویش فصل خصومت می نماید» (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۶، صص ۳ و ۴).

وی سپس گفتار خویش را بر حجیت و اعتبار داوری فقیه بر دو طرف دعوا متمرکز ساخته، می فرماید:

«افزون بر اشکالی که در ثبوت ولایت حاکم برای داوری، در زمانی که اختلاف دو طرف تخصم در حکم شرعی باشد، نمودیم، اشکال دیگر این است که هرگاه محکوم علیه و حاکم اختلاف نظر در حکم مسئله داشتند، به چه بیان حکم



حاکم در حق محکوم علیه نافذ باشد؟! [پس باید اصل تصور ولایت و حکم حاکم را در اختلافات حکمی زیر سؤال برد و در آن شک نمود!]. بله در موضوعات، حتی با اختلاف نظر محکوم علیه و قاضی، محکوم علیه باید متابعت نماید تا نزاع خاتمه یابد، مگر در مثل حکم حاکم به زوجیت زن برای اجنبی [به حسب مدارک دال برخلاف واقع]، در اینجا است که باز نمی توان حکم به جواز یا وجوب متابعت این زن از حکم حاکم نمود. در نهایت آنچه می توان گفت این است که شأن حاکم در این باره انفاذ حکم شارع است [و برای متخاصمین طریقت دارد، نه موضوعیت تا متابعت از آن مطلقاً لازم باشد] و از ولایت و حکومت خبری نیست ...» (خوانساری، ۱۴۰۵، ج ۷، صص ۵۷-۶۰).

نگارنده فارغ از اینکه می توان با فرمایش این فقیه در این مقام موافقت کرد یا نه،^۱ بر این نکته تأکید می کند که آنچه می توان به ایشان نسبت داد اثبات منصب ولایت برای فقیه و جواز اصدار «حکم» به عنوان «حکم حاکم» در برخی موضوعات و اعتبار آن برای محکوم علیه در بخشی از فروض است. ایشان جواز یا وجوب تصدی اقامه حدود در عصر غیبت از سوی فقیه را نمی پذیرد (همان) چنان که ثبوت هلال به حکم حاکم را نیز مورد تأمل قرار می دهد و اعتبار آن را نمی پذیرد (طباطبایی یزدی، بی تا، ج ۲، ص ۲۲۴).

۲. تضییق نسبی

برخی اثبات ولایت را برای حاکم در قضا مطلقاً پذیرفته و تفصیل سابق را ندارند، لکن در غیر باب قضا، نظیر اجرای حدود و تعزیرات، اثبات ولایت فقیه و حاکم را نپذیرفته یا در آن تردید کرده اند (شیخ انصاری، ۱۴۲۲، صص ۱۵۴ و ۱۵۵؛ محقق حلی، ۱۴۱۵، ص ۹۶). این گروه طرحی جایگزین برای مثل اجرای حدود و تعزیرات ندارند و این نکته مشکل عمده این نظریه است!

۱. نظر ایشان خالی از ملاحظات نیست، از جمله اینکه افتا و اصدار حکم را به نحو مانعة الجمع مطرح کرده است؛ در حالی که چنین نیست و بیان قاضی چنان که می تواند، بیان حکم الاهی (افتا) باشد، بیان حکم قضایی خود وی نیز است.

۳. توسعه نسبی^۱

دیدگاه دیگری که در بیان محدوده و گستره حکم حکومتی وجود دارد، «دیدگاه توسعه نسبی» است. این دیدگاه فراتر از آنچه گذشت، ولایت فقیه و حاکم را می‌پذیرد؛ مثلاً ولایت بر اجرای حدود و تعزیرات را برای فقیه به‌راحتی می‌پذیرد و حتی شئون و حوزه‌های دیگر را داخل در قلمرو ولایت حاکم می‌نماید و اگر مجال افتا در آن گستره باشد، افتای فقیه را لازم می‌شمرد؛ باین‌همه، اطلاق ولایت را نیز قائل نیست و به تعبیر متعارف عصر ما «ولایت مطلقه فقیه» را نمی‌پذیرد و نوعی تحدید بر گستره ولایت اعمال می‌کند.

نقل برخی نگاشته‌ها و ارائه نمونه‌هایی چند، این اندیشه را بیشتر توضیح می‌دهد. ناگفته نماند مواردی که ذیل این دیدگاه جمع‌شده، بدین خاطر است که فراتر از گذشته و محدودتر از اندیشه چهارم است، هرچند ممکن است اختلافات جزئی بین آن‌ها باشد.

نمونه اول. محمدباقر صدر دخالت دولت را در جایی که نصّ شرعی وجود دارد، در حد تطبیق کلیات بر موارد می‌داند، لکن در حوزه‌های خالی از نصّ و تشریع آن‌هم در محدوده رابطه انسان با طبیعت، حاکمیت دولت یا ولی‌امر و تشریع او را می‌پذیرد (صدر، ۱۴۱۱، ص ۳۷۸ و صص ۶۸۰-۶۸۲).

آنچه در این نمونه مطرح گردید، از موقعیت قوی در جهان اسلام برخوردار است و بسیاری از متون اهل سنت نیز بر آن تأکید دارند، هرچند تقید به «رابطه انسان با طبیعت» در آن متون دیده نشد و چنان‌که آشنایان به اندیشه سنیان می‌دانند، آن‌ها بیشتر بر «ولایت و حکومت سلطان» تأکید می‌کنند تا فقیه و مجتهد (کوکسال،

۱. گرچه اندیشه «توسعه نسبی»، تضییق نسبی را نیز با خود دارد و از این جهت با اندیشه دوم که قائل به تضییق نسبی است یکی می‌شود و تفکیک آن وجه ندارد، لکن با توضیحی که از این دو در متن ارائه داده‌ایم، تفاوت این دو اندیشه از نظر حجمی که برای گستره حکم حکومتی ترسیم می‌کنند، معلوم می‌گردد. در اندیشه دوم بنا بر تضییق و تمسک به اصل عدم ولایت است، درحالی‌که در اندیشه سوم، بنا بر جواز است و مطابق آن جز در موردی که نمی‌توان از قلمرو حکم حکومتی قلمداد کرد، در بقیه موارد حضور آن بدون مانع است.



۱۴۲۱، ص ۵۲؛ رستم باز، ۱۴۰۶، صص ۲۶ و ۲۷ و ...).

در کلمات صدر نیز شاید بتوان بین محدوده دخالت دولت و حکم حاکم جدا کرد و بالطبع حوزه گسترده‌تری برای حکم حاکم در دیدگاه وی تصور نمود، لکن آنچه مسلم و مطمئن نظر ماست اینکه ایشان و هم‌اندیشان وی، اندیشه توسعه نسبی را در مقابل دیدگاه تضییق (دو اندیشه قبل) و دیدگاه توسعه مطلق (اندیشه چهارم) دنبال می‌کنند.

نمونه دوم. در راستای پذیرش نوعی محدودیت برای حکم حکومتی در پاسخ به این پرسش که: «آیا دولت اسلامی می‌تواند به علت مصالحی مهم، صحت بعضی از عقود یا ایقاعات مثل ازدواج یا طلاق را منوط به ثبت در دفاتر رسمی کشور یا منوط به گذراندن مراحل خاصی کند؟» برخی فقیهان معاصر چنین نگاشته‌اند:

«صحت عقود منوط به ثبت در دفتر نیست، ولی می‌توان به خاطر مصالحی برای متخلفان مجازات‌هایی قائل شد» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۴۵).

معنای این سخن، عدم مشروعیت دخالت حاکم در جعل احکام وضعی است. پذیرش و عدم پذیرش این دیدگاه، در سال‌های ۱۳۶۱ هجری شمسی تا ۱۳۶۵ در ایران، موجب بروز برخی اختلافات بین مجلس شورای اسلامی، مسئولان قضایی و شورای نگهبان در قانون‌گذاری مجازات‌های متناسب در تعزیرات یا پیشنهاد برخی از کیفرها گردید؛ به عنوان مثال، در نامه‌ای که رئیس کمیسیون امور قضایی و حقوقی مجلس شورای اسلامی در تاریخ ۲۸ آبان ۱۳۶۴ خطاب به امام خمینی رحمته‌الله علیه می‌نویسد، می‌گوید:

«مجلس شورای اسلامی به منظور مراعات وحدت رویه در محاکم جمهوری اسلامی که امری است ضروری و جزء وظایف دستگاه قضایی (اصل ۱۶۱) و رعایت اصل مسلم فقهی (ما یراه الحاکم) نوع تعزیر را معین و مقدار آن را بین حداقل و حداکثر قرارداد تا بین اقل و اکثر در اختیار قاضی قرار گیرد و این مصوبات هم تاکنون مورد تأیید شورای محترم نگهبان بوده است و در محاکم دادگستری بر اساس این قوانین عمل می‌گردد، ولی اخیراً شورای محترم نگهبان نظری داده است، مبنی بر



اینکه تعیین نوع و مقدار تعزیر غیرشرعی است و لازم است به نظر قاضی واگذار شود تا نوع و مقدار آن را به هر میزان معین نماید. به نظر می‌رسد چنانچه در قوانین، نوع و مقدار تعزیر مشخص نگردد، علاوه بر اینکه تصویب قانون معنی نخواهد داشت، مشکلاتی را نیز دربر خواهد داشت» (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۹، ص ۴۲۳).

واضح است که مطمح نظر نویسنده نامه و نمایندگان مجلس شورای اسلامی، جواز وضع و تقنین قانونی بوده است که مقدار تعزیر را برای جرائم تعزیری معین نماید، درحالی که حکم الاهی و اولی اسلام در این باره واگذاری این کار به قاضی در هر مورد خاص است؛ هرچند نباید تعزیر از حد مقرر شرعی افزون گردد و قانون‌انگاری آن و سلب حق قاضی در این باره تنها بر اساس باور به حق وضع چنین اعتباری برای حاکم یا نهادهای حکومتی که حاکم شرع ناظر بر کار آنهاست، قابل توجیه است. پاسخ شورای نگهبان نیز بر اساس انکار چنین حقی برای همه، حتی حاکم شرع و فقیه جامع‌الشرایط افتا و حکم است، زیرا اطلاق نظر شورای نگهبان مبنی بر غیرشرعی بودن تعیین نوع و مقدار تعزیر که در نامه فوق منعکس است، نه تنها این حق را از نمایندگان مجلس یا قضات یا فقیه غیرواقع در رأس اداره کشور سلب می‌کند، بلکه دامنه اطلاق نظر آن شورا فقیه حاکم را نیز فرامی‌گیرد.

این سلب و انکار نه تنها از باور شورای نگهبان مشهود است، بلکه از جواب نامه معلوم می‌گردد که مرحوم امام خمینی نیز با وجود باور به دیدگاه چهارم، تعیین نوع و مقدار تعزیر را در صلاحیت هیچ‌کس و هیچ نهادی ندانسته و تنها بر همان حکم اولی اسلام تأکید دارد. پاسخ ایشان این است:

«در این موقع که اکثریت قاطع متصدیان امر قضا واجد شرایط شرعیه قضاوت نیستند و از باب ضرورت اجازه به آنان داده شده است، حق تعیین حدود تعزیر را بدون اجازه فقیه جامع‌الشرایط ندارند؛ بنابراین، لازم است با تعیین هیئتی مرکب از ... حدود تعزیرات را تعیین کنند که در آن چهارچوب اجازه داده شود و حق تخطی از آن نداشته باشند و البته این امر موقتی و اضطراری است تا ان شاء الله قضات جامع‌الشرایط تعیین گردند» (خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۹، ص ۴۲۳).



مفاد پاسخ این است که آنچه مجلس شورای اسلامی مبنی بر تعیین تعزیر و مقدار آن در قالب قانون تصویب کرده، منتفی است و از آنجا که حکم اولی اسلام (تعیین مقدار تعزیر در هر مورد و پرونده خاص به عهده همان مقام رسیدگی کننده است) نیز مخصوص قاضیان جامع الشرایط است، ایشان هیئتی را برای این کار تعیین و عموم متصدیان امر قضا را در آن مقطع زمانی از مصادیق موضوع حکم اولی اسلام نمی‌داند. ایشان در این نامه هیچ نهادی را که حق تعیین تعزیرات و مقدار آن را داشته باشد، معرفی نمی‌کند و در کل دو راه حل موقت و دائم ارائه می‌دهد؛ راه حل موقت، تعیین گروهی که در واقع به جای مقام رسیدگی کننده پرونده و عهده دار قضاوت تصمیم می‌گیرند و راه حل دائم، تصدی قضات جامع الشرایط و واگذاری امر تعیین به خود آنهاست (حکمت‌نیا، ۱۳۸۲، ۲۴۶).

موضع انکار امام خمینی تنها از این پاسخ مشهود نیست، بلکه در جواب نامه‌ای که مجدداً به رئیس وقت مجلس شورای اسلامی می‌نویسد، از ارائه اظهار نظر قطعی خودداری و کار را به برخی شاگردان خویش واگذار می‌کند (خمینی، همان، ج ۲۰، صص ۱۰۹ و ۱۱۰).

نمونه سوم. مورد دیگری که «دیدگاه توسعه نسبی» را نشان می‌دهد، فتوای برخی فقیهان به جواز تصدی فقها برای قضاوت، اجرای حدود و تعزیرات است، لکن اموری همچون قیمت گذاری کالا توسط حاکم را حتی در فرض احتکار ممنوع دانسته‌اند. محقق خویی که به دیدگاه سوم گرایش دارد (خوئی، ۱۳۹۶، ج ۱، صص ۲۲۴-۲۲۷)، با وجود افتا به تحریم احتکار در برخی موارد و جواز یا وجوب اجبار محتکر به فروش جنس احتکار شده در احتکار حرام، از تعیین قیمت به طور مطلق منع کرده است؛ با این اضافه که اگر قیمتی را که محتکر اختیار می‌کند، اجحاف در حق مردم است بر تعیین قیمت به کمتر از آن مجبور می‌شود، لکن ولایت حاکم بر قیمت گذاری کالا را نمی‌پذیرد و آن را منحصر به مالک یا کسی که در حکم مالک است، می‌داند (همو، ۱۴۱۰: ۱۳).



۴. اطلاق

دیدگاه دیگری که در ارتباط با گستره حکم حکومتی وجود دارد، دیدگاه اطلاق در قلمرو حکم حکومتی است. مطابق این اندیشه، فقیه در فتاوا و احکام خویش تا جایی که مصلحت مورد نظر شارع اقتضا کند، می‌تواند فتوا دهد یا حکم نماید. این اندیشه می‌گوید:

«هر فعلی که انجام آن عقلاً یا شرعاً ضروری است، در حوزه ولایت و حکومت فقیه است (نراقی، ۱۴۱۷، صص ۵۳۹ و ۵۸۱).

شاید صریح‌تر از سخن فوق نگاشته‌ای است که از امام خمینی رحمته‌الله علیه در بحث ماهیت حکم حکومتی نقل گردید. ایشان بر بنیان این نظر است که پس از بیان عدم جواز تثبیت قیمت‌ها و قیمت‌گذاری می‌فرماید: «

«امام و والی مسلمانان می‌تواند هرچه به مصلحت مسلمانان و مؤثر در نظام و صلاح جامعه است از قبیل تثبیت قیمت‌ها، حصر تجارت و غیر آن، انجام دهد» (خمینی، بی‌تا [الف]، ج ۲، ص ۶۲۶).

یکی از فقیهان معاصر که دیدگاه سوم را به وی مستند کردیم در پاسخ به این پرسش که «آیا حاکم اسلامی می‌تواند غیر از خمس و زکات واجب، پرداخت وجوه دیگری مانند مالیات را بر مردم مقرر سازد؟» می‌گوید:

«در صورتی که ضرورتی برای جامعه اسلامی پیش آید و هیچ راهی برای حل آن جز مالیات‌های جدید نباشد، حکومت اسلامی می‌تواند به مقدار لازم مالیات وضع کند و رعایت عدالت دینی در این امر واجب است» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۱، صص ۱۹۰-۱۹۱).

شاید نوعی تهافت بین آنچه در اندیشه سوم گذشت مبنی بر عدم مشروعیت دخالت حاکم در جعل احکام وضعی با آنچه در این بیان آمده دیده شود! لکن به نظر می‌رسد دو تفاوت عمده بین این دو مورد وجود دارد که رافع تهافت است؛ تفاوت اول در انگاره «مصلحت» در بیان قبل و «ضرورت» در این بیان است و همگان می‌دانند که ضرورت با مصلحت یکی نیست. تفاوت دوم در گست



ماهیت «اشتراط صحت عقود به ثبت در دفاتر» که ماهیت کاملاً وضعی دارد و تکلیف در آن نقشی ندارد با «جعل مالیات افزون بر آنچه شرعاً مقرر است» که ماهیت تکلیفی دارد، است، وگرنه با صرف نظرکردن از این تفاوت‌ها جمع بین این دو سخن مشکل می‌نماید.

اندیشه مختار

در بیان گستره حکم حکومتی باید موارد افتا و استنباط را از اصدار حکم اعم از حکومتی و غیر آن و در اصدار حکم هم مواردی که در آن تطبیق بر مصداق هست با مواردی که در آن تطبیق بر مصداق نیست، جدا کرد. جداسازی اول از آن جهت ضروری است که ماهیت، مبنا و سند حجیت فتوا با همین عناصر در حکم متفاوت است. تفریق دوم هم بدان جهت لازم است که برخی حکم حکومتی همراه با تطبیق بر مصداق (و به تعبیر نه‌چندان دقیق آن‌ها: «همراه با کارشناسی موضوعی») را حجت نمی‌دانند و حجیت آن را منحصر به موردی می‌دانند که حکم حاکم تھی از تطبیق بر مصداق (کارشناسی موضوعی) باشد!

به هر حال! نگارنده معتقد است توجه به مباحث گذشته این تحقیق، اندیشه مختار را روشن می‌سازد و نیازی به ارائه مباحث جدید، جز فهرست کردن نتایج مباحث پیشین لازم نیست. فهرستی بدین قرار:

- در شریعت منطقة الفراغ از حکم یا سند شرعی وجود ندارد.
- استصلاح به معنای مراجعه به درک عقل عملی و افتا به لزوم انجام یا ترک آنچه عقل انجام یا ترک آن را درک می‌کند و تأمین‌کننده مصلحت مکلفان می‌بیند، مورد قبول است.

۱. به این دو مورد که به ترتیب به دوران انقلاب مشروطه در ایران و دوران معاصر مربوط می‌شود، توجه نمایید: «در موضوعیات عرفیه که عبارت از صغرویات باشد، تقلید جایز نیست ... آقایان علمای نجف و کربلا معصوم نیستند... چند نفر از موثقین آن‌ها اگر به حسن مجلس تصدیق کردند، آن‌ها هم به قول ایشان اعتماد و اعتقاد نموده حکم به خوبی مجلس خواهند فرمود و اگر چند نفر موثق به قبح او تصدیق دادند بر طبق آن‌ها حکم خواهند داد...» (تبریزی، بی‌تا: صص ۲۸ و ۱۲۰)



- نباید کارشناسی موضوعی را با تطبیق بر مصداق خلط کرد و عدم صحت دوم را دلیل بر بطلان اول دانست؛ ضمن اینکه لازم است فقیه در بسیاری از موارد به تطبیق کلیات بر مصادیق بپردازد.
- حوزه احکام متغیر و تابع شرایط زمان و مکان بسیار گسترده است و بر فقیه است که به سنجه‌های ثابت‌ها و متغیرها توجه لازم را مبذول دارد.
- آنچه در زبان معاصران به «احکام حکومتی» معروف شده است، «فتاوی حکومتی» است که بر اساس انطباق کلیات بر جزئیات یا بر اساس استصلاح و مراجعه به درک قطعی عقل عملی به منصفه ظهور می‌رسد.
- حوزه شریعت هرچند بسیار گسترده است، لکن نباید استنباط احکام شرعی را با شیوه‌های اجرایی و مدیریت در اجرا به هم آمیخت و تصمیماتی که در اجرا گرفته می‌شود به حساب حکم حکومتی گذاشت؛ البته حساب اجرای احکام مکشوف بر اساس تزامم مصالح و مفاسد یا مصالح اهم و مهم یا مفاسد اهم و مهم جداست.
- استفاده از کارشناسی کارشناسان در مسائل مختلف به عنوان طریقی یا موضوعی از وظایف فقیه در افتا و حاکم شرع در اصدار حکم است. آنچه حاصل این ره‌آوردهاست اثبات دیدگاه چهارم است که دلالت بر گسترش دامنه حکم حکومتی به معنای حکم حاکم و فتاوی حکومتی گردد تا جایی که مصالح مطمح‌نظر شارع اقتضا کند؛ البته با ملاحظه شرایطی که بیان گردید و شناخت آسیب‌ها از سوی حاکم و پرهیز از آن‌ها!
- جالب اینکه بر اساس انکار منطقة الفراغ که انکاری بایسته است، آنچه فقیه استنباط می‌کند یا حکم می‌کند پایه‌های شرعی دارد و چیزی جز «تطبیق کلیات بر مصادیق» و رد فروع به اصول نیست، هرچند اصدار حکم همراه با انشای حاکم است. کلام را با چهار سند شرعی به عنوان دلیل بر مدعای خود به پایان می‌بریم:
- دلیل اول، این آیه از قرآن است:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ» (سوره نساء، ۵۹).

در این آیه ابتدا لزوم اطاعت از خدا و رسول و امامان معصوم علیهم السلام بیان شده است و در تنازع مؤمنان با یکدیگر، شریعت الهی که به وسیله خداوند و پیامبر تشریع می شود، مرجع و سنجه در رفع اختلاف بیان گردیده است. شاید به همین دلیل «اولوالأمر» به عنوان مرجع در رفع اختلاف تکرار نشده؛ چون سخن از مرجعیت تشریعی است و «اولوالأمر» مفسر شریعت است، نه شارع.

به طور قطع، آیه انحصار به زمان و مکان خاصی ندارد و مفاد آن همچون سایر تشریعات جاری در همه زمان ها و مکان هاست. باین همه، مرجعیت شریعت به عنوان عامل اتحاد و رفع همه اختلافات بیان شده است؛ پس، کافی است که در میان مؤمنان حاکمان صالح شرعی و فقیهانی باشند که در حوادث مختلف، بار د فروع به اصول و تطبیق خردها بر کلان ها و قواعد عام، حکم خدا و رسول را بیابند و اجرا نمایند.

بر این بنیان در داوری ها و تدبیر احسن نظام، آنچه عالمان باید انجام دهند انطباق است و بس، آن هم نه در حوزه ای خاص، بلکه در همه حوزه هایی که شریعت حضور دارد و فرض هم بر حضور شریعت در همه حوزه هاست.

دلیل دوم، حدیث معروف و معتبر منقول از امام رضا علیه السلام است. ایشان در تبیین ضرورت انتصاب امام از سوی خداوند و لزوم اطاعت از او می فرمایند:

«از آنجا که خلق در چارچوب قوانین معین و مشخص، زندگی می کنند و برای آن که زندگی شان تباه نشود، ملزم اند از آن چارچوب تجاوز نکنند و این امر، تحقق پذیر نیست، جز آن که زمامداری امین بر آنان گمارده شود، تا آنان را از قانون شکنی و تجاوز به حقوق دیگران باز دارد وگرنه ممکن است کسانی یافت شوند که برای جلوگیری از تباهی زندگی دیگران از منافع خویش بگذرند. از این رو، نگهبانی برای جامعه مقرر فرمود تا آنان را از فساد و تباهی باز دارد و احکام را به اجرا درآورد. ما هیچ گروه و هیچ دین و قانونی را در دنیا نمی یابیم که جز با



کمک یک زمامدار، دوام آورد؛ پس در جریان زندگی و امور مربوط به دین و دنیا، گریزی از آن نیست. بنابراین، از حکمت حکیم و ذات اقدس الهی دور است که در این مسأله حیاتی، مردم را به حال خود واگذارد. جامعه با کمک زمامدار خود به جنگ دشمن می‌رود، اموال عمومی را در بین افراد تقسیم می‌کند، نماز جمعه و جماعت را به پا می‌دارد و ظالم را از ستم به مظلوم باز می‌دارد. هرگاه امامی مورد اعتماد و امانتدار بر ایشان نگمارد، دین نابود شود، قوانین و احکام دگرگون شوند، بدعت‌گذاران در دین فزونی یابند، منکران دین خدا و ملحدان از آن بکاهند و آن را بر مسلمانان مشتبّه سازند؛ زیرا خلق، با همه اختلافاتی که میان آن‌ها و خواسته و روش‌های زندگی‌شان وجود دارد، ناقص و نیازمندند. پس هرگاه سرپرستی بر مردم و نگاهبانی بر شریعت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله قرار ندهد، مردم تباه شوند، شرایع و احکام الهی و ایمان مردم متزلزل گردد و این به معنی نابودی و فساد خلق خدا خواهد بود» (شیخ صدوق، بی‌تا، ص ۲۵۳).

نباید تردید کرد که امام علیه السلام در این بیان، چهارچوب‌های مقرر و معین از سوی شارع را کافی برای اداره نظام می‌دانند و اگر امام معصوم علیه السلام نیاز است، نه برای تشریع و پرکردن منطقه الفراغ، بلکه برای تطبیق کلیات مشروع بر مصادیق و موارد واقعی است. طبیعی است که این کار در زمان غیبت در قالب استنباط و افتا و اصدار حکم حکومتی و انطباق بر مصادیق توسط فقیهان و کارشناسان صورت می‌گیرد.

دلیل سوم، برخی احادیث است که دلالت بر عهده‌دارشدن بیان و القای اصول و کلیات توسط معصومین علیهم السلام می‌نماید؛ همچنین دلالت بر لزوم تطبیق آن بر موضوعات (فتوا) و تطبیق موضوعات بر مصادیق (اصدار حکم) توسط عالمان دین و فقیهان می‌کند:

«عن أبي عبد الله عليه السلام قال: 'إنما علينا أن نلقى إليكم الأصول و عليكم أن تفرعوا'»
(حر عاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۷، ص ۶۲).

طبیعی است که مراد ائمه علیهم السلام القای اصول به‌طور کامل و در همه زمینه‌های



مرتبط با شریعت است تا فقها نیز بتوانند عملیات تفریع را در همه شئون به سامان برسانند.

دلیل چهارم، این فرمایش از امیر حکمت و بیان و تدبیر در نامه خود به والی مصر، مالک اشتر است:

«و اُرْدُدْ إِلَى اللَّهِ وَ رَسُولِهِ مَا يَضِلُّعُكَ مِنَ الْخُطُوبِ وَ يَشْتَبِهُ عَلَيْكَ مِنَ الْأُمُورِ؛ فَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى لِقَوْمٍ أَحَبَّ إِرْشَادَهُمْ: 'يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ، فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ' فَالَرَّدُ إِلَى اللَّهِ: الْأَخْذُ بِمُحْكَمِ كِتَابِهِ وَ الرَّدُّ إِلَى الرَّسُولِ: الْأَخْذُ بِسُنَّتِهِ الْجَامِعَةِ غَيْرِ الْمُفَرِّقَةِ» (نهج البلاغه (فیض الإسلام)، نامه ۵۳، ص ۱۰۸).

مشکلاتی که در احکام برای تو پیش می‌آید و اموری که بر تو مشتبه می‌شود به خدا و پیامبرش ارجاع ده، چراکه خداوند بزرگ به گروهی که علاقه داشته ارشادشان کند فرموده: 'ای کسانی که ایمان آورده‌اید اطاعت خداوند کنید و اطاعت پیامبرش و اطاعت اولی‌الامری که از خود شما هستند و اگر در چیزی نزاع کردید آن را به خدا و رسولش بازگردانید؛ بازگرداندن چیزی به خداوند متمسک شدن به قرآن کریم و یافتن دستور از آیات محکم آن است و بازگرداندن به پیامبر ﷺ همان تمسک به سنت (احکام) اوست؛ سنتی که گرد می‌آورد و پراکنده نمی‌سازد.

دقت در تعبیر به‌کاررفته از سوی امام علی علیه السلام در این جمله کوتاه می‌رساند که همه مشکلات و مهم‌امور (ما یضلعک من الخطوب) قابل ردیابی در شریعت است و این وظیفه مالک است که آن‌ها را بیابد و در قالب فتوا و حکم برای مردم بیان کند و آن‌ها اطاعت نمایند.

واضح است که انگاره توسع در گستره حکم حاکم و فتوای حکومتی با همه ملاحظات است که در مباحث پیشین از جمله استفاده گسترده از کارشناس و شرایطی است که در نصوص دینی برای حاکم صالح بیان گردیده است و پرهیز از آسیب‌هایی است که ممکن است گستردن گستره حکم و فتوا به آن‌ها مبتلا گردد.



منابع

۱. اسماعیلی، محسن (۱۳۸۲)، حکم حکومتی راهی برای پاسخ‌گویی به نیازهای متغیر، فصلنامه فقه اهل بیت علیهم‌السلام، ش ۳۵.
۲. تبریزی، محمدحسین (بی‌تا)، کشف المراد من المشروطة والاستبداد (چاپ شده در رستل مشروطت)، جمع‌آوری غلامحسین زرگری نژاد، بی‌جا: بی‌نا.
۳. حر عاملی، محمدبن‌الحسن (۱۴۱۴)، وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، قم: مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث.
۴. حکمت‌نیا، محمد (۱۳۸۲)، آرای عمومی، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵. حلی (محقق)، ابوالقاسم (۱۴۱۵)، شرائع‌الاسلام، قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.
۶. حلی، حسن بن یوسف (بی‌تا)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: مکتبه المصطفوی.
۷. رستم باز، سلیم (۱۴۰۶)، شرح‌المجله، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۸. شیخ انصاری، مرتضی (۱۴۲۲)، المکاسب، قم: مجمع‌الفکر الاسلامی.
۹. شیخ صدوق، محمدبن علی (بی‌تا)، علل الشرائع، قم: مکتبه الداوری.
۱۰. شیخ طوسی، محمدبن‌الحسن (۱۳۸۷)، المبسوط فی فقه الامامیه، بی‌جا: المکتبه المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه.
۱۱. (۱۴۰۹)، التبیان فی تفسیر القرآن، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۲. (بی‌تا)، النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، بیروت: دارالاندلس.
۱۳. صدر، سید محمد باقر (۱۴۱۱)، اقتصادنا، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۱۴. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم (بی‌تا)، العروه الوثقی، تهران: المکتبه العلمیه الاسلامیه.
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۳)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۶. العاملی (شهید اول)، محمدبن مکی (۱۴۱۷)، الدروس الشرعیه فی فقه الامامیه، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۱۷. علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۴)، فقه و عرف، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.



۱۸. (۱۳۹۹)، بررسی ماهیت حکم حکومتی و تفاوت آن با فتوای حکومتی، دوفصلنامه گفتمان فقه حکومتی، ش ۶.
۱۹. فیض کاشانی، محسن (۱۴۱۶)، الصافی، طهران: مكتبة الصدر.
۲۰. قمی مشهدی، محمد بن رضا (بی تا)، کنزالدفقائق و بحر الغرائب، بی جا: بی نا.
۲۱. کدیور، محسن (۱۳۷۹)، دغدغه های حکومت دینی، تهران: نشر نی.
۲۲. کوکسال، اسماعیل (۱۴۲۱): تغییر الاحکام فی الشریعه الاسلامیه، بیروت، مؤسسه الرساله.
۲۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۰)، استفتائات جدید (جلد اول)، قم: مدرسه الامام علی ابن ابیطالب (علیه السلام).
۲۴. موسوی خمینی (امام خمینی)، سید روح الله (۱۳۷۸)، صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمه الله علیه).
۲۵. (بی تا)، البیع، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲۶. (بی تا [الف])، تحریر الوسیله، قم: مؤسسه مطبوعاتی دارالعلم.
۲۷. (۱۳۷۶)، ثلاث رسائل (ولایة الفقیه)، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمه الله علیه).
۲۸. موسوی خوئی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۰)، منهاج الصالحین، قم: نشر مدینه العلم.
۲۹. (۱۳۹۶)، مبانی تکملة المنهاج، قم: مطبعة العلمیه.
۳۰. نراقی، احمد (۱۴۱۷)، عوائد الایام، قم: مکتب الاعلامی الاسلامی.