

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



# فقه مشارکت در قدرت

آیت الله شیخ محمد یعقوبی<sup>۱</sup>

---

۱. آیت الله شیخ محمد یعقوبی - متولد ۱۹۶۰ م - از شاگردان و ملازمان آیت الله سید محمد بن محمد صادق صدر - شهادت ۱۹۹۹ م - و از مراجع کنونی نجف بحث مشارکت در قدرت سیاسی را در طی درس خارج فقه خود در تاریخ ۲۰۱۴/۱۱/۱۰ الی ۲۰۱۵/۶/۸ میلادی بیان نموده است.

## فقه مشارکت در قدرت

نویسنده: آیت الله شیخ محمد یعقوبی

ترجمه: عبدالوهاب فراتی، محمد مهدی فر، سید احمد حسینی

ویراستار: محسن یوسفی کیا

انتشارات: مکتب اندیشه

چاپ و صحافی: رنگینه

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۷۲۰۲-۷۰-۰

نوبت چاپ: ۱۴۰۰

شمارگان: ۲۰۰

دفتر انتشارات: ۰۲۵۳۲۹۰۶۴۰۵

فروشگاه ۱: قم، بلوار معلم، مجتمع ناشران طبقه سوم،

واحد ۳۱۴، تلفن تماس: ۳۷۸۴۲۰۳۹

فروشگاه ۲: تهران خیابان انقلاب، بین ۱۲ فروردین و

فخر رازی، مجتمع فروزنده، پلاک ۳۱۲

وبسایت: [www.mabnarc.ir](http://www.mabnarc.ir)

ایمیل: [info@mabnarc.ir](mailto:info@mabnarc.ir)

قیمت: ۱۵۰,۰۰۰ تومان

سرشناسه: یعقوبی، محمد، ۱۹۶۰-۱۹۹۹ م.

عنوان قراردادی: فقه المشاركة فی السلطة. فارسی

عنوان و نام پدیدآور: فقه مشارکت در قدرت / محمد یعقوبی؛ ترجمه

عبدالوهاب فراتی، محمد مهدی فر، سید احمد حسینی؛ ویراستار

محسن یوسفی کیا.

مشخصات نشر: قم: مکتب اندیشه، ۱۴۰۰.

مشخصات ظاهری: ۳۷۴ ص.

شابک: ۰-۷۰-۷۲۰۲-۶۲۲-۹۷۸-۱۵۰۰۰۰ ریال

وضعیت فهرست نویسی: فیفا

موضوع: مشارکت سیاسی -- جنبه‌های مذهبی -- اسلام

Political participation -- Religious aspects -- Islam

علوم سیاسی (فقه) -- فتاواها

Political science (Islamic law) -- Fatwas

رهبری (اسلام)

Islamic leadership

امر به معروف و نهی از منکر

Enjoining what is good and prohibiting what is evil\*

شناسه افزوده: فراتی، عبدالوهاب، ۱۳۴۷-، مترجم

شناسه افزوده: مهدی فر، محمد، ۱۳۷۰-، مترجم

شناسه افزوده: حسینی، سیداحمد، ۱۳۶۰-، مترجم

رده بندی کنگره: BP۲۳۱

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۸۳۲

شماره کتابشناسی ملی: ۸۷۲۱۶۲۲

اطلاعات رکورد کتابشناسی: فیفا

کلیه حقوق مادی و معنوی این اثر برای نشر مکتب اندیشه محفوظ است.



## فهرست

۱۳	تقریر موضوع
۱۵	<b>جهت اول: معنای سلطان عادل و جائر</b>
۱۵	تأسیس اصل فقهی در مسئله
۱۶	معنای پیروی از انبیا <small>علیهم السلام</small>
۱۷	صلاحیت‌های مجتهدین
۱۸	شرایط سلطان عادل
۱۹	معنای سلطان جائر
۲۰	مسئولیت امت در برابر سلطان عادل
۲۲	سلطان جائر بودن «متقمص حق»
۲۳	دو فائده
۲۳	فائده اول
۲۴	موارد اطلاق سلطان عادل
۲۵	فائده دوم
۲۶	خلاصه بحث

**۲۷** **جهت دوم: حکم «الولاية للسلطان العادل»**

- ۲۸ شروط ولی؛ حفیظ و علیم  
۲۸ در وجوب عینی بودن کارگزاری برای سلطان عادل

**۳۳** **جهت سوم: الولاية للسلطان الجائر**

- ۳۳ دیدگاه اول: حرمت ذاتی کارگزاری برای جائر  
۳۶ دیدگاه دوم: حرمت عرضی کارگزاری برای جائر  
۳۷ قدومتیقن از حرمت ولایت  
۳۸ استدلال بر حرمت ذاتی  
۳۸ وجه اول: مطابقت با اصل  
۳۹ استدراك امام خمینی رحمته الله علیه و رد آن  
۴۱ وجه دوم: نصوص دال بر حرمت ذاتی  
۴۲ استدلال به آیات  
۴۴ پاسخ از اشکال دور  
۴۵ استدلال به روایات  
۵۵ اشکال و جواب  
۵۵ اشکال اول  
۵۶ پاسخ اشکال  
۵۶ اشکال دوم  
۵۷ پاسخ اشکال  
۵۸ وجه سوم: نصوص دال بر حرمت یاری کردن ستمگران  
۶۱ وجه چهارم: جریان اصالت یا قاعده حرمت  
۶۳ گناه کبیره بودن کارگزاری

- ۶۴ استدلال‌های فقهی حرمت عرضی
- ۶۵ استدلال به روایات برای حرمت عرضی
- ۶۵ دسته اول: حرمت به دلیل ارتکاب حرام یا مقید به آن
- ۶۷ دسته دوم: جواز کارگزاری مشروط به برآوردن حاجات مؤمنین
- ۷۴ دسته سوم: روایات دال بر جواز به هنگام اضطرار و تقیه
- ۷۵ دسته چهارم: روایات دال بر جواز به نحو مطلق یا همراه با کراهت
- ۷۸ جمع بین روایات
- ۷۸ روایات گروه اول (حرمت به نحو مطلق) و دوم (جواز فی الجمله)
- ۸۴ تعارض بین خود روایات گروه دوم
- ۸۵ توجیه شیخ انصاری و رد آن
- ۸۶ تلاش آیت‌الله خویی و پاسخ آن
- ۸۷ راه برون‌رفت برخی از بزرگان و پاسخ به آن
- ۸۹ موارد مجاز کارگزاری برای حاکم جائز
- ۸۹ مورد اول: قیام به مصالح بندگان
- ۹۰ نتیجه استدلال بر جواز
- ۹۳ اشکال آیت‌الله خویی و پاسخ آن
- ۹۷ استدلال موردپذیرش
- ۹۹ لزوم رجوع به فقیه جامع‌الشرایط
- ۹۹ اهتمام به نیازهای مؤمنین
- ۱۰۰ مورد دوم: توقف امر به معروف و نهی از منکر بر آن
- ۱۰۰ قول اول: وجوب
- ۱۰۴ مشکل وجوب به دست آوردن ولایت
- ۱۰۶ اشکال‌هایی بر قول به وجوب

۱۱۵	قول دوم: استحباب
۱۱۹	مناقشه با شیخ انصاری در خصوص پاسخ به جواهر
۱۲۱	ایراد آیت‌الله خوبی و پاسخ آن
۱۲۲	عدم تنافی بین قول به وجوب و تصریح به استحباب
۱۲۴	قول سوم: توقف
۱۲۷	مقتضای تحقیق در مسئله
۱۲۸	اشکال بر قول تراحم
۱۳۰	مورد سوم: اکراه و تقیه و اضطرار
۱۳۱	چند تطبیق برای مسئله
۱۳۱	حکم مورد سوم
۱۳۳	تنبیه اول؛ لوازم همکاری اجباری با جائز
۱۳۷	سقوط حرمت اضرار به دیگران به بهانه اکراه و مانند آن
۱۳۹	مهم‌ترین دیدگاه‌ها و ادله آن‌ها
۱۳۹	قول اول؛ عمومیت و اطلاق رخصت در حق الناس
۱۳۹	وجه اول
۱۴۶	اشکال و جواب
۱۶۰	وجه دوم، عموم نفی حرج
۱۶۳	وجه سوم در استدلال بر عموم رخصت
۱۶۹	وجه چهارم در استدلال بر عموم رخصت
۱۶۹	وجه پنجم
۱۶۹	ارزیابی قول اول
۱۷۰	تقیید ادله ترخیص
۱۷۴	قول دوم؛ اختصاص رخصت به حق الله



۱۷۶	قول سوم
۱۷۹	قول چهارم؛ تفصیل آیت‌الله خوبی
۱۸۰	دیدگاه مختار
۱۸۱	مستثنیات
۱۸۲	فرع، لوازم اضرار به غیر
۱۸۶	اشکال و پاسخ آن
۱۸۸	تنبیه دوم: تنقیح ملاکی که اقتضای رخصت دارد
۱۸۹	معنای اکراه
۱۹۱	توضیح سخن شیخ انصاری
۱۹۲	مناقشه شیخ انصاری
۲۰۴	خلاصه نظر شیخ انصاری
۲۰۷	تنبیه سوم: شرطیت قدرت نداشتن در رهایی از امر جائز
۲۰۸	تعلیقات
۲۱۶	تنبیه چهارم: پذیرش ولایت در صورت وجود ضرر مالی اندک
۲۲۰	تنبیه پنجم، اکراه و تقیه مجوز قتل مؤمن نیستند
۲۲۳	تعلق تقیه به مستحق حد یا قصاص
۲۳۲	متفاوت نبودن مباشرت و تسبیب
۲۳۸	تعارض بین وجوب حفظ نفس و حرمت قتل غیر

### ۲۴۵ جهت چهارم؛ وجوب یاری فقیه در اقامه امر به معروف و نهی از منکر

۲۴۸	اقامه حدود توسط فقها در عصر غیبت
۲۴۹	ادله وجوب همیاری فقیه در اقامه حدود
۲۴۹	استدلال به آیات قرآن

۲۵۳	استدلال به روایات
۲۵۴	استدلال به عقل
۲۵۵	استدلال به اجماع
۲۵۵	استدلال به ادله ولایت فقیه
۲۵۵	ادله وجوب اطاعت از ولی الامر
۲۵۷	ادله ثبوت ولایت عامه فقیه
۲۵۹	موارد خارج از عموم ولایت
۲۶۳	ولایت مشروط و محدود فقیه
۲۶۳	جهت نخست؛ شروط
۲۶۶	جهت دوم؛ محدوده قلمرو ولایت فقیه
۲۶۸	ادله محدود بودن اختیارات فقیه
۲۷۰	موارد اعمال ولایت فقیه
۲۷۲	ولایت فقیه حاکم بر احکام اولیه نیست
۲۷۳	آثار عمل فقیه به امر به معروف و نهی از منکر
۲۷۵	انگیزه‌های بیشتر برای حضور فقیه در قدرت
۲۷۶	حکومت اسلامی و ادله امر به معروف و نهی از منکر
<b>۲۷۹</b>	<b>جهت پنجم؛ امر به معروف و نهی از منکر و مسئله خروج علیه حکم جائز</b>
۲۸۱	مراحل نهی از منکر در مواجهه اهل بیت <small>علیهم السلام</small> با غاصبان خلافت
۲۸۱	مرحله اول؛ تصریح به عدم مشروعیت غاصبان خلافت
۲۸۲	مرحله دوم؛ آگاهی بخشی به مردم در دوری از ظلمه
۲۸۵	مرحله سوم؛ مواجهه روبرو با حکومت‌های جور
۲۹۵	مرحله چهارم؛ هشدار به موجبات تسلط ستمکاران
۲۹۷	مرحله پنجم؛ خروج بر سلطان

۲۹۷	مشروعیت خروج از سلطه
۳۰۲	پروژه سیاسی اهل بیت <small>علیهم السلام</small>
۳۰۴	عدم حمایت علنی امام <small>علیه السلام</small> از قیام مسلحانه
۳۰۵	اختلاف علما در ارزیابی خیزش های مسلحانه
۳۰۷	پژوهشی درباره قیام های علوی و لزوم رجوع به ولی امر
۳۱۶	خروج امام حسین <small>علیه السلام</small>
۳۱۶	جمع بندی

## ۳۱۷

## تنبیهات

۳۱۷	تنبیه اول؛ خروج منحصر به مبارزه مسلحانه نیست
۳۱۹	تنبیه دوم؛ همزیستی با سلطان
۳۲۲	ضوابط همکاری با سلطان
۳۲۵	تنبیه سوم؛ خروج بر سلطان منوط به اذن فقیه است
۳۲۶	تنبیه چهارم؛ جواز خروج و غیر تحمیلی بودن نظام بدیل
۳۲۶	بررسی روایات مخالف جواز خروج بر سلطان
۳۲۷	الف؛ نکوهش خروج قبل از قیام حضرت حجت <small>علیه السلام</small>
۳۲۹	ب. ستایش ماندن در خانه
۳۳۲	ج. روایات تنبیه
۳۳۳	د. لزوم آگاهی بر اجازه امام در خروج
۳۳۶	ذ. عدم جواز خروج قبل از حصول نشانه های ظهور
۳۳۶	و. علم های برافراشته گمراهی
۳۳۷	س. لزوم صبر و نهی از عجله در خروج
۳۴۰	ش. ستایش دوری از مردم

۳۴۲

۳۴۶

خلاصه

سخن پایانی

## تقریر موضوع

مسئله مشارکت در قدرت، در کتاب مکاسب محرمة ذیل مبحث «الولاية عن الجائر» طرح می‌شود و هدف از آن نیز یافتن راه‌حلی برای مشکلی است که سبب ایجاد اختلاف‌های گسترده و اتخاذ مواضع بعضاً متضادی از سوی فقهای امامیه شده است: دوگانه همکاری نکردن با حکومت یا وفاداری به آن و یا به عبارت دیگر دوگانه ایجابی و سلبی در تعامل با حکومت؛ عدم همکاری که ممکن است منجر به رویارویی مسلحانه و فعالیت جهت سرنگونی رژیم سیاسی حاکم منجر گردد و وفاداری که ممکن است به کوتاه آمدن از برخی اصول ثابت منجر شود.

بحث پیرامون رابطه مزبور، در ابواب فقهی متعددی از جمله «اشترط وجود السلطان العادل فی وجوب إقامة صلاة الجمعة»، «جواز شراء ما يأخذه السلطان تحت عنوان الزكاة والخراج والمقاسمة، وإجزاء دفع الزكاة للسلطان» و مباحثی دیگر که از جمله آن‌ها، بحث حاضر یعنی کارگزاری برای او است، طرح می‌شود.

از مطالب روشن فقهی، تقسیم سلطان به عادل و جائراست و حسب دانش محدود اینجانب، فقها (قدس الله أرواحهم) از هر دو اصطلاح بدون اینکه تعریف مشخصی از هر یک از آنها بیان نمایند، استفاده می‌کنند. این پرسش مطرح است که تقسیم مذکور بر چه پایه‌ای است؟ آیا بر اساس: بر عقیده حق بودن حاکم و عدم آن است یا بر اساس نحوه عملکرد حاکمان می‌باشد؛ به این صورت که سلطان عادل، کسی است که عدالت اجتماعی را - بدون توجه به ملاحظات شرعی - برای مردم تضمین می‌کند؛ همان‌طور که از برخی قوانین نظام‌های سیاسی متمدن که از این جنبه بسیار نزدیک به تعالیم اسلام است، مشهود می‌باشد، تا آنجا که برخی گفته‌اند: من به غرب رفتم و اسلام را در آنجا

یافتیم، اما مسلمان پیدا نکردم و به شرق بازگشتم و مسلمانان را یافتیم، اما اسلام را پیدا نکردم؛ و یا اینکه تقسیم مذکور بر اساس مبنای دیگری است؟

بنابراین لازم است ابتدا مقصود از سلطان عادل و جائز مشخص شود؛ زیرا این مهم، اجمالاً در تعدادی از احکام فقهی مانند جهاد، اعمال ولایت فقیه، اقامه نماز جمعه و اجرای حدود شرعی شرط است؛ لذا در ادامه زوایای مختلف بحث را در جهات ذیل بررسی می‌کنیم.

## جهت اول: معنای سلطان عادل و جائز

### تأسیس اصل فقهی در مسئله

بیان مقصود، متوقف بر تأسیس اصل در مسئله است و اصل، مقتضی «عدم ولایة أحد علی أحد» می باشد؛ زیرا خداوند انسان‌ها را آزاد و برابر آفریده است، بنابراین هر فردی در اعمال اراده خویش مستقل بوده و بر نفس خود دارای سلطه بوده و در برابر اعمال خویش مسئول است و هیچ شخص دیگری حق ندارد که بر شخص دیگر اعمال ولایت نماید و در صورت اقدام به این عمل، مرتکب ظلم و ستم به دیگران شده و حقوق و اراده آن‌ها را سلب می نماید. در نامه امیرالمؤمنین علیه السلام به امام حسن علیه السلام آمده است: «لَا تَكُنْ عَبْدًا غَيْرِكَ وَقَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا؛» بنده دیگری نباش، درحالی که خداوند تو را آزاد آفریده است.

توضیح آنکه، تبعیت از حکومت، نوعی از رقیبت و بندگی است؛ همان گونه که در خصوص ازدواج نیز این معنا آمده است. آری، خداوند متعال دارای ولایت مطلق بر بندگان است؛ زیرا او خالق، مالک، رازق و تدبیرکننده امور آن‌هاست و حکم او در حق آنان نافذ است؛ همان گونه که در آیات شریفه ذیل قابل ملاحظه است:

«إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضُ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ؛» حکم و فرمان، تنها از آن خداست، حق را از باطل جدا می کند، و او بهترین جداکننده (حق از باطل) است.

«فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ؛» پس، فرمان، مخصوص خدای بلندمرتبه بزرگ است.

«أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ؛» بدانید که حکم و داوری، مخصوص اوست؛ و او، سریعترین حسابگران است!

۱. نهج البلاغه، نامه ۳۱.

۲. الأنعام: ۵۷.

۳. غافر: ۱۲.

۴. الأنعام: ۶۲.

«مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا»؛ آنها هیچ ولی و سرپرستی جزا ندارند و او هیچ کس را در حکم خود شرکت نمی‌دهد».

### معنای پیروی از انبیا علیهم‌السلام

از آنجاکه احکام خداوند متعال منحصرأً از طریق انبیا و رسل علیهم‌السلام به ما می‌رسد، خداوند ما را از دو جهت، به پیروی از آن‌ها دستور داده است:

۱. انبیا علیهم‌السلام ابلاغ‌کننده از جانب خداوند و تبیین‌کننده احکام او هستند.
۲. آنان براساس تفویض الهی، سرپرستان امورات بوده و فرمان‌های حکومتی و ولایی صادر می‌کنند و بدین ترتیب، اطاعت از آن‌ها واجب است.

براساس جهت اول، انبیا علیهم‌السلام دارای جنبه «اخباری طریقی کاشف» و براساس جهت دوم، دارای جهت «موضوعی انشائی» هستند؛ بنابراین اطاعت از آن‌ها چیزی جز اطاعت خداوند متعال نیست و در آیات بسیاری خداوند، اطاعت از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را قرین اطاعات خویش قرار داده است.

سپس، پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دستور به تبعیت از ائمه معصومین علیهم‌السلام، پس از خود نمود. خداوند فرمود: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ»؛ اطاعت کنید خدا را و اطاعت کنید پیامبر خدا و اولوالأمررا». همچنین در آیه دیگری فرمود: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ»؛

سرپرست و ولی شما، تنها خداست و پیامبر او و آنها که ایمان آورده‌اند؛ همان‌ها که نماز را برپا می‌دارند، و در حال رکوع زکات می‌دهند».

از امیرالمؤمنین علیه‌السلام نقل است که فرمود: «إِنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ أحرارٌ ولكنَّ اللهَ خَوْلَ بَعْضِكُمْ

۱. الکهف: ۲۶.

۲. النساء: ۵۹.

۳. المائدة: ۵۵.



بعضاً<sup>۱</sup> همه مردم آزاد هستند، لکن خداوند برخی از شما را زیر دست دیگری قرار داده است». در روز غدیرخیم، پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از امت، درخصوص حق ولایت مزبور اقرار گرفت، آن هنگام که پرسید: «آیا من از مؤمنین به خودشان اولی نیستم؟» و آنان پاسخ مثبت دادند، پس فرمود: «من کنتُ مولاَه فهدا علی مولاَه» و امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام فرمود: «زیرا امامان از خاندان ما بدانها اختیار داده شده است»<sup>۲</sup>.

حق ولایت مورد اشاره، امری است که حتی برای دشمنان اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام روشن است و خونریزی بی رحمانه اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام و شیعیان آن‌ها صرفاً ناشی از کینه درونی آن‌ها نسبت به حق اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام است و برخی از آن‌ها، بدان اعتراف کرده‌اند؛ همانند خلیفه دوم که نزد عبدالله بن عباس اعتراف نمود، اما این‌گونه بهانه آورد که قریش کراهت از این امر داشت که نبوت و خلافت در بنی هاشم جمع گردد و مانند هارون عباسی که به پسرش مأمون در مورد امام موسی بن جعفر عَلَيْهِ السَّلَام گفت: «او امام قلب‌هاست و من امام بدن‌ها»؛ یعنی به واسطه شمشیر و مال.

### صلاحیت‌های مجتهدین

پس از انتهای دوره حضور و رهبری مستقیم، امامان عَلَيْهِمُ السَّلَام صلاحیت‌ها و اختیارات ممکن را به نایبان خود که مجتهدین جامع‌الشرایط هستند، واگذار نمودند. از جمله آن صلاحیت‌ها ولایت امور مردم است، همان‌گونه که در فرمایش سابق امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام نقل شد و ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام نیز افرادی که ولایت به آن‌ها واگذار شده و نیز شرایط آن‌ها را بیان نموده‌اند. بنابراین، پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مشروعیت خود را از خداوند متعال دریافت می‌کند، ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و مجتهدین از ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام.<sup>۳</sup>

۱. الکافی: ۶۹/۸، الروضة: ح ۶۸.

۲. «وَعَنْهُ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ الثَّمَالِيِّ وَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ خَالِدِ الْقَلْبَائِسِيِّ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ الثَّمَالِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ يَقُولُ مَنْ أَخْلَلْنَا لَهُ شَيْئاً أَصَابَهُ مِنْ أَعْمَالِ الظَّالِمِينَ فَهُوَ لَهُ حَلَالٌ لِأَنَّ الْأَيْمَةَ مِنَّا مَفْوُضٌ إِلَيْهِمْ فَمَا أَخْلَوْا فَهُوَ حَلَالٌ وَ مَا حَزَمُوا فَهُوَ حَرَامٌ». بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۳۸۴.

۳. بحث مفصل پیرامون این مطلب ذیل مسئله ولایت فقیه مورد واکاوی قرار می‌گیرد.

## شرایط سلطان عادل

براین اساس، اولین شرط اتصاف به عنوان سلطان عادل، انتساب شرعی به این سلسله مبارک متصل به خداوند متعال از طریق پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ و نهایتاً به علمای جامع شرایط تصدی ولایت امر در زمان حاضر است؛ علمایی که ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ به آن‌ها تفویض ولایت کرده و تصدی این جایگاه شرایط نظری و عملی بیشتری به نسبت شروط لازم جهت تصدی مرجعیت در فتواری می‌طلبند.

روایت مشهور تحف العقول در مکاسب از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ، اشخاصی که عنوان سلطان عادل بر آن‌ها منطبق است را این‌گونه خلاصه کرده است: «وَلَايَةُ وَوَلَاةُ الْعَدْلِ الَّذِينَ أَمَرَ اللَّهُ بِوَلَايَتِهِمْ عَلَى النَّاسِ؛ ولایت والیان عادلی که خداوند به فرمانروایی آن‌ها بر مردم امر کرده است». همچنین روایت دعائم الاسلام از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ که فرمود: «الإمامُ المنصوبُ مِنْ قِبَلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَمَنْ أَقَامَهُ الإِمَامُ مِنْ وَوَلَاةِ الْعَدْلِ...؛ امام منصوب از جانب خداوند متعال و شخصی که امام عَلَيْهِ السَّلَامُ از میان والیان عدالت منصوب می‌کند...».

شرط دوم نیز عمل کردن است به احکام شرعی، قانون‌گذاری و مقرره‌گذاری طبق شریعت و تلاش برای اجرا و اقامه آن‌ها در جامعه؛ در روایت تحف العقول پیشین، امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ فرموده است: «وجه حلال ولایت کردن، ولایت حاکم عادل است و ولایت والیان منصوب او در اموری که حاکم عادل به آن‌ها دستور داده است، بدون هیچ‌گونه کم‌وبیش کردن در آن».

براین اساس، صدق عنوان حاکم عادل بر شخص، مشروط است به التزام دقیق به حدود شرعی؛ شاید مرحوم علامه عَلَيْهِ السَّلَامُ هنگام توصیف دو نوع حاکمان، این دو شرط را توأمان مدنظر داشته است: «سلطان بر دو قسم است؛ نخست سلطان حق عادل و دیگری سلطان جور ستمگر».<sup>۱</sup> اما نظام سیاسی عادل و صورت‌بندی دولت و قدرت سیاسی حاکم و نظم‌دهنده امور زندگی مردم، حسب شرایط و احوال مردم توسط سلطان عادل تعیین می‌گردد.

۱. وسائل الشیعة: کتاب التجارة، أبواب ما یکتسب به، باب ۲، ح ۱.

۲. منتهی المطلب: ۴۵۵/۱۵.

## معنای سلطان جائر

اگر شخصی منشأ مشروعیت خویش را از سلسله مبارکه مذکور به دست نیاورده باشد و باین حال متولی امور مردم شود و بر آن‌ها حکمرانی و فرمانروایی کند، سلطان جائر است - طبق اصطلاح فقهی - هر چند که برپاکننده نظام سیاسی عادل باشد. چنین شخصی واجد هیچ یک از صلاحیت‌ها و اختیاراتی که از نظرگاه فقهی به سلطان عادل اعطا می‌شود نیست؛ خداوند متعال فرموده است: «وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ؛<sup>۱</sup> پروردگار تو هر چه بخواهد می‌آفریند، و هر چه بخواهد برمی‌گزیند؛ آنان (در برابر او) اختیاری ندارند».

«اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ»<sup>۲</sup> خداوند آگاه‌تر است که رسالت خویش را کجا قرار دهد».

«وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا»<sup>۳</sup> و هیچ مرد و زن مؤمنی را در کاری که خدا و رسول حکم کنند اراده و اختیاری نیست (که رأی خلافی اظهار نمایند) و هر کس نافرمانی خدا و رسول او کند دانسته به گمراهی سختی افتاده است».

«وَمَنْ لَّا يُحِکْمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ»<sup>۴</sup> هر کس به خلاف آنچه خدا فرستاده حکم کند، چنین کسی از کافران خواهد بود».

«وَمَنْ لَّا يُحِکْمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»<sup>۵</sup> و هر کس به خلاف آنچه خدا فرستاده حکم کند، چنین کسی از فاسقان خواهد بود».

۱. القصص: ۶۸.

۲. الأنعام: ۱۲۴.

۳. الأحزاب: ۳۶.

۴. المائدة: ۴۴.

۵. المائدة: ۴۵.

«وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»؛ و کسانی که بر طبق آنچه خدا نازل کرده حکم نمی‌کنند، فاسق‌اند».

## مسئولیت امت در برابر سلطان عادل

یکی از احکام ثابت در مدرسهٔ اهل بیت علیهم‌السلام این است که ولایت بر امت و تصرف در امور مردم و حکم کردن، از حقوق ائمه علیهم‌السلام و فقیهان جامع شرایط ولایت است که این امر از سوی امامان علیهم‌السلام به آن‌ها تفویض شده باشد. ائمه علیهم‌السلام مسئولیت بازگرداندن این حق به اهلش را بر عهدهٔ امت نهاده‌اند؛ همان‌گونه که امیرالمؤمنین علیه‌السلام با همراه کردن حضرت زهرا علیها‌السلام با خویش، سراغ مهاجرین و انصار رفت و آن‌ها در مواضع بسیاری به حق مزبور اعتراف نمودند؛ همان‌گونه که روایات مختلفی مانند روایات ذیل این امر را گزارش می‌کنند:

۱- فرمایش حضرت امیر علیه‌السلام در خطبهٔ شمشقیه: «آگاه باش، به خدا سوگند که پسر ابی‌قحافه (ابوبکر) خلافت را مانند پیراهنی در بر خود نمود و حال آنکه می‌دانست موقعیت من نسبت به آن همچون موقعیت قطب است به سنگ آسیا... پس صبر کردم در حالی که در چشمم خاشاک و غبار بود و در گلویم استخوان گرفته بود، میراث خود را تاراج شده می‌دیدم»؛ مواضع استدلال به خطبه، موارد متعددی هستند و حضرت در آن تصریح به این می‌کند که خلافت و ولایت، حق اوست که از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به ارث برده است.

۲- در نامهٔ امام حسین علیه‌السلام به اهل بصره که در آن خواستاریاری شده بود، این‌گونه آمده است: «اما بعد، خداوند محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را بر خلق خویش برگزید و او را به پیامبری خود گرامی داشت و به رسالتش مبعوث گردانید، سپس او را به سوی خود برد در حالی که او به صلاح مردم عمل کرده بود و رسالتش را انجام داده بود و ما خاندان، اولیا، اوصیا و وارثان او و سزاوارترین مردم به جایگاه او بودیم که قوم ما بر این امر از ما پیشی گرفتند و ما بدان تسلیم شدیم و به تفرقه راضی نبودیم و عافیت را راغب بودیم، حال آنکه ما می‌دانیم که به

آن جایگاه سزاوارتر از کسانی هستیم که بر ما حکمرانی می‌کنند».<sup>۱</sup>

۳- روایت علی بن ابی حمزه از امام صادق علیه السلام که ضمن آن این‌گونه آمده است: «اگر بنی‌امیه کسی را نمی‌یافتند که برایشان بنویسد و مالیات جمع‌آوری کند و برایشان بجنگد و در جماعتشان حاضر شود، هرگز نمی‌توانستند حق ما را سلب کنند».<sup>۲</sup>

۴- آنچه در روایت حسن به حسین انباری از امام رضا علیه السلام آمده است: «برای امام علیه السلام به مدت ۱۴ سال نامه نوشتم جهت اذن گرفتن درخصوص کار کردن برای سلطان»؛<sup>۳</sup> با این توضیح که اذن گرفتن، تنها از صاحب حق صحیح است.

۵- و مانند آن است آنچه در روضه از فضل بن عبدالرحمن هاشمی آمده است که گفت: «برای ابی‌الحسن علیه السلام نامه نوشتم تا درخصوص کارگزاری برای سلطان از او اذن بگیرم...».

۶- آنچه در جامع الاحادیث شیعه از صفوان بن مهران آمده است که گفت: «نزد امام صادق علیه السلام بودم که یکی از شیعیان وارد شد و از فقر و تنگدستی شکایت کرد. امام علیه السلام فرمود: چه مانعی دارد که سراغ حکومت روی و عهده‌دار یکی از کارهایشان گردی؟ آن شخص گفت: شما این کار را بر ما حرام کرده‌اید. امام علیه السلام فرمود: به من بگو که آیا حکومت حق ماست یا حق آن‌هاست؟ آن مرد گفت: بلکه حق شماست. امام علیه السلام فرمود: آیا آن‌ها وارد کارهای ما شده‌اند یا ما در کار آن‌ها وارد شده‌ایم؟ وی گفت: آنان در کارهای شما وارد شده‌اند! امام علیه السلام فرمود: همانا آنان گروهی هستند که شما را به بیچارگی کشاندند و شما در بخشی از حق خود وارد شدید و به آن رسیدید. آن مرد گفت: آنان روش و قوانین مخصوص به خود را دارند! امام علیه السلام فرمود: مگر مردم با همان روش با آنان رفتار نمی‌کنند؟ آن مرد گفت: آری! امام علیه السلام فرمود: با همان روش و قوانین با آنان در دیوانشان رفتار کنید و از ستم کردن به مؤمنی بپرهیزید».

می‌گوییم: به قوت ارتکاز این قضیه در ذهن شیعه دقت نمایید.

۱. تاریخ طبری: ۳۵۷/۵، البدایة والنهائة: ۱۵۷/۸، الکامل: ۵۳۵/۲.

۲. وسائل الشیعة: کتاب التجارة، أبواب ما یکتسب به، باب ۴۷، ح ۱.

۳. همان، باب ۴۸، ح ۱.

۷- در بصائر الدرجات و اختصاص شیخ مفید از ابو حمزه ثمالی آمده است که گفت: از امام باقر علیه السلام شنیدم که می فرمود: «مَنْ أَحْلَلْنَاهُ شَيْئاً أَصَابَهُ مِنْ أَعْمَالِ الظَّالِمِينَ فَهُوَ لَهُ حَلَالٌ؛ لَأَنَّ الْأُئِمَّةَ مِمَّا مَفُوضٌ إِلَيْهِمْ فَمَا أَحْلَوْا فَهُوَ حَلَالٌ وَمَا حَرَّمُوا فَهُوَ حَرَامٌ؛ هر که ما چیزی از کارگزاری ظالمان را بر او حلال کردیم، برایش حلال است؛ زیرا به امامان از خاندان ما اختیار داده شده، پس هر چه حلال کنند حلال است و هر چه حرام کنند حرام است». ملاحظه: «وما حَرَّمُوا» در فرمایش حضرت به معنای «و آنچه آن را حلال نکرده اند» می باشد و حضرت این تعبیر را به جهت مقابله استفاده فرموده است.

### سلطان جائز بودن «متمم ص حق»<sup>۲</sup>

بر اساس آنچه گذشت نمی توان به حکمرانی فلان و فلان که پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خلافت را به تن کردند، به عنوان سلطان عادل نگاه کرد - به هر میزان هم که عدالت نظام برپا شده توسط آن ها مورد ستایش قرار گیرد - و همچنین حکمرانی عمر بن عبدالعزیز که دوستدارانش وی را به عدالت ستوده اند - هر چند که رفع سب امیر المؤمنین علیه السلام از منبرها به او نسبت داده شده است -<sup>۳</sup> چرا که این حکومت غصب شده از صاحب حق است و تصرف بدون اذن است؛ پس ریشه آن باطل بوده و بر ظلم و جور بنا شده است و تلاش برای برپایی عدالت در آن سودی ندارد؛ همانند کسی که دزدی کرده و با آن مال بخواهد برای ثواب، صدقه دهد.

جهت رفع استغراب و بعید شمردن این مطلب می گوئیم: مانند همین تقسیم، در قضاوت که از شئون ولایت می باشد نیز آمده است؛ به این نحو که از مراجعه به قضات جور به نحو مطلق نهی شده است، در حالی که آن ها نیز گاهی سبب احقاق حق می شوند؛ مانند روایتی که به طرق مختلف در کافی، خصال، فقیه، مقنعه و تهذیب از امام صادق علیه السلام آمده است: «قضات چهار دسته اند، سه دسته در دوزخ اند، و یکی اهل بهشت است:

۱. بصائر الدرجات: ۳۸۴، الجزء الثامن، باب ۵، ح ۳، الاختصاص: ۳۳۰.

۲. برتن کننده حق.

۳. معجم رجال الحديث: ۴۷/۱۴ وقد نقل كلمة الإمام السجاد علیه السلام فيه.

۱- آن‌ها که دانسته، ظالمانه قضاوت کنند، این‌ها در آتش‌اند. ۲- آنان که ندانسته حکم ظالمانه کنند، این‌ها نیز در آتش‌اند. ۳- آنها که ندانسته به حق قضاوت کنند، اینان هم جهنمی‌اند ۴- آنها که دانسته به حق حکم کنند، این گروه اهل بهشتند»<sup>۱</sup>.

محل استشهاد در روایت، صنف سوم مذکور هستند که قضاوت عادلانه آنان سبب نجاتشان نمی‌شود؛ زیرا بدون علم حکم کرده‌اند، هرچند که آن قضاوت مطابق واقع باشد. این امر بیانگر عدم اهلیت چنین اشخاصی برای قضاوتی است که از وظائف ولی امر است؛ پس تصدی بدون استحقاق ولایت توسط این افراد، به عقوبت مذکور مناسب‌تر است هرچند که آن حکم موافق واقع باشد.

## دو فائده

### فائده اول

عنوان سلطان عادل برفقهاء جامع شرایط ولایت امر است که مشمول ادله نیابت عامه در زمان غیبت هستند، اطلاق می‌گردد و شامل تمام مجتهدین دارای شرایط فتوا نیست؛ زیرا عنوان مذکور، تصریح به اهلیت داشتن در تصدی حکومت و قضاوت دارد؛ مضاف بر تعریف صریح امام صادق ع در روایت تحف العقول و همچنین دیگر آیات و روایات در خصوص ولایت؛ بنابراین ولایت چگونه به فقیهی که ولایت را برای فقیه ثابت نمی‌داند، واگذار شود؟

صحت این اطلاق زمانی واضح می‌شود که بستر برای اعمال ولایت برای آن‌ها فراهم گردد که از رهگذر آن، بخشی از حق ولایت و حکومت خود را حتی در سایه حکومت برپاشده استیفا نمایند.

برخی از بزرگان فقهاء (قدس الله روحهم) این موقعیت را ایجاد کردند و مرحوم کاشف الغطاء رحمته الله مراداً ایجابی با حکومت‌ها را این‌گونه توجیه کرده است: «زیرا ولایت حق

۱. وسائل الشیعة: کتاب القضاء، أبواب صفات القاضین باب ۴، ح ۶.

آن‌هاست که خداوند به آنان اعطا کرده است و آنان خود را تحت این عنوان داخل کردند تا بعضی از منصب خود را جهت استیفاء بخشی از حق خویش تصدی کنند؛ همان‌گونه که از ظالم برای بازپس‌گیری حقوق کمک گرفته می‌شود؛ پس هر شخصی که ولایتش با اذن خاص از ائمه علیهم‌السلام باشد، مانند ابن یقطین و ابن بزیع و نجاشی<sup>۱</sup> و امثال آن‌ها، یا با اذن عام مانند علم الهدی، خواجه نصیرالدین، محقق ثانی، بهائی، مجلسی و امثال آن‌ها، ذیل عنوان ولایت امام عادل قرار می‌گیرند.<sup>۲</sup>

### موارد اطلاق سلطان عادل

عنوان سلطان عادل که آثار فقهی بر آن مترتب می‌گردد، بر حاکم و سلطانی که ولی امر او را شرعاً منصوب می‌کند اطلاق نمی‌گردد؛ بلکه او مصداق عنوان سلطان جائرنیست؛ مرحوم کاشف الغطاء (رحمته‌الله علیه) فرموده است: «اگر فقیه منصوب به اذن عام از جانب امام، سلطان یا حاکمی برای اهل بیت علیهم‌السلام منصوب نماید، از حاکمان جور به شمار نمی‌رود؛ همان‌گونه که در بنی اسرائیل این‌گونه بود؛ چراکه هر دو حاکم شرع و عرف منصوب از جانب شرع هستند».<sup>۳</sup>

ملاحظه: در این مطلب، اشاره‌ای است به فرمایش خداوند: «إِذْ قَالُوا لَنَبِيِّ لَّهُمْ بُعِثَ لَنَا مَلِكًا يُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُنْتُمْ عَلَيكُمُ الْقِتَالُ الْأَنْتَقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا الْأَنْتَقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَاءَنَا فَكَتَبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ، وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا؛<sup>۴</sup> آیا مشاهده نکردی جمعی از بنی اسرائیل را بعد از موسی، که به پیامبر خود گفتند: زمامدار برای ما انتخاب کن تا در راه خدا پیکار کنیم. پیامبر آنها گفت: شاید اگر دستور پیکار به شما داده شود، در راه

۱. علی بن یقطین و محمد بن بزیع وزیر خلفای بنی عباس در زمان امام کاظم و امام رضا علیهم‌السلام بودند و نجاشی والی اهواز در زمان امام صادق علیه‌السلام بود.

۲. شرح القواعد للشیخ کاشف الغطاء: ۹۷.

۳. همان، ص ۹۹.

۴. بقره: ۲۴۶-۲۴۷.



خدا، جهاد و پیکار نکنید! گفتند: چگونه ممکن است در راه خدا پیکار نکنیم، در حالی که از خانه‌ها و فرزندانمان رانده شده‌ایم؟ اما هنگامی که دستور پیکار به آنها داده شد، جز عده کمی از آنان، همه سرپیچی کردند. و خداوند از ستمکاران، آگاه است. و پیامبرشان به آنها گفت: خداوند، طالوت را برای زمامداری شما مبعوث (و انتخاب) کرده است» و امثال آن که پیامبر، حاکمی را نصب کرد با اینکه خودش بین آنان حضور داشت.

صاحب جواهر رحمته الله علیه کلام استاد خویش را جهت استشهاد به سعه داشتن عنوان سلطان عادل نقل کرده، جز آنکه بر آن این‌گونه حاشیه زده است: «وإن كان فيه مافية»<sup>۱</sup>.

شاید این امر به دلیل مخاطره‌ای باشد که در آن وجود دارد؛ زیرا این امر نزدیک‌تر است به امری که از آن برحذریم، همان‌گونه که تجربه‌های تاریخی آن را ثابت می‌کند؛ زیرا پادشاهان به این نحو مشروعیت را از فقها اخذ کرده، سپس روی گردانده و از مسئولیت‌ها و الزامات خویش شانه خالی کردند.

## فائده دوم

تفاوتی در انطباق عنوان «سلطان جائر» بر افرادی که ولایت امر است را به ناحق و بدون ابتنا بر بنیان شرعی تصدی کرده باشند، وجود ندارد که چنین شخصی کافریا مسلمان، مخالف ائمه یا منسوب به آن‌ها - مانند برخی حاکمان شیعه - باشد. محقق اردبیلی در استدلال به قول خداوند: «وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَمَا تَمَسَّكُمُ النَّارُ»<sup>۲</sup> فرموده: «شاید مراد از ستمگران، حاکمان و سلاطین جور باشد که خود را جانشین رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه علیهم السلام پس از او کرده‌اند»<sup>۳</sup>.

فرمایش ایشان مطلق است و در کلام ایشان تعبیر «حاکم جور مؤمن» وجود دارد پس اعتقاد به حق داشتن، نمی‌تواند مانع از اطلاق عنوان جائر بر فرد شود؛ همچنین مرحوم کاشف

۱. جواهر الکلام: ۱۵۶/۲۲.

۲. هود: ۱۱۳.

۳. مجمع الفائدة والبرهان: ۶۴/۸.

الغطاء رضی اللہ عنہ در حرمت ولایت جائز فرموده: «مسلماً و کافراً، مؤمناً و مخالفاً».

شکی نیست که عنوان سلطان جائز، مفهومی کلی و مشکک است که با توجه به میزان نزدیکی به حق و عدالت، دارای مراتب مختلف است و از کسی که به حق و ولایت اهل البیت علیهم السلام معتقد بوده، اما تصدی حکومت و ولایت مسلمانان را بدون داشتن حجت شرعی عهده دار شده - در حالی که فکرمی کند به امر درستی اقدام کرده - آغاز می شود و به طاغوت ها و مستکبرینی که زمین و نسل بشریت را نابود کرده و مال خداوند را به انحصار خود و بندگانش را تحت سلطه خویش درآورده اند، ختم می شود.

### خلاصه بحث

نتیجه بحث در جهت اول، به اختصار آن است که سلطان عادل، همان معصوم علیه السلام در زمان حضور است؛ اما در زمان غیبت، بر اساس اذن عام در نیابت از معصوم، مقصود، فقهاء جامع شرایط ولایت امر امت و رهبری آن که دارای اهلیت حکمرانی بر مردم هستند می باشند - همان گونه که آمد، اهلیت فتوا داشتن برای تصدی چنین منصبی کفایت نمی کند - . سلطان عادل دارای صلاحیت ها و اختیاراتی مانند امور ذیل است: اقامه نماز جمعه، جهاد، نصب قضات، اجرای مجازات و اعطای مشروعیت به حکام شایسته، پس از اخذ تعهدات لازم از آن ها برای عمل کردن طبق حدود معین.

اما سلطان جائز کسی است که فاقد مستند شرعی برای حکومت کردن باشد؛ هر چند اگر جائز به معنای عرفی آن یعنی ظالم مستبد نباشد؛ البته به این امر نیز ملتفت باید بود که گاهی برخی از افراد، در حکومت حاکم مشروع غیر معصوم مرتکب خطا و ستم هایی همانند حاکم غیر مشروع می شوند، البته يك تفاوت مهم این دو به این صورت وجود دارد که فردی که در جستجوی حق است، ولی مرتکب اشتباه می شود همانند کسی نیست که در پی باطل باشد و به آن برسد.<sup>۱</sup>

۱. فرمایشی از حضرت امیر علیه السلام است که در آن از کشتار خوارج پس از خود نهی فرمود.

## جهت دوم: حکم «الولاية للسلطان العادل»

«الولاية للسلطان» به معنای کار کردن در ساختار حکومتی است و صاحب جواهر رحمته الله علیه برای آن این‌گونه مثال آورده است: «ولایت بر قضاوت یا نظام و سیاست یا مالیات یا قاصرین مانند اطفال یا غیر آن یا بر همه»<sup>۱</sup>.

هیچ اختلاف و اشکالی در این نیست که حکم کارگزاری برای سلطان عادل، جواز به معنای اعم است و در روایت تحف العقول از امام صادق علیه السلام آمده است: «وجه حلال ولایت، ولایت حاکم عادل است و ولایت والیان منصوب او در اموری که حاکم عادل به آن‌ها دستور داده است بدون هیچ‌گونه کم و بیش در آن؛ پس کارگزاری برای او و کار کردن و یاری کردن و تقویت او حلال محلل است»<sup>۲</sup>.

بلکه باید گفت که این کارگزاری دارای رجحان است، به دلیل معاونت بر نیکی و تقوایی که در آن وجود دارد و نیز پیوستن به مسیر الهی رهبری شده توسط ولی امری که خداوند به تبعیت از او فرمان داده است<sup>۳</sup> و همچنین پاسخ مثبت دادن به خداوند و پیامبر «إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يَحْيِيكُمْ»<sup>۴</sup> و نیز محقق ساختن آنچه امام زمان (عجل الله فرجه) به ما آموخته است که آن را از خداوند بخواهیم: «وَجَعَلْنَا فِيهَا - أَى الدَّوْلَةِ الْكَرِيمَةِ - مِنَ الدَّعَاةِ إِلَى طَاعَتِكَ وَالْقَادَةَ إِلَى سَبِيلِكَ؛ وَ مَا دَرَأَن - دَوْلَتِ كَرِيمَةِ - اَز دَاعِيَانِ بِه اَطَاعَتِ خُود وَ رَهْبِرَانِ بِه سُوِي رَاهَتِ قَرَارِدِهِ». دولت کریمه همان نهادی است که ولی امر مشروع آن را رهبری می‌کند، چه آنکه درون ساختار قدرت باشد چه خارج از آن؛ همان‌گونه که در حدیث شریف است: «الْحُسَيْنُ وَالْحُسَيْنُ إِمَامَانِ قَامَا أَوْ قَعَدَا»<sup>۵</sup>.

۱. جواهر الکلام: ۱۵۵/۲۲.

۲. وسائل الشیعة: کتاب التجارة، أبواب ما یکتسب به، باب ۲، ح ۱.

۳. در کتاب اموال ابی عبید قاسم بن سلام: ۱۳، ح ۱۴ به نقل از پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) آمده است که فرمود: «همانا عمل یک روز امام عادل در مورد رعیت خود برتر است از عبادت ۱۰۰ سال عابد در اهل خود».

۴. انفال: ۲۴.

۵. شیعه و اهل سنت آن را نقل کرده‌اند، از جمله کتب عامه: مسند أحمد: ۳/۳ و ۶۲، سنن ترمذی:

## شروط ولی؛ حفیظ و علیم

ذیلاً توضیحی در خصوص ذکر این ارجحیت در کلمات فقها که شامل هر شخصی می‌گردد، می‌آید. توضیح آنکه صحیح نیست هر فردی با این داعی که واجد رجحان مزبور است بخواهد متولی امری از امور مسلمین گردد، بلکه آنچه لازم است، برخورداری شخص از اهلیت متناسب با جایگاهی است که در پی تصدی آن است؛ مانند دو صفت نگه‌دارندگی و دانایی در تصدی خزانه توسط حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ و مانند دو وصف نیرومندی و امانت‌داری که در داستان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ آمده است. نیرومندی، به معنای توانایی انجام مسئولیت‌ها و تکالیفی است که به شخص واگذار می‌شود و هرکس که این ویژگی را در خود نیابد، تصدی ولایت توسط وی نه تنها دارای رجحان نیست، بلکه مضر خواهد بود. در روایتی از اهل سنت به نقل از ابوذر آمده است که او از پیامبر درخواست مسئولیت نمود. در روایت دیگر نیز این‌گونه آمده است که ابوذر نقل کرد: «شبی را تا صبح با پیامبر نجوا کردم، پس گفتم: ای رسول خدا مرا به مسئولیتی بگمار، پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود: همانا مسئولیت، امانت است و روز قیامت مایه حسرت و پشیمانی خواهد بود؛ مگر برای کسی که آن را با رعایت حقش بپذیرد و به وظیفه خود در آن عمل نماید»<sup>۱</sup>.

## در وجوب عینی بودن کارگزاری برای سلطان عادل

گاهی کارگزاری برای سلطان عادل واجب عینی می‌گردد؛ «مانند جایی که «امام الأصل» که خداوند اطاعت از او را قرین اطاعات خویش قرار داده، او را منصوب کند و دفع منکر یا امر به معروف جز با آن ممکن نباشد. با این فرض که تصدی در شخص خاصی متعین باشد که در این صورت پذیرش کارگزاری و تلاش برای فراهم نمودن مقدمات آن بروی واجب خواهد بود؛ حتی اگر متوقف بر این امر باشد که وی صفات و قابلیت‌های خویش را اظهار و ابراز نماید. این مطلب از اطلاق دلیل وجوب امر به معروف و نهی از منکر که

۱/۵۶۱۴، ح ۳۷۶۸، تاریخ بغداد: ۹۰/۱۱، کنز العمال: ۱۱۲/۱۲، ح ۳۴۲۴۶ و از کتب امامیه: علل الشرائع: ۱/۲۱۱، دعائم الإسلام: ۱/۳۷ و علامه مجلسی در بحار فرموده که اهل قبله بر آن اجماع دارند: بحار: ۴۳/۲۹۱.

۱. کتاب الأموال، ابی عبید القاسم بن سلام: ۱۱، ب، ۱، ح ۶.

مقتضی وجوب مقدمات آن است، استفاده می‌شود؛ همانگونه که مقتضی تلاش در تحقق آن است تا حدی که عجز حاصل گردد»<sup>۱</sup>.

در دعائم از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «امام منصوب از طرف خداوند و والیان عدالت منصوب از سوی وی از هرکس یاری خواستند، واجب است یاری اش کند و هر که را به کار گماردند، بروی واجب است عهده‌دار مسئولیت گردد و کار کردن با وی و برای وی به آنچه دستور دهد و یاری رساندن وی در حکومتش، اطاعتی از اطاعت‌های خداوند است و کسب درآمد از وی از راه صحیح، حلال محلل است»<sup>۲</sup>.

مرحوم صاحب جواهر رحمته الله علیه به تحقق وجوب در مورد دوم اشکالی بدین صورت وارد کرده است - البته اصل اشکال متعلق به محقق سبزواری رحمته الله علیه است که به وجوب ولایت جائر هنگامی که اقامه امر به معروف و نهی از منکر متوقف بر آن باشد اشکال وارد کرده است -:

«ادعای اینکه ولایت از مقدمات قدرتی است که شرط وجوب است و بر همین اساس تحصیل و پذیرش آن بدین جهت که تکلیف بر آن اطلاق نمی‌گردد، واجب نیست، اینگونه رد می‌شود که اطلاق دلیل امر به معروف، اقتضای وجوب دیگر مقدمات آن را دارد، مگر در صورت عجز. براین اساس ولایت و امور دیگر در فرض قدرت بر آن، تحت آن مندرج می‌شوند».

همچنین مرحوم صاحب جواهر (قدس سره) پس از بیان تفاوت محل بحث با وجوب مشروط در حج فرموده است: «برخلاف جایی که وجوب آن منوط به لفظی نیست که در تعیین آن می‌بایست به عرف رجوع کرد، بلکه وجوب به نحو مطلق بیان شده است که مقتضای عقلی آن امتثال تکلیف است، مگر آنکه عجز از آن حاصل شود. از طرفی نیز شکی در انتفاء عجز در محل بحث نیست؛ زیرا قدرت بر ولایت به نحوی که موجب اموری

۱. فرمایش محقق حلی در الشرائع و شرح صاحب الجواهر (قدس سرهما): ۱۵۵/۲۲.

۲. الدعائم: ۱۶۸ به نقل از جامع احادیث الشیعة: ۳۴۴/۲۲.

مانند عسر، حرج و ضرر که نافی تکلیف هستند، نیست»<sup>۱</sup>.

ملاحظه: پاسخ مذکور صحیح است و فقها مانند آن را در بحث «الولاية للجائر المحرمة» فرموده‌اند<sup>۲</sup> و لازمه آن وجوب ورود افراد دارای اهلیت در کارهای سیاسی است؛ چراکه این امر، مقدمهٔ اکید اقامهٔ فریضهٔ امر به معروف و نهی از منکر در بستر اجتماعی است.

همان‌گونه که این رویکرد فکری بن‌مایهٔ دیدگاه دیگری از نگارنده است؛ توضیح آنکه برخی از اموری که فقها آن را به‌عنوان شرط وجوب دانسته‌اند، در واقع مقدمات واجب بوده و محقق کردن آن‌ها واجب است؛ چراکه وجوب نسبت به آن‌ها مطلق است؛ مانند احتمال تأثیر؛ لذا ایجاد اوضاع و شرایطی که منجر به موفقیت‌آمیز بودن این فریضه گردد واجب است. بنابراین در محل بحث، امکان تأثیرگذاری، پیش از تصدی ولایت وجود ندارد و فرض بر سقوط وجوب از او است، جز اینکه اثرگذاری، به واسطهٔ تصدی ولایت ممکن بوده و برای همین نیز واجب می‌گردد؛ در حالی که طبق مبنای مختار فقها در کتاب امر به معروف و نهی از منکر این امر واجب نیست.<sup>۳</sup>

#### اشکال و جواب

امام خمینی رحمته الله علیه به وجوب ولایت هنگام عروض این دو عنوان، اشکالی بدین صورت طرح کرده‌اند:

«آنچه از ظاهر تعبیرات برمی‌آید آن است که به سبب آنچه گذشت، عنوان ولایت، یا واجب یا حرام شده است. اگر همین ظاهر مراد باشد، کلام صحیحی به نظر نمی‌رسد؛ چراکه وجوب در آن دو مورد به ذات و عنوان تعلق نگرفته است:

اما در مورد اول؛ زیرا آنچه واجب است، عنوان «إطاعة السلطان العادل» است، نه عنوان

۱. جواهر الکلام: ۱۵۶/۲۲.

۲. راجع شرح القواعد للشیخ کاشف الغطاء: ۹۷.

۳. بنگرید: کتاب امر به معروف و نهی از منکر از موسوعة فقه الخلاف که نگارنده به برخی از فروع مهم بحث در درس خارج خود پرداخته است.

«الولاية» و این دو عنوان، با یکدیگر متفاوت هستند و از وجوب یکی، وجوب دیگری لازم نمی‌آید؛ هرچند که در وجود خارجی، منطبق با یکدیگر باشند؛ و فقها شبیه آن را در غیر از محل بحث فرموده‌اند؛ مانند وجوب وضو و غسل به سبب نذر و عهد و قسم که بر آن‌ها عین همین اشکال وارد است.

و اما در مورد دوم، گذشته از عدم وجوب شرعی مقدمه، باید گفت که حتی اگر مقدمه واجب باشد، صحیح آن است که وجوب در مقدمه به مقدمه «به حمل شایع» و «عناوین ذاتی آن» تعلق نگرفته است، بلکه به عنوان «موصول به جهت موصلیت آن» تعلق می‌گیرد - همان‌گونه که احتمالاً دیدگاه صاحب فصول نیز می‌باشد<sup>۱</sup> و این عنوانی غیر از عنوان «ذات مقدمه» است.

براین اساس، اگر واجبی متوقف بر ولایت باشد، به عنوان ذاتی خود واجب نخواهد بود. همچنین بدین سبب که به کارگماری بريك امر حرام، سبب سرایت حرمت آن امر حرام به آن عمل دیگر نمی‌شود؛ زیرا وجهی برای این تسری وجود ندارد و مقدمات حرام، حرام نیستند - اگر از مقدمات آن به شمار آیند -<sup>۲</sup>.

#### ملاحظه

- ۱- ایشان (قدس سره) در تطبیق این کبری افراط کرده‌اند و لازمه آن الغاء بسیاری از احکامی است که برای موضوعاتشان به واسطه‌ای در عروض - که همان عروض عناوین ثانویه هستند - ثابت شده‌اند و هیچ‌کس ادعا نمی‌کند که ولایت به عنوان اولی واجب است؛ زیرا وجوب به واسطه دو عنوان مذکور بر آن عارض شده است.
- ۲- عدم امکان انکار سرایت از عنوان به معنون و لذا اطلاق واجب بر فرد خارجی - معنون - به دلیل سریان عنوان وجوب به او صحیح است.

۱. در المصدر: الفصول الغروية فی الأصول الفقهية: ۸۶ تنبیه أول از تنبیهات مقدمات واجب.

۲. المكاسب المحرمة: ۱۶۲/۲ - ۱۶۳.

۳- اگر این مطلب را نیز نادیده بگیریم، می‌توان این‌گونه گفت که؛ این بحث از قبیل مقدمه متحد در وجود با ذی‌المقدمه است؛ مانند در آتش انداختن و سوزاندن و زدن و ایجاد درد کردن که هر یک از آن دو، عین دیگری است و امثال این مقدمه و جوب دیگری که از ذی‌المقدمه به آن سرایت کند، وجود ندارد، بلکه در آن میان، صرفاً یک وجوب نفسی واحد وجود دارد؛ زیرا واجب کردن یک امر برای دست‌یابی به خودش امری بی‌معنا است. تطبیق این امر در محل بحث نیز این‌گونه است که ولایت همان اطاعت از ولی امر در صورتی است که بدان امر نماید؛ پس وجوب ولایت در اینجا وجوب نفسی است.

۴- امکان ایجاد توافق بین دو طرف به این نحو وجود دارد که موضوع احکام ثانویه را ذات موضوع که مقید به عنوان ثانوی است، در نظر گرفته و بگوییم: «کارگزاری برای جائز به دلیل امر به معروف و نهی از منکر دارای رجحان است» یا مانند آنکه این نحو بیان از سوی هر دو طرف مقبول است.

در پایان خاطر نشان باید کرد که امام خمینی رحمته‌الله‌علیه در رساله عملیه خود به تعبیرات مشهور ملتزم شده است: «وارد شدن در آن - کارگزاری برای جائز - اگر به قصد احسان به مؤمنین و دفع ضرر از آنان باشد، دارای رجحان است، بلکه چه بسا داخل شدن در برخی از شغل‌ها و منصب‌ها برای بعضی از افراد گاهی به حدّ وجوب می‌رسد، مانند این‌که شخصی بتواند به وسیله آن مفسده‌ای دینی را دفع نماید یا از وقوع بعضی منکرات شرعی ممانعت به عمل آورد»<sup>۱</sup>.

۱. تحریر الوسیله: ۴۲۵/۱، المکاسب المحرمه: مسأله (۲۵).



## جهت سوم: الولاية للسلطان الجائر

کارگزاری برای سلطان جائر فی الجملة بالاجماع حرام است؛ اما قدرمتیقن از حرمت این حالت است: «شکی نیست که در صورت اختیار اگر برای کارگزاری جهت انجام امر حرامی باشد، بدون هیچ اختلافی حرام خواهد بود؛ مانند ولایت بر بدعت‌هایی که ستمکاران مرسوم کرده‌اند، بلکه این امر از ضروریاتی است که بی‌نیاز از بیان دلیل از کتاب و سنت و اجماعات است»<sup>۱</sup>.

از تعبیر «فی الجملة» بدین جهت استفاده شد، چراکه در برخی از تفاسیل اختلاف وجود دارد که اولین آن این است: آیا این حرمت، ذاتی است؟ یعنی ولایت حرام است، حتی اگر مرتکب عمل حرامی در ولایتش نگردد یا آنکه عرضی است؟ زیرا سبب ارتکاب برخی محرمات می‌شود؛ بنابراین اگر اطمینان از دچار نشدن به این پیامد منفی حاصل شود جایز خواهد بود؟ دو دیدگاه در این خصوص وجود دارد:

### دیدگاه اول: حرمت ذاتی کارگزاری برای جائر

صاحب جواهر این قول را از سید بحر العلوم رحمته الله نقل کرده که فرمود: «علامه طباطبایی در مصابیح، به این مطلب تمایل پیدا کرده است که نفس ولایت، از محرمات ذاتی است به نحو مطلق؛ زیرا مشتمل بر تشریح در امور متعلق به مناصب شرعی است و با ارتکاب محرمات در آن، گناهش مضاعف می‌گردد». صاحب جواهر رحمته الله در ادامه فرموده است: «جز اینکه کسی که موافق با ایشان باشد، نیافتم غیر از شاگرد ایشان آن هم به نحو اجمالی»<sup>۲</sup>.

صاحب جواهر در ادامه به این فرمایش مرحوم کاشف الغطاء رحمته الله اشاره می‌کند: «و [کارگزاری] برای جائر ذاتاً حرام است؛ به دلیل تشریح در امور متعلق به مناصب شرعی و

۱. جواهر الکلام: ۱۵۶/۲۲.

۲. مرحوم کاشف الغطاء قدس سره.

۳. جواهر الکلام: ۱۵۹/۲۲-۱۶۰.

تبعیت و فروتنی و خضوع و اعتماد و اعلام شأنیت و بلندمرتبگی نسبت به کسی که نفی این امور از او در صورت امکان واجب است و گناه مضاعف می شود در صورت ارتکاب ستم به مردم در نفس، عرض و مال آن ها یا با ایجاد وحشت برای آنان و غیر از آن ها، بدون تفاوت در اینکه خیر محض باشد یا شر محض یا ترکیبی از آن دو»<sup>۱</sup>.

ملاحظه: حتماً مقصود ایشان رحمته الله علیه از اشمال بر تشریح این است که فرد متولی، به خود بدون داشتن حجت معتبر شرعی حق بر ولایت را اعطا می کند و این خلاف تشریح است؛ لذا مقصود ایشان قانون گذاری و صدور احکام مخالف با شریعت که توسط فرد صادر می شوند نیست زیرا بازگشت این مطلب به حرمت عرضی است.

تذکر: صاحب جواهر رحمته الله علیه لوازم پذیرش این دیدگاه را این گونه بیان کرده است: «حلال بودن آن به شرط تمکن از رهایی از ارتکاب حرام، قابل تصور نیست؛ همان گونه که از مصنف -صاحب شرایع- و غیر ایشان این تصور اشتباه بیان شده است، بلکه حتی با فرض تمکن داشتن از انجام معروف نمی توان این سخن را گفت؛ زیرا با وجود حرمت ذاتی که وی بدان اعتراف کرده است، وجهی برای آن باقی نمی ماند»<sup>۲</sup>؛ به این اعتبار که حرمت اگر ذاتی باشد، با تغییر عناوین، حکمش قابل تغییر نیست و ذاتی، منفک از ذات نمی گردد.

گواینکه صاحب جواهر رحمته الله علیه با بیان این مطلب، به قولی که قائل به حرمت ذاتی است، تلویحاً اشکالی وارد می کند؛ زیرا اگر حرمت ذاتی امر صحیحی می بود، استثنا و تخصیص آن ممکن نمی شد، در حالی که به دلیل اجماع بر موارد مستثنا شده، لازم (عدم قابلیت تخصیص و استثنا) باطل است، پس ملزوم (حرمت ذاتی) همانند لازم باطل است.

اشکال و جواب

تفریع پیشین تبدیل به اشکالی شد که توسط سید خویی رحمته الله علیه مطرح گردید که خلاصه این گونه است:

۱. شرح القواعد: ۹۷.

۲. جواهر الکلام: ۱۶۰/۲۲.

کارگزاری برای جائراگر همانند ظلم و امثال آن، جزء حرام‌های ذاتی باشد، تخصیص بردار نیست؛ به جز در موارد ضروری، لکن جواز آن در روایات ثابت شده است؛ مانند مواردی که صاحب جواهر رحمته الله علیه آن‌ها را برشمرده است و به زودی به آن‌ها پرداخته خواهد شد.

پاسخ

۱- ایشان تصور صحیحی از حرمت ذاتی نداشته است؛ چراکه مقصود از آن، این است که اصل در آن عمل و به عبارت دیگر اگر به تنهایی ملاحظه گردد دارای حکم حرمت خواهد بود، نه آنکه منظور این باشد که حرمت، ملازم ذاتی و لاینفک آن باشد و ظاهر آن است که مقصود دو فقیه بزرگوار همان باشد؛ به دلیل تصریح به استثنا کردن مواردی که امر به معروف و نهی از منکر متوقف بر آن باشد.

۲- برخی از مصادیق حرمت ذاتی، منافاتی با تخصیص و استثنا ندارند و قابلیت جمع با آن‌ها را دارند؛ زیرا بحث در خصوص امور اعتباری است نه تکوینی. توضیح آنکه، حرمت ذاتی، به چند مورد اطلاق می‌شود:

الف. به مواردی اطلاق می‌گردد که قبح، ذاتی باشد و علت تامه قبح به شمار آید؛ مانند ظلم که این مورد تخصیص بردار نبوده و در محل بحث مراد و مقصود نیست. ب. همچنین حرمت ذاتی به مواردی اطلاق می‌گردد که قبح آن اقتضائی باشد؛ مانند دروغ گفتن که تخصیص بردار است. محل کلام نیز از همین قسم دوم است که احکام با تبدل عناوین تغییر می‌کنند؛ مانند دروغ گفتن برای ایجاد صلح و اکل میت به دلیل ضرورت.

۳- و اگر به ذاتی بودن به این جهت که ولایت برای ظالمان، ظلم به صاحب حق است تمسک کنیم، موارد جواز آن تخصصاً خارج هستند و جزء مصادیق ظلم و تعدی به حق افراد به شمار نمی‌آیند؛ زیرا قول به جواز، منوط به اذن صاحب حق است لذا جزء موارد تخصیص نیست تا به آن ایراد وارد گردد.

## دیدگاه دوم: حرمت عرضی کارگزاری برای جائر

صاحب ریاض رحمته الله علیه در شرح المختصر النافع ناقل اجماع بر این قول است: «بله اگر یقین یا ظن به رهایی از گناهان و تمکن از امر به معروف و نهی از منکر داشته باشد، حتی در فرض اختیار نیز بالاجماع جایز است». <sup>۱</sup> براساس آنچه از ظاهر کلام پیشین صاحب جواهر برمی آید، این قول مختار مشهور است؛ زیرا قول به حرمت ذاتی را به آن دو فقیه ستрг اختصاص داد: «جز اینکه کسی که موافق با ایشان باشد نیافتم، جز شاگردش در شرحش به نحو اجمالی؛ بلکه تحصیل اجماع برخلاف این قول ممکن است علاوه بر آنچه در خصوص یاری ستمگران وارد شده است و بسیاری از فقها مدعی این قول هستند، همان گونه که در المنتهی، نفی خلاف از آن شده و از فقه القرآن راوندی نیز جواز کارگزاری برای جائر در صورت تمکن از رساندن حق به صاحب حق به دلیل اجماع متردد و سنت صحیح و آیه کریمه «اجعلنی علی خزائن الأرض» <sup>۲</sup> حکایت شده است» <sup>۳</sup>.

ملاحظه: ادعای اجماع ایشان نه بر تحصیل مبتنی است و نه بر نقل، بلکه آن را از ملازمه ای که بر قول به حرمت ذاتی مترتب می دانست و پیش تر از او نقل کردیم، استنباط کرده است. پس معقد اجماع هایی که نقل کرده است، جواز ولایت برای جائر است در موارد استثنائی ذکر شده؛ و از آنجاکه قول به حرمت ذاتی مستلزم عدم امکان تخصیص و استثنا است، لذا تمام این اجماع کنندگان قائل به حرمت ذاتی نیستند.

اما این استنباط ایشان همان گونه که ملاحظه می شود، با توجه به مناقشه ای که در خصوص این ملازمه گذشت، صحیح نیست.

۱. ریاض المسائل: ۲۰۸/۸.

۲. یوسف: ۵۵.

۳. جواهر الکلام: ۱۶۰/۲۲.

## قدرمتیقن از حرمت ولایت

با توجه به این مطلب شایسته است به ادعای اجماع بر حرمت عرضی توجه نمود. مضمون کلام اصحاب در این خصوص متفاوت است. علامه رحمته الله علیه صرفاً در مورد قدرمتیقن از حرمت، نفی خلاف کرده و نه در خصوص حرمت عرضی: «اما سلطان جائر، کارگزاری برای او جایز نیست، مگر در فرض علم یا ظن به تمکن از امر به معروف و نهی از منکر؛ اما اگر هم علم و هم ظن منتفی باشند، بلاخلاف جایز نخواهد بود»<sup>۱</sup>.

اگر مراد از معقد اجماع، همین مقدار باشد، این نسبت بعید به نظر نمی‌رسد؛ زیرا از فقها در مسئله کمک به ظالمان که مرتبط به محل بحث است، نقل شده است. صاحب حدائق رحمته الله علیه فرموده است: «و مشهور در کلام اصحاب، تقیید آن به حرام است، اما آنچه مانند خیاطی کردن و بنایی برای آن‌ها و امثال آنکه حرام نیست، ایرادی ندارد. در کفایه فرموده است: و از جمله آن، کمک به ظالمان است به وسیله آنچه حرام است؛ اما آنچه حرام نباشد مانند خیاطی کردن و مانند آن، ظاهر امر جواز است... اما احوط، پرهیز از آن به دلیل بعضی از اخباری است که ناهی از آن هستند»<sup>۲</sup>.

ملاحظه: حرمت عرضی در کلام برخی از اعلام آمده است و اختیار آن از مفهوم اشتراط حرمت به مواردی که شخص ایمن از وقوع در حرام نیست، استظهار می‌گردد. صاحب جواهر رحمته الله علیه در شرح کلام محقق حلی رحمته الله علیه فرموده: «و کارگزاری برای جائر در اموری که مشتمل بر حلال و حرام است، مانند حکومت بر برخی از شهرها که مشتمل بر دریافت خراج و برقراری نظم و محرماتی مانند دریافت گمرکی و غیر آن است، اگر ایمن از گناهان و تبعات آن‌ها مانند حق الناس و غیر آن نباشد، به دلیل شباهت قهری این حالت با حالت سابق بر آن در اقدام بر محرمات و انجام اختیاری آن‌ها، حرام می‌باشد. آری، در حرمت یا حلیت افعال حلال مانند دریافت خراج و برقراری نظم بدون ارتکاب حرام و مانند آن‌ها دو وجه وجود دارد که ناشی از این است که آیا این دو:

۱. جواهر الکلام: ۱۵۶/۲۲.

۲. الحدائق الناظرة: ۱۱۸/۱۸.

۱- دو ولایت مستقل از یکدیگر هستند که یکی بر عمل حلال است و دیگری بر حرام؛ لذا هر یک از آن‌ها دارای حکمت خاص خود هستند؛ زیرا حرام، سبب تحریم حلال نمی‌شود و خداوند می‌فرماید: "خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا"<sup>۱</sup>

۲- و یا اینکه ولایت واحدی باید به شمار آیند؛ لذا با فرض خلط شدن عمل حلال و حرام در آن، حرام خواهد بود.<sup>۲</sup>

### استدلال بر حرمت ذاتی

از دیدگاه نگارنده میان دو قول حرمت ذاتی و عرضی، صحیح همان قول نخست است به دلیل چند وجه ذیل:

### وجه اول: مطابقت با اصل

قول به حرمت ذاتی مطابق با اصلی است که تأسیس کردیم؛ زیرا ولایت جائز و متصدی از جانب او، تعدی به حق مستحق شرعی کرده، نسبت به او ظلم نموده و تصرف در حق غیر بدون اذن کرده است؛ با چشم‌پوشی از تحقق یا عدم تحقق محرماتی که در این ولایت حاصل می‌گردد که اگر حاصل شوند، حرام دیگری به وقوع پیوسته است؛ همانگونه که سید بحرالعلوم و مرحوم کاشف الغطاء (قدس الله سرهما) نیز به درستی به آن اشاره کرده‌اند.

از کلام برخی از قائلین به حرمت عرضی این‌گونه برمی‌آید که این اصل را قبول دارند؛ یعنی آن‌ها ولایت بر امر حلال را به حسب اصل، حرام می‌دانند، اما اخبار خاص، آن را تجویز کرده‌اند؛ لذا جواز در مسئله به مقتضای اصل ثانوی است نه اولی. صاحب جواهر رحمته الله علیه فرموده است:

«حلیت ولایت بر امر حلال محض، به دلیل اذن ائمه عدل است و الا آن نیز حرام است؛ همانگونه که امام باقر علیه السلام در خبر ابو حمزه فرمود: «هر که ما چیزی را که حاصل کارگزاری

۱. توبه: ۱۰۲.

۲. جواهر الکلام: ۱۵۶/۲۲.

ظالمان است بر او حلال کردیم، برایش حلال است و هرچه را حرام کردیم برای او حرام است» و بسیاری از نصوص موافق عقل و نقل بر آن دلالت می‌کنند که منصب، مناصب آنان است و ولایت، ولایت آن‌هاست و امر در تمام این ولایت‌ها، به آنان برمی‌گردد؛ لذا هیچ فردی حق ورود در آن‌ها را بدون اذنشان ندارد.<sup>۱</sup>

اذن مذکور در روایات، به واسطه سلطنت و ولایت اهل بیت علیهم‌السلام بر امور امت صادر شده است؛ لذا نیاز به امضا از جانب سلطان عادل که قائم به امور است، دارد و فتوا نیست تا به سبب آن، اصل را به جواز تغییر دهیم.

امام خمینی رحمته‌الله بنا بر همین اصل، قائل به حرمت ذاتی شده است: «سلطنت با شئون و فروعی که دارد، برای آن‌ها (صلوات الله علیهم اجمعین) است از جانب خداوند متعال و برای کسی تصرف و تصدی آن در اصل و فرع مجاز نیست؛ زیرا تصدی آن غصب و تصرف در آن و در شئون آن است، هر طور که باشد، تصرف در سلطنت دیگری است... پس در تصدی مناصب و شئون سلطنت، وجود اذن از جانب ولایت امر یا منسوب از جانب آنان امری ضروری است».<sup>۲</sup>

### استدراك امام خمینی رحمته‌الله و رد آن

در اینجا امام خمینی رحمته‌الله استدراکی را به این صورت بیان کرده است: «همانا غصب از آن جهت که استیلا یافتن بر مال یا حق دیگری به نحو عدوانی است و کارگزار سلطان یا کسی که از جانب سلطان، فرمانداری یک شهر یا ولایت یک ناحیه یا متولی امر قضاوت و وزارت و امثال آن می‌گردد، مستولی بر شئون سلطنت به شمار نمی‌رود، بلکه استیلا از جانب سلطان صورت گرفته و اوست که غاصب خلافت و سلطنت با تمام شئون آن است و کارگزاران وی، کمک‌کاران او هستند و مستولی بر شئون آن به حساب نمی‌آیند، حتی به نسبت امری که از سوی سلطان، متولی آن شده‌اند، بلکه این امر شبیه آن است

۱. جواهر الکلام: ۱۵۷/۲۲.

۲. المكاسب المحرمة: ۱۶۰/۲-۱۶۱.

که سلطان، به وسیله نیروهای خود، شهری را غصب کند که در این فرض، غاصب، فقط سلطان است و نیروهایش سلطان و مستولی بر شهر محسوب نمی‌شوند.<sup>۱</sup>

ملاحظه: این مطلب را می‌توان از دو جهت پاسخ داد:

۱- عنوان غصب، بر عمال والی جائر و کارگزاران وی صادق است، همان‌گونه که بر خود او صدق می‌کند؛ زیرا هر یک از آن‌ها غاصب جایگاهی است که در آن قرار دارد؛ لذا استحقاق ولی شرعی نسبت به امور، منحصر به استحقاق نسبت به اعمال تفصیلی او مانند قضاوت و امامت جمعه می‌گردد.

در خصوص مورد نخست، روایت مشایخ ثلاث از امام صادق علیه السلام وارد شده است که فرمود: «امیرالمؤمنین علیه السلام به شریح فرمود: ای شریح، در جایگاهی نشستی که جز نبی یا وصی نبی یا فرد شقی در آن جلوس نمی‌کند».<sup>۲</sup>

و از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمود: «از حکومت پرهیزید؛ زیرا حکومت برای امام عالم به قضا و اقامه‌کننده عدالت در میان مسلمانان است، برای پیامبر (شبهه پیامبر) یا وصی پیامبر است».<sup>۳</sup>

امام سجاد علیه السلام در نماز جمعه و عیدین این‌گونه دعا می‌کرد:

«الهی! این جایگاه جانشینان و برگزیدگان تو و محل امینان توست، در جایگاه رفیعی که ویژه آنها گردانیده‌ای، و این مقام را برده‌اند، و تویی تقدیرکننده برای آن و فرمان تو مغلوب نمی‌گردد و از تدبیر حتمی تو هرگونه که بخواهی و هر جا که خواسته باشی، تجاوز نمی‌شود. و توبه هر کار که کنی، دانتری و در آفرینش و اراده خویش مورد اتهام نیستی. پس برگزیدگان و جانشینان تو مغلوب و مقهور گردیدند و حق آنها از دستشان خارج شد. اکنون نظاره می‌کنند که احکام تو دگرگونی پذیرفته و کتاب تو مطرود و فریضه‌های تو دستخوش انحراف و از نظر شرعی دور

۱. المکاسب المحرمة: ۱۶۰/۲.

۲. وسائل الشیعة: کتاب القضاء، أبواب صفات القاضی، باب ۳، ح ۲.

۳. همان، حد ۳.



افتاده و آیین پیامبرت متروک گردیده است. بارالها! دشمنان ایشان را از اولین و آخرین و هرکه به کردارشان راضی شده و دنباله‌روها و پیروانشان را لعنت کن.<sup>۱</sup>

و کشتی در رجال خود آورده است: «معلی بن خنیس<sup>۲</sup> رضی الله عنه هنگامی که روز عید می‌شد، درحالی که ژولیده و پریشان و اندوهگین بود، به صحرا می‌رفت، سپس هنگامی که خطیب بر فراز منبر می‌رفت، دستانش را به آسمان بلند می‌کرد، سپس گفت: و دعای امام سجاد علیه السلام را با اختلاف اندکی می‌خواند و به لعن این‌گونه اضافه می‌کرد: و آیندگان و روندگان و گذشتگان و باقی ماندگان، بارالها و لعن بفرما طاغوت‌های زمانمان را و پیروان و اتباعشان و حزب و یاران آن‌ها را همانا که تو بر همه چیز توانایی.»<sup>۳</sup>

۲- اگر از این امر نیز صرف نظر کنیم، از این جهت که پذیرفتن هر عملی از جانب سلطان جائر، از آن روی که تصرف بدون اذن در حق غیر است؛ لذا مقتضای اصل در خصوص عمل این قبیل افراد، حرمت عمل است به دلیل صدق عنوان غضب یا تصرف بدون اذن در حق غیر. گذشته از روایاتی که در ادامه کتاب حاضر به آن‌ها اشاره خواهیم نمود.

### وجه دوم: نصوص دال بر حرمت ذاتی

وجه دومی که برای حرمت ذاتی می‌توان به آن استدلال نمود، نصوصی هستند که دال بر حرمت کارگزاری برای جائر به نحو مطلق هستند. این دسته از روایات به معنای حرمت خود ولایت و کارگزاری هستند، بدون تقييد آن به عمل حرام، و شیخ انصاری رحمته الله در مکاسب محرمه بر همین اساس قائل به حرمت ذاتی شده است: «ظاهر روایات، حرام

۱. صحیفة سجادية: ۱۵۲، بخشی از دعاء حضرت علیه السلام در عید قربان و روز جمعه.

۲. از موالیان امام صادق علیه السلام بود که فضائل اهل بیت علیهم السلام را آشکارا بیان می‌کرد و غاصبین حقشان را لعن می‌نمود تا آنکه رئیس شهربانی مدینه او را به قتل رساند. امام علیه السلام از این امر خشمگین شد و ب سراغ داود بن علی والی مدینه رفت و بر قصاص اصرار ورزید؛ والی مدینه منکر این شد که وی دستور قتل را صادر کرده باشد پس حضرت، رئیس شهربانی را قصاص کرد و به خداوند سوگند یاد کرد که معلی وارد بهشت شده است.

۳. رجال الکشی: ۲۴۳ ذیل ترجمه معلی بن خنیس و بحار الانوار نیز آن را نقل کرده است: ۳۶۳/۴۷.

بودن نفس کارگزاری است، با صرف نظر از ترتب معصیت ظلم و غیره بر آن، باینکه کارگزاری برای جائر منفک از معصیت نمی‌گردد»<sup>۱</sup>.

همچنین ظاهر از کلام سید یزدی رحمته الله علیه در حاشیه بر روایت تحف العقول در مکاسب، اختیار این قول است؛ زیرا کلامش را به نحو مطلق بیان کرده است: «مخفی نیست که حدیث شریف، مشتمل بر برخی قواعد کلی است مانند حرمت دخول در اعمال سلطان جائر»<sup>۲</sup>.

سید خویی رحمته الله علیه به دلیل مفاد روایات فرموده است: «ظاهر برخی از روایات آن است که کارگزاری برای جائر، بنفسه حرام است که شامل تصدی منصب از جانب او و نوشته شدن نام در دیوان اوست، هرچند انجام معصیتی مانند ظلم و قتل نفوس محترمه و آسیب زدن به اموال و آبروی مردم و غیر آن از شئون ولایت حرام به آن منضمّ نشود. پس هر والی از والیان جور که مرتکب یکی از آن عناوین محرم گردد، دو کیفر می‌بیند؛ یکی به دلیل ولایت حرام و دیگری به سبب گناهیانی است که مرتکب شده است»<sup>۳</sup>.

ملاحظه: پیش‌تر تبیین کردیم که اصل، مقتضای همین امر است؛ لذا نصوص شرعی ارشادکننده و مؤکد آن هستند. همچنین می‌توان به قرآن و سپس روایات نیز استدلال نمود.

### استدلال به آیات

اما قرآن کریم، به بیان این آیه کریمه بسنده می‌کنیم: «وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَاغْتَسِبُوا التَّارُ»<sup>۴</sup> و بر ظالمان تکیه نمایید که موجب می‌شود آتش شما را فرا گیرد».

«رکون» همان‌گونه که در لسان العرب آمده است، همان میل همراه با آرامش و اطمینان به شخصی است که به او تکیه شده است. خداوند می‌فرماید: «وَلَوْلَا أَنْ تَبَتَّنَا لَقَدْ كِدَّتْ

۱. مکاسب محرمة: ۷۰/۲.

۲. حاشیه سید یزدی رحمته الله علیه بر مکاسب: ۴۴/۱.

۳. مصباح الفقاهة: ۶۶۴/۱.

۴. هود: ۱۱۳.

تَرْكُنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا؛<sup>۱</sup> و اگر ما تورا ثابت قدم نمی‌گردانیدیم، نزدیک بود که به آن مشرکان اندک تمایل و اعتمادی پیدا کنی؛ یعنی نزدیک بود به آن‌ها اندک تمایلی پیدا کنی؛ همان طور که در مجمع البحرین آورده است.<sup>۲</sup>

همان‌گونه که در مفردات راغب آمده است، «رکن هر چیزی، پهلو و جانب هر چیز که بر آن تکیه می‌شود و به طور استعاره برای قدرت و نیرو بکار می‌رود و ارکان عبادات بخش‌هایی از عبادات است که مبنای آن هستند و بدون آن باطل می‌گردند. پس در معنای رکون گرفته شده است، استناد و آرامش و اطمینان به ظالمین با اعتقاد به نیرو و قدرت آن‌ها بر سود و زیان».

و صاحب مجمع البحرین در تفسیر آیه «وَلَا تَرْكُؤْا...» گفته است: «یعنی به آنان و به سخنشان اعتماد نکنید و نسبت به کارها و معاشرت و دوستی و نرم‌خویی آنان اظهار رضایت ننمایید».

و در کتاب کافی به سندش از امام صادق ع در مورد قول خداوند متعال «وَلَا تَرْكُؤْا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا» نقل کرده است که حضرت فرمود: «شخصی است که نزد سلطان می‌رود و دوستدار بقاء او تا زمانی است که دست در کیسه کند و به او عطا کند». در تفسیر قمی گفته است: «تکیه از روی مودت و نصیحت و اطاعت» و در تفسیر عیاشی از بعضی از اصحاب ما آورده است: «شخصی از شیعیان که قائل به قول این جائران باشد».<sup>۳</sup>

محقق اردبیلی در زبدة البیان فرموده: «رکونی که از آن نهی شده است، اندک تمایل است؛ مانند به زی آنان در آمدن و بزرگداشت و دائم یاد آنان کردن».

در کشاف گفته است: «نهی مذکور، شامل غرق در یاد آنان شدن و انقطاع به سوی آنان

۱. اسراء: ۷۴.

۲. یکی از وجوه دفع اشکال امتناع آن تمایل در حق رسول خدا ص این است که آیه کریمه از باب ضرب‌المثل: «إِيَّاكَ أَعْنِي فَاسْمِعِي يَا جَارَةَ» است لذا روی سخن با غیر پیامبر ص است.

۳. بنگرید به مصادر ذکر شده در تفسیر البرهان: ۱۰۹/۵.

و مصاحبت و هم‌نشینی با آن‌ها و فریب دادن آنان با رضایت به اعمال آنان و تشبه به آن‌ها و به زنی آنان درآمدن و چشم دوختن به زیبایی و بزرگداشت آنان است؛ و در این قول خداوند تأمل کن: «وَلَا تَرْكَبُوا»، پس ركون، همان اندك تمايل است و قول خداوند: «الَّذِينَ ظَلَمُوا»؛ یعنی کسانی از آنان که ظلم از آن‌ها سرزده است و نفرمود، ظالمین».

کلام کشف‌ظاهر در این است که مراد از ظالم، حاکم جور است که بر اساس «تبادر»، قول بعیدی نیست؛ علاوه بر اینکه چون ظلم او قبیح‌تر است؛ لذا بعید نیست که قبحش به این مرتبه رسیده باشد.<sup>۱</sup>

استدلال به آیه در مسئله ما از دو جهت ذیل ممکن است:

۱- روایتی که صدوق به سندش از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام نقل کرده که فرمود: «هرکس از حاکم جائر پستی را در جور بپذیرد با همامان در قیامت همدم خواهد بود».<sup>۲</sup>

۲- به طریق اولویت؛ محقق اردبیلی رحمته الله علیه در مجمع الفائدة فرموده است: «و اگر تمايل اندك به آنان، موجب در آتش رفتن است که نشان از کبیره بودن آن دارد، پس کمک به آنان به طریق اولی سبب دوزخ رفتن می‌شود» و کارگزاری از واضح‌ترین مصادیق کمک است و حرمت در آیه به نحو یکسان بر هر دو عمل حلال و حرام اطلاق می‌گردد.

و همچنین فرموده است: «شاید مراد از «الَّذِينَ ظَلَمُوا» حاکمان و سلاطین جور باشد که خود را جانشین رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام قرار می‌دهند؛ مانند معاویه و یاران و امثال او، و احتمال دارد شامل هرستمکار به نسبت دیگری باشد نه مطلق گناهکار و فاسق».<sup>۳</sup>

## پاسخ از اشکال دور

استدلال به آیه برای اثبات حرمت ذاتی متوقف بر این است که سلطان جائر جزء افرادی

۱. زبدة البيان: ۳۹۸.

۲. وسائل الشیعة، کتاب التجارة، أبواب ما یکتسب به، باب ۴۳، ح ۱.

۳. مجمع الفائدة والبرهان: ۶۴/۸.

باشد که ستم کرده‌اند و ستمکاری او مبتنی بر ثبوت حرمت ذاتی است تا اینکه عنوان ظالم و غاصب حق غیر بر او صدق کند؛ زیرا فرض دخول او تحت عنوان ظالمین به جهت ارتکاب ستم در کارهایش، خلاف مراد از استدلال است؛ زیرا این امر منجر به قائل شدن به حرمت عرضی است.

پاسخ آن است که مقدمه دوم به واسطه ادله‌ای غیر از این آیه شریفه ثابت است و لذا استدلال به آن دور نخواهد بود.

### استدلال به روایات

روایات در این باب بسیار هستند<sup>۱</sup> و دارای مضمون‌های متعددی می‌باشند؛ لذا می‌توان بر این اساس آن‌ها را تقسیم کرد. موارد ذیل در مطلب حاضر برای ما از اهمیت بیشتری برخوردار هستند:

گروه اول روایات، دال بر حرمت کارگزاری برای جائز به نحو مطلق هستند. مطلق بودن حرمت به این معنا است که اصل در آن حرمت است، با چشم‌پوشی از استثنائات و موارد رخصت؛ مانند:

۱- روایت یعقوب بن یزید<sup>۲</sup> از فرزند دختر کاهلی از امام صادق علیه السلام: «هر که نامش را در دفتر فرزندان سابع ثبت کند، خداوند او را در قیامت خوک محشور می‌کند». در حاشیه تهذیب آمده است: «سابع» وارونه «عباس» است که به جهت تقیه در روایات شائع بوده است.<sup>۳</sup>

---

۱. بنگرید به وسائل الشیعة: کتاب التجارة، أبواب ما یکتسب به، أبواب ۴۲ تا ۵۱، و از جامع احادیث الشیعة برخی روایاتی که وسائل الشیعة نیاورده است را به آن‌ها اضافه کردیم: ۳۴۱/۲۲، أبواب ما یکتسب به، باب ۴۰، و برخی از آن‌ها در مستدرک الوسائل آمده است: ج ۱۳/۱۳۰ به بعد، کتاب التجارة، أبواب ما یکتسب به، باب ۳۹.

۲. نجاشی او را به راستگویی و وثاقت توصیف کرده است و از دبیران منتصر بود، از امام جواد علیه السلام روایت کرده است.

۳. صاحب وسائل نیز در حاشیه روایت آورده است: «سابع: قلب عباس، ومثله ما روی: أول من رد شهادة المملوك: رمع».

۲- صحیح‌هٔ ابی بصیر: از امام باقر علیه السلام در خصوص کارگزاری آن‌ها پرسیدم حضرت فرمود: ای ابومحمد! نه و حتی به اندازهٔ آغشته کردن قلمی به مرکب. هیچ‌کس به چیزی از دنیای آنان نمی‌رسد مگر آن‌که آنان به همان اندازه از دینش را برابیند. با این بیان که «لا» در ابتدای روایت، مطلق است و به قرینهٔ امور بی‌ارزشی که حضرت از آن‌ها نهی کرده است، لذا کارگزاری به طریق اولی مورد نهی است.

اگر این‌گونه اشکال شود که ذیل روایت که متضمن لطمه دیدن دین است، قرینه بر عدم ارادهٔ اطلاق است و صرفاً صدمه دیدن دین منظور است پس حرمت مقید به آن است. پاسخ این است که لطمه دیدن دین حیثیت تعلیلی حرمت است - همان‌گونه که در روایت تحف العقول نیز خواهد آمد - زیرا این امر حالت غالبی بلکه دائمی امر است، به دلیل تلازم کارگزاری آنان با گناهان و ظلم و حداقل آن، حصول مودت و هم‌سویی با جائز است که آیهٔ شریفه از آن نهی کرده است و شك در تعلیلی یا تقییدی بودن کافی است تا به اطلاق صدر روایت، بلکه به اطلاق آیهٔ کریمه تمسک کنیم.

۳- در موثقهٔ مسعدة بن صدقه آمده است که گفت: «مردی از امام صادق علیه السلام دربارهٔ گروهی از شیعیان سؤال کرد که در کارهای حکومتی وارد می‌شوند و برایشان کار می‌کنند و آنان را دوست دارند و با ایشان ارتباط برقرار می‌کنند. امام علیه السلام فرمود: آنان شیعه نیستند؛ بلکه از ایشان هستند!»

ملاحظه: حدیث بسیار سنگینی است؛ چراکه کارگزاران حکومت جور را از زمرهٔ شیعه خارج کرده است. در ادامهٔ روایت آمده است:

«آنگاه امام علیه السلام این آیه را تلاوت فرمود: کسانی که از بنی اسرائیل کفرورزیدند، از زبان داود و عیسی فرزند مریم لعنت شدند... تا قول خداوند: «ولی بسیاری از آنان فاسق هستند»<sup>۱</sup>.

۱. مائده: ۷۸-۸۱؛ «لعن شدگان و مورد خشم قرارگرفتگان در این آیه، مسخ آن‌ها به میمون و خوک در آیه دیگری» (مائده: ۶۰) خبر داده شده است: «قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرِّ مِّنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ أُولَئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَنِ السَّبِيلِ».

و فرمود: آنان به زبان داود خوك و به زبان عیسی بوزینه هستند.

آن‌ها از کارهای ناپسندشان دست بر نمی‌داشتند. چه زشت است آنچه انجام می‌دادند!

امام علیه السلام فرمود: آن‌ها گوشت خوك می‌خوردند و شراب می‌نوشیدند و با همسرانشان در زمان عادت نزدیکی می‌کردند. سپس خداوند به زیان مؤمنان دوستدار و مرتبط با کافران احتجاج کرد [و فرمود]: بسیاری از آنان را می‌بینی با کافران ارتباط و دوستی برقرار می‌کنند. چه زشت است آنچه برای خودشان پیش می‌فرستند... ولی بسیاری از آنان فاسق هستند. پس خداوند نهی کرد از این‌که مؤمن با کافران ارتباط و دوستی برقرار کند، مگر هنگام تقیه».

۴- صحیحہ جهم بن حمید که گفت: «امام صادق علیه السلام به من فرمود: آیا در دستگاه قدرت این‌ها نمی‌روی؟ گفتم: نه! امام علیه السلام فرمود: برای چه؟ گفتم: برای نجات دینم! امام علیه السلام فرمود: آیا بر این تصمیم استواری؟ گفتم: آری! امام علیه السلام فرمود: اکنون دینت برای تو سالم می‌ماند».

به این روایت به طریق اولویت استدلال می‌شود: هنگامی که رفتن به مجالس آن‌ها مضر به دین است، پس کارگزاری آنان چگونه خواهد بود؟!

۵- در موثقه سکونی از امام صادق از پدرانشان علیهم السلام نقل کرده است که فرمود: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «هیچ بنده‌ای به سلطان نزدیک نشد، مگر آن‌که از خداوند دور گردید و بر مالش افزوده نگردید، مگر آن‌که حسابرسی اش سخت گردید و پیروانش زیاد نگردید، مگر آن‌که شیطان‌هایش زیاد شد».

۶- ولید بن صبیح در صحیحہ می‌گوید: «وارد بر امام صادق علیه السلام شدم و در همان هنگام زراره از نزد امام علیه السلام خارج شد. امام علیه السلام به من فرمود: ای ولید! آیا از زراره تعجب نمی‌کنی؟ از من دربارهٔ مناصب و پست‌های این‌ها سؤال کرد. از این پرسش چه مقصودی دارد؟ آیا می‌خواهد به وی جواب منفی دهم تا از من روایت کند؟ سپس امام علیه السلام فرمود: ای ولید!

کی شیعه از منصب‌های حکومتی می‌پرسید؟ فقط در این حدّ شیعه می‌پرسد که آیا می‌شود از غذای آنها خورد و از آب آنها نوشید و آیا می‌شود در سایه آنها نشست؟ ولی کی شیعه از منصب‌های دولتی آنها می‌پرسید؟».

صاحب حدائق رحمته‌الله‌علیه فرمود: «و در این خبر ذمی نسبت به زراره وجود دارد، لکن جلالت مقام او اقتضا دارد که از ظاهر روایت صرف نظر کنیم و حمل بر مقامات حال در آن روز نماییم»<sup>۱</sup>.

۷- صحیح‌ه محمد بن مسلم: «در کنار در خانه امام باقر علیه‌السلام در مدینه بودیم. پس امام به مردم که گروه‌گروه می‌گذشتند نگاهی افکند و از یکی از حاضران در نزدش پرسید: آیا در مدینه اتفاقی افتاده است؟ وی پاسخ داد: خداوند (امور) شما را اصلاح نماید! شخصی به حکومت مدینه منصوب گردیده و مردم برای شادباش‌گویی نزد وی می‌روند. امام علیه‌السلام فرمود: همانا شخصی برای تهنیت و تبریک فرمانداری نزدش رفت و آمد می‌شود، درحالی‌که وی دری از درهای آتش است».

۸- صحیح‌ه ابی‌ولاد: «به امام صادق علیه‌السلام عرض کردم درباره شخصی که متصدی کارهای حکومت شده و راه درآمدی جز آن ندارد و من براو وارد می‌شوم، وی از من پذیرائی کرده، به من احسان می‌نماید و چه بسا اتفاق می‌افتد که پول یا لباسی به من می‌بخشد و من از این امر دل‌م گرفته و ناراحتم، چه حکمی می‌فرمایید؟ حضرت فرمود: آنچه به تو می‌دهد از او بستان و بخور بر تو گواراست و برای او وزر و وبال».

ملاحظه: این روایت تصدیق‌کننده صحیح‌ه ولید بن صبیح پیشین است در اینکه شیعه از حکم کارگزاری برای جائرنمی‌پرسید؛ زیرا حرمت، امر مفروغ‌عنه بوده و تنها از مصرف کردن چیزی سؤال می‌کردند که در حکومت آنها به دست آمده است.

موضع دوم استدلال، این فرمایش امام علیه‌السلام است: «وعلیه الوزر»؛ زیرا حصول وزر و وبال بر ولایت برای جائر مترتب شده است.

۱. الحدائق الناضرة: ۱۲۳/۱۸.



۹- کشی در رجال خود به سند معتبری از صفوان بن مهران جمال نقل کرده است که گفت: «برامام کاظم علیه السلام داخل شدم، به من فرمود: ای صفوان! همه چیز تونیکو و زیننده است مگر یک چیز. گفتم: فدایت شوم، آن کدام چیز است؟ فرمود: کرایه دادن شترانت به این مرد (هارون) گفتم: از روی سرخوشی و نعمت زدگی، یا برای شکار و کار لهوبه او کرایه ندادم، بلکه برای این راه (راه مکه) چنین کردم؛ نیز خود شخصاً این کار را انجام نمی‌دهم، بلکه کارکنانم را با او می‌فرستم. پس فرمود: ای صفوان! آیا کرایه آنها به عهده آنان نیست؟ گفتم: چرا، فدایت شوم! فرمود: آیا باقی ماندن ایشان را تا زمان گرفتن کرایه‌ات دوست می‌داری؟ گفتم: آری. فرمود: هرکس بقای ایشان (ظالمان) را دوست داشته باشد، از ایشان است و هرکس از ایشان باشد، اهل دوزخ است. صفوان گفت: رفتم همه شترانم را تا آخر فروختم و خبرش به هارون رسید و مرا خواست و به من گفت: ای صفوان به من رسیده که شترانت را فروختی؟ گفتم آری، گفت: چرا؟ گفتم: پیری سالخورده‌ام و غلامان هم نیروی کارها را ندارند گفت: هیهات هیهات، من می‌دانم چه کسی به تو اشارت کرده به این کار و آن موسی بن جعفر است. گفتم: مرا با موسی بن جعفر چه کار؟ گفت: این سخن را واگذار به خدا؛ اگر خوش رفتاری تو نبود البته تو را می‌کشتم».

ملاحظه: ائمه علیهم السلام این‌گونه شیعه خود را بردوری از خدمت به سلطان جائز تربیت می‌کردند، حتی در عمل حلال؛ پس امر در خصوص کارگزاری برای آنان چگونه است؟!

۱۰- فضیل بن عیاض گوید: «از امام صادق علیه السلام در مورد برخی از راه‌های کسب پرسیدم. آن حضرت مرا از آن‌ها بازداشت و فرمود: ای فضیل! به خدا سوگند! ضرر این‌ها بر ائمت، سخت‌تر از ضرر ترکان و دیلمان است. آنگاه در مورد کناره‌گیری و پارسایی از مردم پرسیدم. فرمود: کسی که از محرمات الهی خودداری می‌کند و از این‌ها اجتناب و دوری می‌نماید، و اگر کسی از شبهه‌ها نپرهیزد، به صورتی گرفتار حرام می‌شود که نمی‌فهمد حرام است. هنگامی که کار منکر و زشت را ببیند آن را انکار نمی‌کند، در حالی که می‌تواند نهی از منکر کند. چنین کسی دوست می‌دارد که عبادت الهی بجای آورد و کسی که دوست داشته باشد معصیت کند، با خدا به دشمنی و مبارزه پرداخته است؛ و هرکس دوست بدارد

ستمگران باقی بمانند، بدان معناست که دوست داشته است معصیت الهی کند؛ این در حالی است که خدای تعالی خویشان را به جهت هلاک کردن ظالمان ستوده و فرموده است: پس دنبال کسی که ستم کرده بریده شد (هلاک شدند) و ستایش ویژه پروردگار جهانیان است»<sup>۱</sup>.

۱۱- روایت مشهور تحف العقول در مکاسب از امام صادق علیه السلام که ضمن آن آمده است: «و اما نوع حرام و نامشروع از "ولایت" همان حاکمیت زمامدار بیدادگر و سرپرستی کارگزارانش است، از رئیس آنان گرفته و پیروان حاکم، تا پایین ترین پایه ای از مراتب ولایتی که بر مردم دارند، و کسب و کار با ایشان از راه دولتی حرام و نامشروع است و هرکس عملی در این خصوص -چه کم و چه زیاد- انجام دهد، شکنجه و عذاب می شود، که به راستی هرگونه کمک به آنان گناهی کبیره به حساب می آید؛ و این بدان خاطر است که در حاکمیت زمامدار بیدادگر هر حق و حقیقتی پایمال می گردد و هر باطل و ناحقی زنده شود و ستم و بیداد و تباهی آشکار شده و تمام کتاب های آسمانی باطل شود و پیامبران و اهل ایمان به قتل رسند و مساجد ویران گردد و سنت و احکام خداوند دستخوش تغییر و دگرگونی شود؛ پس بدین خاطر است که کسب و کار با ایشان و یاری و کمک به آنان ممنوع و حرام گردیده، البته به جز موارد ضروری و اضطرار همچون ناچاری به خوردن خون و مردار»<sup>۲</sup>.

ملاحظه: روایت ظهور در اطلاق دارد، اما تعلیل آن به وارد شدن مفاسد مذکور مترتب بر ولایت جائر، به نحو حیثیت تعلیلی و نه تقيیدی در نظر گرفته شده اند؛ یعنی ولایت جائزاتاً حرام است، به این جهت که منشأ ترتب مفاسد مزبور است و شاهد بر این برداشت، این است که مفسده از بین رفتن حق، نوعی و عام است که بر اصل ولایت بدون استحقاق جائزین مترتب می گردد و نه بر عمل جزئی که همراه با معصیت این شخص یا شخص دیگر باشد.

۱. فروع الکافی: ج ۵، کتاب المعیشتة، باب ۶۲، عمل السلطان و جوائزهم، ح ۱۱.

۲. وسائل الشیعة: کتاب التجارة، أبواب ما یکتسب به، باب ۲، ح ۱.

۱۲- این فقره از روایت صدوق در فقیه که پیامبر ﷺ فرمود: «هرکه سلطان جائری را مدح کند و به طمع برایش زبونی و تواضع کند، قرین او در دوزخ خواهد بود».

۱۳- روایت شیخ صدوق در حدیث مناهی از امام صادق از پدرانشان علیهم السلام که رسول خدا ﷺ فرمود: «هرکس ریاست قومی را عهده دار شود، با دست‌های غل شده به گردن در قیامت حاضر خواهد شد؛ پس اگر با رعایت امر خدا بدین کار اقدام کرده باشد، خداوند دست‌های او را بگشاید، و اگر ستمکار باشد، به دوزخ افکنده شود و آن بد سرانجامی است».

بیان استدلال: اگر حرمت ذاتی نبود، وجهی برای غل شدن دستان به گردن و حبس کردن شخص در لبه پرتگاه جهنم پیش از بررسی نامه عمل نمی‌بود و شخص آزاد نمی‌شود، مگر آنکه حسن ولایتش بر مردم ثابت شود تا کفاره گناهانش باشد.

روایت عقاب الاعمال به سندش از پیامبر اکرم ﷺ که فرمود: «وکسی که، مسئولیت سرپرستی گروهی را بر عهده بگیرد، ولی با آنان به نیکی رفتار نکند، در برابر هر روزی که بر آنان فرمان رانده است، به مدت هزار سال در گوشه‌ای از جهنم زندانی می‌شود و در حالی محشور می‌شود که دست‌هایش به گردنش غل شده باشد و اگر به فرمان خداوند متعال چنین مسئولیتی را بر عهده گرفته باشد، سرانجام خداوند او را نجات دهد، ولی اگر به ناروا و به ناحق بر آنان، فرمان رانده باشد، خداوند او را هفتاد سال در دوزخ سرنگون خواهد کرد».

۱۵- ابن مهاجر نقل کرده است که به امام صادق علیه السلام عرض کردم: «فلانی و فلانی و فلانی به شما سلام می‌رسانند. امام علیه السلام فرمود: بر آنان سلام باد! گفتم: آنان درخواست دعا دارند! امام علیه السلام پرسید: چه مشکلی دارند؟ گفتم: منصور آنان را زندانی کرده است. امام علیه السلام پرسید: آنان را به منصور چه کار؟ گفتم: منصور آنان را به کار گمارد سپس روانه زندان کرد. امام علیه السلام فرمود: آنان را با منصور چه کار؟ آیا من آنان را بازداشتتم؟ آیا من آنان را بازداشتتم؟ آیا من آنان را بازداشتتم؟ آن‌ها آتش‌اند! آن‌ها آتش‌اند! آن‌ها آتش‌اند! سپس

امام علیه السلام این گونه دعا کرد: خدایا، سیطره آنان را از این ها برطرف کن. یحیی می گوید: وقتی از مکه بازگشتم، سراغ آنان را گرفتم. پس خبردار شدم که سه روز پس از دعای امام علیه السلام آزاد شده اند.»

۱۶- روایاتی که امام رضا علیه السلام در آن ها راز پذیرش ولایت عهدی مأمون را که همان تهدید به قتل است، بیان فرموده است. لازمه آن، حرمت مطلق است، مگر در موضع تقیه و الا امام علیه السلام پاسخ می داد که ولایت فی نفسه اشکالی ندارد و حرمت به دلیل اعمالی است که ضمن آن رخ می دهد و امام، معصوم است و ظلم و معصیت از او سر نمی زند. از جمله این روایات، صحیحه ریان بن صلت است که گفت: «نزد امام رضا علیه السلام رفتم و به وی گفتم: ای فرزند رسول خدا! مردم می گویند: تو با این حالت زهد که در دنیا اظهار می داری، ولایت عهدی را پذیرفتی! امام علیه السلام فرمود: خداوند از ناخوشنودی من از این کار آگاه است، پس وقتی مجبور به پذیرش ولایت عهدی یا کشته شدن گردیدم، ولایت عهدی را بر کشته شدن برگزیدم. وای بر آنان! آیا نمی دانند یوسف، پیامبر و فرستاده خدا بود، ولی هنگامی که ضرورت او را به پذیرش مسئولیت گنجینه های عزیز و ادار کرد، گفت: مرا بر گنجینه های زمین بگمار به درستی که من امانتدار و آگاه هستم؟

و من بر اساس ضرورت و اجبار و اکراه، پس از آن که در آستانه هلاکت قرار گرفتم، و ادا به پذیرش این کار شدم؛ با این شرط که در حکومت تنها بسان فردی که هیچ مسئولیتی ندارد، دخالت کنم. پس به خداوند شکایت می کنم و از او درخواست کمک می نمایم.»

و روایت حسن بن موسی که گفت: «اصحاب ما از حضرت رضا علیه السلام نقل کرده اند که شخصی به آن حضرت عرض کرد: خداوند کارت را اصلاح نماید، چگونه یافتی آنچه را که از مأمون یافتی؟! -انگار این عمل را بر حضرت خورده می گرفت و خوش نمی داشت - حضرت به او فرمود: ای مرد! بگو بدانم آیا وصی بالاتراست یا پیامبر؟ مرد گفت: پیامبر، حضرت پرسید: مسلمان بالاتراست یا مشرک؟ مرد پاسخ گفت: البته مسلمان، امام فرمود: بدرستی که عزیز (عزیز مصر) مشرک بود و یوسف پیغمبر بود، و اکنون مأمون مسلمان

است، و من نیز وصی هستم نه پیغمبر، و یوسف از عزیز خواست که او را سرپرست کند آنجا که گفت: "مرا سرپرست خزائن سرزمین قرار ده که نگهدارنده و آگاهم" و من مجبور بر این کار گشتم».

ملاحظه: نحوه استدلال به اینصورت است که حرمت ولایت، امری مسلم نزد معترضین است و امام اضطرار را به عنوان دلیل بیان کرد و تصور حرمت عرضی اینجا ممکن نیست؛ زیرا معصوم مرتکب گناه نمی شود، پس حرمت ذاتی خواهد بود. به عبارت دیگر، اگر حرمت عرضی می بود، امام علیه السلام این گونه پاسخ می داد که چون مرتکب معصیت نمی شود، لذا وجهی برای اعتراض آنان وجود ندارد.

۱۷- روایت عیاشی در تفسیرش از سلیمان جعفری که گفت: «به امام رضا علیه السلام عرض کردم نظرتان درباره کارهای حکومتی چیست؟ امام علیه السلام فرمود: ورود در کارهایشان و یاری و کمک به آنان و تلاش در رفع نیازهایشان مانند کفر است و نگاه عمدی به آنان، از گناهان کبیره ای است که سزاوار آتش است».

۱۸- روایت علی بن ابی حمزه از امام صادق علیه السلام: «گفت: من دوستی از نویسندگان بنی امیه داشتم. وی به من گفت: از امام صادق علیه السلام برای من اجازه ملاقات بگیر! از امام علیه السلام برای وی اجازه ملاقات گرفتم و امام علیه السلام اجازه فرمود.

وقتی بر امام علیه السلام وارد شد، سلام کرد و نشست و سپس گفت: فدایت گردم! من در دیوان این قوم نویسنده بودم و از دنیای آن ها مال فراوانی به چنگ آوردم و در جمع آوری آن رعایت حلال و حرام را نکردم.

امام علیه السلام فرمود: اگر بنی امیه کسانی را نمی یافتند که برایشان بنویسند و مالیات بگیرند و از سوی آنان بجنگند و در اجتماعاتشان حضور یابند، حق ما را از ما نمی گرفتند و اگر مردم آنان را به آنچه داشتند رها می کردند، جز آنچه در اختیار داشتند، چیزی به دست نمی آوردند.

آن جوان گفت: فدایت گردم! آیا برای من راه نجاتی از این وضع هست؟ امام علیه السلام فرمود: اگر به تو بگویم، انجام می دهی؟ جوان گفت: انجام می دهم!

امام علیه السلام فرمود: از همه آنچه در دیوان بنی امیه به دست آورده ای، خود را نجات ده. هرکس را می شناسی، مالش را به وی باز می گردانی و هرکس را نمی شناسی، صدقه می دهی و من برای تواز جانب خدا بهشت را ضمانت می کنم».

علی بن ابی حمزه می گوید: آن جوان مدت طولانی سکوت کرد و سپس گفت: حتماً انجام می دهم، فدایت گردم!

علی بن ابی حمزه می گوید: «آن جوان همراه ما به کوفه بازگشت و هرچه روی زمین داشت، از خود جدا کرد، حتی لباسی را که پوشیده بود پرداخت کرد. ما نیز هزینه زندگی او را میان خود تقسیم کردیم و لباسی برای وی خریدیم و همراه نفقه اش برایش فرستادیم. چند ماه بیشتر از این وضعیت نگذشت که بیمار شد و ما به عیادت او می رفتیم تا اینکه یک روز پیش وی رفتیم، درحالی که او در حال جان کندن بود. با دیدن من چشمانش را باز کرد و به من گفت: ای علی! به خدا سوگند! مولایت به پیمان خود با من وفا کرد و سپس جان سپرد. ما او را به خاک سپردیم. آنگاه من نزد امام صادق علیه السلام رفتم. وقتی که چشم امام علیه السلام به من افتاد، فرمود: ای علی! به خدا سوگند! ما به پیمان خود با دوستت وفا کردیم! به امام علیه السلام گفتم: راست می گویی، فدایت شوم! به خدا سوگند! وی نیز هنگام مرگ از این موضوع خبر داد».

۱۹- روایت صدوق در مناهی به سندش از امام صادق علیه السلام از پدرانشان علیهم السلام از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «بدانید که هرکس در برابر حاکم جائری، تازیانه ای را برافراشته نگه دارد، خداوند در قیامت آن تازیانه را به اژدهای هفتاد ذراعی تبدیل می کند و در آتش دوزخ بروی مسلط می گرداند و چه بد فرجامی است!».

۲۰- بخشی از روایت دعائم از امام باقر علیه السلام: «و کار کردن برای حاکمان جائرو کارگزارانشان

و کسب درآمد با آنان، حرام و نافرمانی خداوند عزوجل است».

مضاف بر روایات دیگری که می‌توان از آن‌ها جهت استدلال بر حرمت ذاتی بهره برد و در گروه دوم از روایات خواهند آمد.

## اشکال و جواب

نگارنده دو اشکال بر استدلال به اطلاق این روایات جهت اثبات حرمت ذاتی یافته است که ذیلاً به نقل و نقد آن‌ها می‌پردازیم.

### اشکال اول

این اطلاق در روایات، حمل بر موارد غالب که همان تلازم بین ولایت جائر و وقوع در معصیت و ترتب مفسده است می‌شود و ملازمه مزبور مانع از تمسک به اطلاق است. سید صاحب ریاض رحمته الله علیه فرموده: «به دلیل قصور اخبار مطلقه در فراگیری مباحات و طاعات که آن‌ها را در معرض بیان تحریم به سبب غضب و امثال آن قرار داده، همان‌گونه که غالب در احوال آن‌هاست»<sup>۱</sup> و محقق نراقی رحمته الله علیه مانند آن را فرموده است.<sup>۲</sup>

صاحب جواهر رحمته الله علیه فرموده: «انصراف نصوص منع به موارد غالب است؛ یعنی عدم رهایی داخل شونده در ولایت آنان از حرام همان‌گونه که از اشاره نصوص به این معنا ملاحظه کردی و لوبه اکراه شخص توسط آنان بر آن عمل؛ زیرا ممکن است گفته شود این اکراه در برداشتن گناه از او به جهت ورود اختیاری او در کارگزاری که مقتضی این حالت شده است سودی ندارد و مندرج تحت این دو قاعده می‌شود: مابالاختیار لاینافی الاختیار، والقدرة علی سبب قدرة علی المسبب».<sup>۳</sup>

۱. ریاض المسائل: ۱۷۷/۸، مستند الشیعة: ۱۵۵/۱۴.

۲. به عنوان نمونه به روایت‌های شماره ۵ و ۹ پیشین رجوع شود.

۳. جواهر الکلام: ۱۶۳/۲۲.

## پاسخ اشکال

با چشم‌پوشی از مقتضای اصل و بی‌نیازی از استدلال به روایات، اشکال‌های ذیل وارد هستند:

- ۱- غلبه، با وجود ظهور روایات در اطلاق، صلاحیت تقیید ندارد؛
- ۲- همانا برخی از روایات تاب چنین تفسیری را ندارند؛ زیرا حرمت را بر نفس نام‌نویسی در دیوان جائزتر مترب کرده‌اند و مواردی از این قبیل که مطلق و بدون توجه به افعال پسینی وجود دارند؛
- ۳- بر اساس روایت تحف‌العقول و دو صحیحۀ ابوبصیر و جهم، ملازمۀ مورد بحث، دائمی است و نه غالبی، همان‌گونه که بسیاری از فقها بیان کرده‌اند - در ادامه به این امر اشاره خواهد شد -؛
- ۴- حتی اگر غالبی بودن ملازمه را بپذیریم، به نحو حیثیت تعلیلیه ذکر شده است و نه حیثیت تقییدیه؛ همان‌گونه که پیش‌تر نیز توضیح آن گذشت.

## اشکال دوم

صاحب حدائق رحمته‌الله‌علیه این‌گونه اشکال کرده است که: «ظاهر آن است که مقصود از این تشدید و تأکید در اخبار موجود در این باب، حاکمان جائزبنی‌امیه و بنی‌عباس و هم‌مسلكانشان هستند که مدعی امامت‌اند؛ همان‌گونه که از ظاهر سیاق برمی‌آید و در برخی از آن روایات به این امر تصریح شده است و ظالم و فاسق به نحو مطلق مراد نیست، هرچند این دو امر به نحو مطلق حرام هستند»<sup>۱</sup>.

سید سبزواری رحمته‌الله‌علیه نیز از ایشان تبعیت کرده است و پس از آنکه اشکال اول را وارد دانسته، فرموده است که اگر اطلاق از تمام جهات در این میان فرض شود، به نحوی که ظهور در حرمت ذاتی داشته باشد، این امر مختص به دو دولت اموی و عباسی است که تمام تلاش و توان خود را برای از بین بردن دولت هاشمی با تمام امکاناتی که در دست داشتند

۱. الحدائق الناظرة: ۱۲۲/۱۸.



به کار بردند؛ لذا بر امام حق واجب است که با تمام توان خود در برابر آن‌ها ایستادگی کند. بنابراین حرمت کارگزاری و دخول در مناصب آنان، حتی اگر مفسده‌ای بر آن مترتب نباشد، در این صورت موجه است؛ زیرا نفس این امر در هنگامه انقلاب باطل علیه حق، عرفاً مفسده به شمار می‌رود. اما پس از استقرار ظلم و جور و در پس پرده رفتن دولت حق تا زمانی که خداوند اراده نماید و ظهور قدرت ظالمین و تصدی همه جانبه امر توسط آنان به نحوی که دخول در مناصب آنان با عدمش از هر لحاظی یکسان می‌شود، چه فایده‌ای بر حرمت ذاتی متصور است؟!۱

### پاسخ اشکال

تقیید نصوص به زمان صدور، خروج از صناعت است؛ زیرا برخلاف ظهور آن‌ها در اطلاق زمانی است و ما مرز زمانی جداکننده را نمی‌دانیم؛ زیرا این امر قبل از زمان صدور روایات استقرار یافت و قرار دادن زمان غیبت امام علیه السلام به عنوان زمان جداکننده، بدون دلیل است؛ مضاف بر اینکه نکته‌ای که ایشان رحمته الله علیه در تفاوت بین دو زمان بیان فرموده متناسب با تعلیل و حکمت و ملاک حرمت کارگزاری برای جائر که از میان رفتن حق و رعایت نشدن حرمت‌ها و غیر آن است، نمی‌باشد؛ و آیا ممکن است بین حکم کارگزاری حکام بنی‌امیه و بنی‌عباس با کارگزاری طاغوت‌های متأخر از آنان مانند صدام حسین تفاوت قائل شد و آیا در «کمک به ستمگران» بین آن‌ها تفاوتی مشاهده می‌شود؟

نگارنده معتقد است که علت امثال این تقیید، ارتکاز ذهنی آن فقها نسبت به جواز کارمندی و کارگزاری در دولت‌های مدرن است؛ لذا بین روایات حرمت و این ارتکاز تعارضی یافتند. بر این اساس مرحوم سبزواری رحمته الله علیه با تقیید زمانی سعی در رفع آن داشت، ولی ایشان می‌توانست با استفاده از وجوه ذیل، مطلب را حل نماید:

۱- فرق‌گذاری بین کار کردن در مؤسسات دولتی که متعلق به مردم است و برپایه رعایت مصلحت آنان استوار هستند؛ مانند نهادها و مؤسسات بهداشتی، برق، آموزش و

شهرداری‌ها و بین دستگاه‌های نهادهای ستمگر؛ مانند نیروهای سرکوبگر و تروریسم؛ به دلیل پیشرفت نظام‌های سیاسی و اداره کشور به نحوی که کارمندان دولت محدود به افراد مرتبط و نزدیک با حکومت نیست لذا برخی از فعالیت‌ها به نحو تخصص و نه با تخصیص خارج می‌گردند؛ زیرا جزء قسم اول به شمار می‌روند.

۲- فرق‌گذاری بین مرحله اتحاد امامت دینی با حکومت دینی مانند عصر خلفا و بین مرحله انفکاک بین آن دو که پس از قیام امام حسین علیه السلام شروع به تبلور کرد که این امر یکی از برکات قیام حضرت بود؛ بنابراین، حرمت ذاتی، در مرحله نخست است برای جدا کردن عنوان مقدس امامت از آنان، اما بعد از تفکیک بین دو عنوان همان‌طور که در عصرهای اخیر وجود دارد، کارمند دولت بودن مؤمنین دارای کارکرد مشروعیت بخشی به حکومت نیست.

۳- همانا این امر مربوط به نحوه تعامل با حکومت ظالم به واسطه تحریم کامل یا مشارکت مؤثر در محدوده مجاز شده توسط ائمه علیهم السلام است؛ لذا حرمت ذاتی، اصلی است دارای استثنائات در موارد معین که با «حرمت ذاتی» در تنافی نیست و در ادامه ان شاء الله این استثنائات بیان خواهند شد.

### وجه سوم: نصوص دال بر حرمت یاری کردن ستمگران

دلیل سوم بر حرمت ذاتی، ادله تحریم مطلق «معونة الظالمین» است. عنوان «ظالم» یا متعین در حاکمان جائراست یا شامل تمام ستمگران می‌شود و حکام جائر که بدترین مصادیق آن هستند را شامل می‌گردد.

کارگزاری حاکم جائر قطعاً کمک به آن‌ها به شمار می‌رود. سید صاحب ریاض رحمته الله علیه می‌فرماید: «انتخاب کارگزاری آن‌ها، بدون هیچ اختلافی مصادق یاری دادن حرام به آن‌هاست»<sup>۱</sup> و شیخ انصاری رحمته الله علیه فرموده: «چراکه کارگزار از بزرگترین یاران به شمار می‌آید».<sup>۲</sup>

۱. ریاض المسائل: ۱۷۷/۸.

۲. المکاسب: ۶۹/۲.

پس وجه سوم دارای دو مقدمه است؛ اول آنکه کارگزاری برای جائر کمک به اوست و دوم آنکه کمک به ظالمین - که منطبق بر والی جائر است - مطلقاً حرام است.

ذیلاً برخی از روایاتی که به نحو مطلق این امر را تحریم کرده اند نقل می‌شوند:

۱- صحیحہ یونس بن یعقوب: «امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام به من فرمود: آن‌ها را در ساختن مسجدی [نیز] یاری و کمک نکن.»<sup>۱</sup>

به این دلیل که مساجد ظالمین پوششی برای کارهای شیطانی آن‌هاست؛ مانند مسجد ضرار که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آن را آتش زد؛ زیرا غرض از آن، مشروعیت‌دهی و تقدس‌بخشی به باطل و تبدیل آن به پایگاهی برای انقلاب علیه خلافت شرعی بود؛ زیرا آن را هم‌زمان با خروج پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به غزوه تبوک و دسیسه قتل پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بنا کردند؛ و ما ملاحظه کرده‌ایم که طاغوت‌ها - مانند صدام - چگونه با ساختن مساجد بسیار و بزرگ ساختن و تزیین آن‌ها جهت سرپوش نهادن بر ستم‌ها و به سرقت بردن اموال مردم محروم استفاده کردند.<sup>۲</sup>

۱. این تربیت امام عَلَيْهِ السَّلَام در میان اصحاب ایشان منعکس گردید؛ حتی میان کسانی مانند ابوحنیفه که از ایشان منحرف شدند. از صاحب کشف در تفسیر آیه: [لَا يَنْتَهِى عَهْدِي الظَّالِمِينَ] (البقرة: ۱۲۴) از ابوحنیفه نقل شده است که گفت: «اگر منصور دوانیقی و دیگر ظالمان امثال او اراده ساخت مسجدی داشته باشند و از من شمارش آجرهای آن را بخواهند، این کار را انجام نمی‌دهم» (ج ۱/۱۸۶، چ بیروت).

۲. طاغوتیان اموی و عباسی همین‌گونه عمل می‌کردند. جورج در فصل «مقایسه بین علی و انقلاب فرانسه» - از کتاب امام علی صدای عدالت انسانی: ۳۰۵/۱ چ ذوی القربی - پس از نقل آنچه ادیب شکیب ارسلان در خصوص تجمل زیاد و ثروتمندی شاهزاده خانم‌های عباسی: «هارون الرشید در جشن ازدواج خود با زبیده دختر عموی خود ولیمه‌ای ترتیب داد که پیش از آن در تاریخ ذکر نشده است؛ چراکه در آن، جامی طلایی پر از نقره و جامی نقره‌ای پر از طلا هدیه داد و بی حساب، در آن تکه‌هایی از مشک و عنبر توزیع کرد و بر بیت‌المال لازم بود که در آن روز یک میلیون درهم انفاق کند و زبیده در آن روز لباسی به تن کرد که افراد خبره، از قیمت‌گذاری آن عاجزند.» ارسلان پس از آن گفته است که: «با این وجود، این شاهزاده - زبیده - در تکبر و رفاه غرق نشد و برخی از اموال خود را به کارهای خیر و نیکوکاری اختصاص می‌داد. او دستور ساخت یک مسجد مجلل در ساحل دجله را داد، که «مسجد زبیده» نام گرفت و همچنین دستور ساخت مسجد دیگری بین دروازه خراسان و جاده دارالرقیق را داد.» جرج جرداق ذیل این مطلب این‌گونه گفته است: «آنچه آنها «اعمال خیر و نیکوکاری» می‌نامند، همواره پرده‌ای است که در پستوی آن، همه‌کسانی که در شرق و غرب می‌خواهند مردم را به صورت یکجا ببلعند، پنهان شده و

با صرف نظر کردن از خصوصیت، تحریم پروژه‌های به ظاهر دینی آن‌ها که نفاق و نیرنگ و حيله را در درون خود دارد، باید تحریم شود؛ مانند «جنبش ایمانی»<sup>۱</sup> که صدام به راه انداخته بود.

۲- صحیحہ ابن ابی یعفور: «نزد امام صادق علیه السلام بودم که یکی از شیعیان وارد شد و به امام علیه السلام گفت: خداوند کارهایت را سامان بخشد! چه بسا یکی از ما در فشار و تنگنا قرار می‌گیرد و برای ساختن ساختمانی یا حفر کردن نهری یا اصلاح سدی فراخوانده می‌شود. نظرتان در این باره چیست؟ امام علیه السلام فرمود: من دوست ندارم گرهی برای آنان بزنم یا سرمشکی را ببندم و در مقابل آن، همه شهر مدینه از آن من باشد و نه قلمی را آغشته به مرکب کنم. به تحقیق، همکاران ستمگران در روز قیامت در سراپرده‌ای از آتش بسرمی‌برند تا خداوند میان بندگان داورى کند».

۳- سکونی در حدیث موثقی از امام صادق علیه السلام از پدرش روایت می‌کند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «در روز قیامت منادی ندا سرمی‌دهد: ستمگران و همکاران شان کجایند؟ و هرکس یک بار در دواتشان ليقه گذارده یا سرکیسه‌ای از آنان را بسته یا یک بار قلمشان را به مرکب آغشته نموده، پس آنان را با ستمگران و همکارانشان محشور نماید».

---

سپس با ساختن یک کلیسا یا مسجد قطره‌ای از دریا هزینه می‌کنند! و ساختمان معابد - در این صورت - رشوه‌ای بیش نیست که غارتگران پول مردم، به با آن می‌خواهند به خدا نزدیک شوند و فریبی است برای ترساندن مردم بیچاره و گشودن درهای زندگی پس از مرگ در مقابل آنها. تمام چپاولگران مردم، در اروپا، شرق و همه جا، در توسل به این ظواهر برابرند. به نظر می‌رسد این رنگ، رنگ دروغ بزرگی است که آنها «اعمال خیر و نیکوکاری» می‌نامند، یک رنگ قدیم و جدید واحدی است. زبیده - که به دلیل تعداد بالای جواهراتی که با خود حمل می‌کرد قادر به راه رفتن نبود، سپس مسجدی می‌سازد و به نام او نامیده می‌شود و بیچارگان در آستانه درهای آن می‌میرند - چقدر شبیه به شرکت‌های سرمایه‌گذاری خارجی و ملی است که نویسندگان مصری معاصر در این باره می‌گویند: «من می‌خواهم به طور خاص مشخص کنم که حتی شرکت‌های سرمایه‌داری خارجی در ساخت مساجد برای کارگران خود با یکدیگر رقابت می‌کنند و توجه زیادی به این مساجد دارند و آنها را به طرز شگفت‌انگیزی برای کارگران جلوه‌گر می‌نمایند و مبالغه‌های هنگفتی را صرف آنها می‌کنند تا مردم را ترغیب کند از این دنیا پرهیز کنند و از آن روی گردانند و از آن فرار کنند به امید آنچه نزد خداوند در آخرت است از سعادت ابدی و در تلاش برای دست‌یابی به باغ‌هایی به وسعت آسمان‌ها و زمین که برای زاهدان قناعت‌پیشه آماده شده است».

۴- محمد بن عذافر می‌گوید: «امام صادق علیه السلام به پدرم فرمود: ای عذافر! تو با ابویوب و ربیع معامله می‌کنی، چه حالی خواهی داشت وقتی در میان همکاران ستمگران از تو نام برده شود؟ پدرم از شدت اندوه زبانش بند آمد. وقتی امام صادق علیه السلام این حالت را در وی مشاهده کرد، فرمود: ای عذافر! همانا من تو را از چیزی ترساندم که خداوند مرا از آن ترساند.

محمد می‌گوید: پدرم پس از این سخن امام علیه السلام همواره ناراحت و غمگین بود تا مرگش فرا رسید».

۵- بخشی از روایت ابو حمزه از امام سجاد علیه السلام: «مبادا با معصیت‌کاران دوست شوید، و به یاری ستمگران برخیزید».

۶- روایت ورام در مجموعه‌اش؛ پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم: «هرکس بداند کسی ستمگر است و با این حال او را همراهی کند، از اسلام خارج شده است».

به دلیل اشتراك روایات دو باب، فقها رحمهم الله آن‌ها را بین آن دو باب تقسیم کرده‌اند.

### وجه چهارم: جریان اصالت یا قاعده حرمت

مسئله حاضر محل جریان اصالت یا قاعده حرمت است؛ با این تقریب که ولایت ظالمان از ظلم و معصیت جدا نیست، همان‌طور که از روایات متعددی از جمله صحیحۀ داوود بن زربی که خواهد آمد، این عدم انفکاک تصریح شده است؛ و در چنین حکومت‌هایی دسترسی به ستارگان، آسان‌تر از اجتناب از نافرمانی خداوند در کارگزاری برای جائردانسته شده است و همچنین روایات دیگری که کارگزاری را در تنافی با سلامت دین قرار می‌دهد و براساس آن شیخ انصاری - همان‌طور که گذشت - اعتراف به عدم انفکاک کرده است.

اگر بگویید که اصل عملی برائت که مقتضی جواز ذاتی است، در اینجا جریان دارد و حرمت به‌نحو عرضی و در جایی است که شخص در کارگزاری خود مرتکب خلاف شرع گردد،

خواهیم گفت: اصل عملی بدوی که قواعد، مقتضی جریان آن در محل بحث هستند، هرچند مقتضی براءت از حرمت ذاتی هنگام شك در آن است، جز آنکه با توجه به نکته ملازمه پیش گفته و عدم انفکاک از ارتکاب معصیت، اصل براءت بلا موضع می‌گردد و نمی‌توان برای تشخیص وظیفه عملی - که هدف از جریان اصل است - هنگام شك در تکلیف به آن مراجعه کرد؛ گویانکه به دلیل نکته مزبور، اصل لازم الرجوع برای تعیین وظیفه عملی، از اصالت براءت به اصالت حرمت منقلب می‌شود و می‌توان آن را «قاعده حرمت» نامید.

هرچند تفصیل این مطلب در علم اصول باید طرح شود، خلاصه آن به این شرح است که گاهی اصل عملی اولی به دلیل وجود يك نکته، به متضاد خود در مرحله عمل تبدیل می‌گردد؛ لذا اصل عملی بالفعل، غیر از اصل بدوی و اولی می‌شود و نظایر فقهی بسیاری دارد که در بحث امر به معروف و نهی از منکر آن‌ها را بیان کردیم؛ مانند جواز اخذ اجرت بر واجبات که محقق نراقی رحمته الله علیه به اصالت عدم نقل و انتقال هنگام شك در جواز اخذ اجرت تمسك کرده و ما دیدگاه ایشان را به این دلیل نپذیرفتیم که این اصل، محکوم اصالت جواز است که حاصل منضم کردن وجدان به اصل مزبور است؛ زیرا وجدان، حکم به حصول نقل و انتقال به دلیل وجود سبب آن، که عقد اجاره است، می‌نماید و نیز اصالت صحت عقودی که نزد مردم متعارف هستند مادام که شارع از آن نهی کرده باشد، به آن منضم می‌شود و نهایتاً، اصالت جواز نتیجه امر خواهد بود.

نمی‌توان به این مطلب این‌گونه اشکال کرد که ملازمه مذکور برآمده از روایات است؛ لذا این اصل، لفظی است و اصل عملی به شمار نمی‌رود؛ زیرا روایات و آیات همچنین دلیل اصول عملیه مانند براءت و استصحاب هستند و این امر سبب نمی‌شود که آن‌ها، اصل عملی نباشند؛ پس فارق، مفاد دلیل است که آیا حکم است که در این صورت آن را اصل لفظی می‌دانیم، یا اینکه بیان‌کننده وظیفه عملی است تا اصل عملی به شمار آید و محل بحث ما، همین قسم دوم است که متفاوت از اصل لفظی است؛ همان‌گونه که از بحث ما در این مسئله روشن گردید.

۱. بنگرید: کتاب امر به معروف و نهی از منکر از موسوعه فقه الخلاف از نویسنده.

## گناه کبیره بودن کارگزاری

سید سبزواری رحمته الله علیه فرموده است: «برفرض حرمت ذاتی کارگزاری، این عمل از گناهان کبیره نخواهد بود؛ زیرا بر حسب استقراء نویسندگان جزء این دسته از گناهان به شمار نرفته است. بله، کمک به ستمگران ضمن آن‌ها آمده است که همان‌گونه که گذشت، عنوانی خاص تر از آن می‌باشد و نیز موافق با اصل است و اگر کارگزاری مستلزم محرمات گردد، در صغیره و کبیره بودن تابع آن‌ها می‌باشد. این حکم خود کارگزاری با قطع نظر از متعلق آن است.»<sup>۱</sup>

ملاحظه: با چشم‌پوشی از اختلاف مبنایی در خصوص تقسیم گناهان به صغیره و کبیره، ملائک گناهان کبیره - که وعده جهنم رفتن است - در کارگزاری برای جائر بر اساس روایات پیشین وجود دارد، بلکه باید گفت که از بزرگ‌ترین مصادیق آن‌هاست؛ همان‌گونه که در روایت تحف العقول و غیر آن ذکر گردید و بلکه کارگزاری از روشن‌ترین مصادیق کمک به ظالمین است - همان‌طور که از صاحب ریاض و شیخ انصاری قدس الله سرّیها نقل شد - و خداوند در آیه «لا ترکونوا...» وعده دوزخ بر آن داده است. مضاف بر آنکه به صراحت، جزء کبائر شمرده شده؛ مانند روایت فضل بن شاذان از امام رضا علیه السلام: «و دوری از کبائر آن‌ها... کمک به ظالمین و تکیه کردن به آن‌ها»<sup>۲</sup> و برخی دیگر از روایات.

اشکال دیگری نیز که در کلام مرحوم سبزواری است، این است که نسبت بین کارگزاری برای جائر و کمک به ظالمین، به نحوی که ایشان بیان کردند، نیست، بلکه برعکس آن صحیح است؛ زیرا کارگزاری برای جائر اخص مطلق از کمک به آن‌ها است؛ چراکه مصداقی از آن می‌باشد و اگر از این کوتاه بیایم، باید بگوییم که نسبت بین آن‌ها عموم و خصوص من وجه است.

۱. مهذب الأحكام: ۱۶/۱۸۳.

۲. وسائل الشیعة: کتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، باب ۴۶، ح ۳۳.

## استدلال‌های فقهی حرمت عرضی

قائلین به حرمت عرضی، وجوه ذیل را به‌عنوان دلیل بر قول خود ذکر کرده‌اند:

۱- بنا بر آنچه از محقق ایروانی رحمته‌الله‌علیه در شرح ایشان بر مکاسب نقل شده است،<sup>۱</sup> ادله حرمت، انصراف به کارگزاری به معنای قیام به کارهای آن دارند و نه صرف پذیرفتن منصب.

اشکال: انصراف ادعاشده صحیح نیست؛ همان‌گونه که برای تأمل‌کننده در روایات روشن است؛ زیرا برخی از آن‌ها به صرف نوشته شدن اسم اکتفا کرده‌اند؛ حتی اگر انصراف را بپذیریم، توان تقیید اطلاقات را ندارد.

۲- ایراد محقق ایروانی رحمته‌الله‌علیه به حرمت ذاتی که تفصیل آن پیش‌تر گذشت - اینکه اگر پذیرفتن منصب حرام باشد، استثنا و تخصیص آن به واسطه هدف مستحب صحیح نمی‌بود.

اشکال: مضاف بر پاسخی که از این اشکال در همان بخش آمد، باید گفت که این فرمایش، اجتهاد در برابر نص است و ایجاد شبهه در برابر دلیلی است که اصل را با آن تأسیس کردیم و روایات ارشادکننده به آن بودند.

۳- اصل عملی «زیرا حرام بودن کارگزاری در صورت ترتب مفسده، معلوم است و شك، صرفاً در خصوص حرمت ذاتی آن است؛ لذا به اصل براءت رجوع می‌شود؛ چراکه اصل بر غیری بودن حرمت به دلیل مترتب شدن مفسده بر آن است؛ بنابراین در صورت عدم ترتب، مباح خواهد بود».<sup>۲</sup>

اشکال: طبق اصلی که در مسئله تأسیس کردیم و اقتضاء حرمت ذاتی آن - حتی بر فرض اینکه معصیتی ارتکاب نشود -، این اصل صحیح نیست؛ حتی اگر از این امر نیز کوتاه بیاییم، پیش‌تر گذشت که به دلیل ملازمه و عدم انفکاک، اصل براءت، به اصل حرمت منقلب می‌شود.

۱. فقه الصادق: ۳۷۵/۲۱.

۲. مهذب الأحكام: ۱۸۰/۱۶.



## استدلال به روایات برای حرمت عرضی

عمده دلیل قول حرمت عرضی، روایات<sup>۱</sup> دال بر رخصت داخل شدن در اعمال حاکمان جائز است و مواردی که نشان‌دهنده ذاتی نبودن حرمت و ناشی از امور عارض بر آن است. رخصت مزبور در روایات با مضمون‌های مختلفی آمده است؛ مانند روایاتی که با شرط دوری از عمل حرام یا مشروط به کفاره داد آمده‌اند و روایات دیگری نیز حرمت را مقید به در معصیت افتادن کرده‌اند و برخی از فقها از این تفصیل‌ها به‌عنوان جمع بین روایات جواز و حرمت و امثال آن بهره گرفته‌اند. در این خصوص برخی از مجموعه روایت‌ها وجود دارند.

گروه دوم روایات:

آنچه بر جواز فی الجملة دلالت می‌کند. این گروه دارای چند مجموعه است:

### دسته اول: حرمت به دلیل ارتکاب حرام یا مقید به آن

لازمه این روایات، عدم حرمت بر فرض عدم ارتکاب حرام است؛ مانند:

۱- صحیحۀ داود بن زربی: «یکی از دوستداران امام سجاد علیه السلام به من خبر داد که من در کوفه بودم که امام صادق علیه السلام به حیره آمد. پس من نزد وی رفتم و گفتم: فدایت گردم! ای کاش با داود بن علی یا یکی دیگر از رجال بنی عباس صحبت می‌کردی تا مرا به حکومت محلی بگمارند. امام علیه السلام فرمود: من چنین کاری نخواهم کرد!

وی گفت: وقتی به خانه رفتم، اندیشیدم و با خود گفتم: گمان نمی‌کنم جزبه خاطر آلوده شدن به ظلم و ستم به دلیل دیگری مرا باز دارد. به خدا سوگند! نزد وی خواهم رفت و بر طلاق همسر و آزاد کردن بردگان با وی پیمان می‌بندم و سوگندهای شدید یاد می‌کنم که به احدی ظلم و ستم نکنم و به عدالت رفتار نمایم. فردا نزد امام علیه السلام

۱. بنگرید: وسائل الشیعة: کتاب التجارة، أبواب ما یکتسب به، أبواب ۴۲ تا ۵۱، و از جامع احادیث الشیعة برخی روایاتی که وسائل الشیعة نیاورده است را به آن‌ها اضافه کردیم: ۳۴۱/۲۲، أبواب ما یکتسب به، باب ۴۰، و برخی از آن‌ها در مستدرک الوسائل آمده است: ج ۱۳/۱۳۰ به بعد، کتاب التجارة، أبواب ما یکتسب به، باب ۳۹.

رفتم و گفتم: فدایت کردم! من دربارهٔ علت خودداری شما از پذیرفتن درخواست خود اندیشیدم و گمان کردم که شما از ترس آلوده شدن من به ظلم و جور مرا بازداشتی و آن را برای من ناپسند شمردی. همانا همهٔ همسرانم طلاق باشند و همهٔ بردگانم آزاد باشند و بر من است و بر من است اگر به احدی ظلم و جور کنم و به عدالت رفتار ننمایم.

امام علیه السلام فرمود: چه گفتی؟ من بار دیگر سوگندهایم را تکرار کردم. امام علیه السلام سربه سوی آسمان بلند کرد و فرمود: رسیدن به آسمان برای تو آسان تر از آن است!.

ملاحظه: شاید مقصود امام علیه السلام از آسان تر بودن دست یابی به آسمان، در خصوص پذیرش درخواست شخص باشد. اقوی آن است که دست یابی به آسمان برای تو آسان تر است از وفا کردن به آن سوگندها، پس دال بر عدم حرمت کارگزاری در صورتی است که توانایی اقدام به کار خیر داشته باشد؛ بنابراین حرمت ذاتی نخواهد بود؛ اما کارگزاری ظالمین بدون ارتکاب معصیت شبیه به امر محال است، به شهادت ملازمه‌ای که در برخی روایات مانند صحیحۀ ابوبصیر - که نقل شد - آمده است.

۲- صحیحۀ حسن بن محبوب از حریز - در کافی، حدید آمده است. وی فرزند حکیم مدائنی ثقه است: «از امام صادق علیه السلام شنیدم که می فرمود: از خدا بترسید و دینتان را با ورع حفظ کنید و با تقیه و بی نیازی جستن به خدا (از درخواست نیاز به قدرتمندان: این زیادت در تهذیب است) تقویت کنید. (و بدان) که هرکس برای قدرتمند و مخالف در دینش به انگیزهٔ دستیابی به دنیایش کرنش کند، خداوند او را از شرافت و شخصیت ساقط می کند و بروی خشم می گیرد و به خودش واگذارش می کند. پس اگر بر چیزی از دنیای شخص قدرتمند دست یابد و چیزی از آن به وی رسد، خداوند برکت را از آن سلب می کند و آنچه در راه حج و آزاد کردن بنده و نیکی به دیگران هزینه کند، خداوند به وی پاداش نمی دهد».

به این صورت که حرمت، مقید به تقرب به سلطان - به نیت آنچه از دنیا در دست دارد - شده باشد.

۳- صحیحہ حمید: «به امام صادق علیه السلام گفتم: من عهده دار کار حکومتی شده‌ام. آیا از این کار راه نجاتی برای من وجود دارد؟ امام علیه السلام فرمود: چه بسیارند کسانی که راه نجاتی از آن می‌جویند، ولی به نتیجه نمی‌رسند. گفتم: پس چه می‌فرمایید؟ امام علیه السلام فرمود: معتقدم که تقوای الهی پیشه کنی و با آن خونگیری!»

۴- بخشی از روایت تحف العقول که پیش‌ترین گذشت: «زیرا در حکومت حاکم ناحق نابودی سراسر حق و زنده شدن سراسر باطل است؛ از این رو حرام است همکاری با آنها و کمک به آنها...» بنابراین فرض که مفاسد ذکر شده در کارگزاری برای جائر، به نحو حیثیت تقییدیه اخذ شده باشند.

۵- در جامع الاحادیث شیعه همچنین از شیخ مفید در روضه از فضل بن عبدالرحمان هاشمی، گفت: «نامه‌ای به امام موسی بن جعفر علیه السلام نوشتم و از وی درخواست اجازه برای کارهای حکومتی نمودم. امام علیه السلام فرمود: تا وقتی که حکمی را تغییر ندهد و حدی را باطل نکند، اشکال ندارد و کفاره آن برآوردن نیازهای برادرانتان است.»

۶- از روایات اهل سنت از عطاء بن یسار، گفت: «پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: امارت و حکومت چه چیز خوبی است برای کسی که به حق و از راه حلال به آن دست یافته باشد، و حکومت و امارت چه امر بدی است برای کسی که به ناحق و از طریق باطل بر آن سلطه یافته باشد، که در آن صورت برای او در روز قیامت پشیمانی و حسرت خواهد بود.»

### دسته دوم: جواز کارگزاری مشروط به برآوردن حاجات مؤمنین

۱- علی بن یقطین در حدیث صحیحی می‌گوید: «امام موسی بن جعفر علیه السلام به من فرمود: خداوند حتماً همراه قدرتمندان اولیایی دارد که به وسیله آنان از اولیای خودش دفاع می‌کند». صدوق فرموده: در روایت دیگری آمده است: آزادشدگان خدا از آتش.

۲- مرسله صدوق از امام صادق علیه السلام: «کفاره کار کردن برای سلطان، برآوردن حاجت‌های برادران است.»

۳- آنچه نجاشی در رجالش ذیل ترجمهٔ محمد بن بزیع آورده است: «خدا را بردرگاه ستمکاران کسی باشد که خدایش روشندل کرده، و برهانش فراهم آورده و در بلاد او را بانفوذ نموده تا به واسطهٔ آنان از دوستانش دفاع کند و کارهای مسلمانان را اصلاح کند، مؤمن از سختی به آن‌ها پناه برد، و نیازمند شیعهٔ ما روی آورد، و بدان‌ها خدا مؤمن را در خانهٔ ستمکاران از هراس آسوده دارد، آنان به راستی مؤمن باشند و امینان خدا روی زمین، آنان اند. نور خدا در رعیت خود روز قیامت و بدرخشد نورشان برای اهل آسمان چنان ستاره‌های درّی برای اهل زمین و روز قیامت از نورشان روشن گردد، به خدا برای بهشت آفریده شدند و بهشت هم برای آنها، گوارا باد برایشان، مانعی نیست برای هرکدام شما که اگر خواهد به همهٔ این امور برسد- راوی گفت- گفتم: به چه وضعی خدایم قربانت کند؟ فرمود: به همراه آن ستمکاران باشد و ما را شاد کند به شاد کردن مؤمنان شیعهٔ ما، پس تواز آنها باش ای محمد»<sup>۱</sup>.

۴- صحیح زید بن شحام: «از امام صادق علیه السلام شنیدم که فرمود: هرکس کاری از کارهای مسلمانان را به عهده گیرد، پس به عدالت رفتار کند- درهایش را بگشاید و حجاب‌هایش را بردارد و به کارهای مردم پردازد، بر خداوند شایسته است که در روز قیامت ترسش را ایمنی بخشد و وارد بهشتش نماید».

۵- روایت زیاد بن ابی سلمه: «نزد امام موسی بن جعفر علیه السلام رفتم. امام علیه السلام به من فرمود:

ای زیاد! تو برای حکومت کار می‌کنی؟

گفتم: آری!

امام علیه السلام فرمود: چرا؟

گفتم: من مردی باشخصیت و عیالوار هستم و اندوخته‌ای ندارم!

امام علیه السلام فرمود: ای زیاد! اگر بر اثر سقوط از کوه بلندی تکه تکه شوم، نزد من محبوب‌تر

است از این که از سوی یکی از آن‌ها عهده‌دار مسئولیتی گردم یا بر بساطش گام گذارم

۱. رجال نجاشی: ۳۳۱، ترجمهٔ محمد بن اسماعیل بن بزیع.

مگر برای چه چیز؟

گفتم: نمی دانم فدایت شوم!

امام فرمود: مگر برای برطرف کردن اندوه مؤمنی یا آزادی در بندگی یا پرداخت بدهی مؤمنی! ای زیاد! به تحقیق کمترین کاری که خداوند با عهده داران مسئولیت از جانب آنان می کند، این است که سراپرده ای از آتش بر آنان می زند تا از حسابرسی خلائق فارغ شود. ای زیاد! اگر عهده دار مسئولیتی از سوی آن ها شدی، پس به برادرانت نیکی کن، یکی در برابری و خداوند در پس آن است. ای زیاد! هر يك از شما مسئولیتی از سوی یکی از آنان پذیرد و سپس میان شما و آنان یکسان رفتار کند، به وی بگویند: تو به دروغ خود را به تشیع بسته ای!

ای زیاد! هنگامی که به یاد قدرت خود بر مردم افتادی، یاد کن از قدرت خدا بر خود در قیامت و به یاد آور که کارهای تو با آنان از میان می رود و آثارش برای تو باقی می ماند.

ملاحظه: ممکن است این روایت دال بر حرمت ذاتی باشد؛ زیرا کارگزاری او احسان بود، پس چه چیزی به جز حرمت ذاتی در برابر آن بود که حضرت علیه السلام فرمود: «یکی در برابری»؟!

۶- ابوبصیر از امام صادق علیه السلام نقل کرد: «از شخصی از همین گروه نزد حضرت یاد گردید که به کارگزاری گمارده شده است. حضرت فرمود: برخوردش با برادرانش چگونه است؟ گفتم: خیری در او نیست. فرمود: اف! داخل در اموری که بر آن ها جایز نیست داخل می گردند و خیری به برادرانشان نمی رسانند».

۷- یونس بن عمار می گوید: «برای امام صادق علیه السلام کسانی را توصیف کردم که معتقد به ولایت و عهده دار مسئولیت حکومتی هستند. امام علیه السلام فرمود: آیا هنگامی که بر شما ولایت می یابند، با مدارا با شما رفتار می کنند و در رفع نیازهایتان به شما سود می رسانند؟

گفتم: برخی این گونه رفتار می کنند و برخی نه!

امام علیه السلام فرمود: هر يك از آنان این گونه عمل نکند، از وی بیزاری بجوئید که خداوند از او بیزار است».

۸- علی بن یقطین می گوید: «به امام موسی بن جعفر علیه السلام نوشتم: دلم از کارهای حکومتی گرفته است. خداوند مرا فدایت گرداند! اگر به من اجازه دهید، از این کار بگریزم!

امام علیه السلام در پاسخ وی نوشت: اجازه بیرون آمدن از کارهای آنان را به تونمی دهم، همانا برای خداوند عزوجل بر درهای متکبران کسانی است که به واسطه آنها از اولیائش دفاع می کند و آنها آزادشدگان خداوند از دوزخ هستند، پس در مورد برادرانت تقوا پیشه کن».

۹- حسن بن حسین انباری از حضرت رضا علیه السلام نقل می کند:

«چهارده سال به حضرت رضا علیه السلام نامه می نوشتم درباره استخدام در کار سلطان؛ در آخرین نامه ای که نوشتم توضیح دادم که من می ترسم از این گرهی که از محبت شما بگردن دارم و سلطان بگوید تورافضی هستی، به دلیل اینکه خدمت سلطان و کار دولت را قبول نمی کنی.

حضرت رضا علیه السلام در جوابم نوشت: نامه ات رسید و متوجه شدم که برجان خود می ترسی. اگر می دانی که وقتی متصدی کاری شدی، آن طور که پیغمبر اکرم فرموده رفتار می کنی و همکاران و نویسندگان را نیز هم عقیده با خود می کنی و اگر پولی به دست آوردی، با مؤمنین فقیر و تنگدست مواسات می کنی، به طوری که یکی از آنها باشی، این کار را بکن وگرنه نباید انجام دهی».

ملاحظه: ذیل فرمایش حضرت علیه السلام «ذا بذأ»- مشروط کردن ورود به این کارها- می تواند برای حرمت ذاتی مورد استفاده قرار گیرد، با همان تقریری که ذیل روایت شماره ۵ سابقاً بیان کردیم.

۱۰- نامه امام صادق علیه السلام به نجاشی هنگامی که والی اهواز گردید:

«اما بعد، پس به تحقیق فرستاده تونامهات را به دستم رساند. آن را خواندم و به همه آنچه گفته بودی و سؤال کرده بودی، آگاه شدم. گمان کرده‌ای که گرفتار حکمرانی اهواز شده‌ای. این مطلب مرا هم شادمان کرد و هم ناراحت. ان شاء الله به تو خواهم گفت که چه چیز آن مرا ناراحت کرد و از چه چیز آن شادمان شدم.

شادمانی من از حکمرانی توبه این دلیل است که با خود گفتم امید است خداوند به وسیله توبه فریاد پریشان ترسان از آل محمد ﷺ برسد و به وسیله توبه ذلیل آنان عزت بخشد و برهنه‌ای از آنان را بپوشاند و ناتوانشان را نیرومند کند و به وسیله تواتش خشم مخالفان را نسبت به آنان فرونشاند.

و آن چیزی که مرا از این موضوع ناراحت ساخت، همانا کم‌ترین چیزی که از آن بر تو بیمناکم این است که در مورد یکی از دوستان ما بدگویی کنی، پس هرگز بوی بهشت را احساس نکنی. پس من همه پرسش‌هایت را به طور خلاصه پاسخ می‌گویم؛ به گونه‌ای که اگر آن را به کار بندی و از آن گام فراتر ننهی، امیدوارم که ان شاء الله از زیان‌ها و خطرات آن جان سالم به دربری.»

۱۱- ابوبکر حضرمی می‌گوید: «نزد امام صادق علیه السلام رفتم. فرزندش اسماعیل نیز آنجا بود. امام علیه السلام فرمود: چه چیزی جلودار فرزند ابوسمال - در برخی نسخ: ابوسماک - است که جوانان شیعه را بیرون آورد و همانند دیگر مردم آنان را بی‌نیاز کند و آنچه به دیگران می‌دهد به آنان نیز بدهد؟»<sup>۱</sup> آنگاه به من گفت: چرا عطای خود را ترك کردی؟ گفتم: از ترس دینم! امام علیه السلام فرمود: چه چیز جلودار فرزند ابوسماک است که عطای تورا به سویت بفرستد؟ آیا نمی‌داند تو نیز در بیت‌المال سهم داری؟».

۱۲- آنچه شیخ مفید در روضه از حماد بن عثمان از معاویه بن نقل کرده که گفت: «گروهی

۱. سید یزدی قدس سره در حاشیه خود بر مکاسب در مبحث جوائز السلطان و عماله اینگونه حاشیه‌ای بر صدر این روایت زده است: «همانا در اصل صدر روایت اشکالی است، زیرا مقتضای آن جواز کمک به ظالمین و ورود شخص در کارهای آنان است در حالی که در روایتی از حضرت علیه السلام آمده است: «به آن‌ها کمک نکن حتی در ساخت مسجد»... حاشیه سید الیزدی: ۲۷۷/۱، پاورقی ۳۲۲.

نزد امام صادق علیه السلام بودند. امام علیه السلام پرسید: آیا در میان شما کسی هست که در کارهای حکومتی وارد شود؟

گفتند: گه گاه یکی از ما در آن وارد می شود!

امام علیه السلام فرمود: رسیدگی و سودرسانی عهده داران مسئولیت حکومتی به برادرانشان چگونه است؟

گفتند: ما چنین چیزی از آنان سراغ نداریم!

امام علیه السلام فرمود: هرگاه چنین باشند، پس از آنان بیزاری جوید!

۱۳- مستدرک الوسائل از سید هبة الله در المجموع الرائق از الأربعین او فضل بن محمد بن سعید بن عمار، گفت: «گروهی نزد امام صادق علیه السلام بودند. امام علیه السلام پرسید: آیا در میان شما کسی هست که در کارهای حکومتی وارد شود؟

گفتند: گه گاه یکی از ما در آن وارد می شود!

امام علیه السلام فرمود: رسیدگی و سودرسانی عهده داران مسئولیت حکومتی به برادرانشان چگونه است؟

گفتند: ما چنین چیزی از آنان سراغ نداریم!

امام علیه السلام فرمود: هرگاه چنین باشند، پس از آنان بیزاری جوید!

۱۴- شیخ مفید از امام باقر علیه السلام: «از امام باقر علیه السلام درباره کارهای حکومتی و وارد شدن با آنان سؤال کردم. امام علیه السلام فرمود: هرگاه با برادران نیک کنی و به شیعیانی که مثل تو اهل ولایت هستند یاری رسانی، اشکال ندارد.»

۱۵- در همان منبع از علی بن جعفر آمده است که گفت: «به امام موسی بن جعفر علیه السلام نوشتم: گروهی از دوستداران در کارهای حکومتی وارد می شوند و احدی را بر



برادرانشان ترجیح نمی‌دهند و اگر برای یکی از شیعیان حادثه ناگوار و مشکلی پیش آید، برای برطرف کردن آن کمر همت می‌بندند. امام علیه السلام در پاسخ نوشت: آنان مؤمنان حقیقی هستند. آنان آمرزش و رحمت ویژه‌ای نزد پروردگارشان دارند و آنان به یقین راه‌یافتگان هستند» و شبیه آن روایت دیگری از او وجود دارد.

۱۶- ولید بن صبیح کابلی از امام صادق علیه السلام روایت می‌کند که فرمود: «هرکس نامش را در دیوان فرزندان شیصان ثبت کند، خداوند در روز قیامت او را سیاه‌رو محسور می‌کند، مگر فردی که در کارهای آنان از روی معرفت و بصیرت وارد شود و قصد نیکی به اهل ولایتش را داشته باشد».

۱۷- و در همان از شیخ مفید: «امام صادق علیه السلام فرمود: هرکس هنگام قدرت و مسئولیت به برادر مؤمنش نیکی کند یا مشکلی را از پیش پای وی بردارد، در روزی که گام‌ها بر صراط می‌لغزد، برای عبور از آن یاری می‌شود».

۱۸- و در آن از محمد بن عیسی بن عبید بن یقین از امام موسی بن جعفر علیه السلام روایت می‌کند که فرمود: «همانا خداوند گروهی از اولیای خویش را با همکاران ستمگران و حاکمان جور آفرید تا به وسیله آنان از ناتوان دفاع کند و خون‌ها را حفظ کند».

۱۹- و از سید هبة الله در المجموع الرائق از الأربعین ابو فضل محمد بن سعید از هشام بن سالم که گفت: «امام صادق علیه السلام فرمود: همانا برای خداوند همراه حاکمان جور اولیایی است که به وسیله آنان از اولیای خویش دفاع می‌کند. آنان مؤمنان حقیقی هستند».

۲۰- مفضل بن عمر گفت: «امام صادق علیه السلام فرمود: هیچ حاکم و قدرتمندی نیست مگر آن‌که همراه وی کسانی هستند که خداوند به وسیله آنان از مؤمنان دفاع می‌کند. آنان بیشترین بهره را در قیامت دارند».

۲۱- روایت مهران بن محمد بن ابونصر از امام صادق علیه السلام که فرمود: «هیچ جبار و

ستمگری نیست، مگر آن که همراه وی مؤمنی است که خداوند به وسیله آن مؤمن [شر] آن ستمگر را از مؤمنان برطرف می‌کند. باین حال، آن مؤمن - به دلیل هم‌نشینی با ستمگر - کم‌بهره‌ترین مؤمنان در آخرت خواهد بود».

### دسته سوم: روایات دال بر جواز به هنگام اضطرار و تقیه

۱- موثقهٔ عمار: «از امام صادق علیه السلام دربارهٔ کار برای سلطان سؤال شد که آیا انسان می‌تواند برای او کاری را به عهده بگیرد؟ حضرت فرمود: خیر، مگر اینکه بر کار دیگری قادر نباشد تا بخورد و بیاشامد و چاره دیگری نباشد، پس اگر چنین کرد و چیزی به دستش آمد، باید خمس آن را نزد اهل بیت بفرستد».

۲- مستطرفات سرائر به نقل از مسائل الرجال: «محمد بن علی بن عیسی به حضرت علی هادی علیه السلام نامه‌ای نگاشت و در آن سؤال کرد: آیا می‌توان برای بنی‌عباس کار کرد و گرفتن اموال آنان به قدر امکان جایز است؟ حضرت پاسخ داد: اگر کسی مجبور به همکاری با آنان گردد، خداوند عذرش را خواهد پذیرفت، و اگر مجبور نباشد همکاری را مکروه می‌دانم و هرچه همکاری کمتر باشد، بهتر است. کفارهٔ چنین کسی آن است که حتی المقدور دل ما و شیعیان ما را شاد کند و در قضای حوایج آنان بکوشد. گفت: در پاسخ آن نامه، برای امام نوشتم که هدف من از ورود به دستگاه عباسیان، انتقام گرفتن و ضربه زدن به آن‌ها و تضعیفشان است. حضرت پاسخ داد: هرکس با این انگیزه وارد دستگاه آنان شود، نه تنها کارش حرام نیست، بلکه اجر و پاداش هم دارد».

۳- ابراهیم بن ابی محمود از علی بن یقطین: «به امام موسی بن جعفر علیه السلام گفتم: نظرتان دربارهٔ کارهای حکومتی چیست؟ امام علیه السلام فرمود: اگر ناگزیر از انجام آن هستی، از اموال شیعیان بپرهیز. ابراهیم می‌گوید: علی بن یقطین به من خبر داد که وی آشکارا اموال شیعیان را [به عنوان مالیات] می‌گرفت و مخفیانه به آن‌ها بازمی‌گرداند».

۴- روایت مشهور تحف العقول از امام صادق علیه السلام: «... پس بدین خاطر است که کسب و

کار با ایشان و یاری و کمک به آنان ممنوع و حرام گردیده، البته به جز موارد ضروری و اضطرار همچون ناچاری به خوردن خون و مردار».

۵- مسعدة بن صدقة گفت: «مردی از امام صادق علیه السلام درباره گروهی از شیعیان سؤال کرد که در کارهای حکومتی وارد می شوند و برایشان کار می کنند... حضرت فرمود: پس خداوند نهی کرد از این که مؤمن با کافر ارتباط و دوستی برقرار کند، مگر هنگام تقیه». با این بیان که مقصود از موالات در روایت، کمک آنان و ورود در کارهای آنان باشد که مستلزم یاری و تأیید آن هاست.

### دسته چهارم: روایات دال بر جواز به نحو مطلق یا همراه با کراهت

۱- صحیحہ حلبی: «از امام صادق علیه السلام درباره مرد مسلمان دوستدار آل محمد صلی الله علیه و آله و سلم سؤال شد که در دیوان حکومت کار می کند، همراه آنان به جنگ می رود و در زیر پرچمشان کشته می شود. امام علیه السلام فرمود: خداوند او را بر اساس نیتش برمی انگیزد.

همچنین حلبی می گوید: از امام علیه السلام درباره شخص بینوایی سؤال کردم که به امید دستیابی به غنیمت و توانگری همراه آنان به جنگ می رود و کشته می شود. امام علیه السلام فرمود: وی همانند شخص مزدور است. همانا خداوند به بندگان بر اساس انگیزه هایشان می بخشد».

۲- احمد بن زکریای صیدلانی از یکی از افراد بنی حنیفه از اهل بست و سجستان نقل می کند که گفت: «در آغاز خلافت معتصم عباسی سالی که امام جواد علیه السلام در آن حج بجا آورد، با امام علیه السلام همراه شدم. یک روز هنگام غذا خوردن که گروهی از نزدیکان خلیفه حاضر بودند، به حضرت گفتم: والی و حاکم ما مردی از دوستداران و محبان شما اهل بیت است و من مقداری مالیات به وی بدهکار هستم. فدایت گردم! اگر مصلحت می دانید، نامه ای به وی بنویسید و سفارش کنید با نیکی با من رفتار کند!

امام علیه السلام فرمود: من او را نمی شناسم!

گفتم: فدایت گردم! همان‌گونه که گفتم، وی از دوستان اران شما اهل بیت است و نامه شما نزد وی برای من سودمند است.

امام علیه السلام کاغذی برداشت و نوشت: به نام خداوند بخشنده مهربان. رساننده نامه من برای تو، دیدگاه زیبایی بیان کرده است. همانا کارهای نیکت تنها برای توست؛ پس به برادرانت نیکی کن و بدان که خداوند از وزن خردل و ذرات پراکنده در هوا از تو سؤال خواهد کرد.

آن مرد می‌گوید: وقتی به سجستان رفتم، خبر آمدنم زودتر رسیده بود و حسین بن عبدالله نیشابوری - حاکم سجستان - تا دو فرسخی شهر به پیشواز من آمد. وقتی او را دیدم، نامه امام علیه السلام را به وی دادم. عبدالله نامه را بوسید و برچشمانش گذارد. سپس به من گفت: چه خواسته‌ای داری؟

پاسخ گفتم: در دیوان تو مالیاتی برای من نوشته شده است!

وی دستور داد آن را حذف کردند و گفت: تا وقتی من حاکم هستم مالیات نپرداز!

سپس درباره خانواده ام پرسید، تعدادشان را به وی گفتم. آنگاه او برای من و خانواده ام مقرری بیش از قوت و غذایمان معین کرد. از آن پس تا وی زنده بود، در حکومتش مالیات نپرداختم و بخشش خود را از من قطع نکرد تا مرد.

۳- از ابن‌جمهور و غیر او از اصحاب ما: «نجاشی - یکی از کدخدایان و دهبانان - کارگزار و فرماندار اهواز و فارس بود. یکی از مردم تحت حکومتش به امام صادق علیه السلام گفت: من در دیوان نجاشی مقداری مالیات بدهکارم و او شخص مؤمن و معتقد به پیروی از شماست. اگر صلاح می‌دانید، نامه‌ای به وی بنویسید. امام علیه السلام نامه‌ای به این شرح به نجاشی نوشت: به نام خداوند بخشنده مهربان. برادرت را خوشحال کن تا خداوند تو را خوشحال کند. آن مرد همراه نامه امام علیه السلام به مجلس نجاشی رفت. پس از آن که خلوت شد، نامه را به وی داد و گفت: این نامه امام صادق علیه السلام است! نجاشی نامه را

بوسید و برچشمانش گذارد. آنگاه از آن مرد پرسید: چه خواسته‌ای داری؟

آن مرد گفت: در دیوان تو مقداری مالیات بدهکارم! نجاشی پرسید: مبلغ آن چقدر است؟

آن مرد گفت: ده هزار درهم! نجاشی حسابدار خویش را فراخواند و دستور داد آن مبلغ را از سوی وی بپردازد. آنگاه آن مبلغ را برداشت و دستور داد برای سال آینده او بنویسد. سپس به وی گفت: آیا تو را خوشحال کردم؟ آن مرد پاسخ داد: آری! فدایت گردم. آنگاه دستور داد ده هزار درهم دیگر به وی پرداخت و پرسید: آیا تو را خوشحال کردم؟

آن مرد پاسخ داد: آری! فدایت گردم! آنگاه دستور داد مرکب و کنیز و غلام و صندوق لباسی به وی دادند و هر بار از وی می‌پرسید: آیا تو را خوشحال کردم؟ و آن مرد پاسخ می‌داد: آری، فدایت گردم! و هر بار آن مرد به سؤال نجاشی پاسخ مثبت می‌داد، بر بخشش خود می‌افزود. در پایان نجاشی به آن مرد گفت: این فرش را که هنگام تحویل نامه سرورم بر روی آن نشسته بودم، با خود ببر! و از این پس همه نیازهایت را با من در میان بگذار! آن مرد با عطایای فراوان از نزد نجاشی خارج شد. پس از مدتی نزد امام صادق علیه السلام رفت و ماجرا را به طور کامل برای امام علیه السلام بازگو کرد و هر چه می‌گفت، امام علیه السلام از کارهای نجاشی اظهار شادی و رضایت می‌کرد. آن مرد به امام گفت: ای فرزند رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم! گویا از رفتاری که نجاشی با من داشت، خوشحال شدید! امام علیه السلام فرمود: آری، به خدا سوگند! یقیناً خدا و پیامبرش صلی الله علیه و آله و سلم را شاد کرد.

ملاحظه: اینجا باید دقت کرد که حکم کارگزاری بنا بر حرام ذاتی نبودن، بستگی به متعلق خود و اعمال ناشی از آن دارد؛ لذا در فرضی که انجام واجب متوقف بر آن باشد، ممکن است واجب باشد و در صورتی که حرامی بر آن مترتب گردد، ممکن است حرام باشد و گاهی دارای رجحان خواهد بود، اگر سبب وقوع عمل راجحی، مانند برآوردن حاجت مؤمن یا دور کردن امر ناخوشایندی از او یا حفظ مصالح مؤمنین گردد.

## جمع بین روایات

بر اساس روایاتی که گذشت، در دو موضع تعارض وجود دارد:

### روایات گروه اول (حرمت به نحو مطلق) و دوم (جواز فی الجمله)

اصحاب (قدس الله ارواحهم) وجوه جمعی را بین این دو گروه متعارض از روایات بیان کرده‌اند که برخی از آن‌ها را در ادامه نقل می‌کنیم:

۱- دیدگاه محقق رحمته الله علیه در شرائع: محقق، روایات را بر این اساس که کارگزار، اطمینان به عدم وقوع در حرام داشته باشد یا نداشته باشد، به سه دسته تقسیم کرده است؛ به این صورت که: «روایات منع را مربوط به موارد عدم اطمینان از وقوع در حرام، روایات جواز را با وجود اطمینان از عدم ارتکاب حرام و روایات استحباب را بر موارد تمکن از امر به معروف همراه با اطمینان از عدم ارتکاب حرام دانسته است».

صاحب جواهر رحمته الله علیه به ایشان این‌گونه اشکال کرده است که ما: «روایتی که تصریح به معتبر بودن اطمینان در حکم جواز کرده باشد، نیافتیم؛ علاوه بر این، قواعد موافق آن نیستند؛ زیرا احتمال وقوع در حرام، سبب حرمت عمل نمی‌شود». سپس از این سخن این‌گونه عدول کرده: «مگر آنکه مقصود ایشان از اطمینان، کارگزاری بر مباحات و امثال آن باشد که در آن‌ها ارتکاب حرام نمی‌گردد و کسی بر آن مجبور نمی‌گردد».

ملاحظه: آنچه صاحب جواهر رحمته الله علیه در خصوص فقدان روایات فرموده، مطلب دقیقی نیست؛ زیرا معتبر دانستن شرط مذکور، در روایات مجموعه نخست و غیر آن وجود دارد. بله، نحوه جمع ذکر شده توسط محقق رحمته الله علیه جمعی تبرعی و بدون دلیل است؛ زیرا روایات حرمت در گروه نخست، مطلق هستند و تقیید آن‌ها بر اساس این حمل، بدون دلیل است؛ مضاف بر اینکه اطمینان از ارتکاب حرام در کارگزاری برای جائز، مشکل تراز دست یافتن به ستارگان است؛ لذا چگونه به عنوان شرط در حکم قرار داده می‌شود.

فرمایش صاحب جواهر رحمته الله علیه: «قواعد، موافق آن نیستند...» نیز سخن صحیحی نیست

زیرا وقوع در معصیت به سبب کارگزاری برای جائر، يك احتمال و شك بدوی نیست تا مقتضی حرمت نباشد، بلکه امری غالبی بوده و به نحوی است که ظهور برخی روایات، در ملازمه بین آن دو می‌باشد، به شکلی که امام علیه السلام دست یافتن به ستارگان را آسان‌تر از رهایی از معصیت دانسته است؛ بر این اساس، حرمت ثابت است، مگر آنکه عدم وقوع در حرام احراز گردد که این احراز، برای اثبات جواز، امر به جایی است، جز آنکه اشکال متوجه دلیل تقیید است. اما استدراك اخیر صاحب جواهر رحمته الله علیه، از فرمایش محقق رحمته الله علیه استظهار نمی‌گردد؛ همانگونه که توضیح آن گذشت. بله، وجه سومی برای جمع می‌تواند باشد که جمع مختار خود صاحب جواهر رحمته الله علیه است.

۲- دیدگاه صاحب حدائق رحمته الله علیه: ایشان فرموده است: «قول تحقیق در این مسئله آن است که بگوییم در محل بحث سه مقام وجود دارد:

اول: داخل شدن در کارهای آنان از روی حب دنیا و دست‌یابی به لذت ریاست و امر و نهی باشد که اخبار منع، بر همین وجه حمل می‌شوند.

دوم: همانند مقام نخست باشد، لکن آن را با انجام طاعات و برآوردن نیازهای مؤمنین و انجام کارهای خیر همراه سازد که این همان صورتی است که در اخبار متقدم به آن‌ها اشاره گردید؛ همان‌گونه که حضرت علیه السلام فرمود: «این کار را بکن، وگرنه نباید انجام دهی» و «یکی در برابری» و «کم‌بهره‌ترین مؤمنان در آخرت خواهد بود»<sup>۱</sup> و امثال آن‌ها.

سوم: هدف شخص از ورود، صرفاً انجام کارهای خیر و دور کردن آسیب از مؤمنین و انجام کارهای نیک برای آنان باشد که وجود چنین فردی بسیار نادر و کم است؛ تا آنجا که گفته شده، شبیه خارج ساختن سیر خالص از میان غذاهای هضم شده و خون است؛ ذیل حدیث سرائر متقدم اشاره به این فرد دارد.

و بر همین قسم، داخل شدن مثل ثقة جلیل القدر علی بن یقطین و محمد بن اسماعیل بن

۱. روایات ۵، ۹ و ۲۱ از مجموعه دوم که پیش‌تر نقل شدند.

بزیع و امثال آن دوازده میان راویان گران قدر حمل می‌گردد؛ همچنین داخل شدن نجاشی و برخی از علماء اعلام مانند سید مرتضی و خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی و نیز از میان متأخرین، محقق ثانی در حکومت شاه اسماعیل و شیخ بهایی و علامه مجلسی و امثال آن‌ها (عظراً لله مraqدهم) به این نحو، اشکال برطرف می‌گردد و الله العالم»<sup>۱</sup>.

ملاحظه: صاحب ریاض رحمته الله علیه این مطلب را -بدون ذکر نام- از ایشان نقل کرده و در خصوص آن فرموده است: «جمع خوبی است، اگرچه برخی از روایتی که به آن‌ها اشاره شد، ابای از آن دارند»<sup>۲</sup>؛ همچنین صاحب جواهر رحمته الله علیه آن را نقل کرده و فرموده: «شاهدی برای آن وجود ندارد»<sup>۳</sup>.

این دو فقیه رحمته الله علیه اشاره به جمع تبرعی بدون دلیل می‌کنند، بلکه به جمعی که دلیل برخلاف آن وجود دارد؛ چراکه در برخی روایات، حرمت را به صرف نام‌نویسی دانسته است و اما نیک شمردن جمع به دلیل وجود اشاره‌هایی است که در روایات به هر یک از اقسام مذکور شده است لکن مجوز تقیید مطلقات نیستند.

۳- صاحب جواهر رحمته الله علیه: ایشان فرموده است: «از این جمع بهترین است که گفته شود، نصوص منع را بر کارگزاری بر محرمات یا مواردی که حلال و حرام ممزوج هستند، حمل کنیم و روایات جواز را بر کارگزاری بر مباحات حمل نماییم؛ مانند جمع‌آوری خراج و امثال آن که شارع، اجازه تعامل با جائرها در آن‌ها همانند تعامل با حاکم عادل داده است، بلکه همان‌طور که ان شاء الله در مباحث بعد ملاحظه خواهید کرد، دیدگاه مشهور اصحاب بر وجوب تعامل با وی در آن است؛ پس کارگزاری او در این صورت، همانند پذیرش و دریافت چیزی از او و امثال آن است و لذا در این صورت که شخص داخل شده -همانند دریافت‌کننده مال- اعتقاد به گناهکار بودن حاکم و غاصب و ظالم بودن وی دارد، مرتکب تشریح نمی‌گردد؛ همچنین با توجه به این مطلب که داخل شدن در کارها

۱. الحدائق الناضرة: ۱۳۲/۱۸.

۲. ریاض المسائل: ۱۷۹/۸.

۳. جواهر الکلام: ۱۶۱/۲۲.



و دریافت از حاکم و مانند آن‌ها با اذن امام عادل به این اعمال در زمان غیبت و عدم دسترسی، از روی رأفت بر مؤمنین و برداشتن تنگی و حرج از آنان در این زمان همانند زمان تقیه است. اما نصوص دال بر ترغیب، به دلیل وارد شدن جهت امر به معروف و نهی از منکر و حفظ جان و مال و آبروی مؤمنین و خرسند کردن آنان هستند.<sup>۱</sup>

ملاحظه: بنابراین، از نگاه صاحب جواهر رحمته الله علیه، سه قسم هستند که دو مورد را در ابتدای کلامشان ذکر کردند و سومی را در انتهای آن: «اما نصوص دال بر ترغیب». نکته‌ای در خصوص وجه جمع ایشان و چند مطلب در خصوص تفاسیلی که بیان داشتند، وجود دارد.

اما وجه جمع ایشان بهتر از وجه جمع پیشینی که ایشان نقل کرده بود، نیست؛ زیرا بروجه جمع ایشان نیز شاهدی وجود ندارد، بلکه برخی از روایات، ابا از آن دارند؛ مانند روایت نهی از نام‌نویسی در دیوان آن‌ها و مشارکت در هرگونه عملی که مربوط به آن‌هاست، حتی به اندازه آغشته کردن قلمی به مرکب و ساخت مسجد و امثال آن‌ها که این اطلاعات، ابا از تقییدی دارند که صاحب جواهر رحمته الله علیه بیان کرده است.

علاوه بر این، اصل در مسئله که پیش‌تر گذشت و برخی روایات نیز مبین آن هستند، دلالت می‌کند که این امر، حق ائمه علیهم السلام است و برای کسی مجاز نیست که جز با اذن آن‌ها در آن داخل شود و نوع عملکرد پس از آن دخالتی در این حکم ندارد.

اما آنچه ایشان رحمته الله علیه در خصوص ملازمه بین جواز دریافت مال مقاسمه و زکات و امثال آن‌ها از سلطان و پذیرش ارض خراجیه از او با داخل شدن در اعمال آن‌ها بیان کرد، مطلب غریبی است؛ زیرا اذن در استفاده از آن‌ها از روی شفقت بر مؤمنین و دفع کردن حرج حاصل از پرداخت مجدد، دلیل بر اذن دریافت خراج برای آنان ندارد، بلکه از دریافت آن از اموال شیعه نهی شده است؛ مانند این فرمایش حضرت علیه السلام: «از اموال شیعه پرهیز». همچنین فرمایش سابق حضرت علیه السلام در صحیحته ابی ولاد ناقض آن است: «از او بستان و بخور، بر تو گواراست و برای او وزر و وبال»؛ لذا ملاک‌ها در این دو امر متفاوت بوده و ملازمه منتفی است.

مجزی بودن آنچه سلطان دریافت می‌نماید، رخصتی است که توضیح علت آن بیان شد و حکم پرداخت، به نحو وجوبی که ایشان به مشهور نسبت داد، نیست؛ به همین خاطر است که با وجود اجازه صادره در پرداخت آنچه حکومت به عنوان زکات و خراج و امثال آن‌ها تعیین می‌کند و حاکمان دستور به پرداخت آن می‌دهند، ائمه علیهم‌السلام اصحاب را در امتناع از پرداخت تا حد امکان تشویق می‌کردند؛ همان‌گونه که حضرت در صحیحۀ زراره فرمود: «ضریس بن عبدالملک و برادرش، مقداری برنج از هبیره به سیصد هزار خرید. من به هبیره گفتم: ای بیچاره - یا وای بر تو - خمس این مال را برای امام علیه‌السلام بفرست و بقیه را نگهدار؛ ولی او از این کار خودداری کرد و مال را پرداخت. بنی‌امیه منقرض شدند و بنی‌عباس روی کار آمدند. من این ماجرا را برای امام صادق علیه‌السلام بازگو کردم. امام علیه‌السلام بدون معطلی فرمود: آن پول، مال اوست؛ آن پول، مال اوست!

به امام علیه‌السلام گفتم: او پول را پرداخت کرد! امام علیه‌السلام [از شدت تأسف] انگشتش را گاز گرفت.<sup>۱</sup> روایت عیص که در ادامه خواهد آمد نیز مانند آن است و می‌توان این فرمایش امیرالمؤمنین علیه‌السلام را در محل بحث به نحو رخصت و نه وجوب تطبیق کرد:

«وفا کردن به اهل بی‌وفائی، نزد خداوند بی‌وفائی شمرده می‌شود و بی‌وفائی به اهل وفاداری، نزد خداوند وفاداری است».<sup>۲</sup>

#### ۴- دیدگاه مختار: عدم تعارض بین دو گروه روایات

توضیح آنکه گروه نخست، موافق آن اصل لفظی است که آن را تأسیس کردیم که حکم مسئله بدون لحاظ امر دیگر است و گروه دوم، بیان‌کننده موارد رخصت و استثنائی مسئله هستند که در روایات تبیین شده است که این امر ایرادی ندارد؛ لذا بین دو این دو دسته از روایات، رابطه تخصیص برقرار است و نه تعارض، بلکه اگر به مسئله دقت نماییم، رابطه بین آن‌ها از نوع تخصص است؛ زیرا با وجود اذن در کارگزاری از جانب ذی حق

۱. وسائل الشیعة: کتاب التجارة، أبواب ما یکتسب به، باب ۵۲، ح ۲.

۲. حکمت (۲۵۹) ج ۴ از نهج البلاغه، باب حکمت‌های گزینش شده از حضرت علیه‌السلام.

شرعی، حرمت از اساس منتفی است. مضاف بر آنچه در خصوص وجوه فرق بین موارد منع به نحو مطلق با رخصت مشروط قبلاً اشاره گردید.

اگر بخواهیم نمونه‌ای برای این حالت از مسئله دیگری مثالی ذکر کنیم، می‌توانیم به پرداخت زکات به سلطان جائرا اشاره کنیم. در صحیحۀ ابوسامه زید شحام آمده است که گفت:

«به امام صادق علیه السلام عرض کردم، قربانت شوم. مأمورین زکات می‌آیند و حق زکات را مطالبه می‌نمایند و ما ناچار زکات خود را به آنان می‌پردازیم، آیا پرداخت زکات به عمال خلیفه، تکلیف ما را ساقط می‌کند؟ ابو عبدالله گفت: نه. اینان اموال شما را به زور و ستم می‌گیرند. زکات باید به مستحقین زکات برسد». بنابراین، صحیحۀ بیان‌کننده حکم اولی در مسئله است که عدم اجزاء مالی است که به مأمورین سلطان داده می‌شود. در برابر این روایت، صحیحۀ سلیمان بن خالد است که گفت: «از امام صادق علیه السلام شنیدم که می‌فرمود: یاران پدرم امام باقر علیه السلام نزد ایشان آمدند و درباره آنچه سلطان از آن‌ها می‌گیرد سؤال کردند.

پدرم با آنان همدردی کرده و دلش به حالشان سوخت؛ زیرا می‌دانست که زکات جز برای اهلس حلال نیست. پس به آن‌ها دستور داد که به همان بسنده کنند.

به خدا سوگند! فکر مشغول آنان شد، به ایشان گفتم: پدر جان! اگر آن‌ها این حکم را بشنوند، دیگر احدی زکات نخواهد داد؟! فرمود: پسر! این حقی بود که خداوند دوست داشت که ظاهرش کند»<sup>۱</sup>.

پس این صحیحۀ با صحیحۀ نخست در نگاه اول، متعارض به نظر می‌رسد؛ زیرا بیان‌کننده اجزاء است، در حالی که در حقیقت بیان‌کننده رخصت و استثنا از جانب صاحب حق بر آنان است و حکم اصلی بر همان حالت خود باقی است و اگر متعارض می‌بودند، با یکدیگر منافات داشته و در نتیجه می‌بایست مکلف تا حد امکان از پرداخت به آنان

۱. وسائل الشیعة: کتاب الزکاة، أبواب المستحقین للزکاة، باب ۲۰، ح ۴، ۳.

اجتناب بنماید که مفاد صحیحه عیص بن قاسم از امام صادق علیه السلام است: «در مورد زکات فرمود: آنچه بنی امیه از شما دریافت کردند، به آن اکتفا کنید و به آن‌ها تا اندازه‌ای که در توان دارید، پرداخت نکنید؛ زیرا زکات مال را نمی‌توان دوبار پرداخت کرد».

### تعارض بین خود روایات گروه دوم

روایات گروه دوم با آنکه در رخصت متفق هستند، جز آنکه از حیث رجحان داشتن و مرجوح بودن یا هیچکدام از آن‌ها، به حسب فهم اصحاب متفاوت هستند و لذاست که کارگزاری مجاز برای جائرا به مباح و مکروه و مستحب و واجب تقسیم کرده‌اند.<sup>۱</sup> برخی از آن‌ها مباح به معنای اخص هستند؛ یعنی هیچکدام از طرفین دارای رجحان نیست (روایت اول این گروه که نقل شد).

برخی از آن‌ها مکروه هستند؛ همان‌گونه که در روایت مهران بن محمد بن ابی نصر گذشت (روایت ۲۱).

برخی از آن‌ها واجب یا مستحب نزد برخی است؛ مثل اینکه مقدمه امر به معروف و نهی از منکر باشد.

فارق بین آن‌ها را به طبیعت هریک از مصادیق و متعلق کارگزاری برگردانده‌اند و به ناچار باید عناصر دیگری را اضافه کنیم؛ مانند قابلیت‌هایی که کارگزار از آن‌ها برخوردار است و نیت و هدف وی و شرایطی که او را احاطه کرده و سنجیدن مصالح و مفاسد و ترجیح دادن اهم در اقدام یا امتناع.

از آنجاکه مسئله خطیر است و تمییز دادن کار دقیقی را می‌طلبد، لذا اصحاب (قدس الله ارواحهم) از ورود بدون معرفت در آن بر حذر داشته‌اند و نصیحت و موعظه کرده‌اند تا امور بر برخی از افراد مشتبه نگردد و نفس آن‌ها برایشان جلوه‌گری نکند. محقق اردبیلی رحمته الله علیه بعد از بیان نحوه جمع بین روایات فرموده است: «خلاصه آنکه اصل و اساس، اخلاص است که بسیار کم است و در نهایت دشواری همان‌گونه که از تشبیه برخی از علما دانسته

۱. بنگرید: مکاسب: ۲/۷۵ به بعد، مصباح الفقاهة: ۱/۶۶۷.

می‌شود که فرموده‌اند، مانند بیرون آوردن شیرخالص از بین علف جویده شده و خون است و این تشبیه درنهایت حسن و کمال است؛ پس بدان، خداوند ما را در عمل به آن موفق کند.<sup>۱</sup> این مثال را صاحب حدائق<sup>۲</sup> نیز همان‌گونه که گذشت، آورده است.

شیخ کاشف الغطاء فرموده: «ولازم است نیت خالص گردد و رسیدن به هدف‌های شرعی قصد شود؛ چراکه دانسته شد که داخل شدن در کارگزاری برای جائر جایز نیست».<sup>۳</sup>

### توجیه شیخ انصاری ورد آن

شیخ انصاری رحمته الله علیه براساس نیت کارگزار، بین روایات این گروه این‌گونه جمع کرده است: «اولی آن است که گفته شود کارگزاری غیرحرام:

برخی از آن مرجوح است که همان کارگزاری کسی است که به نیت امور معاش خود کارگزاری آنان را پذیرفته و در خلال آن قصد نیکی به مؤمنین و دفع ضرر از آن‌ها را دارد - سپس ایشان روایت ابونصر را که پیش‌تر آمد نقل کرده است -.

و برخی از آن مستحب است که همان کارگزاری شخصی است که هدفی به جز نیکی به مؤمنین را در پذیرش این کار ندارد - سپس روایت ابن بزیع متقدم را نقل کرده است -<sup>۴</sup> و در این جمع، ایشان از محقق اردبیلی رحمته الله علیه تبعیت فرموده، البته با اضافه کردن کارگزاری به دلیل اضطرار به قسم مستحب.

ملاحظه: اشکالات ذیل به ایشان وارد هستند:

۱- وجه جمع مذکور جمعی تبرعی است؛ زیرا روایت ابن ابی نصر متعرض مصلحت شخص نشده تا بر آن حمل گردد؛ لذا حمل بدون دلیل مطلقات بر یک قسم خاص صحیح نیست.

۱. مجمع الفائدة والبرهان: ۷۲/۸.

۲. الحدائق الناضرة: ۱۳۳/۱۸.

۳. شرح القواعد: ۹۸.

۴. المكاسب: ۷۵-۷۷/۲.

۲- موضوع دو روایت یکسان است؛ یعنی کارگزاری برای جائر با چشم پوشی از دفاع کردن از مؤمنین و نیکی به آن‌ها، بدون هیچ اختلافی، پس مجوز حمل هر يك از آن‌ها بر قسمی جدا از دیگری چیست؟!

۳- قرار دادن «صرفاً نیت نیکی کردن»، به عنوان شرط برای داخل شدن، معلق کردن مطلب به امرناردی است که امام علیه السلام آن را این‌گونه تشبیه کرده است که دست‌یابی به ستارگان آسمان آسان‌تر از آن است و تشبیه محقق اردبیلی نیز دور به نظر نمی‌رسد.

۴- اگر ذیل حدیث: «کم بهره‌ترین مؤمنان در آخرت خواهد بود به دلیل مصاحبت با جبار» از کلام امام باشد، نه تفسیری که راوی اضافه کرده است، جمع مذکور از صحت دورتر خواهد شد؛ زیرا این ذیل به مثابه تعلیل مکروه بودن مصاحبت با متکبر است و مقتضای آن جریان داشتن در مطلق مصاحبت است، گرچه با نیت احسان به مؤمنین باشد.

### تلاش آیت‌الله خویی و پاسخ آن

بر اساس مطلب پیشین، ایرادی بر سید خویی رحمته الله علیه وارد می‌شود؛ زیرا ایشان روایت ابن بزیع را تقییدزنده روایت ابن ابی نصر دانسته و در نتیجه روایت ابن بزیع را مختص به موردی دانسته است که شخص، صرفاً نیت نیکی کردن داشته باشد و روایت ابن ابی نصر را مختص به مواردی دانسته که حفظ امور معاش زندگی، نیت شخص بوده باشد و به صورت ضمنی، نیکی کردن را نیز در نظر داشته باشد - همانند وجه جمع شیخ انصاری رحمته الله علیه - سپس فرموده است: بنابراین، نسبت تغییر می‌کند و روایت ابن ابی نصر تقییدزنده روایاتی است که ظهور در رجحان داشتن کارگزاری جائر دارند؛ چه آنکه برای حفظ امور معاش باشد چه برای دفع ضرر از شیعه؛ مانند دو روایت مفضل و هشام بن سالم و لذا نتیجه پیشین به دست می‌آید.

ملاحظه: روشن شد که این مورد، صغری برای کبرای انقلاب نسبت نیست؛ زیرا زبان روایات یکسان است و همه آن‌ها رخصت را به دفاع از مؤمنین مقید کرده‌اند؛ مضاف بر

اشکال وارد به کبری از حیث عرفی نبودن این تعامل با روایت؛ زیرا ما با معادلات ریاضی سروکار نداریم تا اینکه از معادله اول، قیمت «الف» را استخراج کرده و آن را در معادله دوم جهت استخراج قیمت «ب» جاگذاری نماییم.

بله ایشان رحمته الله علیه استدلال به روایت ابن ابی نصر جهت استنباط کراهت را به دلیل ضعف سندی اشکال کرده است - مگر طبق مبنایی که ادله تسامح در ادله سنن را شامل مکروهات بداند - اما قاعده در دو روایت مفضل و هشام، جریان دارد.

البته باید گفت، عدم وجود ذیل روایت ابن ابی نصر در روایت‌های مشابهش، مانند صحیح‌ه علی بن یقطین و روایت هشام بن سالم و بلکه وجود عکس آن در روایت مفضل<sup>۱</sup> (پربهره‌ترین) سبب تضعیف آن ذیل می‌گردد.

### راه برون‌رفت برخی از بزرگان و پاسخ به آن

در خصوص مشکل حاضر، راه برون‌رفتی توسط آیت‌الله خویی به این صورت بیان شده است: «احتمال دارد که واژه «حَطَّأً» در روایت مهران، «خطأً» باشد و تفسیر از راویان باشد و اصلی که روایت از آن اخذ شده است، از طریق دریافت دست به دست و نه قرائت بوده باشد و تفسیر مذکور نیز به دلیل اشتباه در نگارش رخ داده باشد»<sup>۲</sup>.

ملاحظه: به دلیل تکرار شدن واژه «حَطَّأً» در خود روایت و نیز روایت مفضل، احتمال ذکر شده بعید به نظر می‌رسد و مناسب با تفسیری است که در ذیل روایت، مشتمل بر تعلیل مصاحبت با متکبر است. البته ایشان رحمته الله علیه اعتراف کرده است که به آن احتمال اعتماد ندارد و نمی‌داند که چگونه به ذهن ایشان خطور کرده است و تمام چاپ‌های دارای تحقیق که روایت را آورده‌اند، مراجعه کردم؛ مانند وسائل با چاپ‌های مختلف و جامع احادیث الشیعة، لکن هیچ‌یک از آن‌ها به نسخه‌ای که به این معنا اشاره کرده باشد،

۱. روایت‌ها در صفحات پیشین گذشتند: روایت‌های شماره ۱، ۱۹ و ۲۰ ذیل عنوان مجموعه دوم.

۲. المكاسب المحرمة: ۱۹۲/۲.

اشاره نکرده‌اند، ولی ایشان رحمته‌الله‌علیه این تلاش را به این صورت توجیه کرده است: «بعد از آمدن فرمایش حضرت (أوفر حظاً) در روایت دیگر و پس از تصرف در آن و دیگر روایات مؤید آن، احتمال مذکور بعید نیست؛ به‌ویژه با وجود احتمال خطا در مثل این کلمه که منشأ اشتباه در آن، تغییر اندک محل نقطه است و در مثل آن، احتمال مذکور، مخالفت جدی با اصل عقلائی ندارد؛ به‌خصوص با وجود روایات برخلاف آن، و البته امر آسان است».

همانند این مطلب از حیث بعید بودن و فقدان دلیل بر آن، کلامی است که از محقق ایروانی رحمته‌الله‌علیه نقل شده است:

«حمل این روایات - که دال بر این هستند که بر درهای متکبران کسانی هستند که به واسطه آن‌ها از اولیائش دفاع می‌کند - بر غیر کارگزاران مثل افراد سرشناس شهرها که برای برآوردن نیازهای مردم با سلطان مراوده می‌کنند؛ لذا اجنبی از محل بحث هستند؛ زیرا «غالباً کارگزاران، امکان تخطی از شئون ولایتی که برای آن منصوب شده و به آن‌ها تفویض شده است ندارند»<sup>۱</sup>، مضاف بر آنچه پیش‌تر در خصوص عمومیت تعلیل به نسبت مطلق مصاحبت بیان شد.

آنچه نگارنده به عنوان وجه جمع قائل است، همانند مطلبی است که در موضع اول گذشت. خلاصه آن است که روایت کراهت، مرجع در مسئله است و روایات فراوان نهی، یاری‌کننده آن هستند؛ لذا مناقشه سندی خللی به آن وارد نمی‌سازد؛ بنابراین، آنچه خطاب به عموم مردم بیان شده و حکم اولی در مسئله است، مرجوحیت است؛ به دلیل دشواری نظری و عملی دست‌یابی به شرایط رخصت و جواز که اولین آن‌ها خالص ساختن نیت است؛ مانند تشبیهی که محقق اردبیلی رحمته‌الله‌علیه بیان کرده است. اما روایت ابن بزیع و مانند آن روایت ابن یقظین در جلوگیری از ترك کارگزاری هارون، مخاطب آن‌ها امثال آن دو نفر به‌نحو خاص هستند؛ به همین دلیل است که این دو روایت، مشتمل بر ذیل روایت ابن ابی‌نصر نیستند؛ لذا اضافه شدن یا نشدن این ذیل، به لحاظ استعداد شخص در دست‌یابی به شروط است.

۱. مصباح الفقه: ۶۷۰ آن را از حاشیه ایروانی: ۲۵۵/۱ نقل کرده و از آن به این خاطر تعجب کرده است که کارگزاران قدرت بر میانجیگری برای برآورده شدن نیازها و چشم‌پوشی از خطاها دارند.



## موارد مجاز کارگزاری برای حاکم جائر

روایات گروه دوم، برخی موارد را که جواز کارگزاری برای جائر در آن‌ها به دلیل وجود وجه محملی ثابت شده است، از حکم حرمت استثنا کرده‌اند؛ همانند بحث دروغ گفتن به نیت اصلاح با شرایطی که برای آن ذکر شده است.

### مورد اول: قیام به مصالح بندگان

شیخ انصاری رحمته الله علیه فرموده است: «ظاهراً بدون هیچ اختلافی همان‌طور که از برخی فقها تصریح به آن نقل شده است»<sup>۱</sup> - مقصود ایشان محقق راوندی رحمته الله علیه است - آنجا که فرموده: «اگر از رهگذر کارگزاری برای جائر متمکن از رساندن ذی حقی به حقیق باشد، جایز است».

قول خداوند متعال به نقل از یوسف علیه السلام: «مرا سرپرست خزائن سرزمین قرار ده که نگه‌دارنده و آگاهم» - همراه با اجماع متردد و سنت صحیحه - بر آن دلالت می‌کند. درخواست حضرت یوسف علیه السلام بدین خاطر بود تا خزانه را از دست غیر مستحق حفظ کند و آن را در مواردی که لازم است اموال در آن صرف شود، به مصرف برساند و به همین خاطر از پادشاه درخواست سرپرستی آن را کرد؛ زیرا برانبیا جایز نیست که در هیچ‌یک از اموال دنیا رغبتی داشته باشند، جز آنکه به دلیل همین مطلبی باشد که گذشت. پس کلام حضرت یوسف علیه السلام «حَفِیْطُ»، یعنی نگه‌دارنده مال از دست درازی کسانی که استحقاق آن مال را ندارند، با صرف کردن مال توسط حضرت در وجوهی که صرف کردن بیت‌المال در آن‌ها واجب است.

هرگاه انسان یقین کند یا ظن داشته باشد که توان بر هیچ‌یک از این مطالب را ندارد، به هیچ‌وجه برای او جایز نیست که در آن وارد شود»<sup>۲</sup>.

۱. المکاسب: ۷۲/۲.

۲. فقه القرآن: ۲۴/۲.

مرحوم کاشف الغطاء رحمته الله علیه استدلال به آیه را این‌گونه بیان کرده است: «ثبوت حکم در حق ما به دلیل استصحاب یا قاعده آنچه خداوند به اولیائش نسبت داده یا به نحو مطلق در قرآن آورده است، حمل بر یکسان بودن حکم برای ملت اسلام می‌شود مگر با وجود دلیل مخالف»<sup>۱</sup>.

### نتیجه استدلال بر جواز

از آنچه گذشت، وجوهی برای استدلال بر جواز در این موارد به دست آمد:

۱- اجماع: بر آن اشکال وارد است که اجماع مدرکی مستند به روایات آتی است.

۲- آیه شریفه حضرت یوسف علیه السلام: استدلال به این آیه از چند جهت دارای ایراد است:

أ- آنچه در برخی از شروح آمده است که: نبی علیه السلام ولی امر شرعی است و درخواست ولایت او، مطالبه و بازپس‌گیری بخشی از حق خویش است و کارگزاری برای جائر نیست؛ لذا با محل بحث متفاوت است و پذیرش ولایت عهدی مأمون توسط امام رضا علیه السلام از همین قبیل است. اما افرادی غیر از ولی شرعی که صاحب است، باید دلیلی بر جواز داشته باشند.

اشکال: اینکه پیامبر علیه السلام ولی شرعی است، هرچند فی نفسه به لحاظ اصل جاری در مسئله امر صحیحی است، اما این مطلب، نمی‌تواند به عنوان پاسخ صحیحی برای مسئله تلقی شود؛ زیرا با یک اشکال مواجه است. توضیح آنکه ملحق شدن افراد متشرع به حکومت جائر، سبب گمراه شدن عموم می‌گردد؛ زیرا در این عمل، مشروعیت بخشی به سلطان جائر نهفته است. براین اساس است که صرف نام‌نویسی در دیوان ظالمین با صرف نظر از مستحق بودن یا نبودن کارگزار، تحریم شده است. مشروعیت مذکور، بخشی از مراد و مقصود مأمون عباسی از اعطاء ولایت عهدی به امام رضا علیه السلام بود اما امام علیه السلام برنامه او را با شروطی که برای پذیرش این کار گذاشتند، باطل کردند؛ همان‌طور

که حضرت علیه السلام همواره تصریح می فرمود که به جهت تقیه ولی عهد است، درحالی که براین کار مجبور گردیده است.

ب- احتمال دارد هدف حضرت یوسف علیه السلام اصلاً حفظ اموال مردم نبوده و هدف ایشان از طلب خزانه داری، نزدیک بودن به پادشاه که در رأس حکومت است، باشد؛ یعنی نزدیکی به مرکز تصمیم گیری و اثرگذاری؛ همان گونه که این احتمال نیز مطرح است که ایشان به جهت هدایت پادشاه و مردم مصر از طریق تغییر دین دولت به ایمان علت طلب ایشان بوده است و این امر که از مدیریت اموال مردم کافر آن زمان مهم تر است و رسیدن به قدرت، صرفاً وسیله بوده و نه هدف ایشان. لذا با وجود احتمال های دیگری که ذکر کردیم، استدلال ایشان رحمتهم الله باطل می گردد؛ همان گونه که پذیرش ولایت عهدی توسط امام رضا علیه السلام ممکن است به جهت سیاست گذاری ایشان علیه السلام جهت دفاع از اسلام و رهبران بزرگ آن و نزدیکی به مرکز حکومت و گرفتن زمامداری آن در مواجهه با شبهات اعتقادی و جریان های فکری منحرف و کفرآمیزی که بازار آن به سبب گشایش روابط مسلمانان با ملت های دیگر و ترجمه شدن آثار آن ها رونق گرفته بود، باشد و به جهت حضور در مناظراتی باشد که مأمون با علمای دیگر ادیان و سران کفر و شرک در مجلس خود برگزار می کرد. اما امام علیه السلام مأمون را مجبور کرد که به صورت اکراهی و اجباری آن را به سرانجام برساند تا کار او بدون پیامدهای منفی باشد؛ لذا امام علیه السلام به یکی از وظائف امامت خویش که پادشاه آن زمان حق سلب آن را از ایشان نداشتند قیام کرد.

۳- روایات: تعداد آن ها همان طور که برخی از آن ها در مجموعه دوم نقل شد، بسیار هستند و کمی پیش تر تعدادی از آن ها را مانند صحیحۀ ابن یقطين و روایت ابن بزيع و مفضل و هشام و غیر آن ها را نقل کردیم.

۴- آنچه شیخ انصاری رحمتهم الله اضافه کرده است: «این امر بر آن دلالت می کند که اگر کارگزاری ذاتاً حرام باشد، داخل شدن در آن، به جهت مصالح و دفع مفاسد مهم تر

از مفسده به شمار آمدن ظاهری شخص در زمره یاران ستمگران است و اگر به دلیل ملازمه آن با ظلم به دیگران باشد، در اینجا حسب فرض، این امر منتفی است.<sup>۱</sup>

اشکال:

۱- نصوص پیشین در دلالت بر جواز کارگزاری برای جائز کافی است. این روایات مطلق بوده و مقید به اهم بودن نیستند؛ لذا تقیید ایشان عجله الله تعالی فرجه اگر بیان تفسیری برای روایات باشد، ایرادی ندارد؛ اما اینکه قرار دادن اهم بودن به عنوان دلیل مستقلى که مستند به مرجحات باب تراحم باشد - همان گونه که ظاهراً این فرمایش ایشان است: «دلالت بر آن می‌کند»-، با این ایراد روبرو است که اخص از مدعا است که همان جواز داخل شدن در کارهای آن‌ها از روی مطلق مصالح راجحه و برآوردن نیازهای مؤمنین است و مقتضای دلیل ایشان آن است که رخصت، محدود به مصالح مهم‌تر از این گناه کبیره که مستلزم دوزخ است، باشد؛ مانند حفظ نفوس محترمه و آبرو.

امام خمینی عجله الله تعالی فرجه فرموده است: «مدعا آن است که این مورد، مستثنا از حرمت است، همان گونه که بدان اعتراف کرده و مدلول روایات است، نه از باب ترجیح یکی از دو متزاحم، و اگر امر به تراحم مقتضیات برمی‌گشت، امکان احراز اهمیت داخل شدن در کارگزاری حرام نمی‌بود».<sup>۲</sup>

۲- حرمت ذاتی کارگزاری برای جائز به معنای مفسده و قبح ذاتی داشتن آن همانند ظلم نیست تا آنکه از ترجیح مصالح و مفساد بحث کنیم، بلکه همان طور که سابقاً بیان شد، به این معنا است که اصل در آن، وجود داشتن این امور است و حرمت آن ناشی از تصرف در حق غیر بدون اذن او است؛ لذا اگر صاحب حق اذن دهد، بدون لحاظ کردن تراحم ملاکات، داخل شدن جایز خواهد بود، بلکه موضوعی برای آن‌ها باقی نمی‌ماند. در ادامه توضیح بیشتر انشاء الله خواهد آمد.

۱. المکاسب: ۷۲/۲.

۲. المکاسب المحرمة: ۱۷۴/۲.

## اشکال آیت الله خویی و پاسخ آن

این تبیین شیخ انصاری رحمته الله علیه سبب توجه و التفات به اشکالی شده است که ممکن است بر جواز در این مورد وارد شود؛ زیرا چگونه ارتکاب یک حرام بزرگ به خاطر انجام یک عمل مستحب مجاز دانسته می شود؟ سید خویی رحمته الله علیه فرموده است:

«اگر مراد از آن‌ها - مصالح - قیام به امور مسلمین و اقدام به برآوردن نیازهای آنان و تلاش در رفع مشکلاتشان که امور مستحب و محبوب در نظر شارع مقدس هستند باشد، شکی نیست که صرف این مطلب، تاب رویارویی با حرمت را ندارد؛ زیرا مفروض آن است که کارگزاری برای جائز، بنفسه حرام است و چگونه حرمت آن با عروض برخی از عناوین مستحب مرتفع می گردد؟! مضاف بر اینکه ایشان رحمته الله علیه پیش تر اعتراف کرد که کارگزاری برای جائز از معصیت جدا نمی گردد. همچنین در مبحث جواز غنا در قرائت قرآن بدین امر اعتراف کرده است که ادله احکام ترخیصی تراجمی با ادله احکام الزامی پیدا نمی کنند»<sup>۱</sup>.

ملاحظه: برایشان رحمته الله علیه ایرادات ذیل وارد هستند:

۱- آنچه کمی قبل تریبمان کردیم می تواند دفاعی از شیخ انصاری رحمته الله علیه به شمار آید و این بیان، تفسیری است از ورود رخصت در روایات و گوا اینکه پاسخی است از اشکالی که آن را بیان کردیم. توضیح آنکه:

اهم بودن که ایشان رحمته الله علیه از آن سخن می گوید، در مرتبه جعل و تشریح است؛ یعنی در عالم ملاک‌ها که همان مصالح و مفاسد در تشریحات می باشند و مناط تخصیص و استثنا می باشند. در این مرتبه، می توان تصور کرد که شارع مقدس مصلحتی را که در عالم اثبات غیر الزامی است، مدنظر قرار داده و آن را بر ملاک حکم الزامی مقدم نماید و این حکم را تقیید یا تخصیص زند. تمام تخصیص‌ها و تقییدها و استثناها از همین قبیل هستند. گاهی خطابی وارد می شود که ظهور در وجوب یا حرمت دارد، سپس

يك خطاب ترخیصی وارد می‌گردد و آن را از ظهورش برگردانده و تقیید و تخصیص حاصل می‌شود. پس تراحم و ترجیح، در عالم ملاک‌ها که از مقدمات جعل و انشاء است، می‌باشد و نه در مرتبهٔ مجعول، یعنی مصالح و مفاسد در احکام و در عالم امتثال تا آن را داخل در باب تراحم بدانیم.

بله، به شیخ انصاری رحمته الله علیه ایرادی در این هنگام بدین صورت وارد می‌شود که آنچه ایشان بیان کرده است، دلیل مستقلی به حساب نمی‌آید و صرفاً يك نوع قرائت از روایات است؛ زیرا ملاک‌های مذکور، از نصوص شرعی استکشاف می‌گردند.

۲- این فرمایش ایشان رحمته الله علیه که «ادلهٔ احکام ترخیصی تراحمی با ادلهٔ احکام الزامی پیدا نمی‌کنند»، امر غریبی است؛ زیرا ادله با یکدیگر تعارض پیدا می‌کنند و نه تراحم و ملاک ترجیح در آن‌ها قوی‌تر بودن دلیل است، نه اهم بودن که در تراحم مطرح می‌شود و در فقه این‌گونه است که دلیل جواز اگر قوی‌تر باشد، مقدم بردلیلی است که ظاهرش وجوب یا حرمت است و مفید استحباب یا کراهت خواهد بود و این همان مبنای مختار ایشان رحمته الله علیه در محل بحث است؛ زیرا فرموده: «و با این اخبار، دلیل‌های مطلقی را که ظهورشان در حرمت کارگزاری برای جائز به نحو مطلق است، تقیید می‌زنیم»؛<sup>۱</sup> پس چه ایرادی وجود دارد؟!

۳- اگر کلام ایشان رحمته الله علیه را تصحیح کنیم و حمل بر این کنیم که در اینجا تراحم بین احکام رخ می‌دهد - حرمت کارگزاری برای جائز و استحباب برآوردن نیازهای مؤمنین - نفس همین مورد، نقض آن کبری کلی است که می‌گفت احکام ترخیصی صلاحیت تراحم با احکام الزامی ندارند؛ زیرا دلیل بر تقدیم داریم لذا اطلاق کبری مزبور، امر مسلمی نیست و نمی‌توان با تمسک به آن براستثنا محل بحث با وجود دلیل معتبر روایی بر آن اعتراض کرد؛ مانند عدم جواز اعتراض بر اجزاء پرداخت زکات به سلطان جائز که برخلاف مقتضای روایات و قواعد و اصول است اما باب مناقشه در آن به دلیل ورود روایات بسته است.

و از مواردی که نقض براین کبری به شمار می‌آید، جواز دروغ گفتن برای اصلاح کردن است که امر مورد تسالمی میان فقها است. با اینکه دروغ گفتن جزء گناهان کبیره است و آنچه وارد شده است که: «اصلاح میان مردم از همگی اقسام نماز و روزه افضل است»<sup>۱</sup> یا مجزی بودن بعضی از مستحبات مانند غسل جمعه از واجب با وجود این که همان‌گونه که تعبیر می‌کنند ملاک مورد نخست ناقض است، پس این کبری و بسیاری موارد غیر از آن در فقه و اصول به عنوان قواعد کلی بدون وجود دلیلی به جز تنقیح مناط موارد جزئی تجویز می‌شوند که نتیجه مانند آن مورد اعتماد نیست.

۴- مناقشه در این مدعا که حفظ مصالح بندگان حکمی غیر الزامی است؛ زیرا ممکن است که قائل به وجوب آن بشویم، ولو در اندازه واجبات اجتماعی که پیش‌تر مثال‌هایی برای آن ذکر کردیم؛ بنابراین اینکه با نگاه فردی تقلیدی، وجوب آن شناخته نمی‌شود ضروری به آن وارد نمی‌کند و این امر از مذاق شارع مقدس و سیره او در اهتمام بسیار زیاد به حفظ دین و نیکی به بندگان و رحمت ورزی به آن‌ها و مقدم دانستن آن بر سایر احکام فردیه بعید نیست.

کلامی را از محقق اردبیلی رحمته الله علیه به عنوان شاهدی بر شدت اهتمام شارع مقدس به حفظ مصالح بندگان و دفاع کردن از آن‌ها و مقدم دانستن آن بر بسیاری از واجبات و محرمات مهم ذکر می‌کنیم. آنچه در این نقل مهم است محل استشهاد به فرمایش ایشان می‌باشد؛ با چشم‌پوشی از برخی مناقشات که نسبت به برخی بخش‌های آن وارد است. ایشان در ذیل آیه کریمه: «و بر ظالمان تکیه ننمایید که موجب می‌شود آتش شما را فرا گیرد» و تطبیق آن توسط امام بردوست داشتن بقاء آن‌ها برای رسیدن به بخشی از دنیای آن‌ها و همچنین روایت مناهی: «خود را در برابر او خوار و پست سازد از روی طمع داشتن به او»، گفته است:

«پس شاید آن - یعنی تمایل به جائرتا این که چیزی از دنیای او به او برسد - مراد از

۱. الکافی: ۵۱/۷، و در نهج البلاغه، در وصیت امیرالمؤمنین علیه السلام به فرزندش امام حسن علیه السلام.

روایت باشد، نه مطلق تمایل و نه مطلق دوست داشتن بقاء آنها؛ پس اگر کسی بقاء حاکم جائز که مؤمن است را دوست داشته باشد - به جهت محبتی که به مؤمنین دارد و حفظ کردن ایمان و مؤمنین توسط او و حمایت از ایمان و اهل ایمان توسط وی و بازداشتن مخالفین از تسلط بر آنها و کشتنشان و دور کردنشان از دین و ایمان مؤمنین - پس ظاهراً آن است که وی مصداق آیه نیست؛ زیرا این امر، در حقیقت محبت نسبت به ایمان و حفظ ایمان است، نه دوست داشتن آن شخص و ستم و فسق او، بلکه و نه خود آن شخص بلکه هرگاه که می‌اندیشد از او به خاطر ظلم و ستمش بیزار است.

بلکه این امر در مورد مخالف نیز بعید نیست که اگر این امور را انجام بدهد، صادق باشد، بلکه حتی در مورد کافر اگر به نسبت حفظ اسلام و مسلمین اقدام کند. به همین خاطر است که دادن «مؤلفه» از زکات به آن‌ها جایز است تا اینکه مسلمانان را یاری کنند و برای درخواست کردن یاری از کفار است و شکی نیست که حیات آن‌ها در این هنگام برای مسلمانان، بلکه برای امام عَلَيْهِ السَّلَام امر محبوبی است و مغلوب و مقتول بودن آن‌ها مورد رضایت آن‌ها نیست، بلکه می‌خواهند که آن‌ها زنده باشند و دشمنان را به قتل برسانند.<sup>۱</sup>

۵- مناقشه پیشین ما با سید خویی عَلَيْهِ السَّلَام و همچنین شیخ انصاری عَلَيْهِ السَّلَام از باب تنزل و تسالم بر مبنای مختار آن‌ها بود؛ چرا که آن دو فقیه (قدس سرهما) حرمت ذاتی را به معنای وجود مفسده ذاتی که مقتضی حرمت است، دانسته‌اند؛ لذا با اشکال تقدیم غیر الزامی بر الزامی مواجه شدند و ما عدم صحت این برداشت را قبلاً توضیح دادیم؛ بنابراین اشکال بر آن دو فقیه (قدس سرهما) در مرتبه‌ای قبل تر از این وارد می‌شود. پس آنچه آن دو فقیه بیان کرده‌اند بدین خاطر است که اصل را در مسئله تأسیس نکرده‌اند، هرچند که موافق مقتضای آن اصل را قائل شده‌اند که همان حرمت ذاتی کارگزاری جائز می‌باشد؛ زیرا ولایت، حق معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَام و نواب آنها است و آن‌ها حق دارند در مواردی که بخواهند، اجازه صادر کنند؛ لذا اگر رخصت از جانب آن‌ها ثابت

۱. مجمع الفائدة والبرهان: ۶۸/۸-۶۹.



شود، در این صورت موضوعی برای مرجحات باب تراحم وجود نخواهد داشت و نه برای اشکال در وجه مقدم دانستن ادله احکام غیر الزامی بر ادله احکام الزامی.

### استدلال مورد پذیرش

استدلال مورد اعتماد و پذیرش نگارنده، روایات هستند که مطلق بوده و مقید به اهم بودن نیستند و کاشف از اذن صاحب حق در تصرف می باشند و بعضی از آنها اگرچه از لحاظ سند قابل مناقشه می باشند، لکن بعضی دیگر از آنها از این حیث معتبر می باشند و حداقل آن است که از مجموع آنها اطمینان به وجود رخصت در این مورد حاصل می شود و دلالت بر جواز و بلکه رجحان در خصوص آن مورد می کنند، بلکه دلالت بر وجوب آن برای کسی که قدرت بر آن دارد و از در خلاف شرع افتادن خود ایمن است؛ همان گونه که در ذیل روایت ابن بزیع از امام رضا علیه السلام آمده است: «به همراه آن ستمکاران می باشد و ما را شاد می کند به شاد کردن مؤمنان شیعه ما، پس تواز آنها باش ای محمد».

شاید نقطه عزیمت امام خمینی رحمته الله علیه از همین اشکال بوده، آنجا که سعی در تقیید اطلاق رخصت وارد شده در روایات، به واسطه ملاک اهم بودن جهت رهایی از آن اشکال داشته است. اما ایشان رحمته الله علیه به این نحو از آن اشکال خارج شده اند: «تحقیق آن است که روایات جواز با وجود کثرتی که دارند از لحاظ سندی ضعیف می باشند، اما وثوق و اطمینان به دلیل صدور بعضی از آنها حاصل است؛ لذا می بایست به خاص ترین آنها از لحاظ مضمون اخذ کرد».<sup>۱</sup>

و پس از چند صفحه فرموده است: «ظاهراً آن است که قدر متیقن از آن ها جواز داخل شدن همراه با یقین به این مطلب است که با داخل شدن، از شیعه دفاع می کند و منافع آنها را به یک نحوی حفظ می کند؛ و شاید از مجموعه آن روایات بسیار زیاد که از لحاظ مضمون نزدیک به یکدیگر می باشند، اطمینان به جواز داخل شدن در آن در صورت علم به موفق

۱. المكاسب المحرمة: ۱۹۹/۲.

شدن، حاصل می‌گردد».<sup>۱</sup>

ایشان رحمته‌الله علیه در دلیل این جواز می‌فرمایند: «خلاصه آنکه قدمتیقن از مجموعه روایات آن است که جواز داخل شدن در دیوان آن‌ها - علیهم‌اللعنة - جهت اصلاح وضعیت شیعه بوده است و شاید سرّ آن، ضعف شیعه و کم‌تعدادی آنها و ترس از پراکندگی آنان بوده است و اشاره به اهداف احکام و مصالح نهفته در آنها واجب نیست».<sup>۲</sup>

و بنا بر این احتمال، محل بحث از قسم تراحم مقتضیات است و ترجیح داشتن اقتضاء داخل شدن برای حفظ شیعه براقضاء حرام بودن داخل شدن، بلاشکال است؛ و روایات بیان‌کننده آن است که برآوردن نیازهای برادران و امثال آن کفاره کارهای حکومتی است؛ مخصوصاً طبق آن چیزی که به عنوان مبنا برگزیدیم؛ یعنی بقاء حرمت مزاحم مهم با وجود تراحمی که با اهم دارد؛ و آنچه بیان کردیم اگرچه مخالف ظاهر بعضی از روایات غیرقابل اطمینان است، لکن عمده دلیل در این مقام، استفاده حکم از مجموع روایت‌های ضعیف است که اطمینان به صدور بعضی از آنها شده است و نتیجه آن را یافتی».<sup>۳</sup>

ملاحظه: این کلام ایشان رحمته‌الله علیه که: «محل بحث از قبیل تراحم مقتضیات است» شاهد آن است که ایشان به ایراد سابق توجه داشته است. ایرادها به این شرح هستند:

۱- بعضی از روایات معتبر بوده و می‌توان به اطلاق آن‌ها تمسک کرد و توجیهی برای اکتفا کردن به قدمتیقن وجود ندارد.

۲- روایات جواز بسیار هستند و به حد تواتر می‌رسند و همگی آن‌ها مطلق و عام هستند و از لحاظ سعه و ضیق متفاوت نیستند تا بخواهیم به قدرت متیقن اخذ کنیم. سید خویی رحمته‌الله علیه فرموده: «روایات مستفیض بلکه متواتر دلالت می‌کند بر اینکه کارگزاری

۱. المکاسب المحرمة: ۲۰۲/۲.

۲. بلکه طبیعی و مقتضای حکمت است که راز این توجیه‌ها مخفی نگه داشته شود تا به دست دشمنان نرسد و مورد سوء استفاده آنان قرار نگیرد.

۳. المکاسب المحرمة: ۲۰۴/۲.

جائراگر برای اصلاح امور مؤمنین از شیعه باشد، ایرادی ندارد»<sup>۱</sup>.

۳- اکتفا به قدرمتیقن مخالف ظاهرروایات است؛ زیرا روایات تصریح به موارد جواز کرده‌اند که ذیل عنوان مصلحت عام در حفظ تشیع و تقویت آن‌ها نمی‌گنجند و صرفاً از باب آسان گرفتن و شفقت بر آنها و دفع کردن ضرر از آن‌هاست؛ همانند مواردی که در آنها دریافت هدیه یا ساقط کردن مالیات آن‌ها یا به‌کارگیری جوانان آنها در کارهای حکومتی و مانند آن است.

و تمام این مطلب بر اساس کوتاه آمدن و تسالم است، همانگونه که گذشت؛ چراکه ما بی‌نیاز از این توجیهات هستیم؛ زیرا ایراد مزبور بر اصلی که تأسیس کردیم وارد نمی‌شود؛ چراکه قائل شدن به جواز در محل بحث از باب مقدم دانستن یک حکم بر حکم دیگر نیست، بلکه اجازه‌ای است که از جانب صاحب حق، مشروط به پرداخت کفاره - که همان نیکی به برادران است - صادر شده است؛ لذا استثنا شدن آن از باب تخصص - نه تخصیص - می‌باشد، به دلیل حرام نبودن محل بحث به دلیل صدور اذن از جانب صاحب حق.

### لزوم رجوع به فقیه جامع شرایط

حتماً می‌بایست به فقیه جامع شرایط ولایت امر و امامت امت جهت تطبیق این مورد رجوع شود تا اینکه امر بر بعضی از افراد مشتبه نشود و به سبب آن از حد مشروع تجاوز نکنند و ملاک این امر را کسی بهتر از فقیه خبره آگاه نسبت به زمان نمی‌شناسد؛ لذا به دلیل استنطاق کردن از روایات، امر بر او مشتبه نمی‌گردد.

### اهتمام به نیازهای مؤمنین

محقق اردبیلی رحمته الله علیه فرموده است: «از این روایات اهتمام معصومین علیهم السلام را به برآوردن نیازهای مؤمنین دریافتی و اخبار در این معنا قابل گردآوری نیستند و اینجا محل ذکر آنها نیست و از اهتمام خداوند متعال و پیامبر او صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت علیهم السلام به امر شیعیان و محبان

آنها در امور این دنیای فانی آنها - که اگر به آن اهتمام نکنند به دلیل فانی بودن آن و سریع الزوال بودن آنچه در آن است چه نعمت و چه بلا، ضرر زیادی وارد نمی‌کند - این میزان از اهتمام فهمیده می‌شود. آنچه من از آن فهمیدم - یعنی ثوابی که برای کسی که به آنها نیکی می‌کند و عقابی که متوجه تارک آن وجود دارد و اجازه دادن ارتکاب امریست مانند افتادن از بلندی بلکه آن را به عنوان برترین اعمال و پربنابترین آنها قرار دادن - اهتمام آنان به امر آخرت آنها که راه فراری از آن جز به سوی خدا و پیامبر او ﷺ و آنها ﷺ وجود ندارد و عقوبت آن پایانی ندارد و ضرر و ترس آن قابل توصیف نیست و علم به آن حاصل می‌شود و علم به اینکه آنان ما را ناامید بر نمی‌گرداند، پس امید کامل نسبت به محبت آنها (صلوات الله علیهم اجمعین) حاصل می‌شود؛ همان‌گونه که در روایات بسیار زیاد که در محل خود ذکر شده‌اند آمده است. پس چیزی جز مرگ در حالت ایمان به خدا و پیامبر او ﷺ و به آنها ﷺ باقی نمی‌ماند؛ خداوند به ما و شما این امر را به حق آنان روزی کند»<sup>۱</sup>.

### مورد دوم: توقف امر به معروف و نهی از منکر بر آن

این مورد با همین عنوان در روایات جواز وارد نشده است و شاید به همین دلیل باشد که عنوان مستقلی برای آن قرار نداده و آن را ذیل مورد اول آورده‌اند؛ همان‌گونه که ان شاء الله آن را بیان خواهیم کرد.

مشهور، راجح دانستن آن است، اما اصحاب در وجوب یا استحباب حکم آن اختلاف دارند؛ بنابراین دو قول در اینجا وجود دارد:

### قول اول: وجوب

صاحب جواهر رحمته الله علیه فرموده است: «تعبیر به وجوب از کسی به جز حلی در سرائر نقل نشده است»<sup>۲</sup> و ما کمی پیش‌تر ذکر کردیم که نصی که دلالت بر رخصت باشد، وجود ندارد، تا

۱. مجمع الفائدة والبرهان: ۷۴/۸.

۲. جواهر الکلام: ۱۶۴/۲۲.

چه رسد به وجوب در این مورد.

به هر حال می‌توان از چند جهت بر آن استدلال کرد:

۱- تمسک به اطلاق ادله وجوب امر به معروف و نهی از منکر در محل بحث، انجام مستقیم آن فریضه است؛ زیرا در آن، بازپس‌گیری بخشی از حق ولایت برای اهل آن و پس گرفتن آن از غاصب - حاکم جائر- وجود دارد؛ همچنین این امر، جلوگیری از استمرار ستم و منکر در حد توان است؛ لذا وجوب آن ناشی از وجوب فریضه امر به معروف و نهی از منکر است؛ زیرا مصداق آن به شمار می‌رود.

بر این وجه، ایراد تعارض با ادله حرمت کارگزاری جائر وارد می‌شود؛ لذا می‌بایست تعارض را حل کرد؛ یعنی بر ما لازم است که در یک مرحله پیشینی ثابت کنیم که اطلاق ادله وجوب امر به معروف و نهی از منکر شامل ابزار حرامی چون محل بحث نیز هست.

۲- آنچه در مورد اول گذشت؛ یعنی دلالت روایات بر جواز کارگزاری جائر جهت محقق ساختن مصالح بندگان و اینکه اقامه امر به معروف و نهی از منکر از بزرگترین مصالح بندگان می‌باشد، همانگونه که در احادیث شریف که در فصل دوم از کتاب گذشت؛ مانند روایت امام باقر علیه السلام: «امر به معروف و نهی از منکر راه پیامبران است و شیوه نیکوکاران. فریضه بزرگی است که دیگر فرایض به واسطه آن برپا می‌شود و راه‌ها امن می‌گردد و درآمدها حلال می‌شود و حقوق و اموال به زور گرفته شده به صاحبانش برمی‌گردد و زمین آباد می‌شود و از دشمنان انتقام گرفته می‌شود و کارها سامان می‌پذیرد»<sup>۱</sup>.

بنابراین داخل شدن در کارگزاری جائر در مورد نخست به دلیل اجازه صادره ظاهرتر از غیر آن می‌باشد؛ زیرا از بزرگ‌ترین مصالح است و شاید بر همین اساس سید خویی رحمته الله علیه به فحوا این‌گونه استدلال کرده است:

۱. وسائل الشیعة: کتاب الجهاد، أبواب الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر، باب ۱، ح ۶.

«اگر کارگزاری جائر برای اصلاح امور مؤمنین جایز باشد، پس برای اقامه امر به معروف و نهی از منکر نیز جایز است یا با استفاده از فحوا؛ زیرا این امر از مصادیق اصلاح امور آنان می باشد و محقق ایروانی به این مطلب اشاره کرده است»<sup>۱</sup>.

ملاحظه: ایرادات ذیل بر این وجه وارد هستند:

أ- نهایت امری که این وجه بر آن دلالت می کند جواز یا استحباب است نه وجوب، همان گونه که این مطلب مقتضای ادله مورد اول نیز بود. اما این اشکال بر مشهور وارد نمی شود؛ زیرا قائل به استحباب هستند و صرفاً بر کسی این ایراد وارد است که قائل به وجوب است، مگر آنکه استدلال بر این امر که محل بحث، صغری برای قضیه «آنچه جایز است، واجب می باشد» را به نحوه بدون مناقشه ای تبیین کند؛ زیرا اگر داخل شدن برای اقامه امر به معروف و نهی از منکر جایز باشد، به دلیل واجب بودن خود فریضه با چشم پوشی از حرام بودن وسیله آن واجب خواهد بود.

ب- جواز داخل شدن در کارگزاری متوقف بر اذن صاحب حق است و در روایات با وجود فراوانی آنها چیزی وارد نشده است؛ لذا این امر خود می تواند دلیلی بر عدم شمول رخصت نسبت به این مورد باشد.

ج- بین مصلحت امر به معروف و نهی از منکر که به اقامه دین برمی گردد و بین مصالح بندگان که در روایات جواز آمده است و به جهت شفقت و ملاحظه حال آنان می باشد، سنخیتی وجود ندارد؛ پس ممکن است که صدور جواز در اولی را بدون آنکه در دومی این گونه باشد تصور کنیم، تا چه رسد به ادعای اولویت؛ زیرا ناپسندی کارگزاری جائر گاهی بزرگ تر از منکری است که بناست از آن نهی شود.

امام خمینی رحمته الله علیه فرموده است: «بنابراین احتمال -الغاء خصوصیت- لزوم اخذ به قدر متیقن به نسبت مطلق مصلحت صحیح نیست و نه ادعای اولویت قطعی در امر

۱. مصباح الفقاهة: ۶۷۲/۱، حاشیه ایروانی بر مکاسب: ۲۵۷/۱.

به معروف و نهی از منکر.<sup>۱</sup>

ملاحظه: می‌توان بین دو گروه این‌گونه آشتی برقرار کرد که رخصت، شامل موارد امر به معروف و نهی از منکر داخل در عنوان مورد اول - آنچه مشتمل بر مصلحت بندگان است - باشد و نه غیر آن؛ پس نفی شمول دلیل به نحو مطلق اشکال دارد؛ زیرا شمول آن به اندازه مذکور صحیح است.

د- وجوب مقدمی کارگزاری جائر - حسب فرض - مقدمه اقامه این فریضه است، پس وجوب از آن به دیگری تسری می‌کند. این بیان عمده استدلال قائلین به وجوب در این مورد است؛ چراکه در این خصوص نصی وجود ندارد. همچنین بیان‌های گذشته اگر هم بی‌نقص می‌بودند، دال بر وجوب نیستند. پس مادامی که این مورد، دلیل آن‌هاست، مقتضای تقسیم فنی آن است که آن را مورد مستقلاً برای جواز به شمار آوریم و آن را ذیل مورد اول ذکر نکنیم و این همان کاری است که ما انجام دادیم و نیز به این دلیل که بحث ما در خصوص امر به معروف و نهی از منکر است. شیخ کاشف الغطاء قدس سره در خصوص استثنا کردن از حرمت کارگزاری جائر فرموده است:

«جز با تمکن از امر به معروف و نهی از منکر به دلیل توقف این دو بر آن؛ بنابراین هرگاه این دو واجب بشوند، بر آنها از باب مقدمی، داخل شدن تحت عنوان کارگزاری جائر جهت اقامه آنچه بر آنها واجب گردیده واجب خواهد بود برای اقامه احکامی که امام عادل آنها را بر آن منصوب کرده است. همچنین بر آن‌ها از این جهت واجب است که اذن و ولایت بر امر به معروف و نهی از منکر دارای عمومیت است و شامل هر شخصی است که شرایط آن دورا داشته باشد، خواه فقیه باشد یا غیر فقیه و شخص متمکن، بر اساس دستور امام عادل، بر این دو امر منصوب شده است در جایی که جایز و بلکه داخل شدن از باب مقدمه تحت آن عنوان واجب است تا آنچه را که بر اساس ولایت شرعی بر او واجب گردیده است انجام دهد، مشروط به اینکه یقین یا ظن اطمینان آور

داشته باشد که از ارتکاب موارد ممنوعه و اخلال به واجبات در امان می ماند»<sup>۱</sup>.

ملاحظه: ایراد براین فرمایش ایشان رحمته الله علیه: «اذن در آن عمومیت دارد» خواهد شد؛ زیرا بر عهده ایشان است که سعه اطلاق ادله امر به معروف و نهی از منکر به نحوی که شامل وسیله حرام باشد را اثبات نماید.

### مشکل وجوب به دست آوردن ولایت

شیخ انصاری رحمته الله علیه فرموده است: «و برخی از آن ها - اقسام کارگزاری برای جائز - واجب هستند و آن موردی است که امر به معروف و نهی از منکر واجب متوقف بر آن باشد؛ زیرا آنچه انجام واجب منحصر به آن باشد، در صورت وجود قدرت بر آن، واجب خواهد بود»<sup>۲</sup>. همچنین ایشان فرموده است: «به هر حال، اشکالی در وجوب به دست آوردن کارگزاری نیست، اگر در آن میان، معروف ترک شده ای یا منکر ارتکاب شده ای موجود باشد که امر به اولی و نهی از دومی فعلیت داشته باشند»<sup>۳</sup>.

ملاحظه: اینکه ایشان رحمته الله علیه وجود معروف ترک شده یا منکر ارتکاب شده ای را شرط کرده است، مستلزم مطلبی است که مخالف با مبانی ایشان هستند؛ توضیح آنکه شرط دانستن تنجز وجوب ذی المقدمه برای وجوب مقدمه و بنا بر آن، واجب نبودن مقدماتی که معروف به مقدمات مفوته هستند که این امر مبنای صحیحی نیست، همان گونه که در علم اصول تبیین شده است مضاف بر مطلبی که در محل خود توضیح داده ایم<sup>۴</sup> که دفع کردن همانند رفع نمودن واجب است و ایشان نیز به آن ملتزم هستند<sup>۵</sup>.

و سید خوئی رحمته الله علیه فرموده است: «شبهه ای در وجوب کارگزاری جائز نیست، اگر امر

۱. شرح القواعد: ۹۷.

۲. المکاسب: ۷۷/۲، ۹۴.

۳. همان

۴. فقه الخلاف: ۱۳۲/۸، قسم اول از مسأله امر به معروف و نهی از منکر.

۵. المکاسب: ۱۴۱/۱.



به معروف و نهی از منکر واجب متوقف بر آن باشند»<sup>۱</sup> و اگر مقصود ایشان از «واجب» قید احترازی باشد، آن ایرادی که اخیراً بر شیخ انصاری وارد کردیم، برایشان نیز وارد می‌گردد.

شهید ثانی رحمته الله علیه که همچون مشهور قائل به استحباب است، به این امر اعتراف کرده است که مقدمیت، مقتضی وجوب است: «در اینجا جواز یا استحباب کارگزاری را در فرض مذکور به نحوی که ایمن از ارتکاب حرام و دارای قدرت برای امر به معروف باشد، به نحو مطلق بیان کرده‌اند و مقتضای این شرط وجوب کارگزاری است؛ زیرا کسی که بر امر به معروف قدرت دارد این امر بر او واجب خواهد بود، حتی اگر ظالم او را به کار نگماشته باشد»<sup>۲</sup>.

به نظر می‌رسد می‌توان مقدمیت را به چند نحو تصویر کرد:

۱- با کارگزاری و حکومت و قدرت ناشی از آن، قادر بر از میان بردن منکر موجود و برپایی معروفی که مفقود است، می‌گردد و این واضح‌ترین اقسام می‌باشد که ظاهر کلام شیخ انصاری رحمته الله علیه و غیر او همین قسم است.

۲- متمکن از این می‌شود که از تحقق منکر و ترک شدن معروف، ولو به نحو جزئی جلوگیری به عمل آورد؛ و دفع کردن منکر همانند رفع آن واجب است.

۳- اینکه او نزدیک به ساختار حاکم باشد و بر این اساس بتواند وظیفه خود را با در کنار آن‌ها بودن و به جهت نزدیکی به مرکز تصمیم‌گیری انجام دهد، همان‌گونه که آن را در فعل حضرت یوسف و امام رضا (صلوات الله علیهما) در مباحث پیشین تبیین کردیم.

۴- آن شخص به واسطه کارگزاری حقی را از دست جائرین خارج می‌کند و اگر او متولی امر نمی‌شد، آن‌ها متصدی می‌شدند.

۱. مصباح الفهاة: ۱/۶۷۳.

۲. مسالك الأفهام: ۳/۱۳۸.

## اشکال‌هایی بر قول به وجوب

برخی اشکالات بر این استدلال و نیز بر اصل قول به وجوب در این مورد وارد هستند که شاید همین موارد سبب عدول برخی از فقها از قول به وجوب و قائل شدن آنان به استحباب شده است:

اشکال اول: ایراد محقق سبزواری در کفایه است. ایشان فرموده است: «قول به وجوب مشروط بر اینکه وجوب امر به معروف به نحو مطلق و بدون اشتراط قدرت به نحوی که تحصیل آن از باب مقدمیت واجب گردد، قول خوبی است اگر ثابت گردد حال آنکه این امر ثابت نیست»<sup>۱</sup>.

بیان اشکال: داخل شدن در کارگزاری برای جائز از باب مقدمیت برای اقامه فریضه امر و نهی واجب است؛ اگر وجوب این فریضه به نحو مطلق و غیر مشروط به قدرت بالفعل داشتن در محل بحث ثابت گردد؛ زیرا انجام این فریضه متوقف بر داخل شدن است؛ لذا جزء شروط واجبی است که تحصیل آن واجب است نه جزء شروط وجوبی که تحصیل آن واجب نمی‌باشد. اما اطلاق از این جهت ثابت نشده است و در نتیجه وجوب داخل شدن نیز ثابت نیست.

به بیان روشن‌تر، سرایت وجوب به مقدمه به نحوی که فراهم کردن آن واجب باشد، به این معناست که آن را مقدمه واجب به شمار آوریم و این‌گونه نخواهد بود، مگر آنکه ثابت کنیم که مقدمه وجوب نیست؛ به عبارت دیگر بر ما لازم است که اثبات نماییم که وجوب امر و نهی مطلق بوده و مشروط به قدرتی که حسب فرض در محل بحث مفقود است - چون مبتنی بر کارگزاری برای جائز است - نمی‌باشد، حال آنکه این عدم تقیید ثابت نیست.

و برایشان رحمتهما علیه اشکالی اساسی وارد است که آن‌ها را کمی بعدتر از شیخ انصاری رحمتهما علیه نقل می‌کنیم و در اینجا برخی از ملاحظات فنی را بیان می‌کنیم:

۱- براین فرمایش ایشان رحمته علیه: «خوب است اگر ثابت بشود» این ایراد وارد است که حتی اگر مانند این اطلاق ثابت می‌شد، برای اثبات وجوب کافی نمی‌بود، مگر آنکه ثابت شود که وجوب مقدمی، شامل حالتی نیز که مقدمه، حرام است - کارگزاری برای جائز- می‌شود و الا تعارض یا تراحم برقرار خواهد شد.

۲- کلام ایشان: «پس به دست آوردن آن واجب خواهد بود» استدلال کردن به لازم - لازمه شرط وجوب نبودن - است که صحیح نیست.

۳- مناقشاتی است که در موارد متعدد در خصوص اطلاق کبرای عدم وجوب به دست آوردن مقدمات وجوب بیان کرده‌ایم.

شیخ انصاری رحمته علیه این‌گونه پاسخ داده است که: «این مطلب ضعیف است؛ زیرا عدم ثبوت اشتراط وجوب به قدرت حالیه عرفیه کافی است؛ علاوه بر اطلاق ادله امر به معروف که قیدی به جز قدرت عقلی که در محل بحث وجودش مفروض است برای آن وجود ندارد. بله گاهی این امر به اشتباه تصور می‌شود که روایات مطلق امر به معروف انصراف به قدرت عرفیه که در محل بحث مفقود است، دارند، لکن این مطلب تشکیکی ابتدائی است که به اطلاقات خللی وارد نمی‌کند»<sup>۱</sup>.

ملاحظه: این پاسخ از لحاظ کبروی صحیح است؛ یعنی عدم ثبوت تقیید وجوب امر و نهی به قدرت حالیه عرفیه، کافی است برای صحیح بودن تمسک به اطلاقات امر و نهی، و نیازی برای اثبات عدم تقیید نیست، آن‌گونه که مستشکل گفته بود؛ زیرا این امر از مصادیق الزام به موارد غیر لازم است.

اما براین پاسخ این ایراد وارد است که از لحاظ صغروی کافی نیست؛ زیرا قدرت شرعی مانند قدرت عقلی در منجز شدن تکلیف لازم است؛ زیرا کسی که صرفاً به آب غصبی دسترسی دارد، تکلیف به وضو او ساقط است؛ زیرا قدرت بر آن ندارد و حسب الفرض قدرت شرعی در

محل بحث مفقود است؛ زیرا وسیله امر به معروف و نهی از منکر، کارگزاری برای جائز است که شیخ انصاری رحمته الله علیه آن را ذاتاً حرام می‌داند؛ لذا حتی شرط ایمن بودن از وقوع در حرام، به حال وی سودی دارد؛ لذا این تعارض یا تراحم باید به نحوی حل شود.<sup>۱</sup>

شاید به همین خاطر باشد که یکی از اعلام معاصر، اشکال محقق سبزواری رحمته الله علیه را این‌گونه تقریر کرده است:

«دلیل امر به معروف و نهی از منکر، مقید به قدرت شرعی است و دلیل حرمت کارگزاری از این جهت مطلق است و در محل خود تبیین شده است که اگر دو تکلیف با یکدیگر تراحم پیدا کنند، به صورتی که فقط یکی از آن‌ها مشروط به قدرت شرعی باشد، آن تکلیف که مقید به قدرت عقلی است بر آن دیگری که مقید به قدرت شرعی است، مقدم می‌گردد؛ زیرا ملاک آن حکمی که مشروط به قدرت شرعی نیست، تام و بدون نقص است و هیچ مانعی از جعل حکم طبق آن وجود ندارد؛ لذا حکم آن، فعلی است و سبب عدم امکان امتثال حکم دیگر توسط مکلف و محقق شدن ملاک آن، که وابسته به قدرت بر آن حسب الفرض است، می‌شود.

این برخلاف حکم مشروط به قدرت شرعی است؛ زیرا جعل آن، متوقف بر تمام بودن ملاک آن است که متوقف است بر فعلیت نداشتن حکم دیگر؛ لذا اگر عدم فعلیت آن وابسته به فعلیت حکم مشروط به قدرت شرعی بشود، دور لازم می‌آید و این وجه همانی است که در آنچه از کفایه نقل شده است، وجود دارد».<sup>۲</sup>

ملاحظه: ایرادهایی<sup>۳</sup> به شرح ذیل بر این مطلب وارد است:

۱- برایشان لازم است که تقیید وجوب امر به معروف و نهی از منکر را به قدرت شرعی اثبات کند؛ زیرا مخالف ایشان ادعای اطلاق کرده است و عدم مانع شرعی از شروط

۱. این مطلب در آینده به عنوان اشکال مستقل مطرح خواهد شد.

۲. فقه الصادق: ۳۸۷/۲۱.

۳. ایراد را بنا بر یکی از دو معنای قدرت عقلی و شرعی در برابر قدرت تکوینی بیان کردیم؛ مانند وجوب وفا کردن به شروط که مشروط به قدرت تکوینی است؛ علاوه بر آنکه مشروط به قدرت شرعی است؛ به این معنا که حرامی را حلال و حلالی را حرام نکند. در ادامه مناقشه دیگر طبق معنای دوم خواهد آمد.

واجب می باشد.

۲- ممکن است این ادعا مطرح گردد که حرمت کارگزاری برای جائر، مقید به مقدمه نبودن برای واجبی مانند امر ونهی باشد؛ لذا وی شرعاً قادر بر ترك نیست و قدرت شرعی همان گونه که در فعل لحاظ می شود، در ترك نیز این گونه است و هیچ یک از دو تقیید، اولی از دیگری نیست. در اشکال دوم در خصوص این ادعاها بحث خواهیم کرد.

اشکال دوم (تعارض): این اشکال صرفاً متوجه قائلین به حرمت ذاتی است. توضیح آنکه، بین اطلاق ادله ای که دلالت بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر که مقتضی وجوب مقدمات آن است و بین اطلاق ادله ای که دلالت بر حرمت کارگزاری جائر دارند، در کارگزاری حرام که امر به معروف و نهی از منکر متوقف بر آن است، با یکدیگر تعارض می کنند.

اما بنا بر قول حرمت عرضی داشتن کارگزاری، این اشکال وارد نیست؛ زیرا در کلام اصحاب رضی الله عنهم مفروض آن است که شخص، همراه با ایمن بودن از وقوع در حرام و برای انجام امر به معروف و نهی از منکر داخل در کارگزاری شده است؛ لذا خلاف شرعی که موجب حرمت باشد، موجود نیست و وجوب مقدمی بدون معارض خواهد بود.

صاحب جواهر رضی الله عنه فرموده است: «بله، وجوب صحیح است، بنا بر آنچه در خصوص حلال بودن کارگزاری که عاری از عمل حرام است، بیان کردیم و لذا بنا بر آن، وجوب صحیح خواهد بود، به دلیل ثبوت جواز در فرضی که امر به معروف صورت نمی گیرد؛ بنابراین تعارضی در این هنگام با دلیل وجوب وجود ندارد»<sup>۱</sup>.

و با وجود مطلبی که در خصوص متصور نبودن تعارض بنا بر قول به حرمت عرضی بیان کردیم، برخی از مشهور که قائل به آن هستند، وجود تعارض را پذیرفته اند؛ مانند شهید ثانی رضی الله عنه در مسالك و تلاش کرده اند که این تعارض را به نحوی که اشاره به آن در ادامه خواهد آمد، حل نمایند.

## دیدگاه مختار

اگر دو دلیل متعارض با همان اطلاقی که دارند، مانند محل بحث - وجوب امر و نهی و حرمت کارگزاری برای جائر - یا در خطابی مانند «اکرم العالم» و «لا تکرم الفاسق» وارد شوند، چند مسلك در خصوص نحوه مواجهه با آن‌ها وجود دارد:

۱- مسلك مشهور که قائل به انعقاد ظهور هریک از آن دو در اطلاق است و لذا با یکدیگر تعارض کرده و مرجحات باب تعارض جریان پیدا می‌کنند.

۲- رویکرد سید خویی رحمته الله علیه که در مشکل، یعنی انعقاد اطلاق و پدیداری تعارض، هم مسلك با مشهور است، جز آنکه در راه حل با آنان متفاوت است؛ ایشان مرجحات منصوصه را جاری نمی‌داند؛ زیرا معتقد است که آن‌ها اختصاص به تعارض لفظی بین نصوص دارند؛ اما تعارض بین دو اطلاق، عقلی است؛ لذا باید به مرجحات خاص - اگر وجود داشته باشند - یا عمومات بالادستی و یا اصول عملیه رجوع کرد.

ما پاسخ ایشان را در خصوص این مبنا این‌گونه دادیم که دلالت اطلاق، لفظی است؛ لذا عرف، «اکرم العالم» و «لا تکرم الفاسق» را در محل اجتماع، دارای تعارض می‌بیند.

۳- عدم انعقاد اطلاق در هیچ‌یک از دو مورد؛ زیرا هریک از آن دو دلیل از صلاحیت مانعیت از انعقاد اطلاق دلیل مقابل در محل اجتماع برخوردار است؛ چراکه تبیین‌کننده يك مانع است و لذا مقدمات اطلاق در هیچ‌کدام کامل نیست.

نمی‌توان این‌گونه گفت که، هنگامی که يك شخص امری را صادر می‌کند، به تمام حالات موضوع توجه دارد و حکم را بدون لحاظ کردن تغییرات و تعارض‌هایی که با سایر ادله که عارض بر آن می‌گردد، بیان می‌کند و الا بیان يك مطلب بر او مشکل می‌شود؛ زیرا عوارض، غیرقابل شمارش هستند، پس چگونه می‌توان تقیید را در مثل چنین حالتی که در اینجا بیان شد به او نسبت داد، مگر آنکه بیان خاصی جهت تقیید به کار ببرد.

زیرا در پاسخ می‌توان گفت که، این روش، در خطاب و بیان عقلاً استفاده می‌شود. گاهی قانون‌گذار عرفی، قانونی عام و مطلق وضع می‌کند، سپس به دیدگاه جدیدی می‌رسد و قانون دیگری وضع می‌کند، درحالی‌که می‌داند با برخی بخش‌های قوانین دیگر در تعارض است و به جای آنکه به صورت تفصیلی به حاکم بودن این قانون بر تمام موارد متعارض با آن اشاره کند، می‌گوید: «این قانون مطلقاً نافذ بوده و عمل به هیچ مادهٔ قانونی معارض با آن جایز نیست». اما ما در خطاب‌های شرعی چنین بیان صریحی یا بیان دیگری غیر از آن را نمی‌یابیم و یا اینکه اصلاً شارع مقدس به جهت مصلحت، تعمد بر عدم بیان آن داشته است و در این هنگام، به قدر متیقن از هر کدام اخذ کرده و در محل اجتماع، به عموماً بالادستی یا اصول عملیه رجوع می‌گردد و این کبری را در کتاب «الفقه الباهر» بردو مسئلهٔ فقهی: «تبییت نية السفر والسفر قبل الزوال لإفطار الصائم» تطبیق کرده‌ایم.

این وجه، از لحاظ روش حل مسئله، مطابق با مسلك سید خویی رحمته الله علیه است، جز آنکه در تشخیص مسئله که همان انعقاد اطلاق است، با وی متفاوت است و ما در اینجا از ایراد دشواری - از نظر شهید صدر اول رحمته الله علیه - پاسخ گفته‌ایم که قائل است لازمهٔ آن، عدم جواز تمسک به اطلاق، با وجود احتمال مقید منفصلی که به ما نرسیده باشد، است.

امام خمینی رحمته الله علیه این کبری را در اینجا جاری کرده است و فقط اطلاق وجوب امر و نهی را - و نه کارگزاری حرام - با آن، تقیید زده است:

«می‌توان منکر اطلاق ادلهٔ امر به معروف نسبت به موردی شد که وابسته به کارگزاری برای جائر است؛ یعنی این‌گونه گفت که وجوب امر به معروف، برای اقامهٔ واجبات است و اطلاق در آن نیست که موجب سقوط يك واجب دیگری ارتکاب حرام - مانند کارگزاری برای جائر - بشود؛ لذا بین آن و بین ادلهٔ حرمت کارگزاری تعارضی به وجود نمی‌آید».

سپس ایشان ایرادی به مطلب خویش گرفته - که بر اتخاذ این مبنا، به نحو مطلق وارد است - و از آن این‌گونه پاسخ گفته‌اند: «مقصود این نیست که تمام مواردی که با یکدیگر

نسبت عموم و خصوص من وجه دارند، این‌گونه هستند تا گفته شود که، مستلزم نفی تعارض بین آن دو به نحو مطلق است و این خلاف مبنای فقها و خلاف واقع می‌باشد؛ زیرا هر عنوانی، دارای حکمی خاص است که شبیه حکم عنوان دیگری نیست، بلکه اطلاق، به نسبت حالات موضوع و با صرف نظر از حکمی دیگر و بدون لحاظ آن مورد توجه قرار می‌گیرد.

بلکه مراد ما این است که در اینجا خصوصیتی وجود دارد که موجب آن می‌گردد و آن خصوصیت این است که موضوع ادله امر به معروف و نهی از منکر، «امر به واجبات و نهی از محرمات» است و بر اساس حکم عقل و عقلا روشن است که واجب کردن آن دو، به خاطر خود آن دو نیست، به گونه‌ای که انشاء امر و نهی یا خود امر و نهی دارای مصلحتی که در آن دو نهفته است، باشد؛ بلکه واجب کردن آن‌ها برای انجام شدن واجب و ترك شدن حرام است و لذاست که صرفاً با وجود احتمال تأثیر، واجب می‌شوند و این فرمایش حضرت: «فريضة بزگی است که به واسطه آن واجبات اقامه می‌شوند» شاهد بر آن است.

پس اگر این عناوین توصلی متعلق امر هستند، در ذهن عرف و عقلا صرفاً این‌گونه شکل می‌گیرد که امر به آن‌ها ابزاری است و نه به جهت يك مصلحت ذاتی نفسی در آن‌ها. خاصه آنکه آن دو، جهت امری دیگر واجب شده‌اند، نه آنکه واجب‌گیری باشند؛ پس اگر امر این‌گونه باشد، از ادله وجوب آن‌ها اطلاقی استفاده نمی‌شود تا شامل مواردی بشود که لازمه آن، ارتکاب حرام یا ترك واجب باشد؛ زیرا آنچه به جهت اقامه واجب، واجب شده است، وجوبش دارای آن نحو اطلاقی نیست که شامل مورد از بین بردن يك واجب بشود.<sup>۱</sup>

ملاحظه: احتمال اینکه بیان ایشان رحمته الله علیه در خصوص امر به معروف صحیح باشد، خواهد آمد، اما نهی از منکر دارای شأن جداگانه‌ای است که بیان ایشان شامل آن نیست و بین آن‌ها تراحم ایجاد می‌شود؛ همان‌گونه که انشاء الله بیان خواهیم کرد.



۴- توجه به هر حالت بر اساس آنچه از ادله استظهار می‌شود؛ زیرا گاهی از باب تعارض و گاهی از باب تزاحم است؛ یعنی دو دلیل عام و خاص من وجهه که متعارض هستند گاهی از یکی از آن‌ها استظهار می‌شود که یا به صورت صریح - همان‌گونه که در اوامر عقلائی مثال آوردیم - یا با وجود يك قرینه ناظر به تخصیص یا تقیید دیگری در محل اجتماع است؛ و این امر گاهی از هر دوی آن‌ها استظهار می‌شود؛ لذا از باب تعارض خواهد بود؛ زیرا تنافی در مقام جعل و تشریح ناشی از تزاحم ملاک‌ها است؛ گاهی نیز از هیچ‌یک از آن‌ها استظهار نمی‌گردد و صرفاً مکلف در مقام امثال بین آن‌ها تزاحم می‌یابد و لذا از باب تزاحم به حساب می‌آید.

و برخی از اعلام را یافتیم که تنافی را در محل بحث، از باب تزاحم دانسته‌اند و مرجحات آن را به کار برده‌اند. صاحب جواهر رحمته الله علیه این ترجیح را از سید بحر العلوم رحمته الله علیه حکایت کرده است: «بله ترجیح مصلحت امر به معروف بر مفسده مقتضی حرمت آن، محتمل است؛ لذا در این صورت، با وجود توقف بر آن، حلال خواهد بود»<sup>۱</sup>.

اما مرحوم کاشف الغطاء رحمته الله علیه دلیل امر به معروف و نهی از منکر و وجوب مقدمی را اخذ کرده است بدون آنکه این مشکل را حل نماید - همان‌گونه که گذشت - باینکه از جمله کسانی است که قائل به حرمت ذاتی است.

و شیخ انصاری رحمته الله علیه وقوع تزاحم را هنگام توجیه بیان شهید ثانی رحمته الله علیه در خصوص استحباب تبیین کرده است - در ادامه ان شاء الله خواهد آمد - و خلاصه آن این است که هر يك از کارگزاری برای جائز و ترك فریضه امر و نهی قبیح است و هیچ‌یک از آن دو کم قبح‌تر از دیگری نیست؛ لذا محل بحث از قبیل تزاحم مقتضیات است.

و ما پیش از این از ایشان رحمته الله علیه کلامی را نقل کردیم که پیش از مبحث قبل آن را بیان کرده است که کاشف از ترجیح فریضه امر و نهی به نحو مطلق توسط ایشان است:

«کارگزاری اگر حرام ذاتی باشد، ارتکاب آن جهت درک مصالح و دفع مفاسدی که مهم‌تر از مفسده در شمار یاران اهل ظلم قرار گرفتن است، ظاهراً صحیح خواهد بود و اگر از باب این باشد که مستلزم ستم به دیگران است، حسب فرض، در اینجا این اتفاق نمی‌افتد»<sup>۱</sup>. اشکال این پاسخ را پیش‌تر بیان کردیم و گفتیم که اخص از مدعی است؛ زیرا نمی‌توان آن را جز در مورد اموری که علم به عدم رضایت شارع به ترك آن‌ها داریم، بپذیریم؛ مانند کشتن نفس محترمه و امثال آن در حالی که مدعا، جواز کارگزاری برای اقامه امر به معروف و نهی از منکر به نحو مطلق است.

و سید خویی رحمته‌الله‌علیه فرموده است: «محل بحث از قبیل توقف واجب بریک مقدمه حرام است و بنا بر آن تراحم میان حرمت مقدمه و وجوب ذی‌المقدمه ایجاد می‌شود؛ نظیر وارد شدن به زمین غصبی برای نجات فردی که در حال غرق شدن است یا نجات فردی که در حال سوختن می‌باشد و در این صورت باید به قواعد باب تراحم که در محل خود تبیین شده‌اند، مراجعه گردد. بنابراین، گاهی جانب وجوب از اهمیت بیشتری برخوردار است و باید به آن اخذ کرد و گاهی جانب حرمت به این صورت است و گاهی یکی از دو طرف، احتمال مهم‌تر بودنش می‌رود و لذا باید به آن اخذ گردد و گاهی از لحاظ ملاک، با یکدیگر مساوی هستند؛ لذا مکلف، در انتخاب مخیر خواهد بود. این مطلب مقتضای قاعده است، جز آنکه کشف اهم بودن ملاک و علم به اینکه آن ملاک دارای درجه الزام است، در انتها درجه دشواری قرار دارد»<sup>۲</sup>.

ملاحظه: ایشان رحمته‌الله‌علیه وجه عدولشان به قول تراحم را تبیین نکرده است، با اینکه مبانی ایشان مقتضی آن است که قائل به تعارض بین دو اطلاق باشند.

۱. المکاسب: ۷۲/۲.

۲. مصباح الفقاهة: ۶۷۱/۱.

## قول دوم: استحباب

این قول، قول مشهوری است که غالب بزرگان فقه آن را برگزیده‌اند. شیخ رحمته الله علیه در کتاب نهاییه فرموده است:

«پذیرش کارگزاری سلطان عادل، جایز و دارای ترجیح است و چه بسا اینکه به حد و جوب برسد، به دلیل اموری مانند قدرت یافتن بر امر به معروف و نهی از منکر و قرار دادن امور در جایگاهشان که در آن وجود دارند و اما سلطان جائر، هرگاه انسان یقین یا ظن داشته باشد که اگر کارگزاری او را بپذیرد، او را متمکن از اقامه حدود و امر به معروف و نهی از منکر و تقسیم خمس و زکات بین مستحقین آن‌ها و رسیدگی به برادران می‌کند و در هیچ‌یک از این موارد خللی به واجبی وارد نمی‌کند و مرتکب امر قبیحی نمی‌شود، برای او متعرض کارگزاری شدن مستحب خواهد بود»<sup>۱</sup>.

و در سرائر فرموده: «و اما سلطان جائر، پس برای هیچ فردی جایز نیست که کارگزاری او را با اختیار بپذیرد، مگر آنکه علم یا ظن پیدا کند...»<sup>۲</sup>.

و در شرایع این‌گونه آمده است: «و اگر ایمن از آن باشد - مرتکب حرام نشدن - و قدرت بر امر به معروف و نهی از منکر داشته باشد، مستحب است»<sup>۳</sup>.

ملاحظه: این قول مشهور قابل توجیه نیست؛ زیرا آن‌ها قائل به حرمت ذاتی کارگزاری برای جائر نیستند، بلکه آن را عرضی می‌دانند که ناشی از ارتکاب محرمات است و حسب فرض آن است که آن‌ها ایمن بودن از ارتکاب معصیت را شرط در داخل شدن آن می‌دانند؛ لذا مانع از وجوب مقدمی امر و نهی، مفقود بوده و مقتضی نیز موجود است.

و در این مطلب، نسبت به فرض مسئله اهمالی صورت گرفته است و آن مقدمه بودن برای واجب امر و نهی است؛ لذا برخی از آنان مانند شهید ثانی و صاحب جواهر اعتراف

۱. النهایة: ص ۳۵۶.

۲. السرائر: ۲/ ۲۰۲.

۳. الشرائع: ۲/ ۱۲.

کرده‌اند که در فرضی که در کلام آن‌ها مورد توجه است، حکم وجوب مقتضای قواعد است، جز آنکه آن‌ها بر اساس تقریرهایی که بیان کرده‌اند، تمایل به استحباب پیدا کرده‌اند و گویانکه به عنوان مانعی جهت قول به وجوب به شمار می‌آیند:

۱- در کتاب مسالك فرموده است: «و مقتضای این شرط، وجوب کارگزاری است؛ زیرا کسی که قادر بر امر به معروف است، بر او واجب خواهد بود، هر چند اگر ظالم او را به کار نگمارده باشد و شاید وجه عدم وجوب، این باشد که به صورت نایب از ظالم تجلی می‌یابد و عمومیت نهی از داخل شدن در کارهای آنان و نام‌نویسی در دیوان آن‌ها اگر به حد منع هم نرسد، حداقل آن است که می‌بایست حکم به عدم وجوب کارگزاری نماییم».<sup>۱</sup>

ملاحظه: حاصل فرمایش ایشان رحمته الله علیه این است که عمومیت منع از ولایت جائز که در روایات وجود دارد، شامل کارگزاران او نیز می‌شود؛ زیرا آن‌ها نایبان وی در عمل هستند و اگر این منع، به درجه منع فعلی کامل در مورد امر و نهی در هنگام تراحم نرسد، به نحوی که اثر آن به دلیل وجود روایات جواز ملغی شود، حداقل آن است که آن را از درجه وجوب فعلی به درجه استحباب تقلیل می‌دهد و مقصود ایشان از: «اگر به درجه منع نرسد»، قصور مقتضی حرمت در ولایت جائز نیست.

گروهی از فقها و از جمله خود ایشان بر این سخن ایراد گرفته‌اند؛ در ذیل همین مطلب فرموده است: «و ایرادی که در این توجیه وجود دارد، مخفی نیست».

و شیخ انصاری رحمته الله علیه فرموده است: «و ایرادی که در ظاهر این کلام وجود دارد، مخفی نیست، همان‌گونه که بسیاری از فقها بیان کرده‌اند؛ زیرا امر معروف واجب است؛ لذا اگر آنچه ایشان بیان کرده است - که به صورت نایب ... - به حد مانعیت نرسد، مانعی از وجوب مقدمی برای واجب وجود ندارد».<sup>۲</sup>

۱. مسالك الأفهام: ۱۳۹/۳.

۲. سپس ایشان رحمته الله علیه تبیینی برای کلام شهید رحمته الله علیه ذکر کرده و برخی احتمال داده‌اند که توجیهی برای قول

اما فرمایش ایشان عَلَيْهِمُ السَّلَامُ: «و می توان آن را این گونه توجیه کرد که خود کارگزاری، قبیح و حرام است؛ زیرا سبب بالابدن کلمه باطل و تقویت شکوه آن است؛ لذا اگر قبیح دیگری با آن معارضه کند -ترك امر به معروف و نهی از منکر- درحالی که هیچ یک از آن ها نسبت به دیگری از قبیح کمتری برخوردار نیست، پس مکلف می تواند جهت به دست آوردن مصلحت امر به معروف داخل در کارگزاری بشود یا آن را جهت نیفتادن در مفسده نام نویسی در دیوان آن ها که سبب بالابدن کلمه آنان و تقویت شکوهشان می شود ترك نماید.

بله، می توان حکم به استحباب انتخاب یکی از آن ها نمود، براساس مصلحتی که به حد الزام نمی رسد تا بخواهد یکی از آن دو را کم قبح تر و در نتیجه واجب نماید».

ملاحظه: هدف ایشان از این کبری، تطبیق آن بر رجحان داشتن مصلحت کارگزاری -اگر امر و نهی بر آن متوقف باشند- بر مصلحت ترك کارگزاری برای جائز است، با این فرض که هر دو در قبیح، درجه یکسانی دارند. این ایراد بر آن وارد است که این مطلب را نمی توان به عنوان يك توجیه به شمار آورد؛ زیرا فاقد استدلال است و صرفاً ارائه تصویری از حدود تراحم ملاک هاست که صرف ادعا است و راهی برای شناخت آن توسط ما وجود ندارد، جز آن مواردی که از روایات بتوانیم استظهار کنیم.

سپس در بیان مصداق تراحم بودن فرموده است: «خلاصه آنکه، جواز فعل و ترك در اینجا از باب جریان پیدا نکردن دلیل قبیح کارگزاری و تخصیص خوردن دلیل آن به غیر از این صورت نیست، بلکه از باب تراحم قبیح آن با قبیح ترك امر به معروف است؛ لذا مکلف می تواند به هر يك از آن دو توجه کند و طبق مقتضای آن عمل کند، شبیه مواردی که دو حق با یکدیگر در غیر از محل بحث ما با یکدیگر تراحم پیدا می کنند. این همان مطلبی است که به آن اشاره کرده است: به خاطر عمومیت نهی...»<sup>۱</sup>.

---

مشهور به استحباب است؛ اما سیاق کلام و قرائن موجود در آن این احتمال آنان را رد می کند؛ مخصوصاً این فرمایش ایشان در آخر بحث: «این مطلبی است که ایشان به آن اشاره کرده است».

۲- در جواهر، استحباب، در دو موضع بیان شده است:

اول: استدراك صاحب جواهر رحمته الله علیه از فرمایش پیشین ایشان درخصوص اینکه قواعد، مقتضی وجوب هستند: «مگر آنکه گفته شود که درخصوص این فرد نیز واجب نمی باشد؛ به دلیل نصوص مزبور که شاهدی برای جمع بنا بر فرض نخست هستند و با فتوای اکثر فقها تقویت می گردد و شاید در اینجا اولی باشد، به نسبت قول به عدم وجوب؛ چون از مقدمات قدرتی است که تکلیف مشروط به آن است؛ زیرا باطل بودن آن در کارگزاری عادل اگر امر به معروف متوقف بر آن باشد روشن شد؛ و مطلب آسان است»<sup>۱</sup>.

ملاحظه: مقصود ایشان از «جمع بنا بر فرض نخست» دیدگاه صاحب حدائق رحمته الله علیه است که موافق مشهور در قول به استحباب می باشد که شامل محل بحث ما نیز می گردد؛ با این بیان که استحباب، نهایت مطلبی است که روایات، بر آن دلالت می کنند و شامل اینجا نیز می شود؛ بنابراین، قول به وجوب در اینجا محتمل نیست. البته استدراك ایشان صحیح نمی باشد؛ زیرا دلیل وجوب، همان وجود مقتضی - مقدمه واجب بودن - و فقدان مانع - ایمن بودن از وقوع در حرام - است، نه روایات.

اما فرمایش ایشان: «اولی از قول ...» ناظر به محقق سبزواری است در اشکال قبل ایشان که کارگزاری را از شروط وجوب قرار داده، در حالی که تحصیل آن واجب نیست.

دوم: کلام ایشان پس از نقل اعتراف شهید ثانی درخصوص وجوب که از هیچ کسی به جز حلی در سرائر این قول نقل نشده است: «مگر آنکه گفته شود - و لو با کمک کلام اصحاب بنا بر حرمت ذاتی کارگزاری - که معارض - و لو به صورت من وجه - با دلیل امر به معروف و دلیل حرمت کارگزاری برای جائز است؛ بنابراین بین آن دو با تخییر که مقتضی جواز است، جمع می کنیم جهت رفع قید منع از فعل که دال بر حرمت است؛ اما استحباب، از ظهور ترغیب در آن کار که در روایت محمد بن مسلم و غیر آن آمده، استفاده می شود که شاهد بر این وجه جمع است؛ خصوصاً با تقویت شدنش با فتوای مشهور و بدین صورت، اشکال معقول نبودن جواز

۱. جواهر الکلام: ۱۶۴/۲۲ - ۱۶۵.

به معنای اخص در خصوص مقدمه واجب مرتفع می‌گردد؛ زیرا وجوب به دلیل تعارض، مرتفع می‌شود، زیرا معقول نبودن در جایی پذیرفته شده است که مقتضی وجوب، دارای معارض نیست»<sup>۱</sup>.

ایشان رحمته الله علیه بدین مطلب اعتراف کرده است که اگر این بیان صحیح می‌بود، مبنی بر حرمت ذاتی خود کارگزاری است؛ لذا به کار ایشان نمی‌آید.

### مناقشه با شیخ انصاری در خصوص پاسخ به جواهر

شیخ انصاری رحمته الله علیه پس از آنکه این مطلب را ضعیف تر از اشکال محقق سبزواری دانسته، فرموده است: «حکم صحیح در موارد تعارض عموم من وجه، توقف و رجوع به اصول است، نه تخییر - همان‌گونه که در محل خود بیان شده است - و مقتضای آن، اباحه کارگزاری است به دلیل اصل و نیز وجوب امر به معروف؛ چراکه عقل به تنهایی حاکم آن را درک می‌کند؛ همان‌طور که در محلهش ثابت شده است».

براین فرمایش اشکال‌هایی به این صورت وارد است:

۱- این مطلب را نمی‌توان به عنوان اشکال به حساب آورد؛ زیرا اختلاف در مبنا است؛ چراکه ممکن است مختار صاحب جواهر رحمته الله علیه همانند آنچه از مشهور نقل می‌شود و همانند خود شیخ انصاری در رساله تعادل و تراجیح باشد که، اصل اولی در متعارضین هر چند توقف است، جز آنکه اصل ثانوی تعبدی مستفاد از روایات، تخییر است؛ لذا این اشکال برایشان وارد است که با وجود اصل ثانوی، به اصل اولی تمسک کرده‌اند.

۲- «اباحه کارگزاری به دلیل اصل» در کلام ایشان، بر اساس اصلی که تأسیس کردیم مطلب صحیحی نیست؛ مضاف بر روایاتی که دال بر آن هستند که منک از معصیت نیست و خود ایشان رحمته الله علیه اعتراف به آن کرده است.

۳- ایرادی که برخی شارحان مکاسب برایشان به این نحو وارد دانسته‌اند:

«این تفریع ایشان - وجوب امر به معروف به دلیل استقلال عقل در آن - در حالتی که متوقف بر کارگزاری برای جائز است، درست نیست همان‌گونه که فتوای به استحباب گروهی از اصحاب، دلالت بر آن دارد؛ زیرا اگر عقل، مستقلاً در خصوص آن حکم می‌کرد، وجوب آن با وجود حرام نبودن کارگزاری، محل اشکال و اختلاف نبود. پس در این مطلب تأمل کن»<sup>۱</sup>.

باید توجه داشت که مفروض آن است که هر يك از دو دلیل متعارض در خصوص ماده اجتماع فاقد اثرگذاری بر یکدیگر هستند و نیز دقت در هر موضوعی به نحو جداگانه است.

سپس فرموده است: «بر فرض حکم به تخییر، آن تخییری که هنگام تعارض وجوب و تحریم به آن رجوع می‌شود، تخییر ظاهری است؛ یعنی گرفتن یکی از آن دو دلیل و التزام به یکی از دو حالت فعل یا ترك و نه تخییر واقعی».

این پاسخ<sup>۲</sup> صحیح است؛ زیرا مراد از تخییر در اینجا آن است که مکلف در مقام عمل یکی از دو دلیل متعارض - وجوب یا حرمت - را اخذ نماید و آنچه از ظاهر کلام صاحب جواهر رحمته الله علیه برمی‌آید، این نیست که مراد ایشان این باشد که حکم مسئله، جواز و اباحه است.

سپس فرموده: «در دو دلیل متعارض به نحو عموم من وجه، نمی‌توان ظاهر هیچ‌یک از آن دو را به نحو مطلق الغاء کنیم، بلکه صرفاً به نسبت محل اجتماع این‌گونه عمل می‌شود؛ زیرا حفظ بر ظاهر آن‌ها در محل افتراق واجب است؛ لذا استعمال هر يك از امر و نهی در ادله امر به معروف و نهی از کارگزاری، در الزام و اباحه لازم است».

ملاحظه: عبارت «لازم است» در کلام ایشان، لف و نشر مرتب است؛ یعنی لازم است که

۱. هدایة الطالب إلى أسرار المكاسب للشهيدی: ۵۱۲/۱.

۲. شاید کلام صاحب جواهر، طبق مبانی خودش صحیح باشد؛ زیرا ایشان قائل به ترکیب امر است که بحث آن گذشت، پس جواز در آن دو باقی می‌ماند که همان تخییر است و نه تخییر به مقتضای تعارض.



«امر» در ادله امر به معروف و نهی از منکر و «نهی» در نهی از کارگزاری، در «الزام» در دو ماده افتراق و «اباحه» در ماده اجتماع استعمال گردد و این مطلب همان گونه که ملاحظه می‌کنید مبتنی بر این است که دلالت آن دو بر وجوب، به وضع باشد، حال آنکه صحیح آن است که بر اساس اطلاق می‌باشد؛ لذا آنچه ایشان رحمته الله علیه فرموده است لازم نمی‌آید.

### ایراد آیت الله خوئی و پاسخ آن

سید خوئی رحمته الله علیه بر کلام صاحب جواهر رحمته الله علیه این گونه اشکال کرده است: «این ایراد وارد است که ملاک تعارض بین دو دلیل، ورود نفی و اثبات در خصوص يك مورد واحد است، به گونه‌ای که هر يك از آن‌ها نفی دیگری در مورد موضوع خود است. مثال: دو دلیل راجع به موضوع واحد داشته باشیم که یکی از آن‌ها به وجوب و دیگری به حرمت حکم کرده است و از آنجاکه اجتماع دو حکم متضاد در محل واحد متصور نیست، لذا بین آن دو تعارض رخ می‌دهد و به قواعد آن مراجعه می‌کنیم.

و این قطعی است که ملاک مذکور، در محل بحث وجود ندارد. وجه صحیح این است که، موضوع وجوب، امر به معروف و نهی از منکر است و موضوع حرمت، کارگزاری برای جائر می‌باشد و هر يك از دو موضوع، در حالت طبیعی تماسی با دیگری ندارد؛ لذا هیچ یک از افراد دو موضوع، فرد دیگری نیست»<sup>۱</sup>.

ملاحظه: لازمه فرمایش ایشان رحمته الله علیه، محدود بودن منشأ تعارض به تنافی لفظی به همان صورتی است که آن را بیان فرموده است، باینکه ممکن است تعارض، بین دو اطلاق باشد و این امر، غیرقابل انکار است و مبنای ایشان رحمته الله علیه حصول تعارض در مثل این مورد است جز آنکه مرجحات منصوبه جاری نمی‌شوند؛ لذا کلام ایشان مخالف با مبانی خود ایشان می‌باشد.

شاید سبب این انکار، احساس وجدانی ایشان در این خصوص است که مورد محل بحث

از مصادیق تراحم است، زیرا مکلف، قدرت بر امتثال آن دورا با هم ندارد، همان‌گونه که از ایشان این مطلب را نقل کردیم؛ لذا تعارض را از اساس نفی کرده، بدون آنکه مجوز را بیان کرده باشد؛ سپس فرموده است: «وروشن شد که محل بحث، از صغرای باب تراحم است و نه تعارض، همان‌گونه که از صاحب جواهر نیز استظهار می‌شود» و صحیح در مسئله، آن تفصیلی است که به اذن خداوند بیان خواهیم کرد.

### عدم تنافی بین قول به وجوب و تصریح به استحباب

شیخ انصاری رحمته‌الله، صحت قول وجوب مقدمی کارگزاری را در محل بحث، همراه با مستحب نفسی دانستن آن جهت تأمین موافقت با مشهور بیان کرده است:

«دلیل استحباب، اخص - به ناچار - از ادله تحریم است - زیرا دلالت بر حرمت می‌کنند چه آنکه شخص با کارگزاری تمکن از امر به معروف و نهی از منکر داشته باشد چه نداشته باشد و دلیل استحباب، اختصاص به مورد اول دارد - لذا ادله تحریم به واسطه آن تخصیص می‌خورند، بلکه پس از آن، باید نسبت بین آن و ادله وجوب امر به معروف مورد توجه قرار گیرد»؛ یعنی اینکه ادله حرمت کارگزاری برای جائر با تخصیص خوردن به وسیله ادله استحباب، ساقط می‌شوند؛ لذا پس از آن و در کنار ادله وجوب امر به معروف مورد توجه قرار نمی‌گیرند و نسبت میان آن‌ها نزدیک نخواهد بود و صرفاً به ملاحظه نسبت بین دلیل استحباب و ادله وجوب امر به معروف بسنده می‌کنیم.<sup>۱</sup>

سپس فرموده است: «و مطلب روشنی که در موارد متعدد بیان شده است آن است که دلیل مستحب بودن فعلی که مقدمه واجب است، تعارضی با ادله وجوب آن عمل واجب ندارد؛ لذا وجهی ندارد آن را شاهی برای خروج از مقتضای آن به شمار آوریم؛ زیرا دلیل استحباب جهت بیان حکم نفس یک فعل است، با صرف نظر از لازم‌های عرضی آن؛ مانند اینکه زمانی، مقدمه واجب یا به عنوان دستور یک فرد لازم‌الاطاعة یا مورد نذر و

۱. این دقیقاً همان بیان سید خوئی رحمته‌الله در خصوص انقلاب نسبت است که نقل و نقد آن پیش‌تر آمد.

مثل بخواهد قرار گیرد»<sup>۱</sup>.

براین اساس، ایشان ایرادی در احتمال اینکه مقصود مشهور، وجوب در این مورد باشد نمی بیند اما تصریح آن‌ها به استحباب، منافاتی با آن ندارد؛ فرموده است:

«پس بهترین توجیه برای کلام کسی که قائل به جواز در صورت تمکن از امر به معروف است، این که بگوییم قصد او، جواز به معنای اعم است و اما کسی که قائل به استحباب است، ظاهر آن است که قصد وی، استحباب عینی است که با وجوب کفایی منافاتی ندارد، به خاطر امر به معروف که خود واجب کفایی است؛ مانند این قول فقها: پذیرش قضاوت توسط کسی که به خود اطمینان دارد، مستحب است، با اینکه واجب کفایی است یا اینکه گفته شود، محل کلام آن‌ها در جایی است که معروف ترك شده‌ای در میان نباشد که امر کردن به آن، وجوب فعلی داشته باشد یا منکر ارتکاب شده‌ای که نهی از آن این‌گونه باشد؛ و روشن است که تحصیل مقدمات آن قبل از محقق شدن مورد آن دو واجب نیست مخصوصاً با عدم علم به زمان تحقق آن»<sup>۲</sup>.

ملاحظه: از قول به بطلان انقلاب نسبت، عدم وجود دلیل براستحباب نفسی روشن گردید؛ مخصوصاً نزد کسی که قائل به حرمت ذاتی است؛ پس اگر وجوب مقدمی به يك نحوی ثابت گردد، استحباب نفسی برای آن با عنوانی که دارد، ثابت نخواهد شد. بله، استحباب نفسی را می‌توان به این اعتبار بیان کرد که این وجوب مقدمی، کفایی است و متعین در کسی نیست و از این جهت که فی نفسه عبادت حساب می‌گردد و لذا سبقت گرفتن در آن و مبادرت به آن، مستحب است و از این جهت شبیه به مثالی است که ایشان رحمته علیه در باب قضا بیان کردند.

۱. المکاسب: ۲/ ۸۲-۸۳.

۲. المکاسب: ۲/ ۸۳-۸۴.

## قول سوم: توقف

توقف جز در محرماتی که علم داریم شارع مقدس به هیچ وجه راضی به فعل آن‌ها نیست و جز با کارگزاری برای جائر قابل دفع نیستند. این قول مختار امام خمینی رحمته الله علیه است که آن را بنا بر احتمال لزوم اخذ به قدر متیقن از روایات رخصتی که در مورد اول آن‌ها را نقل کردیم، برگزیده است:

«بنابراین احتمال، الغاء خصوصیت به نسبت مطلق صحت، درست نیست و نه ادعای اولویت قطعی در امر به معروف و نهی از؛ لذا تسری دادن حکم، به جواز کار کردن در دیوان آن‌ها برای امر به معروف و نهی از منکر مشکل و بلکه غیر صحیح است، حتی در صورت علم داشتن به اینکه با کارگزاری، منکری که در حال ارتکاب است و یا معرفی که ترك شده است را دفع می‌نماید، تا چه رسد به موارد غیر آن»<sup>۱</sup>.

و در محل دیگری فرموده است: «آنچه از ادله و جوب آن دو - امر و نهی - به دست می‌آید این است که معلق به عدم استلزام ترك واجب یا ارتکاب حرام هستند و دلیل حرمت کارگزاری، به نسبت موضوع خود، به نحو منجز دارای اطلاق است و معلق، با منجز تعارض پیدا نمی‌کند، بلکه دلیل منجز، حاکم بر دلیل معلق است؛ پس همان‌گونه که به دلیل آنچه گذشت، تعارضی بین ادله وجود ندارد، مجالی برای تراحم نیست به دلیل عدم وجود اطلاق و یا حکم استقلالی عقل که بیان‌کننده این باشد که مقتضی حتی در موارد مستلزم ارتکاب حرام موجود است».

از ایشان رحمته الله علیه نکته‌ای که منشأ این برداشت است را پیش‌تر نقل کردیم و این فرمایش ایشان: «عدم اطلاق...» اشاره به مقید بودن وجوب امر و نهی به قدرت شرعی به معنای دیگری<sup>۲</sup> دارد که متفاوت با آن معنایی است که از کلام برخی از اعلام در مناقشه صغروی

۱. المكاسب المحرمة: ۲ / ۲۰۵.

۲. خلاصه آنکه برای تکلیف يك سرى مبادی وجود دارد که همان مصلحت و مفسده و محبوبیت و مبعوضیت هستند و این مبادی، گاهی با صرف نظر از اینکه برای مکلف، دست‌یابی به آن‌ها ممکن است برای عمل ثابت می‌باشند؛ مانند محبوب بودن نماز و مبعوض بودن قتل نفس محترمه و گاهی مبادی،

مذکور استظهار کردیم و حرمت کارگزاری مطلق است و مقید با مطلق تراحم پیدا نمی‌کند. در ادامه نیز فرموده است:

«این به نسبت مقتضی که در امر به معروف و نهی از منکر وجود دارد. اما مقتضیاتی که در معروف و منکر وجود دارند، وجهی برای تراحم میان آن‌ها با مقتضی حرمت در پذیرش کارگزاری نیست؛ زیرا تراحم مقتضیات تنها و تنها در تکالیف متوجه مکلف واحد وجود دارد. پس اگر مکلفی، میان شرب خمر و قتل نفس محترمه به ناچار باید یکی را انجام دهد، شرب خمر مقدم می‌شود و در فرض تساوی مقتضیات، مخیر خواهد بود و اما در فرض دوران امر بین اینکه يك مکلف حرامی مرتکب شود و مکلف دیگری، حرام دیگری را مرتکب گردد، وجهی برای توجه کردن به مقتضیات وجود ندارد و جایز نیست که يك فرد، حرامی مرتکب شود تا مانع از ارتکاب حرام دیگری گردد، حتی اگر مقتضی آن مهم‌تر باشد؛ لذا اگر ترك شرب خمر توسط زید متوقف بر ارتکاب عمل حرامی توسط عمر که از لحاظ مقتضی پایین‌تر از شرب خمر است باشد، نمی‌توان قائل به جواز یا وجوب آن شد.

بله، در مواردی که مطلقاً مبعوض هستند و بر هر مکلفی دفع کردن آن‌ها لازم است، از باب تراحم مقتضیات به حساب می‌آید؛ مانند نجات دادن پیامبر ﷺ از دست يك ظالم که اراده قتل او را کرده است که متوقف بر شرب خمر یا ارتکاب حرام دیگری باشد، عقلاً نجات دادن ایشان به واسطه ارتکاب آن عمل حرام، واجب است».

ملاحظه: ما دو مقتضی که یکی در امر به معروف و نهی از منکر و دیگری در متعلق آن دو- خود معروف و منکر- باشد نداریم، بلکه یکی است که در هر دو وجود دارد و انشاء امر و نهی وسیله تحقق آن است و این مطلب قبلاً گذشت؛ لذا وجهی برای تفصیل این سخن

---

برای عمل جز در فرض مقدور بودن برای مکلف، ثابت نمی‌باشند که دادن پاسخ سلام و خوردن میته، به‌عنوان مثال آن ذکر شده‌اند. بنابراین، مراد از قدرت عقلی، قدرتی است که در تکلیفی که مشتمل بر مبادی خود به‌نحو مطلق است، اخذ شده است؛ اما قدرت شرعی، قدرتی است که در تکلیفی که مبادی آن مختص به حالت قدرت هستند می‌باشد. فارق بین این دو نیز به لحاظ تکلیف است از حیث مبادی آن. این مطلب با فرض پذیرش قبح مؤاخذه بر ترك تکلیفی است که تکویناً قدرت بر آن وجود ندارد و نیز محال بودن جعل تکلیف برای برانگیختن مکلف جهت انجام عملی که خارج از قدرت او می‌باشد.

ایشان عَلَيْهِ السَّلَام نیست.

از این مطلب ایشان عَلَيْهِ السَّلَام روشن شد که محل بحث را به چند وجه از مصادیق تراحم نمی‌داند: یا به دلیل حرمت کارگزاری به نحو مطلق و مشروط بودن وجوب امر و نهی، زیرا مشروط، تراحم با مطلق پیدا نمی‌کند یا برای اینکه مقتضی‌های موجود در متعلق امر و نهی یعنی معروف و منکر، با مقتضی حرمت در کارگزاری برای جائز تراحم پیدا نمی‌کنند، اما ایشان این‌گونه از کلام خود برگشته است که «تمام این مطلب بنا بر آن است که وجوب امر به معروف و نهی از منکر، شرعی باشد؛ اما بنا بر عقلی بودن آن و اینکه عقل، حفظ هدف‌های مولی که راضی به نقض شدن آن‌ها نیست را لازم بداند و ترك منع از مخالفت با مولی و نقض کردن اهداف او را قبیح بداند، بدون اینکه فرقی در این امر ببیند که ناقض، خود او یا دیگر مکلفان باشند، قائل شدن به تراحم میان مقتضیات موجود در معروف و منکر با مقتضی حرمت کارگزاری برای جائز بعید نمی‌باشد، لکن این مطلب در نهایت اشکال است، جز در عظامی که علم به لزوم حفظ آن‌ها داریم، همان‌گونه که قبلاً اشاره گردید.

و اما اگر ترك شرب خمر توسط زید متوقف بر ارتکاب معصیت کوچک‌تری توسط عمرو باشد، جایز شمردن آن در نهایت ایراد است، بلکه غیرممکن است و گمان نمی‌کنم فقیهی به آن ملتزم گردد و در این باره تفاوتی نمی‌کند که وجوب امر به معروف و نهی از منکر را عقلی بدانیم یا شرعی»<sup>۱</sup>.

و همچنین فرموده است: «و اما کلمات اصحاب، اگرچه از زمان شیخ الطائفه به بعد با وجود اختلاف در تعبیر در خصوص جواز متفق القول هستند، اما اجماع یا شهرت بر جواز در خصوص امر به معروف و نهی از منکر از آن استظهار نمی‌شود و به علامه در منتهی، ادعای عدم خلاف در آن نسبت داده شده است که صحیح نیست»<sup>۲</sup>.

۱. المكاسب المحرمة: ۲/۱۹۴-۱۹۵.

۲. المكاسب المحرمة: ۲/۲۰۵؛ و در ذیل آن تعریضی به نقل صاحب مفتاح الکرامه از غیر ایشان وجود دارد که علامه در منتهی از تمام آن نفی خلاف کرده است (مفتاح الکرامه: ۴/۱۱۴، کتاب المتاجر، فی الولاية من

و این‌گونه کلامش را تمام کرده است: «و آگاه هستی که اجماع معتبر یا شهرت مورد اعتمادی وجود ندارد؛ مخصوصاً اینکه در این مسئله ادله و روایات بسیار هستند و گمان این نمی‌رود که مستند دیگری غیر از آن‌ها داشته باشند. اما با وجود این هم فتاوی فقهای که شناختی، جرئت مخالفت را سلب می‌کند؛ لذا مسئله محل تردید است»<sup>۱</sup>.

### مقتضای تحقیق در مسئله

تحقیق در مسئله مقتضی آن است که قائل به لزوم تفکیک خطاب واجب، به دو وجوب بشویم؛ وجوب امر به معروف و وجوب نهی از منکر. این مطلب از ثمرات دوگانگی در این واجب است.<sup>۲</sup>

اما وجوب امر به معروف، مانند داخل شدن در کارگزاری برای جائر برای امر به نماز یا روزه یا حج، بر اساس ظاهر ادله، معارض با حرمت کارگزاری برای جائر است و دلیلی برای مقدم دانستن آن وجود ندارد بلکه می‌توان برعکس آن، استدلال کرد یعنی اینکه طبق تبیین‌هایی که قبلاً بیان شدند - از جمله بیان امام خمینی رحمته الله علیه -، دلیل وجوب امر به معروف اصلاً دارای اطلاقی نیست که شامل مورد کارگزاری حرام بشود.

بله، اگر داخل شدن شخص در مورد اول - به جهت رعایت مصالح مؤمنین و برآوردن نیازهای آنان و دفاع کردن از آنان - صحیح باشد، می‌توان قائل به تقدیم آن شد، لکن گاهی عدم جواز داخل نشدن مطرح می‌گردد؛ زیرا مجوز کارگزاری، انجام معروف برای مؤمنین است که غیر از امر به معروف است و بین آن دو همان‌طور که روشن است، ملازمه‌ای وجود ندارد.

و اما وجوب نهی از منکر، با حرمت کارگزاری در تراحم است؛ زیرا بین دو منکر قرار داریم: منکری که رفع آن مقصود است و منکر کارگزاری برای جائر، لذا با هم تراحم پیدا می‌کنند

قبل العال أو الجائر).

۱. المكاسب المحرمة: ۲/۲۰۶.

۲. بنگرید: فقه الخلاف: ۳۰/۸، الأمر بالمعروف والنهي عن المنکر، القسم الأول.

و قواعد تزامم یعنی ترجیح بر اساس اهمیت، در خصوص آن‌ها پیاده می‌شود و بر همین اساس است که در مثل چنین موردی، ارتکاب منکر خفیف‌تر را جهت دفع منکر شدیدتر برگزیدیم و اگر دفع منکر از مصادیق دفاع از اولیاء مؤمن باشد، صریحاً ذیل روایات جواز اول پیشین قرار می‌گیرد.

این مطلب شایسته توجه است که طرف تزامم در اینجا، دفع منکر است و نهی از منکر به تنهایی نیست؛ لذا باید قدرت بر تأثیر را به آن منضم کرد.

نمی‌توان این ایراد را طرح نمود که بلاشک مثال توقف نجات شخص غریق بر مقدمه حرام، صغرای تزامم است و واجب می‌باشد؛ لذا مثال نقضی بر تفکیک مذکور است؛ چراکه آن، با هر یک از دو مورد امر به معروف و نهی از منکر در اصل واجب بودن متحد است جز آنکه به خاطر خودش واجب شده است و این دو واجب برای رسیدن به مقتضایشان واجب گشته‌اند؛ لذا مثال مذکور از مصادیق توقف فعل بر مقدمه حرام است، اما مسئله ما از باب توقف امر به فعل بر مقدمه حرام است؛ لذا بین راه حل آن‌ها تلازمی وجود ندارد.

### اشکال بر قول تزامم

برخی از اعلام بر جریان تزامم در اینجا ایراد کرده‌اند؛ مانند امام خمینی رحمته‌الله علیه - که بیان آن گذشت - و برخی از اعلام معاصر که با استناد به مبنای محقق نائینی رحمته‌الله علیه که آن را در بحث فرق‌های بین دو باب تعارض و تزامم بیان کرده است، آن را وارد دانسته و طبق آن می‌توان عدم جریان تزامم را در اینجا تبیین کرد. در تقریرات بحث ایشان آمده است:

«اگر تزامم میان دو واجب طولی که از لحاظ ملاک با یکدیگر مساوی هستند، رخ دهد؛ مانند دوران امر بین قیام در رکعت اول و قیام در رکعت دوم یا بین ترک واجب که متوقف بر حرامی می‌باشد که از لحاظ ملاک، مساوی با آن است و ارتکاب مقدمه حرام، پس بنا بر تخییر شرعی، تخییر میان آن دو نیز ثابت می‌شود و اما بنا بر قول مختار، فقط تکلیف به متقدم، دارای فعلیت است؛ زیرا بنا بر این سقوط هر یک از دو تکلیف متزامم جز با امثال



دیگری محقق نمی‌گردد و از آنجا که امتثال تکلیف به واسطه متأخر، به دلیل تأخر متعلق آن، از لحاظ خارجی متأخر می‌باشد بنابراین برای تکلیف به متقدم، ساقط‌کننده‌ای در عرض آن وجود ندارد؛ لذا امتثال آن به حکم عقل، بر مکلف متعین می‌گردد؛ در نتیجه قیام در رکعت اول واجب خواهد بود و اجتناب از مقدمه حرام لازم می‌باشد. بله، اگر ملاک واجب متأخر، قوی‌تر از ملاک واجب بالفعل باشد، وجوب فعلی حفظ قدرت دلیل سقوط وجوب واجب متقدم می‌شود.<sup>۱</sup>

این کبری صحیح است و اصلاً تراحمی برای فعلیت متقدم به دلیل عدم وجود معارض یافت نمی‌شود، لکن بر ما لازم است که معنای موسع‌تری از حصر آن در طولیت زمانی داشته باشیم که بحث از آن مربوط به علم اصول است؛ زیرا می‌تواند شامل معنایی شود که آن را تحت عنوان طولیت رتبی می‌شناسیم؛ مانند جایی که یکی از دو تکلیف مقید به شرطی باشد و دلیل تکلیف دیگر از حیث آن مطلق باشد، لذا مطلق به خاطر فعلیت، مقدم شده و مقید، ساقط می‌شود؛ همان‌گونه که از امام خمینی رحمته‌الله‌علیه نقل کردیم که وجوب امر و نهی، مقید به عدم وقوع در حرام است، اما حرمت کارگزاری برای جائز مطلق می‌باشد.

و برخی از اعلام معاصر رضی‌الله‌عنه مطلب را به صورت مشابهی تقریر کرده - پیش‌تر گذشت - و این‌گونه نتیجه گرفته است که حرمت کارگزاری برای جائز برخلاف امر و نهی فعلیت دارد، سپس این مبنا را در محل بحث تطبیق کرده تا عدم جریان تراحم را نتیجه‌گیری کند:

«این امر - تراحم - بنا بر صحیح نبودن مختار محقق نائینی صحیح است و برخی مانند سید خویی از ایشان تبعیت کرده‌اند که اگر دو تکلیف با یکدیگر تراحم پیدا کنند و مهم‌تر بودن یکی از آن‌ها احراز نشود و طولی باشند، فقط تکلیف به متقدم فعلی خواهد بود و این‌گونه استدلال کرده است که سقوط هر یک از دو تکلیف متراحم بنا بر آنکه تخییر میان آن‌ها عقلی باشد، جز با امتثال دیگری نیست و از آنجا که امتثال تکلیف با

فعل متأخر، از لحاظ خارجی به دلیل تأخر متعلق آن حسب الفرض، متأخر می باشد، لذا ساقط کننده ای برای تکلیف به متقدم در عرض آن موجود نیست؛ لذا امثال آن به حکم عقل بر مکلف متعین خواهد بود و الا در صورت عدم احراز اهم بودن وجوب، بنا را باید بر حرمت کارگزاری و عدم جواز آن گذاشت تا چه رسد به وجوب آن.<sup>۱</sup>

ملاحظه: آنچه ایشان علیه السلام فرموده است، به دلیل عدم رجوع آن به طولیت زمانی، مستند به مبنای محقق نائینی رحمته الله علیه که آن را نقل کرده نیست، بلکه مستند است به مانع دیگری از تزام که آن را طولیت رتبی بین مطلق و مشروط نامیدیم.

علاوه بر اینکه به دلیل عدم وجود طولیت، صغریایی برای این مبنا در اینجا موجود نیست؛ زیرا همانگونه که گفتیم یا زمانی است، همانند مثال محقق نائینی رحمته الله علیه یا رتبی است، همان گونه که این مستشکل طبق آن بحث کرده -پیش تر آن را نقل و نقد کردیم- و هیچ یک از منشأهای این نوع طولیت در اینجا وجود ندارد.

### مورد سوم: اکراه و تقیه و اضطرار

اگر جائرشخص را بر کارگزاری مجبور کند و او را به اموری تهدید کند که سبب ضرر به جان آبرو یا مال او شود، پذیرش کارگزاری که حرام بود، جایز می شود و شیخ انصاری رحمته الله علیه اضافه کرده است: «یا بر کسی که وابستگی به او دارد، به گونه ای که ضرر رسیدن به او، ضرر به خود شخص به شمار آید و تحمل ضرر به او بر نفس دشوار باشد مانند پدر و فرزند و شبه آن ها».<sup>۲</sup>

شهید ثانی رحمته الله علیه اکراه را این گونه تعریف کرده است: «ترس بر نفس یا مال یا آبرو که متوجه خود شخص یا برخی از مؤمنین به نحوی باشد که تحمل آن معمولاً ممکن نیست، به حسب وضعیت شخص مجبور شده از حیث برتری و پستی به نسبت اهانت».<sup>۳</sup>

۱. فقه الصادق: ۳۹۰/۲۱.

۲. المکاسب المحرمة: ۸۵/۲.

۳. مسالك الأفهام: ۱۳۹/۳.

ملاحظه: جهت تحقق معنای اکراه، اینکه ضرر معمولاً غیرقابل تحمل باشد، شرط زائدی است و به هر حال در ادامه در بحث تنبیهات ان شاء الله آنچه با اینجا در ارتباط است، خواهد آمد.

### چند تطبیق برای مسئله

این مسئله دارای ثمرات عملی فراوانی است؛ زیرا بسیاری از کسانی که در حکومت‌های جائر کار می‌کنند، ارتکاب محرمات و ظلم به مردم و شکستن حریم‌ها را با این حجت که مکره و مجبور یا مضطر هستند، برای خود توجیه می‌کنند. پس آیا این امر، مجوز به شمار می‌رود؟ همان‌گونه که این مطلب و وظیفه مکلف را در برخی وضعیت‌های دشوار ناشی از ظلم طاغوت‌ها روشن می‌سازد؛ مانند آنچه بر ما عراقی‌ها هنگام اعلان جنگ صدام علیه جمهوری اسلامی ایران در سال ۱۹۸۰ گذشت و افرادی را که به ارتش نمی‌پیوستند یا از جنگ فرار می‌کردند، اعدام می‌کرد و عراقی‌ها در بالای بزرگی بین دو آتش گرفتار آمدند. و از جمله مصادیق مسئله زجری است که افراد به ظلم زندانی شده تحمل می‌کنند که ناشی از شکنجه بی‌رحمانه برای گرفتن اعتراف و لودادن دیگران است. پس آیا اکراه، همه این موارد را جایز می‌کند یا در آن باید تفصیل قائل شد؟

### حکم مورد سوم

حکم جواز در صورت وجود یکی از این عذرها، فی‌الجمله ثابت است «بدون وجود مخالفتی از جانب نص یا فتوا بلکه اجماع - به هر دو قسمش -، بر آن وجود دارد»<sup>۱</sup>. عموماً آن‌هایی که دال بر اجازه مخالفت با تکلیف در صورت پیش آمدن اکراه یا اضطراب دارند، بر آن دلالت می‌کنند مانند این آیات شریفه از قرآن کریم: «إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً»<sup>۲</sup> و «إِلَّا مَنْ

۱. جواهر الکلام: ۱۶۵/۲۲.

۲. آل عمران: ۲۸.

اُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ<sup>۱</sup> و مانند این حدیث نبوی: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي مَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ»<sup>۲</sup> و این روایات شریفه: «التَّقِيَةُ فِي كُلِّ ضَرُورَةٍ»<sup>۳</sup> و «مَامِنُ شَيْءٍ إِلَّا وَقَدْ أَحَلَّهُ اللَّهُ لِنَاضِرٍ إِلَيْهِ»<sup>۴</sup> و روایات دیگر غیر از آن‌ها که قابل گردآوری نیستند و شیعه و اهل سنت بر آن‌ها هم نظرند.

و دلالت بر آن می‌کند، خصوص آن دلیلی که در اینجا دال بر جواز کارگزاری برای جائز در صورت اکراه یا اضطرار می‌کند و برخی از این روایات را قبلاً ذیل مجموعه سوم از گروه دوم، نقل کردیم، همان‌گونه که در موثقه عمار آمده بود که از کارهای حکومتی پرسیده شده بود و حضرت عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمود: «خَيْرٌ مَّكَرًا يَنْكَبُ بِرِكَارٍ دِيْغَرِي قَادِرٌ نَبَاشِدُ تَا بَخُورِدُ وَ بِيَا شَامِدُ وَ چاره دیگری نباشد» و در روایت محمد بن علی بن عیسی حضرت فرمود: «امری که ورود آن با جبر و زور باشد، پس خداوند پذیرنده عذر است» و در روایت مشهور تحف العقول: «مگر به جهت ضرورت نظیر ضرورتی که به خون و مردار است» و امثال آن‌ها.

و از جمله آن‌ها روایاتی است که امام رضا عَلَيْهِ السَّلَامُ پذیرش ولایت عهدی را بر اساس اکراه مأمون تبیین کرده است و برخی از آن‌ها را نقل کردیم و در برخی از آن‌ها آمده بود: «هنگامی که بین پذیرفتن آن و کشته شدن مخیر شدم، پذیرفتن را برگزیده شدن ترجیح دادم».

در هیچ‌یک از این موارد اشکال و اختلافی نیست و اختلاف، صرفاً در خصوص تفصیل‌های متعدد است؛ مانند آنچه محقق حلی رَحِمَهُ اللهُ در شرایع بیان کرده است که مضاف بر اکراه، قدرت نداشتن بررهایی شرط می‌باشد و مانند استظهار شهید ثانی رَحِمَهُ اللهُ در مسالك که فرموده شروط رخصت، در اصل پذیرش کارگزاری برای جائز و رخصت در اجرای فرامین به ظلم و معصیت از جانب جائز، با یکدیگر متفاوت هستند و مواردی غیر از این دو که کتاب جواهر به شیوه‌ای بسیار خوب آن‌ها را گردآوری کرده است و پس از آن، شیخ انصاری جهت تقسیم آن‌ها در ضمن تنبیهات اقدام کرده است و شارحان مکاسب

۱. النحل: ۱۰۶.

۲. وسائل الشیعة: کتاب الجهاد، أبواب جهاد النفس، باب ۵۶، ج ۱، ۲.

۳. وسائل الشیعة: کتاب الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر، أبواب الأمر والنهی، باب ۵، ح ۸، ۱.

۴. وسائل الشیعة: کتاب الصلاة، أبواب القیام، باب ۱، ح ۶، ۷.

از وی تبعیت کرده‌اند که از لحاظ روش علمی، بسیار مناسب است؛ لذا ما نیز همین شاکله بحث را پیش می‌گیریم و اگر موردی از قلم شریف ایشان افتاده باشد، ان شاء الله اضافه خواهیم کرد.

### تنبیه اول؛ لوازم همکاری اجباری با جائر

شیخ انصاری رحمته الله علیه فرموده است: همان‌طور که با اکراه، خود کارگزاری حرام، مجاز می‌شود، دیگر لوازم حرام آن و عمل به فرمان‌های سلطان جائر - جز ریختن خون افراد - نیز مجاز می‌شوند؛ زیرا امکان‌رهایی از آن نیست و اشکالی در آن نیست.<sup>۱</sup>

این مطلب به مثابه مقدمه‌ای برای مطلب اصلی این تنبیه است و ایشان رحمته الله علیه در این فقره از کلامشان، به نحوی دیدگاهشان را در خصوص اختلافی که ناشی از نکته شهید ثانی رحمته الله علیه در حاشیه بر کلام محقق حلی رحمته الله علیه در شرایع در مسئله پنجم که ملحق به فصل «ما یکتسب به» آورده است بیان کرده است. ایشان رحمته الله علیه فرموده است: «اگر جائر شخص را بر کارگزاری اجبار کند، داخل شدن و عمل کردن به دستورهای وی اگر شخص توان بر رهایی نداشته باشد، جایز می‌باشد؛ البته به جز در خصوص خون‌های محترمه که تقیه در آن‌ها راه ندارد»؛ پس از آنکه در ذیل مسئله چهارم فرموده بود: «و اگر شخص بر آن - کارگزاری برای جائر - مجبور گردد، داخل شدن جهت دفع کردن ضرر کوچک همراه جایز است، البته همراه با کراهت آن، و این کراهت در صورت قصد بردفع ضرر بسیار مانند نفس یا مال یا ترس بر برخی از مؤمنین از بین می‌رود».

سپس، شهید ثانی رحمته الله علیه اینگونه بر آن حاشیه زده است:

«مصنف رحمته الله علیه در این مسئله دو شرط را بیان کرده است: یکی اکراه و دیگری قدرت نداشتن شخص بر رهایی و این دو با یکدیگر متفاوت هستند؛ زیرا اکراه ممکن است که با قدرت - همانگونه که در تعریفش گذشت - جمع شود؛ لذا دومی اخص از اولی است.

ظاهر این است که مشروط آن‌ها مختلف است؛ زیرا اولی شرط اصل پذیرش ولایت است و دومی شرط عمل به دستورهای او به ظلم و ستم است و این دو نیز با یکدیگر متفاوت می‌باشند؛ زیرا به کارگماری مستلزم امر به ظلم و ستم نیست، بلکه ممکن است که وی را به کاری بگمارد و مدیریت آن را به صلاحدید کارگزار واگذار نماید؛ همان‌گونه که از مسئله پیش روشن شد که قبول کردن کارگزاری، اگر تمکن از اقامه حق داشته باشد، جایز و بلکه مستحب است. اما دستور دادن به ارتکاب حرام گاهی همراه با کارگزاری است و گاهی جدای از آن می‌شود مانند موردی که جائز، به شخص دستور دهد که مال حرامی دریافت کند یا عمل حرامی مرتکب شود.<sup>۱</sup>

می‌گوییم: شاید علت استظهار این تفاوت، دست‌یابی به توجیهی برای تکرار در دو مسئله بیان شده در شرایط باشد؛ زیرا شهید ثانی زیادتى در عبارت مسئله پنجم در شرط - به اضافه عدم قدرت بررهایی - و مشروط - مضاف بر اصل ولایت، عمل کردن به مواردی که جائز دستور می‌دهد - ملاحظه فرموده و لذا در ذهن شریف ایشان این فرق‌گذاری شکل گرفته است.

مرحوم کاشف الغطاء رحمته الله علیه همین تفصیل را پذیرفته و فرموده - عبارت خود را با کتاب قواعد ممزوج کرده است -:

«و اگر از ضرر کوچکی ترس داشته باشد که ناشی از ترك کارگزاری خالی از سود و زیان باشد، کارگزاری برای او کراهت دارد و به خاطر تسلط شخص بر مال خود می‌تواند آن ضرر کوچک را دفع کند و اما عمل کردن به دستور او در خصوص ضرر رساندن به مردم، جایز نیست جز در فرض ضرر معتبر و نه غیر از آن».<sup>۲</sup>

اما صاحب جواهر رحمته الله علیه این تفصیل را مردود دانسته است: «تفاوتی در اکراه تجویزکننده ورود در کارگزاری حرام و اکراه تجویزکننده عمل به او امر حرام نیست؛ چه آنکه در کارگزاری باشد و چه در غیر آن» و این مطلب را ایشان این‌گونه توجیه کرده است که:

۱. مسالك الأفهام: ۱۳۹/۳ - ۱۴۰.

۲. شرح القواعد: ۹۹.

«و مراد از قدرت، قدرت شرعی است که واجبات و محرمات مطلق منوط به آن هستند و همان قدرتی است که خالی از ضرر غیرقابل تحمل به نفس و مال و آبرو است و نه قدرت اعم از قدرت عقلی، عرفی و شرعی؛ پس مقصود از قدرت در متن، همان معنایی است که از اکراه مراد است و نه فرق نهادن بین کارگزاری و عمل به دستوره‌های او؛ لذا در اباحه اول، اکراهی که با قدرت بررهایی جمع می‌شود، کفایت می‌کند؛ به خلاف دوم که جز فقدان قدرت، کفایت از آن نمی‌کند؛ زیرا همان‌گونه که ملاحظه می‌شود وجهی برای آن نیست، زیرا در ادله این فرق وجود ندارد»<sup>۱</sup>.

ملاحظه: این اختلاف مبنایی است؛ زیرا مسلم نیست که اکراه، علاوه بر قدرت عقلی و عرفی متضمن عدم قدرت شرعی نیز باشد؛ زیرا گاهی اکراه، با وجود امکان رهایی یا وجود قدرت صدق می‌کند - در تنبیه سوم توضیح بیشتر خواهد آمد - و می‌توان از علم اصول از مبحث جواز مبادرت به مأمور به اضطراری در صورت شك در صدق اضطرار با وجود امکان رها شدن از آن در صورت انتظار و عدم مبادرت کردن با منضم کردن اشتراك اکراه و اضطرار از این حیث در مسئله حاضر کمك گرفت.

به هر حال، مطلب صحیحی که در این خصوص می‌توان گفت این است که برای شهید ثانی رحمته الله علیه استظهار این تفصیل از کلام محقق رحمته الله علیه روا نبوده است؛ زیرا ایشان همانند مشهور قائل به حرمت عرضی است؛ یعنی کارگزاری ذاتاً حرام نیست و لذا داخل شدن در آن نیازمند وجه جواز نمی‌باشد و صرفاً عمل کردن به دستور جائز اگر مشتمل بر معصیت باشد، نیازمند مجوز است؛ لذا تفصیل مذکور، نزد مشهور بلا موضوع است و شهید رحمته الله علیه به همین نحو، آن تفصیل را رد کرده است - در تنبیه سوم ان شاء الله خواهد آمد -.

بله صدور این تفصیل را می‌توان از جانب شیخ کاشف الغطاء رحمته الله علیه و هم‌نظران ایشان در خصوص حرمت ذاتی توقع داشت که در این صورت نیز این ایراد بر آن وارد است که مخالف با ظاهر ادله در عدم فرق‌گذاری است؛ لذا شیخ انصاری رحمته الله علیه و همچنین تابعین

ایشان، این نزاع را رها کرده‌اند. اما ما در آینده وجهی در خصوص تفسیر تفصیل شهید ثانی و فرمایش مرحوم کاشف الغطاء (قدس الله أسرارهم) جمیعاً بیان خواهیم کرد.

سپس شیخ رحمته الله علیه فرموده است: «اشکال، صرفاً متوجه این نکته است که در خصوص ضرر رساندن به دیگران -مانند به یغما بردن اموال و ریختن آبروی آنان و دیگر گناهان بزرگ- آیا این گونه است که با تحقق اکراه، تمام آن ضرر رساندن‌ها جایز می‌شوند؛ حتی در صورتی که ضرری که شخص مکره تهدید بدان شده است به مراتب کمتر از ضرری باشد که مجبور به ارتکاب آن علیه دیگران شده است؟ مثلاً اگر شخص، از شنیدن کلمه ناپسندی که متناسب با شأن او نیست، ترس بر آبروی خود داشته باشد، آیا این سبب می‌شود که آبروی مردم و اموال آن‌ها به هر مقدار و میزان از عظمت که باشد برای او مباح می‌شود یا باید دو ضرر مذکور را مورد توجه قرار داده و بین آن‌ها یکی را ترجیح داد؟ دو وجه وجود دارد»<sup>۱</sup>.

ملاحظه: در این مسئله، بر اساس کسی که ضرر و اکراه و نوع آن‌ها متوجه او می‌شود و ترجیح میان آن‌ها و مانند آن که با آن‌ها در خلال مطالب آتی آشنا خواهیم شد، چند حالت می‌توان تصور کرد که آن‌ها را به مواردی که شیخ انصاری رحمته الله علیه متعرض بیانشان نشده است، ملحق می‌کنیم و محل بحث راجع به آن‌ها در جایی است که جائز قصد امری کرده است که در آن، ضرر رساندن به یک انسان وجود دارد و شخصی را مأمور اجرای آن کرده است و او را در صورت عدم انجام، تهدید به وارد کردن ضرر به او کرده است؛ لذا ضرر، ابتداءً متوجه شخص ثالث از جانب جائز است و متوجه شخص مکره در صورت اطاعت امر نکردن؛ و صورت‌های دیگری نیز وجود دارند که شاید یکی از دلایل اختلاف، خلط کردن میان آن‌ها باشد.

۱. المکاسب: ۸۶/۲، و به این باید دقت داشت که ایشان در اینجا، وجه قول دوم را همراه با ترجیح ذکر نمی‌کند و صرفاً وجهی را برای قولی ذکر کرده است که آن را نقل نکرده است؛ فرموده است که: «و از این جهت که مستفاد از ادله اکراه، این است که علت تشریح آن برای دفع ضرر است لذا دفع ضرر به وسیله ضرر رساندن به غیر جایز نیست و لو اینکه ضرر به دیگران کمتر باشد تا چه رسد به اینکه بزرگ‌تر از آن باشد» و همین دلیل این قول است که رخصت را مختص به حق الله تعالی می‌داند.



## سقوط حرمت اضرار به دیگران به بهانه اکراه و مانند آن

۱- اختصاص نداشتن دلیل سقوط حرمت بر اساس اکراه به حق الله تعالی و شامل اضرار به غیر به نحو مطلق است، حتی اگر آن ضرری که شخص به آن تهدید شده است، به مراتب کم تر از آن ضرری باشد که بدان اکراه شده است. صاحب جواهر رحمته الله علیه همین قول را برگزیده است: «اکراه، با دستور او - دستور جائز به شخص مکروه - به ظلم کردن به شخص معین و مجبور ساختن وی محقق می شود پس در این هنگام و پس از صدق عنوان اکراه به سبب ترس از ضرر و امور غیر قابل تحمل ناشی از تخلف از دستور، می تواند حسب فرمان جائز عمل کند»<sup>۱</sup>.

و این مطلب از ظاهر اطلاق محقق حلی رحمته الله علیه و علامه رحمته الله علیه در قواعد<sup>۲</sup> برمی آید، در شرایع فرموده است: «اگر جائز او را بر کارگزاری مجبور کند، داخل شدن و عمل طبق دستورات او در صورتی که قدرت بررها کردن خود نداشته باشد، جایز خواهد بود؛ البته جز در موارد خون های محترمه؛ زیرا تقیه در آن راه ندارد» و در مفتاح الکرامه این نظر به مشهور نسبت داده شده است. ایشان رحمته الله علیه پس از تقویت احتمال ترجیح داشتن مورد مهم تر فرموده است: «لکن اصحاب، آن را مطلق آورده اند»<sup>۳</sup>.

و شیخ انصاری رحمته الله علیه آن را تقویت کرده و امام خمینی رحمته الله علیه در خصوص آن فرموده است: «به جان خودم سوگند که فرمایش شیخ انصاری در نهایت صحت است و ایرادهای برخی از فقها<sup>۴</sup> به ایشان صحیح نمی باشند»<sup>۵</sup>.

۲- برعکس قول اول؛ یعنی اختصاص داشتن رخصت به ارتکاب خصوص حق الله تعالی و نه حق الناس حتی اگر کوچک باشد و امری که شخص به آن تهدید شده است،

۱. جواهر الکلام: ۱۶۷/۲۲.

۲. بنگرید: جامع المقاصد فی شرح القواعد: ۴۴/۴.

۳. مفتاح الکرامه: ۱۱۵/۴.

۴. مقصود، فاضل ایروانی رحمته الله علیه است همان گونه که ایشان رحمته الله علیه بدان تصریح کرده است.

۵. المکاسب المحرمة: ۲۲۰/۲.

بزرگ باشد. البته برخی در این قول، قائل به تفصیل شده و آن را مختص به ضرر رساندن‌های مهم دانسته‌اند.

۳- تفصیل بین جایی که ضرر وعده داده شده از سوی حاکم جائز بزرگ‌تر از ضرری باشد که بدان فرمان داده شده است که در این صورت حرمت برداشته می‌شود، و بین جایی که کمتر باشد خواه حق الله تعالی باشد و خواه حق الناس؛ و قبلاً گذشت که شیخ کاشف الغطاء رحمته الله علیه مطلبی نزدیک به آن فرموده است و شاگرد ایشان در مفتاح الکرامه فرموده است: «به احتمال قوی، مقدم شدن آنکه پایین‌تر است، واجب می‌باشد و گاهی این دو مورد توجه قرار می‌گیرند: همانندی و تفاوت در مراتب مهم که مربوط به او یا به بعضی از مؤمنین می‌شود و نیز به موردی که دلیلش قطعی یا ظنی است»<sup>۱</sup>.

۴- تفصیل بین مواردی که ضرر تهدید شده به آن از جانب جائر، فی نفسه مباح یا حرام می‌باشد. این قول مختار سید خوبی رحمته الله علیه است: «ناحیه سوم: اینکه ضرر ابتداءً متوجه دیگر افراد باشد و متوجه شدن آن به مکره، بر فرض مخالفت با دستور جائر باشد و ضرری که جائز به وسیله آن شخص را تهدید می‌نماید، فعلی باشد که فی نفسه مباح است؛ مانند اینکه جائر، شخص را مجبور سازد که مال دیگران را به یغما ببرد و برای او بیاورد و الا اموال خود شخص را مصادره خواهد کرد. در این صورت، شخص می‌بایست با ترك کردن آن عمل، ضرر متوجه شده به خود را تحمل نماید.

روشن است که پرداخت اموال به جائز از سوی شخص مجبور شده، فی نفسه امر مباحی است؛ چه در وضعیت اکراه و چه در غیر آن، در حالی که به یغما بردن اموال مردم و تحویل آن‌ها به حاکم جائر فی نفسه حرام است و نمی‌توان از مباح با اقدام به عمل حرام، رفع ید کرد»<sup>۲</sup>.

و ایشان رحمته الله علیه فرموده است: «ناحیه چهارم: اینکه ضرر ابتداءً متوجه دیگر افراد باشد و

۱. مفتاح الکرامه: ۴/۱۱۵.

۲. مصباح الفقاهة: ۱/۶۷۵.

متوجه شدن آن به مکره، بر فرض مخالفت با دستور ظالم باشد، مانند اینکه به او دستور بدهد که شخصی را به عمل حرامی مانند زنا وادارد و الا خود او را براین عمل مجبور خواهد ساخت، پس جایی برای جریان ادله نفی اکراه و اضطرار و حرج و ضرر نیست؛ به دلیل روشنی این امر که ضرر رسیدن به یکی از دو طرف قطعی است؛ لذا دفع کردن آن از یکی از آن‌ها با ضرر رساندن به دیگری، ترجیح بلامرجح است و در این هنگام، بین آن دو تزامم رخ داده و باید به قواعد باب تزامم رجوع کرد»<sup>۱</sup>.

### مهم‌ترین دیدگاه‌ها و ادله آن‌ها

و اکنون اقوال و دیدگاه‌ها را عرضه نموده و آنچه را ممکن است بر آنها استدلال شود بیان می‌کنیم.

### قول اول؛ عمومیت و اطلاق رخصت در حق الناس

می‌توان از کلام مرحوم شیخ انصاری چند وجه در جهت استدلال بر این مطلب به دست آورد:

#### وجه اول

عبارت است از عمومیت و اطلاق ادله اکراه نسبت به افعال حرام؛ مانند ایراد ضرر به دیگران (البته تا حدی که به حیات آنها لطمه‌ای نزنند) و نیز قاعده ضرورت که گفته شده: «الضرورات تبيح المحظورات»<sup>۲</sup> (ضرورت‌ها ارتکاب محرمات را مجاز می‌سازد).

امام خمینی رحمته الله علیه تلاش نموده شواهدی بر این اطلاق اقامه کند و در این جهت به شأن نزول این آیه استدلال کرده است: «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ

۱. همان: ۶۷۹/۱.

۲. المکاسب: ۸۶/۲، ۸۷.

بِالْإِيْمَانِ؛<sup>۱</sup> کسانی که بعد از ایمان کافر شوند، به جز آنها که تحت فشار واقع شده‌اند، در حالی که قلبشان آرام و باایمان است».

بر اساس نظر مفسران و برخی روایات مورد اعتماد، این آیه در مورد قضیه عمار یاسر نازل شده است؛ آنجا که وی را وادار به برائت جستن از رسول خدا ﷺ و دشنام دادن و بدگویی به ساحت مقدس آن حضرت نمودند.

صاحب مجمع البیان فرموده است: «عمار آنچه را خواستند بر زبان آورد و سپس گریان نزد پیامبر آمد؛ آن حضرت فرمود چه پشت سرداری؟ عمار پاسخ داد: بدی و زشتی ای رسول خدا؛ من خدایان آنها را به نیکی یاد کردم و خودم را به شما رسانیدم، پیامبر در حالی که چشمانش را مسح می‌کرد، فرمود: اگر باز هم در چنگ آنها گرفتار شدی، سخن گذشته را تکرار کن. این چنین از ابن عباس و قتاده روایت شده است».<sup>۲</sup>

روشن است که شأن نزول آیه باعث نمی‌شود اطلاق آیه را تقیید یا عموم آن را تخصیص بزنیم، لذا فقره «إِلَّا مَنْ أَكْرَهُ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ» مطلق بوده و شامل همه افراد اکراه می‌شود و دلیلی ندارد که آن را مختص به موردی بدانیم که اکراه از طریق تهدید به قتل باشد؛ گرچه شأن نزول آیه مشخصاً همین مورد است، ولی مورد نزول مخصص نیست، هم چنانکه در سایر آیات نیز چنین است؛ بنابراین اشکال در اطلاق آیه فاقد وجه صحیحی می‌باشد.<sup>۳</sup>

و می‌توان دلالت آیه شریفه را بر رفع مطلق آثار اکراه به این نحو نیز تبیین نمود: وقتی اکراه موجب رفع آثار تکلیفی و وضعی در احکام مهم می‌شود، بی‌گمان باعث رفع آثار تکلیفی و وضعی در احکام عادی هم خواهد شد.

توضیح این‌که بر اساس مفاد آیه، اکراه از سویی باعث رفع حرمت از بزرگ‌ترین گناهان

۱. نحل / ۱۰۶

۲. مجمع البیان: مج ۵-۶ / ۵۹۷.

۳. المكاسب المحرمة: ۲ / ۲۱۰.

(هتک عرض و شکستن حریم پیامبر اکرم ﷺ و تکذیب او در ادعای نبوت و نزول قرآن) و از سوی دیگر موجب رفع هدر بودن خون شخص مکروه شده است؛ که اولی جزء احکام تکلیفی و دومی از جهتی جزء احکام وضعی می باشد؛ نتیجه این که اکراه موجب رفع حرمت هتک سایر اعراض هم هست، تا چه رسد به اموال که در مرتبه نازل تری نسبت به آن قرار دارد و نیز باعث رفع آثار سایر احکام وضعی نیز می باشد.

روایت «عمر بن مروان» (که بعید نیست از حیث سند مورد اعتماد باشد)<sup>۱</sup> برای اطلاق دلالت دارد؛ حضرت امام صادق به نقل از رسول خدا ﷺ فرمودند: «از امت من چهار ویژگی رفع گردید: خطای آنان، فراموشی آنها، آنچه بدان وادار شوند و آنچه فراتر از توانشان باشد؛ و آن سخن خداوند عزوجل است که فرمود: «پروردگارا! اگر ما فراموش یا خطا کردیم، ما را مؤاخذه مکن! پروردگارا! تکلیف سنگینی بر ما قرار مده، آن چنان که (به خاطر گناه و طغیان) بر کسانی که پیش از ما بودند، قرار دادی! پروردگارا! آنچه طاقت تحمل آن را نداریم بر ما مقرر مدار!» و نیز این فرموده خدا: «به جز آنها که تحت فشار واقع شده اند، در حالی که قلبشان آرام و با ایمان است»<sup>۲</sup> و از عیاشی مانند همین روایت از امام صادق نقل شده است.

این روایت دلالت دارد به اقتضای آیه کریمه، خداوند متعال از امت اسلام تمام آنچه را از روی اکراه انجام داده اند رفع فرموده است.

از جمله روایاتی که بر عدم اختصاص [رفع آثار اکراه به قضیه عمار یاسر] دلالت می کند، روایت معتمد و بلکه موثق «مسعده بن صدقه» است که می گوید: «به امام صادق علیه السلام عرض شد: مردم می گویند که علی علیه السلام بر منبر کوفه فرمود: ای مردم! به زودی به شما امر می شود مرا دشنام دهید، چنین کنید. پس امر می شود از من بیزاری بجوئید، اما از من بیزار نباشید. فرمود: مردم چه دروغ های بسیاری به علی علیه السلام نسبت می دهند! علی علیه السلام فرموده به زودی

۱. در سند روایت «معلی بن محمد البصری» است که از حیث نقل حدیث و نیز اعتقاد مذهبی مضطرب و غیر معتمد است؛ لکن صاحب «تنقیح المقال» وی را جزء نیکان و حسان محسوب کرده است (۳/۲۳۳).

۲. وسائل الشیعة: کتاب الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر، أبواب الأمر والنهی، باب ۲۵، ح ۱۰.

به شما امر می‌شود، مرا دشنام دهید، [پس] چنین کنید، سپس به بیزاری از من فراخوانده می‌شوید، بدانید که من بردین محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هستم. ایشان نفرمود که از من بیزار نباشید. آن شخص پرسید: نظر شما در این باره چیست که کشته شدن را اختیار کند و نه بیزاری جستن را؟! فرمود: به خدا! داستان او همانند داستان عمار بن یاسر است که اهل مکه او را وادار به انکار دین کردند در حالی که در قلب او ایمان و اطمینان وجود داشت و خداوند فرمود: به جز آنها که تحت فشار واقع شده‌اند، در حالی که قلبشان آرام و با ایمان است؛ و پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با نزول این آیه به عمار فرمود: عمار! اگر برگشتند، تو هم برگرد؛ که خداوند عَزَّوَجَلَّ عذر و دلیل تو را نازل کرده و به تو امر کرده که اگر برگشتند تو هم برگردی»<sup>۱</sup>.

از ظاهر روایت به روشنی می‌توان دریافت که آیه به قضیه عمار اختصاص ندارد؛ افزون بر آنکه اطلاق عبارت «به زودی به شما امر می‌شود، مرا دشنام دهید» و نیز اطلاق اذن به بیزاری جستن، اقتضای جواز آن دورا دارد، بی‌آنکه مختص به تهدید جانی باشد، بلکه به مجرد تهدید از سوی فردی که از تازیانه یا شمشیرش خوف وجود دارد، جواز دشنام ثابت می‌باشد.

این فرموده امام علی نه از باب اخبار به غیب است، بلکه ظاهراً از روی وجود قرآنی این سخن را گفته‌اند؛ چه اینکه آن حضرت دشمنانی داشته که چنین اقدامات عداوت‌آمیزی از آنان برمی‌آمده است؛ پس معنا ندارد که سخن حضرت را به موضوع علم غیب امام حمل کرده و به مجرد چنین احتمالی از اطلاق دلیل، دست بکشیم.

و نیز بر این مطلب روایت صحیح «بکر بن محمد» از امام صادق دلالت دارد که فرمود: «همانا تقیه سپر مؤمن است و کسی که تقیه نکند ایمان ندارد. پس به او گفتم فدایت شوم، درباره این آیه «به جز آنها که تحت فشار واقع شده‌اند، در حالی که قلبشان آرام و با ایمان است» چه نظر داری که آن حضرت فرمود: آیا تقیه جز این است؟»<sup>۲</sup>.

۱. وسائل الشیعة: أبواب الأمر والنهی، باب ۲۹/ح ۲.

۲. وسائل الشیعة: أبواب الأمر والنهی، باب ۲۹/ح ۶.

همچنین روایت کتاب جعفریات از امام علی که فرمودند: «به رسول خدا عرض کردم: ای رسول خدا! مردی را می‌گیرند تا شکنجه‌اش کنند [حکمش چیست؟] فرمود: از شکنجه آنها خود را ایمن دارد با گفتن آنچه آنان را راضی نماید، درحالی که قلباً به آن رضا نباشد؛ سپس آن حضرت فرمود: ای علی! این همان فرموده خداست که گفت: به جز آنها که تحت فشار واقع شده‌اند در حالی که قلبشان آرام و با ایمان است»<sup>۱</sup>.

و روایت «عبدالله بن عجلان» که گوید: «از امام صادق علیه السلام پرسیدم «ضحاک» در کوفه ظهور کرده [و قدرت گرفته] و نزدیک است که ما را به بیزاری جستن از امام علی علیه السلام فرابخواند؛ چه کنیم؟ فرمود: پس از آن حضرت برائت بجوی.

گفتم: کدام یک [برائت از حضرت علی یا به جان خریدن تهدید ضحاک] نزد شما محبوب‌تر است؟

فرمود: اینکه به همان راهی بروید که عمار فرزند یاسررفت؛ وی را در مکه گرفته و گفتند: از رسول خدا برائت بجوی؛ پس برائت جست و خداوند در معذور بودن او این آیه را نازل فرمود: به جز آنها که تحت فشار واقع شده‌اند در حالی که قلبشان آرام و با ایمان است»<sup>۲</sup> و روایات دیگر.

حاصل از همه آنچه گذشت آن است که این مطلب اختصاص به قضیه عمار یا صرفاً مورد تهدید به قتل و یا آنچه تنها جنبه حق الهی داشته باشد، ندارد و به عبارت دیگر مقتضای اطلاق حدیث رفع و نیز اطلاقات و عمومات تقیه، اختصاص نداشتن است و ادعای اختصاص صرفاً ناشی از استبعاد و دورشمردن، یا اموری که برپایه گمان است می‌باشد.

و با فرض شمول آن اطلاقات و عمومات نسبت به برخی موارد که گذشت و جزء حق الناس هم بودند، آن استبعاد رفع و آن امور ظنی دفع می‌گردد.<sup>۳</sup>

۱. مستدرک الوسائل: ۲۶۹/۱۲، أبواب الأمر والنهی، باب ۲۸، ج ۱.

۲. وسائل الشیعة: کتاب الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر، أبواب الأمر والنهی، باب ۲۹، ج ۱۳.

۳. المكاسب المحرمة: ۲۱۱/۲-۲۱۴.

ملاحظه: می‌توان در این استدلال‌ات از آن جهت مناقشه کرد که همه آنها به حق الله بازمی‌گردد؛ زیرا رخصت در تعدی نسبت به جایگاه رفیع آنان به این اعتبار است که آنها حجج الهی و مبلغان رسالت اویند؛ هم‌چنانکه اطاعتشان قرین طاعت خداوند است؛ یعنی این رخصت به عناوین و جایگاه آنها تعلق دارد و نه به شخص خودشان. شاهد بر این مدعا سیاق آیه است، چه اینکه آیه از اخفای ایمان و اظهار کفر سخن می‌گوید. بدین ترتیب آیه بیگانه از مدعاست و لذا تجرید آن از این خصوصیت و تسری به غیر به صورت مطلق ناصواب می‌نماید. به عبارت دیگر عنوان «غیر» که مقصود، استدلال برای اوست، از مانند چنین مواردی منصرف است و ما تمام کلام مرحوم امام خمینی را نقل کردیم و در آن آنچه بر مطلوب دلالت نماید، نیافتیم.

و شاهدهی دیگر بر مدعای ما از کلام خود ایشان می‌توان اقامه کرد؛ زیرا اولویتی که بدان استدلال شده مبتنی بر لحاظ عنوان نبوت پیامبر اکرم ﷺ است، و نه شخص ایشان، تا بتوان به غیر تعمیم داد.

و اما اولویتی که ایشان در خصوص هتک حرمت رسول خدا ذکر کرده و با آن بر رخصت در تعدی به اعراض انسان‌ها (تا چه رسد به اموال آنان) در شرایط اکراهی استدلال نموده است، مبتنی بر قیاس باطلی است؛ زیرا حق خدا بزرگ‌تر از حق رسول خداست «إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ»؛ همانا شرک ستم بزرگی است، ولی با وجود این در صورت وجود عذر، رخصت داده شده که مراعات نشود، بی‌آنکه نیازی باشد به اولویت جواز آن در خصوص مخلوقین استدلال نماییم.

و از این بیان آشکار می‌گردد تلاش امام خمینی رحمته الله علیه در جهت استحکام استدلال با اطلاقات و عمومات ادله رخصت، نتیجه قابل قبولی در پی نداشته است.

و اما آنچه ذیل این فقره از کلامشان «وإنما نشأت دعوی الاختصاص» آمده با اشکالاتی مواجه است:



اشکال اول: این صرف یک ادعا نیست، بلکه امر تثبیت شده‌ای در ارتکاز متشرعه است که خود متکی به نگاه شریعت در اهمیت حقوق و دارایی‌های انسان و سنگینی گناه ظلم بر اوست؛ تا جایی که معصیت حق‌اللهی [با توبه] بخشوده می‌شود ولی گناه حق‌الناسی خیر.

در محاسن برقی، با سند مرفوع<sup>۱</sup> از امیرالمؤمنین ع نقل شده است: «گناهان بر سه گونه‌اند: گناهی که بخشیده می‌شود، گناهی که بخشیده نمی‌شود و گناهی که برای صاحب آن، هم امید بخشش داریم و هم ترس عذاب... اما گناهی که بخشیده می‌شود، درباره‌ی عبدی است که خداوند او را در برابر گناهش در دنیا مورد عقاب قرار داده است، پس خداوند عادل‌تر و کریم‌تر از آن است که عبدش را دو بار عقاب کند؛ اما گناهی که بخشوده نمی‌شود، ستم‌بندگان است نسبت به یکدیگر؛ و اما گناه سوم گناهی است که خداوند بر بنده‌اش پوشیده است و به او توفیق توبه داده است؛ پس نسبت به گناهش فروتن شده و به پروردگارش امیدوار و ما برای او همانند خودش هستیم، درباره‌ی خودش».

و فرموده حضرت امیرالمؤمنین به شخصی که در محضر ایشان گفت: «أستغفر الله» (از خدا طلب مغفرت می‌کنم) مبنی بر اینکه استغفار به شش معناست و گناهی که نسبت به خدای متعال صورت گرفته با توبه راستین و پشیمانی بخشیده می‌شود، اما حضرت در مورد حقوق مخلوقین فرمود: «وسوم این که حقوق تمام مخلوقات را ادا کنی تا جایی که خداوند را سبکبار دیدار نمایی»<sup>۲</sup>.

و مانند این روایات این نگاه شرع را به یکی از انحاء دلالت، تأیید می‌نماید.

و نیز روایاتی که در برتری شهادت در راه خدا وارد شده و این که آن کفار همه گناهانی است که نسبت به خدای متعال ارتکاب یافته، اما کفار گناهانی نمی‌تواند باشد که نسبت به مخلوقین انجام داده شده است؛ مانند روایت از امام باقر ع که فرمود: «کشته شدن در راه

۱. «عَنْهُ رَفَعَهُ قَالَ إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع صَعِدَ الْمُنْبَرِ بِالْكَوْفَةِ فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ الدُّنْيَ تَلَاثَةٌ...» (برقی، ابو جعفر احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، دار الكتب الإسلامية، قم - ایران، دوم، ۱۳۷۱ هـ، ج ۱، ص: ۷).

۲. نهج البلاغة، کلمات قصار، شماره (۴۱۷).

خدا هر گناهی را می پوشاند، مگر قرض که کفاره‌ای برای آن نیست جز ادای آن یا پرداخت مدیون و یا این که طلبکار ببخشد.<sup>۱</sup> البته با این توضیح که معنای دَین موسع بوده شامل امور مادی و معنوی می شود، در نتیجه شامل کلیه حقوق دیگران می گردد.

و مانند این روایات که دال بر همین نگاه شرع به یکی از وجوه دلالت، می باشد.

اشکال دوم: حتی اگر این مطلب استبعادی بیش نباشد، باز هم استبعاد انسان‌های خوش قریحه باعث انعدام جرئت و جسارت می شود.

### اشکال و جواب

اشکال اساسی که بر این استدلال وارد می شود، عدم امکان تمسک به عموم و اطلاق دلیل است؛ به این معنا که حتی اگر به حقوق دیگران ضرر بزند؛ در نتیجه باید آن عموم را به حق الله تخصیص زد؛ زیرا این رخصت برای دفع ضرر و جهت امتنان بر امت تشریح شده است، لذا صحیح نیست که این رخصت در دفع ضرر از خویشان، مجوز ایقاع غیر در ضرر باشد. از همین روست که مرحوم شیخ انصاری این ایراد را بر کلام خود وارد کرده است، چنانچه در کلام فقهای دیگر<sup>۲</sup> هم در اعتراض به اطلاق ادله رخصت آمده است.

حاصل ایراد عبارت است از اینکه مستفاد از ادله اکراه آن است که این حکم به منظور دفع ضرر تشریح شده است؛ لذا دفع ضرر با اضرار به غیر جایز نیست، اگرچه ضرر غیر کمتر باشد تا چه رسد به اینکه آن ضرر بزرگ تر هم باشد.

به عبارت دیگر سیاق حدیث رفع اکراه و اضطرار آن است که بر تمام امت اسلام منت نهاده شده و از سوی دیگر روشن است که رخصت دادن بعضی از آنها بر ضرر زدن به بعض دیگر، با حُسن امتنان منافات دارد. پس اگر دفع ضرر از خود، متوقف بر ضرر زدن بر

۱. الکافی: ۹۴/۵، ح ۶، و مانند آن در مصادر اهل سنت هم وارد شده است مانند روایتی که کنز العمال: ۱۱۰۹۸ است.

۲. مانند فاضل ایروانی، سید خویی و صاحب فقه الصادق.

دیگری باشد جایز نبوده و واجب است که ضرر را تحمل کند.<sup>۱</sup>

مرحوم شیخ پاسخ داده، اگرچه مسلماً نفی اکراه جهت دفع ضرر است، اما این بدان معناست که توجه ضرر به شخص و حادث شدن مقتضی آن، دفع شود، نه اینکه ضرری که مقتضی آن حاصل شده و متوجه شخص گردیده دفع گردد.

توضیح اینکه وقتی ضرر متوجه شخصی شود، به این معنی که مقتضی آن فراهم گردد، دفع آن با ضرر رساندن به غیر، لازم و بلکه فی الجمله جایز نیست، پس اگر به واسطه اجبار مکلف به امری مالی ضرری متوجه وی شود و فرض کنیم با تعرض به مال دیگری آن ضرر دفع می‌گردد، شخص مجبور نمی‌تواند برای رها کردن خود از اجبار، دست به چنین کاری بزند؛ و نیز اگر وی را اکراه بر گرفتن مال غیر کنند، واجب نیست ضرر را متحمل شود تا ضرر مالی را از آن غیر، دفع کند.<sup>۲</sup>

ملاحظه: حاصل کلام شیخ که فرمود مستفاد از ادله اکراه دفع ضرر است، صحیح می‌باشد؛ اما به این معنا که به شخص اکراه شده رخصت داده شده در برابر جائر متعلق اکراه را انجام دهد، تا آنکه از حادث شدن مقتضی ضرر جلوگیری نماید و در واقع آن مقتضی اصلاً موجود نشود، به گونه‌ای که اگر اکراه شده آن کار را انجام نمی‌داد، ایجاد می‌شد؛ پس رخصت برای منع از ضرری نیست که مقتضی آن موجود شده و به نوعی از قبیل تحصیل حاصل باشد؛ لذا اساساً ایجاد مانع در برابر مقتضی موجود، لازم نیست.

اما تطبیق این مطلب بر موضوع بحث:

دانستیم که اگر ضرر متوجه کسی شد، او نمی‌تواند به منظور دفع ضرر از خود آن را به دیگری متوجه سازد؛ زیرا مقتضی ضرر به او تعلق یافته و در حق غیر، آن مقتضی حاصل نگشته است؛ حال اگر اراده جائر برای قیاع ضرر به غیر تعلق یافته و مقتضی ضرر هم موجود شده باشد، به گونه‌ای که امتناع اکراه شده از انجام فعل اکراهی، آن اقتضا را تغییر ندهد،

۱. المکاسب: ۲/ ۸۷-۸۹

۲. المکاسب: ۲/ ۸۶-۸۷

امتناع بر او واجب نبوده و ایقاع ضرر به غیر، جایز است؛ زیرا دفع ضرر از غیر از طریق ایقاع آن بر خویشتن واجب نیست، اگر مقتضی آن ضرر متعلق به غیر حاصل شده باشد؛ چه اینکه مقتضی ضرر، نسبت به مکروه تحقق نیافته، پس تحمیل تحمل ضرر به او برای دفع آن از غیر، خلاف امتنان است.

همه استدلال ایشان در مقام جواب این است که وقتی در پی اراده جائر مقتضی ضرر به غیر ایجاد شود، ایقاع ضرر به او خلاف امتنان نیست؛ چنانچه عدم تحمل ضرر به خاطر دفع از غیر هم خلاف امتنان نمی باشد.

وجه تمایزی که برای میزبین این دو مورد مطرح شده، با دو اشکال مواجه است:

۱. اشکال نخست این است که تطبیق این وجه در دو مثال متفاوت از یکدیگر است. نتیجه تطبیق در مثال اول، عدم جواز ایراد ضرر به غیر می باشد که مقتضی ضرر نسبت به او موجود نگشته است (که آن غیر، نه جائر است و نه مکروه بلکه شخص ثالث است) و در مثال دوم عدم وجوب است نسبت به کسی که مقصود ضرر نبوده (مکروه)؛ این در حالی است که اگر وجه تمایز تمام می بود، می بایست نتایج یکسان می داشت و چه بسا ایشان ملتفت این اشکال بوده اند؛ لذا در مورد حکم دفع ضرر از طریق اضرار به غیر، تعبیر به «غیر لازم» نموده تا حکم هردو مورد یکسان باشد، لکن منصفانه از این تعبیر به «غیر جایز» عدول کرده است.

۲. اشکال دوم این است که عدم جواز دفع ضرر در مورد اول نه از آن روست که مقتضی آن حاصل شده، بلکه به این دلیل است که رخصت در ایراد ضرر به غیر، به خاطر دفع آن از خود حتی بعد از حصول مقتضی آن، از نظر عرف خلاف امتنان بر نوع امت است؛ نیز به این جهت است که رفع ضرر با تجویز ضرر دیگر قبیح است؛ خصوصاً که ضرری که در نتیجه اتیان فعل اکراهی، بزرگ تر از آن چیزی باشد که جائر بدان تهدید کرده است، چنانچه قائل به اطلاق اینچنین مفروض گرفته است؛ لذا معتقد شدیم که رخصت اکراه در غیر حق الله را شامل نمی شود.

امام خمینی اشکال امتنان را چنین تقریر نموده و پاسخ داده است: این ادعا که حدیث رفع از باب امتنان بوده یا برای دفع ضرر تشریح شده است، پس شامل موردی نمی‌شود که خلاف منت یا موجب ضرر باشد (چنانکه از فاضل ایروانی و دیگران نقل شده است) مردود است؛ از این جهت که مدعای مذکور از قبیل نکته تشریح و حکمت حکم است، نه علت حکم، مانند جعل حکم عده که نکته آن عدم تداخل میاه (نطفه‌ها) است، در چنین مواردی باید از اطلاق دلیل تبعیت نمود.<sup>۱</sup>

ملاحظه: شکی نیست که غایت این احادیث امتنایی، رفق و دلسوزی بر بندگان خداست، لذا اطلاق رخصت نسبت به حقوق آنها، نقض غرض بوده و لازمه وجود آن، عدم آن می‌باشد.

و شیخ انصاری ایرادی نقضی<sup>۲</sup> را بر خویش وارد نموده و سپس پاسخ داده است؛ همان اشکالی را که معترضین بر اطلاق رخصت به آن تمسک نموده‌اند. چکیده این نقض چنین است: اگر با استدلال به عموم دلیل رخصت به واسطه اکراه، اضرار به غیر را جایز بشمریم، می‌بایست این دلیل رخصت را به حالت اضطرار هم تعمیم دهیم؛ چه اینکه ملاک و دلیل در هردو یکسان است و از آنجاکه لازم باطل است، ملزوم نیز باطل می‌باشد.

توضیح اینکه اگر گفتیم ایراد ضرر به غیر به سبب اکراه که در مورد دوم از کلام ایشان ذکر شده بود، جایز است، لزوماً در مورد اول هم که مورد اضطرار بود، باید بگوییم این ایراد ضرر جایز است؛ زیرا ملاک در هردو یکی است. این نتیجه را هم خود شیخ و هم دیگر فقها نپذیرفته‌اند اگرچه برای ما تفاوت میان آن دو روشن نشده است و از آنجاکه لازم (تحقق رخصت در هردو مورد اکراه و اضطرار) باطل است؛ (زیرا تشریح اضرار به غیر برای دفع ضرر از خود قبیح و خلاف منت است؛ لذا هیچ‌کس هتک عرض و غارت مال غیر را

---

۱. المکاسب المحرمة: ۲/۲۱۴.

۲. تصویر ما از بیان مرحوم شیخ که اشکال و نقض است و نه وجه مستقلى برای استدلال، صحیح است؛ چنانکه در مصباح الفقاهه و فقه الصادق نیز چنین تصویری ارائه شده است.

برای پاسداشت آبرو و نگه‌داری از مال خود تجویز نمی‌کند<sup>۱</sup>، ملزوم هم (رخصت در اکراه) مانند آن باطل است.

از این روی مرحوم شیخ جهت تبیین فرق بین آن دو فرموده است: و چنین توهمی باطل است که چون غارت مال دیگری در فرض دوم به دلیل مکروه بودن، جایز بوده و حرمتش مرتفع شده است، پس در فرض نخست هم به خاطر مضطر بودن مجاز است؛ چه اینکه اگر دفع ضرر بر ارتکاب امر حرامی غیر از اضرار به غیر، مانند افطار در ماه رمضان یا ترک نماز و مانند آن متوقف باشد آن ارتکاب جایز است؛ به عبارت دیگر اضرار به غیر از محرمات است؛ پس هم چنانکه حرمت آن با اکراه مرتفع می‌شود با اضطرار هم برداشته می‌شود؛ زیرا نسبت رفع [در حدیث] نسبت به دو فقره (ما اگر هوا علیه) و (ما اضطر و اِلیه) یکسان است.

دلیل بطلان توهم این است که گرچه دو مثال مذکور در کبری مشترک اند (دفع ضرری که متوجه شخص می‌شود با اضرار به غیر واجب نیست)، اما در صغری متفاوت اند؛ زیرا در مورد اول ضرر به خود شخص توجه یافته، لذا دفع آن از خود با اضرار به غیر جایز نیست و عموم حدیث رفع در فقره (ما اضطر و اِلیه)، اضرار به غیر مضطر را شامل نمی‌شود، چون سیاق آن امتنان به عموم امت است و معلوم است که رخصت دادن به برخی از افراد در ضرر رساندن به بعضی دیگر جهت دفع آن ضرر از خود، منافی امتنانی بودن آن بوده و بلکه شبیه ترجیح بلامرجح است. لذا عموم (ما اضطر و اِلیه) در حدیث رفع، مختص به محرمات غیر از اضرار به غیر است؛ اما در مورد دوم اساساً ضرر از ابتدا با الزام و اراده حتمی اکراه‌کننده، متوجه غیر بوده است و اکراه شده، گرچه مباشر در ایراد ضرر می‌باشد، لکن نقش وی چنان ضعیف است که عمل «توجیه ضرر به غیر» را نمی‌توان به او نسبت داد تا گفته شود مکروه به غیر ضرر زد تا به خودش ضرری وارد نشود.<sup>۲</sup>

مرحوم فاضل ایروانی به این تفرقه چنین تعلیقه زده است: این بیان صرفاً یک تعبیر است، بی‌آنکه ورای آن واقعیتی باشد. به نظر ما بین این که مکروه بگوید: «از زید مالی را برایم بگیر

۱. حاشیه الفاضل الإیروانی: ۲۶۳/۱، التعلیقه (۵۳۸).

۲. المکاسب: ۲/۸۸-۸۹.

وگرنه از خود تومی گیرم» و یا بگوید: «مالی را به من بده یا از خودت یا از زید» فرقی وجود ندارد، هردو در توجه اراده به اضرار یکی از دو نفر، مشترک اند و تنها تفاوت در عبارت واقعیت‌ها را تغییر نمی‌دهد. پس اگر اکره در اولی مجوز اخذ مال از زید باشد، در دومی هم چنین خواهد بود؛ اما قطعاً در اولی مجوز نیست و لذا در دومی هم نخواهد بود.

آنچه باعث این اشتباه و گمان تفاوت شده این خیال است که اراده اکره کننده مبنی بر اضرار به غیر، مانند سیلی است که متوجه خانه غیر شده است؛ امتناع اکره شده از ارتکاب فعل اکره‌ای و متوجه نمودن ضرر به سوی خودش هم مانند وجوب منحرف ساختن مسیر سیل به سوی خانه خویش است؛ لکن این قیاس صحیح نیست و بلکه مقام، از قبیل اضرار به غیر به منظور دفع ضرر از خود است، همانند برداشتن صخره‌ای که مانع داخل شدن سیل به خانه غیر بوده و نتیجتاً ورود آب به منزل آن غیر. اینجا هم اکره شده ضرر را از خویش برداشته متوجه دیگری می‌کند.<sup>۱</sup>

مناقشه در کلام ایشان مبنی بر عدم تفاوت میان دو خطاب، آنجا که ایراد در کلام امام خمینی مطرح می‌گردد بیان خواهد شد؛ اما تصویری از منشأ اشتباه هم قابل تصحیح است که ضمن بیان اشکال در فرموده آیت‌الله خوئی در صغری خواهد آمد.

آیت‌الله خوئی در مقام ردّ این فرق‌گذاری نوشته‌اند: صغریاً و کبریاً تمام نیست؛ اما عدم صحت صغری<sup>۲</sup> به این دلیل است که ضرر در هردو مورد از ابتدا متوجه خود شخص بوده است. اکره، اختیار را از مکره سلب نمی‌سازد تا او را همچون یک ابزار به حساب آوریم، بلکه فعل با اراده و اختیار او صادر می‌شود و در واقع فعل او جزء اخیر علت تامه غارت مال دیگری است، چه اینکه اگر او آن مال را نگرفته و به سوی ظالم جلب نکرده

۱. حاشیه‌ایروانی: ۲۶۶/۱، تعلیقه (۵۴۳).

۲. این جواب را مرحوم ایروانی در تعلیقه ۵۴۰، ج ۱ ص ۲۶۴ و نیز تعلیقه ۵۴۳، ج ۱ ص ۲۶۶ آورده است: «و این ادعا که مکره گرچه مباشر است، اما ضعیف می‌باشد، مردود است؛ زیرا ضعیفی وجود ندارد؛ آیا چنین نیست که او جزء اخیر علت تامه است؟ بلکه اگر مباشرت او نمی‌بود، چه بسا دست مکره به او نمی‌رسید و به او دست نمی‌یافت.»

بود چه بسا محفوظ می ماند و اگر در این هنگام ضرر متوجه خود وی شد، مباشرت او در اضرار به غیر به منظور دفع ضرر وعده داده شده از خود، اختیاری بوده و احکام وضعی و تکلیفی بر آن مترتب می گردد.

به دیگر سخن، بازگشت اکراه به این است که مکره باید بین غارت مال دیگری و تحمل ضرر در فرض مخالفت، یکی را اختیار کند و از آنجا که اولی هم وضعاً و هم تکلیفاً حرام است، دومی متعین خواهد بود. بلی، اگر ضرر از ابتدا متوجه غیر بوده و شخص هیچ نقش واسطه ای نداشته باشد، دفع آن از غیر با اضرار به خود واجب نیست.

اما بطلان کبری به این دلیل است که مخالفت با وجوب دفع ضرر از غیر با وارد کردن آن بر خود، فاقد وجه صحیحی است؛ بلکه گاه ممکن است واجب هم باشد؛ مثل اینکه ظالم وی را به یکی از دو امر وادار سازد یا امر مباحی را در حق خود انجام دهد و یا به غیر ضرر وارد نماید؛ چنانچه دانسته شد اینجا دفع ضرر از غیر با اضرار به نفس واجب است؛ زیرا بعد از سقوط ادله نفی ضرر، اکراه و حرج، ادله حرمت تصرف در مال غیر بدون اذن وی، سر جای خود باقی می ماند.<sup>۱</sup>

ملاحظه: می توان در ایراد آیت الله خوئی بر صغری و کبری مناقشه کرد؛ اما اشکال در صغری این است که ظاهر کلام شیخ انصاری و به قرینه مقدمه ای که درباره عدم وجوب تحمل ضرر برای دفع مقتضی موجود آن ذکر نموده، این است که ایشان می خواهد بگوید امتناع مکره از انجام خواسته مکره، واقعیت را تغییر نمی دهد؛ زیرا مکره مصمم در وارد نمودن ضرر به غیر است، خواه به دست این مکره یا به واسطه شخص دیگری؛ بنابراین اراده مکره ضعیف است، به این معنا که اراده او در ایقاع ضرر به غیر، تأثیری ندارد.

این معنا غیر از آن چیزی است که آیت الله خوئی دریافت کرده که اختیار از مکره کاملاً سلب شده است و سپس به رد آن پرداخته که او مختار و جزء اخیر علت تامه می باشد؛ بنابراین آنچه در کلام ایشان آمده (اگر مکره مال غیر را نگرفته و به جائر ندهد مال وی

۱. مصباح الفقاهة: ۱/۶۷۸.



محفوظ خواهد ماند) فرضی است که با سخن شیخ مطابقت ندارد؛ زیرا اگر او مال را جلب نکند دیگری این کار را انجام خواهد داد. آنچه به سخن شیخ نزدیک تر است این کلام ایشان است که پس از جمله قبل و به نحو استدراک بیان کرده است: «بلی! اگر ضرر از ابتدا متوجه غیر بوده و شخص هیچ نقش واسطه‌ای نداشته باشد، دفع آن از غیر با اضرار به خود واجب نیست.» گرچه این نکته را نمی‌توان منطقی دانست، زیرا چنین نیست که مکروه هیچ‌گونه نقش واسطه‌ای در ایقاع ضرر نداشته باشد و گفتیم از اسباب اختلاف در مسئله، لحاظ نشدن خود صورت و موضوع در کلمات فقهاست.

اما کبری هم با کلام مرحوم شیخ تطابق ندارد؛ زیرا نکته کبری نزد ایشان، اتحاد اکراه و اضطرار در عدم وجوب دفع ضرری که متوجه شخص شده با اضرار به غیر می‌باشد، در حالی که این نکته در کلام آیت‌الله خویی نیست. مضاف بر آن تعبیر ایشان در کبری دقیق نیست؛ زیرا موضوع فقره «لا وجه للمنع» غیر از موضوع «بل قد یجب ذلك» است؛ چه اینکه موضوع در فقره نخست آنجاست که ضرر از ابتدا متوجه غیر بوده و موضوع در فقره دوم جایی است که از ابتدا ضرر به مکروه توجه یافته باشد.

علی‌رغم دفاع از شیخ باید گفت که اشکال برایشان پابرجاست؛ زیرا حتی ما اگر بپذیریم که اراده مکروه به هر معنایی ضعیف بوده، هم قبح عمل و هم مخالفت آن با امتنان به قوت خود باقی است. بلی، ممکن است قوت و ضعف اراده در حکم ضمان تأثیرگذار باشد، به اعتبار اینکه سبب از مباشر قوی تر است.

مرحوم امام خمینی تلاش دیگری در دفاع از شیخ انصاری انجام داده و اشکال مذکور را (که اگر دلیل اکراه عام باشد شامل اضطرار هم می‌شود) به دو وجه رد نموده است:

وجه اول: «ملازمه‌ای بین آن دو یعنی اکراه و اضطرار نیست؛ چه اینکه می‌توان ادعا کرد اکراه به خاطر مورد نزول آیه و نیز روایاتی که بیان آنها گذشت، عمومیت دارد، ولی اضطرار چنین عمومیتی ندارد.»

به نظر می‌رسد مقصود ایشان از مورد نزول آیه، قضیه عمار بن یاسر است که بیان شد و منظورشان از روایات هم مواردی است که در استدلال بر عمومیت رخصت ذکر نمود و در جای دیگر فرمود: «و می‌توان گفت: تلازم میان دو فقره در تعمیم و عدم آن (طبق فرض ایشان) عقلی نیست، بلکه با لحاظ کردن وحدت سیاق امری عرفی است، این مطلب از نازل‌ترین مراتب ظهور است، البته اگر اصل آن را مسلم بدانیم و اگر در کلام قرینه‌ای بر تفاوت بیاید بر آن ظهور تقدم خواهد داشت و در این مقام دلایلی بر شمول دلیل اکراه نسبت به حق الناس قائم شده چنانچه گذشت».

مناقشه در این استدلال بیان شد که شمول دلیل رخصت نسبت به حق الناس ثابت نیست، در نتیجه دلیل با همان اقتضارش به قدر متیقن، به عمومات بازگشت می‌کند و در آن عمومات اکراه و اضطرار یکسان هستند.

وجه دوم: «دلیل اضطرار هم عمومیت داشته و شامل اضطرار به مال غیر می‌گردد؛ لذا اگر شخصی به نوشیدن آب یا خوردن نان متعلق به دیگری مضطر شد، دلیل اضطرار حرمت تصرف در مال غیر بدون اذن او را برمی‌دارد، اما ضمان ساقط نمی‌گردد؛ زیرا اضطرار به خوردن و نوشیدن مجانی ثابت نیست.

به صورت کلی چنانچه حرمت خمر با اضطرار رفع می‌شود، حرمت تصرف در مال غیر هم با همان اضطرار رفع می‌گردد.

اما اگر شخص، بر اعطای مالش مکره شد و مال غیر را به مکره داد تا شرّ او را از خود دور کند، مشمول دلیل اضطرار نخواهد بود؛ زیرا او مکره و مجبور شده تا مالش را بدهد و شری را که متوجه او بوده دفع نماید، ولی می‌خواهد این شر را با دادن مال دیگری از خود دفع کند.

به دیگر سخن او مجبور و مضطر به اعطای مال غیر نیست، بلکه مجبور و مضطر به اعطای مال خودش شده است؛ زیرا مکره این را از او خواسته، ولی او می‌خواهد با مال غیر شرّ او را دفع کند».

مرحوم امام خمینی پس از این ردّیه، اشکال را با بیان دو مقدمه به نفع شیخ انصاری تغییر داده است. مقدمه اول عبارت است از اینکه اضطرار مجوّز تجاوز به حقوق غیر بوده و دلیل آن صلاحیت تعمیم را دارد و مقدمه دوم اشتراک اضطرار و اکراه در تعمیم است. ایشان می‌فرماید: «و می‌توان گفت: بنا بر نص و فتوا دلیل اضطرار نسبت به موردی که متعلق حق غیر می‌باشد، مانند اضطرار به خوردن مال دیگری، شمول و عمومیت دارد و این خود دلیل بر اختصاص نداشتن آن به حق الله است. اینکه فقیهان دفع اکراه مکروه را که متوجه شخص شده، با اعطای مال غیر به وی تجویز نمی‌کنند، نه به خاطر عدم شمول دلیل اضطرار نسبت به حق الناس است که در این صورت نمی‌بایست در مسئله پیشین فتوا می‌دادند، بلکه به این خاطر است که اساساً اضطرار در مورد تصرف در مال غیر در جایی که اکراه تنها به وی توجه یافته باشد، صدق نمی‌کند. بین اضطرار بر تصرف در مال غیر از یک سو و دفع اکراه یا الجائی که متوجه شخص شده با مال غیر، تفاوت وجود دارد؛ مکروه اگر تهدید شود تا مالش را بدهد، مضطرّ به اعطای آن مال می‌گردد و نه به اعطای بدل آن، او می‌خواهد دفع شری که متوجه او شده و رفع حالت اجبار از خود را با اعطای بدل مال خود انجام دهد، درحالی‌که به چنین امری اضطرار پیدا نکرده است؛ حتی اگر او را بردادن مالی (بدون آنکه تعیین کند مال خود او باشد یا مال دیگری) اکراه کنند و خودش مالی داشته باشد که بتواند شرّ مکروه را از خود دفع نماید، حق ندارد مال غیر را به وی بدهد؛ چه اینکه به آن مضطر نشده است».

مرحوم امام پس از این گفته است: «بلی، اگر فرض کنیم مالی غیر از مال دیگری در اختیار او نیست، می‌تواند به دلیل رفع اکراه، آن را به مکروه بدهد، چنانچه اگر مضطر به صرف مالی شود و نزد او غیر از مال دیگری نباشد، به دلیل رفع اضطرار صرف آن مال جایز خواهد بود».

ملاحظه: این مطلب عیناً محل نزاع است، لذا نیازمند به دلیل و بیان ضرری است که جائر تهدید کرده اگر مکروه اراده‌اش را محقق نسازد آن را وارد می‌کند؛ چه اینکه این نکته در جواز مذکور دخیل است. نیز ضرری که قرار است به غیر وارد گردد، باید معلوم باشد؛ چه

اینکه رخصت حکمی تکلیفی است، اما از حیث حکم وضعی ضمان ثابت است؛ لذا گاهی حکم متفاوت خواهد شد، اگر ضرر غیر به گونه‌ای باشد که تدارک آن ممکن نباشد.

سپس ایشان در ردّ کلام فاضل ایروانی که بیان آن گذشت می‌نویسد: «اما آنچه گفته شده: بین اینکه [مکره] بگوید تو مختاری مال خودت را به من بدهی یا مال دیگری را و بگوید مال غیر را به من بده، وگرنه مال خودت را خواهم گرفت، جز در عبارت فرقی نیست، باطل است؛ زیرا در حالت اول او را به یکی از دو امر در عرض واحد، وادار ساخته و عقلاً باید آن را که محذور کمتری دارد اختیار نماید، در دومی وی را مشخصاً نسبت به اعطای مال غیر اکراه نموده و نه انتخاب مال خودش یا مال دیگری؛ تفاوت این دو در نهایت وضوح است. هنگامی که او را به اعطای مال غیر وادار سازد، شر از ابتدا متوجه همان غیر بوده و مکره تنها وسیله‌ای برای اجرای اراده مکره است و دفع شر از غیر با واقع ساختن خودش در آن، لزومی ندارد؛ برخلاف حالتی که بر اعطای مال خودش اکراه شود، در این حالت دادن مال غیر مجاز نیست؛ زیرا شربه خود او متوجه شده نه به غیر؛ و دانسته شد که صدق اضطرار در آن نیز با اشکال مواجه است، اگر هم صدق اضطرار را بپذیریم ادعای انصراف ادله از مانند چنین حالتی بعید نیست، برخلاف ادعای انصراف در دلیل اکراه».

ملاحظه: فاضل ایروانی این تفاوت را در دو تعبیر نفی نمی‌کند، بلکه حکم قبیح بودن اضرار به غیر و مخالفت آن با امتنان را در هر دو حالت یکسان می‌داند.

اما این گفته ایشان: «و عقلاً باید آن را که محذور کمتری دارد اختیار نماید» عدول از رخصت مطلق است که سابقاً اختیار نموده بودند؛ زیرا اخذ مال غیر یکی از دو طرف اکراه است؛ مضاف بر مناقشه در تعبیر از اینکه مکره صرفاً یک ابزار و وسیله است یا نه، گذشت.

مرحوم امام افزوده است: «اگر بعضی جهات نمی‌بود، می‌گفتیم مقتضی وحدت سیاق، تعمیم در دلیل رفع اضطرار است؛ اما عرف و عقلاً میان اکراه بر مال و عرض غیر و اکراه بر مال و عرض خود اگر بخواهد با مال و عرض دیگری آن را دفع کند، تفاوت می‌گذارند؛

آنان اقدام براولی را از قبیل ایقاع ضرری که متوجه خودش شده بردیگری محسوب نکرده و قبیح نمی‌شمارند، برخلاف دومی و امتنان تجویز اولی را اقتضا می‌کند نه دومی را.<sup>۱</sup>

ملاحظه: از نظر ما وجهی که امام خمینی ارائه نمودند، قابل رد است؛ زیرا گرچه رخصت در این مورد از اضطرار را می‌پذیریم، لکن دلیل اخص از مدعاست، چه اینکه مدعا عمومیت رخصت نسبت به مطلق حقوق غیر است، ضمن اینکه می‌توان ادعا کرد این رخصت به موردی اختصاص دارد که ضرری که در معرض آن قرار گرفته، زندگی او را تهدید کرده باشد و معلوم است که شارع مقدس به این‌گونه موارد اهتمام دارد، به‌گونه‌ای که حتی با اضرار به حقوق غیر، از آن حمایت نموده و اجازه نمی‌دهد به مخاطره بیفتد. یا اینکه اختصاص به آن دسته از حقوق غیر دارد که قابل جایگزینی است؛ مانند دارایی‌های مالی، نه حقوقی مانند اعراض؛ چه اینکه رخصت در اینجا به حرمت تصرف تعلق یافته و نمی‌توان آن را از این خصوصیت تجرید کرد تا رخصت مطلق را اثبات نمود. شاهد بر این مدعا سیره مبارک خود ایشان است، آیا امام پذیرفت اکرایی که بر اهالی عراق از ناحیه صدام تحمیل شده و تهدید به اعدام شدند، مجوز مشارکت آنها در اعمال ارتش صدام در جریان جنگ علیه جمهوری اسلامی باشد؟ به‌گونه‌ای که به صورت یک استثنا خود را از قتل نجات دهد.

نکته: امام خمینی به وجود استثنائاتی از اطلاق رخصت معترف بوده و فرموده است: اینجا مواردی وجود دارد که می‌توان گفت از آن قضیه کلی (شمول ادله اکره نسبت به جمیع محرمات، خواه حق الناس باشد یا نباشد) مستثناست، مانند این دو مورد:

اول. جان؛ لذا اگر اضرار به غیر به حدّ جان او برسد، رخصتی نیست؛ به این مطلب در آینده خواهیم پرداخت.

دوم. آنچه بر حسب عنوانی که در روایت «مسعده» (که ذکر خواهد شد) به فساد در دین بینجامد و مرحوم امام آن را این‌گونه تفسیر نموده است: بعضی از محرمات که بر اساس ارتکاز متدینین جزء مسائل مهم و برجسته دینی محسوب می‌شوند؛ مانند از بین رفتن

تمام نسخ قرآن کریم یا تأویل آن به گونه ای که مخالف دین و مذهب بوده و باعث گمراهی مردم شود یا ردّ دین و مذهب که موجب گمراهی باشد یا تخریب کعبه، قبر پیامبر و ائمه علیهم السلام و نابود کردن آثار آن و امثال آن.

ملاحظه: به نظر می رسد کثرت مصادیق این عنوان، در کنار موارد زیاد دیگری که خود ایشان به آنها اشاره دارد (بلکه شاید بعضی از حقوق انسان ها مانند بسیاری از اعراض مهم، در ارتکاز پیروان شریعت این چنین باشد و لذا در این گونه موارد بایستی مقتضای قوی تر و مناط مهم تر را لحاظ نمود) نظریه اطلاق را غیرقابل قبول بنماید و چنانچه بیان شد، ارتکاز اهل شریعت هم آن را تأیید نمی کند، گرچه ما آن را با اغماض از روایتی که خواهد آمد ذکر نمودیم. این بیان نشانه عدول ایشان از رخصت مطلق و قول به ترجیح اهم می باشد.

ایشان در ادامه گفته اند: ظاهراً ادله از امثال چنین مواردی خصوصاً بعضی از آنها، انصراف دارد و تقیه برای بقای مذهب حق تشریح شده است، چه اینکه اگر تقیه نمی بود آن اقلیت برحق، در معرض زوال، نابودی و هضم شدن در دل اکثریت باطل قرار داشت؛ لذا تجویز آن در جهت محودین و مذهب برخلاف مقصود شارع مقدس است.

شاهد آنچه گفتیم موثقه «مسعدة بن صدقه» از امام صادق علیه السلام است: «... و تفسیر آنچه از آن تقیه می شود مثل اینکه قوم بدکاری حکم و فعلشان برخلاف حق است، پس مؤمنی که در میان آنهاست، در هر آنچه تقیه می کند، به شرطی که به فساد در دین منجر نگردد، جایز است»، بلکه حاکم نمودن ادله در آنجا مشکل می شود که مکره در نگاه مردم، جزء شخصیت های برجسته ای باشد که ارتکاب بعضی امور قبیح توسط او موجب هتک حرمت مذهب و سستی اعتقادات اهل مذهب شود.<sup>۱</sup>

ملاحظه: این عنوان بسیار گسترده بوده و مصادیق زیادی دارد، به نحوی که قول به اطلاق رخصت را با اشکال مواجه می کند، مگر اینکه قید فی الجملة (به نحو موجب جزئیة) به آن افزوده شود.

۱. المکاسب المحرمة: ۲/۲۱۷-۲۱۹.

نکته: شیخ انصاری در پایان گفتارش نوشته است: «بلی، اگر ضرر را تحمل کرده و به غیر، ضرری وارد نساخت، ضرر را از غیر به سوی خودش متوجه کرده است، گرچه شارع آن را واجب نکرده بود و امتنان به این معنا بر برخی از افراد امت قبح ندارد؛ چنانکه اگر شخص ثالث بخواهد به دیگری ضرری بزند، بر آن دیگری واجب نیست ضرر را تحمل کرده و از دیگری به سوی خود متوجه سازد»<sup>۱</sup>.

ملاحظه: از دیدگاه ما قول به عدم وجوب به صورت مطلق، تمام نیست و به صورت منسجم همراه قواعدی آمده است که ما آن را فقه فردی نامیده ایم، اما آنچه از تربیت قرآنی و آموزش های اهل بیت استفاده می شود، وجود مسئولیتی همگانی بر همه مؤمنان است که خدای متعال و پیامبرش آن را تأسیس نموده و اهل ایمان را به بدن تمثیل کرده اند که اگر عضوی به رنج آمد، تمام بدن در تب و بی خوابی گرفتار خواهد شد.

خدا در بیانی همراه با توییح و تحذیر می فرماید: «چرا در راه خدا و (در راه) مردان و زنان و کودکانی که (به دست ستمگران) تضعیف شده اند، پیکار نمی کنید؟ همان افراد (ستم دیده ای) که می گویند: پروردگارا ما را از این شهر (مکه) که اهلش ستمگرند، بیرون ببر و از طرف خود، برای ما سرپرستی قرار ده! و از جانب خود، یار و یآوری برای ما تعیین فرما»<sup>۲</sup>.

و خداوند متعال گروهی را می ستاید، زیرا آنان «و آنها را بر خود مقدم می دارند، هر چند خودشان بسیار نیازمند باشند؛ کسانی که از بخل و حرص نفس خویش باز داشته شده اند، رستگارند»<sup>۳</sup>. خصاصه به معنای فقر و نیازی است که شخص را در تنگنا و سختی قرار دهد.

و انبیا و ائمه با جانها و عزیزانشان فداکاری نمودند تا ضرر دنیا و آخرت را از مردم دفع نمایند و آنان را از ستم طاغوتها و تصرف آنها در اموال عمومی و مصادره حقوق مردم

۱. المکاسب: ۸۹/۲.

۲. النساء: ۷۵.

۳. الحشر: ۹.

برهانند و ظلم را از آنان بردارند. البته این مسئولیت درجاتی دارد که بسته به مراتب افراد متفاوت است.

### وجه دوم، عموم نفی حرج<sup>۱</sup>

با این توضیح که الزام شخص به تحمل ضرر برای دفع آن از غیر که هدف اضرار جائر بوده است، امری حرجی و مشقت آمیز است؛ بلی، دفع ضرری که موجب سختی و مشقت است و متوجه خود او بوده، با ایقاع آن بر غیر جایز نیست.

و از جمله آن عمومات این آیه شریفه است: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ؛ و در دین کار سنگین و سختی بر شما قرار ندارد».<sup>۲</sup>

و روایات فراوان مانند:

فرموده پیامبر «حرجی نیست»<sup>۳</sup> در حالی که به پرسش‌های اصحابش پاسخ می‌داد، آنگاه که بعضی مناسک روز قربانی را بر بعضی دیگر مقدم نموده بودند.

و روایت «عبدالاعلی آل سام» از امام صادق درباره وضوی جبیره که فرمود: «حکم این مورد و مانند آن از کتاب خدا دانسته می‌شود که فرمود: وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ، بر آن مسح کن».<sup>۴</sup>

و شیخ انصاری این وجه را یک قدم جلوتر از دلیل اکراه دانسته است؛ یعنی حتی اگر آن دلیل تمام نباشد، این دلیل مفید خواهد بود. ایشان ذیل کلام سابقش در تفاوت بین دو مورد می‌نویسد: «این‌ها همه در کنار ادله نفی حرج در تفاوت میان دو مقام کفایت می‌کند؛ اگر شارع در دفع ضرر از شخصی با اضرار به غیر رخصت دهد، حکمی حرجی

۱. المکاسب: ۸۷/۲

۲. الحج: ۷۸

۳. وسائل الشیعة: کتاب الحج، أبواب الذبیح، باب ۳۹، ح ۴، ۶.

۴. وسائل الشیعة: کتاب الطهارة، أبواب الوضوء، باب ۳۹، ح ۴.



نیست؛ برخلاف آنکه شارع او را بر اضرار بر نفس ملزم نماید تا دیگری را از ضرری برهاند که متوجه او بوده، این حالت قطعاً حرجی است»<sup>۱</sup>.

ملاحظه: بر این وجه به چند تقریب و تبیین، اشکال شده است:

تقریب اول: این وجه اخص از مدعاست؛ زیرا حرج نفی شده در شریعت، مشقتی است که عادتاً قابل تحمل نیست، اما ضرری که وعده داده شده، لزوماً در تمام مراتبش چنین نیست؛ یعنی هر ضرری که با آن معنای اکراه تحقق می‌یابد، لزوماً حرجی نیست.<sup>۲</sup>

اشکال تقریب اول:

۱. این اختلافی مبنایی است؛ زیرا مخالف، تحقق اکراه را منوط به ضرری می‌داند که بر حسب عادت قابل تحمل نباشد، چنانکه در تعریف آن گفته شد.

۲. بحث در اطلاق رخصت اختصاص به اکراه ندارد، بلکه شامل تمام آنچه به سبب حرج، تقیه یا اضطرار واقع می‌شود، می‌گردد و به عبارتی شامل مطلق عذر می‌باشد؛ لذا اگر اکراه موجب رخصت نباشد، حرج موجب آن خواهد بود.

تقریب دوم: در بحث اکراه گفته شد که رخصت بر اضرار به غیر، مخالف امتنان است و ادله نفی حرج هم امتنانی است. فاضل ایروانی در تعلیقه بر استدلال به ادله نفی حرج، گفته است: «بلی، الزام کسی به تحمل ضرری که متوجه غیر شده و گرداندن آن به سوی خودش، حرج است - مانند سیل که به سوی خانه و بستان غیر روان شده یا سارقی که قصد کسی را کرده باشد و بر او واجب باشد آنها را به سوی خودش بگرداند - اما این مطلب ارتباطی با بحث ما ندارد؛ زیرا اینجا بحث از نهی اضرار به غیر است، گرچه خود شخص متضرر شود؛ همانند صخره‌ای که مانع ورود سیل به بستان شخص اول باشد، ولی آن سیل را به خانه یا باغ شخص دوم می‌راند؛ کندن صخره توسط شخص دوم و اضرار

۱. المکاسب: ۸۹/۲

۲. فقه الصادق: ۳۹۵/۲۱.

به شخص اول با سیل حرام است، گرچه ضرر سیل بر خودش وارد می‌آید و این تحریم حکمی حرجی نیست،<sup>۱</sup> بلکه تجویز برداشتن صخره، مجوز اضرار به غیر است تا ضرر را از خویش بردارد و این حکمی قبیح است.<sup>۲</sup>

مرحوم ایروانی باید مثال مذکور را به نحوی سامان دهد تا با مطلوبش سازگار باشد و الا برعکس مطلب ایشان دلالت بیشتری خواهد داشت. برای این منظور کلام را باید به آن غیر منتقل نمود و به او رخصت دهد که صخره را بگذارد تا سیل که متوجه او شده را به سوی دیگری بگرداند و این‌گونه به گفته شیخ انصاری نزدیک خواهد بود و مانند آن منحرف ساختن مسیر تیریا گلوله‌ای است که متوجه وی بوده و به دیگری اصابت نماید و مثال‌هایی این چنین.

تقریب سوم: «دلیل نفی حرج معارض ادله نفی ضرر است که این ادله، بر عدم جواز اضرار به غیر، به جهت اینکه خودش متضرر نشود، دلالت دارد و نسبت میان آن دو عموم و خصوص من وجه است». این بیان پاسخ داده شده به اینکه «دلیل نفی ضرر شامل اینجا نیست؛ زیرا اجمالاً علم داریم که حکمی ضرری در این مورد جعل شده است، اباحه یا تحریم؛ چه اینکه هر یک از این دو موجب ضرر بر شخص است، چرا که اگر قائل به رخصت شدیم، ضرر بر غیر واقع می‌گردد و اگر قائل به حرمت گشتیم، بر مکره؛ و دلیل نفی حرج بدون هیچ معارضی باقی می‌ماند».<sup>۳</sup>

به نظر ما مقتضای تحقیق آن است که باید اهمیت ضرر وعده داده شده و ضرری که می‌خواهد بر غیر واقع سازد، ملاحظه گردد؛ ممکن است بگوییم حدیث لاضرر در مورد اهمّ جاری می‌گردد؛ زیرا ضرر زیاده‌ای وجود دارد که با تعارض ساقط نمی‌شود و این

۱. ایشان در جایی دیگر گفته است: «بلکه این، مقتضی قانون عدالت است؛ چه اینکه اضرار غیر برای دفع ضرر از خود، قبیح است؛ خواه با گرداندن ضرری که متوجه خودش بوده، به سوی غیر باشد یا با اضرار غیر برای حفظ خویش از عقوبت مکره باشد» (تعلیقه ۵۴۴ ص ۲۶۷).

۲. الحاشیة علی المکاسب: ۱/۲۶۴، التعلیقة (۵۴۰).

۳. فقه الصادق: ۲۱/۳۹۵.

زیادت از قبیل کسروانکسار نیست تا برد و ضرر از یک سنخ اکتفا شود، بلکه زیادت اهم بر مهم، در ملاک و اهمیت و امثال آن می باشد. بنابراین اشکال بازمی گردد و مقتضای آن اخذ به ضرر کمتر است و در نتیجه قاعده لاضرر ساقط شده و نفی حرج بدون معارض باقی بماند.

و فاضل ایروانی تنبیه و اشکالی مطرح نموده که موضوعی برای آن نمی یابم؛ ایشان نوشته اند: «افزون بر آن، ضرر وارده بر فرض مخالفت غیر از ضرری است که با اراده مکره متوجه او شده است؛ بلکه آن جزای مخالفت اوست و چه بسا از حیث نوع، مخالف ضرری باشد که اراده او بدان تعلق گرفته است؛ چنانکه بگوید از زید برای من مقدار معینی مال بگیر و الا تورا مورد ضرب و شتم قرار می دهم یا آبرویت را هتک می کنم؛ پس الزام شارع بر ترک اخذ مال، الزام به تحمل ضرر وارد بر غیر نیست تا حرج باشد، بلکه الزام به ترک اضرار به غیر است، گرچه خودش بدان متضرر گردد. توضیح مطلب اینکه مکره دو اراده در طول یکدیگر دارد: اراده نخست او به ضرر غیر با وساطت مباشر مکره تعلق یافته و اراده دومش مستقیماً به ضرر خود مکره در فرض مخالفت وی با امر او. این ضرر دیگری است غیر از ضرر اول که متعلق به موضوع مخالفت مکره می شود و لذا الزام مکره به ترک عمل اکراهی الزام به تحمل ضرر غیر نیست تا حکمی حرجی باشد، بلکه الزام به عدم اضرار به غیر است، گرچه خودش متضرر شود».

ملاحظه: به نظر ما موضوعی برای این اشکال یا تنبیه با این تعدد وجود ندارد؛ زیرا برای همگان روشن است و شیخ هم در کلام صریح اخیرش که نقل کردیم، بین آن دو با عنوان ضرر و اضرار فرق گذاشت و اگر فقیهی در هر دو مورد با کلمه ضرر تعبیر کرده باشد، مقصودش جنس ضرر بوده و نه شخص ضرر.

### وجه سوم در استدلال بر عموم رخصت

قول امام است که فرمود: «همانا تقیه فقط برای حفظ جان جعل شده است، پس اگر خود

به حدّ جان رسید، دیگر تقیه‌ای نخواهد بود.<sup>۱</sup> این روایت دلالت دارد که حدّ تقیه، جان است و لذا برای غیر آن تشریح شده است؛<sup>۲</sup> یعنی تقیه برای همهٔ امور به جز خون ثابت است.

ملاحظه: تقریب مرحوم شیخ مبتنی بر حمل واژه «انّما» بر معنای مشهور آن یعنی افادهٔ حصر است؛ پس غرض از تشریح تقیه منحصرأً حفظ جان است. این معنا را نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا تقیه موارد دیگری را که حفظ آنها مورد اهتمام انسان و شارع مقدس است شامل می‌شود.

فهم ما از روایت آن است که حدیث در صدد بیان دلیل مشروع نبودن تقیه در موردی است که به خون تعلق یافته باشد؛ زیرا تقیه در موارد مشروع آن، برای حفظ جان شخصی است که در شرایط و ظروف خاص آن قرار گرفته و لذا اگر کشتن کسی از او مطالبه شود و او نیز تقیه کرده وی را به قتل برساند، غرض از تقیه را نقض کرده و در جهت عکس مطلوب شارع حرکت نموده است، پس در این فرض تقیه معنایی ندارد و حصر «انّما» اضافی بوده و به لحاظ بلوغ تقیه به خون است؛ لذا حدیث از جهت مواردی که تقیه در آن صحیح است، مجمل می‌باشد.

مرحوم فاضل ایروانی این معنا را برای روایت نفی کرده است: «بلوغ دم به این معنا نیست که متعلق اکراه جاننش باشد، بلکه معنایش آن است که خونریزی رخ خواهد داد، خواه تقیه کند یا نکند، پس تشریح تقیه لغو و بی‌هدف خواهد بود؛ زیرا پس از آنکه شخص به ناچار کشته شد، تقیه معنا و محلی ندارد و این مقتضای حکم عقل است، بی‌آنکه نیازی به ورود حدیث باشد».<sup>۳</sup>

۱. این روایت صحیحه محمد بن مسلم از امام باقر است و مانند آن موثقه ابی حمزه ثمالی از امام صادق در وسائل الشیعه کتاب امر به معروف و نهی از منکر، ابواب امر و نهی، باب ۳۱، ح ۱ و ۲.

۲. المکاسب: ۸۷/۲.

۳. حاشیهٔ ایروانی علی المکاسب: ۲۶۵/۱، التعلیقه (۵۴۱).

ملاحظه: این معنا بعید است و معنای ظاهر همان است که بیان کرده و گفتیم مقصود از خون که رسیدن به آن، حدّ تقیه معرفی شده، خون مکره علیه است نه خون تقیه‌کننده؛ به قرینه روایت مرسله صدوق که بیان خواهد شد. بلی، شیخ می‌تواند به عمومات تقیه در همه موارد تمسک نماید؛ مانند صحیح زراره از امام باقر ع که فرمود: «تقیه در هر ضرورتی [مجاز] است و صاحب آن به آن داناتراست، زمانی که بروی نازل گردد» و صحیح دیگر از محمد بن مسلم و زراره که گفتند از امام باقر شنیدیم که فرمود: «تقیه در هر امری که فرزند آدم به آن اضطرار پیدا کند، خدا برایش حلال کرده است» و در روایت ابی عمر (ابن عمر) اجمعی از امام صادق که فرمود: «تقیه در هر امری جایز است، مگر در نوشیدن خمر و مسح بر خفین (پاپوش)»<sup>۱</sup> و در مرسله صدوق در هدایه آمده که «تقیه در هر چیزی مجاز است، مادامی که به حدّ خون برسد؛ پس اگر به آن حد رسید، دیگر تقیه نیست»<sup>۲</sup>.

لکن این روایات را اگر به همان طریق استدلال ایشان قرائت نماییم، دقیقاً به عکس مطلوبشان منجر می‌شود؛ زیرا این دسته از روایات مفید عدم جریان تقیه در هر موردی است که به منظور حفظ آن تشریح شده باشد؛ لذا شامل جان‌ها، اعراض و اموال می‌شود که با دیدگاه رخصت به صورت مطلق منافات دارد و به همین خاطر برخی علما به آن اشکال نموده‌اند.

آیت الله خوئی فرموده است: «ظاهراً از این روایات آن است که تقیه برای حفظ بعضی جهات مهم مانند نفوس و امثال آن تشریح شده است؛ پس اگر به تلف شدن همین موارد منجر شود، دیگر تقیه مجاز نیست؛ زیرا آنچه از وجود آن عدمش لازم بیاید، محال است و مفاد روایات مذکور این نیست که تقیه در غیر تلف جان جایز نیست تا جواز اضرار غیر برای دفع ضرر از خویش، بر آن مترتب گردد، و غرض از تشریح تقیه گاه حفظ نفس است و گاه حفظ عرض و گاهی هم حفظ مال و مانند آن، و لذا هتک عرض یا غارت مال با

۱. وسائل الشیعة: کتاب الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر، أبواب الأمر والنهی، باب ۲۵، ج ۲، ۳.

۲. مستدرک الوسائل: ۲۷۴/۱۲، کتاب الأمر بالمعروف، باب ۹، ج ۱.

تمسک به تقیه مشروع نیست؛ زیرا با وصول به این مراتب حکم تقیه به سرانجام و پایان خود رسیده است».

لازمه این تقریب آن است که تقیه در هیچ‌یک از حقوق مربوط به دیگران برای حفظ حقوقی از همان سنخ برای تقیه‌کننده (نه دیگر موارد) جایز نباشد، درحالی‌که این معنا اضیق از مبنای خود ایشان می‌باشد.

و ایشان در ادامه فرموده است: به دیگر عبارات مستفاد از روایات مذکور آن است که غرض از تقیه حفظ جان‌هاست، اگرچه متوقف بر ارتکاب بعضی گناهان باشد، مادامی که به مرحله قتل نفس نرسد.

و سپس فرموده‌اند: «افزون برآنکه اگر تقیه با غارت مال دیگری و جلب آن به نفع ظالم جهت دفع ضرر از خودش جایز باشد، برای دیگری هم جایز خواهد بود؛ زیرا ادله تقیه نسبت به هردو شمول دارد و لذا در مضمون آن دو تعارض محقق می‌شود و در نتیجه نمی‌توان برای دفع ضرر از یکی از طرفین با واقع‌ساختن نقص به طرف دیگر، مستند ما باشد؛ زیرا ترجیح بلامرجح است و لذا در مورد اجتماع از اطلاق آن باید دست برداشت و به عموم حرمت تصرف در مال و شئون غیر رجوع نمود»<sup>۱</sup>.

به نظر می‌رسد حسب فرض، دیگری در ظرف و شرایط تقیه قرار ندارد و لذا ادله تقیه شامل وی نمی‌شود؛ بلی، می‌توان ادله دیگرمانند اضطرار یا دفاع از نفس، مال و عرض و امثال آن را جاری دانست، ضمن اینکه فرضیه تعارض، تمام نیست؛ زیرا تکلیف هر یک از آن دو موضوع تکلیف طرف دیگر نیست و بلکه هرکدامشان مستقل از یکدیگر بوده و تکلیف خاص خود را دارند.

فاضل ایروانی به روایات در جهت عکس تعمیم، یعنی اختصاص رخصت به حق الله استدلال نموده است: «مستفاد از حدیث آن است که هرآنچه تقیه برای حفظ آن تشریح

۱. مصباح الفقاهة: ۱/ ۶۷۶-۶۷۷، و در صفحه ۶۸۷ مجدداً ذکر نموده است.

شده، چنانچه تقيه به خود آن امر برسد، دیگر تقيه مجاز نیست؛ واضح است که تقيه برای حفظ دماء، اموال و اعراض تشریح شده، پس هتک عرض یا غارت مال به واسطه تقيه مشروع نخواهد بود».

این گفتار محقق ایروانی گویا الزام شیخ است به آنچه در تقریب سابق خود را بدان ملزم ساخته بود و همان اشکالی برگفته ایشان وارد است که بر کلام آیت الله خویی وارد نمودیم، افزون بر اینکه این تقریب تمام نیست؛ زیرا تقيه برای حفظ امور مهمه مربوط به تقيه کننده تشریح شده، لذا دلیل آن، حفظ امور مهمه طرف دیگر را شامل نمی‌گردد، چه اینکه او تقيه کننده نیست.

و این، معنای اشکالی است که ایشان بر کلام خود وارد نموده و گفته است: «گفته نشود تقيه برای حفظ خون هر مؤمنی تشریح شده و نه خصوص تقيه کننده، پس اگر مکره بر ریختن خون مؤمنی اکراه شود، به حکم این حدیث تقيه نمی‌تواند مجوز وی باشد، اما در عرض و مال چنین نیست؛ زیرا تقيه برای حفظ مال و عرض خود تقيه کننده تشریح شده است؛ پس اگر کسی را برهتک عرض مؤمن دیگری یا بردن مال او اکراه نمایند، تقيه این عمل را تجویز نموده و خلاف مصلحت آن به شمار نخواهد آمد. ما در پاسخ می‌گوییم: چنین نیست؛ بلکه تقيه برای نگاه داشتن مال و حفظ آبروی هر مؤمنی تشریح شده است، ضمن اینکه عمومیت حکمت جعل حکم تقيه امری مقطوع است»<sup>۱</sup>.

به نظر می‌رسد بیان دقیق تر در جواب و ردّ این وجه، همان اشکالی است که برد و وجه سابق وارد شده و گفته شد: تجویز اضرار به غیر برای دفع ضرر از خود قبیح و مخالف با امتنان است؛ لذا باید این عمومات را تخصیص زد، یا اینکه بگوییم اضرار به حق الناس از آن عمومات تخصیصاً خارج است؛ زیرا موضوع آن به قرینه سیاق بسیاری از آن ادله، ترخیص در حقوق الله است و جهت حفظ مؤمنان و حقوق و مصالح آنان تشریح شده است، پس چگونه می‌تواند مجوز اضرار به آنان باشد؟ در روایت احتجاج از امیرالمؤمنین آمده است: «به تو امر می‌کنم که تقيه

۱. حاشیه الفاضل الإيروانی: ۲۶۲/۱، التعليقة (۵۳۸).

را در دین خود اجرا کنی... تا اینکه فرمودند: خداوند عزوجل فرموده است: افراد باایمان نباید به جای مؤمنان، کافران را دوست و سرپرست خود انتخاب کنند؛ و هر کس چنین کند، هیچ رابطه‌ای با خدا ندارد (و پیوند او به کلی از خدا گسسته می‌شود)؛ مگر اینکه از آنها پرهیزید (و به خاطر هدف‌های مهم‌تری تقیه کنید)؛ به تواجزه می‌دهم که دشمنان ما را بر ما مقدم بداری، اگر خوف تو را به این کار واداشت و از ما اظهار برائت کنی، اگر ترس از آنان تو را مجبور ساخت و نماز واجب را ترک نمایی اگر ترسیدی که آفت‌ها و سختی‌ها رمق جانت را بگیرند. اگر هنگام ترس، دشمنان را بر ما مقدم بداری، نه به سود آنان است و نه به ضرر ما. برائت تو از ما هنگامی که تقیه می‌کنی، باعث نقص و کمبود ما نمی‌شود و اگر در پاره‌ای از زمان به خاطر اینکه جانت را حفظ کنی یا اموالت را از مصادره کردن نجات دهی یا آبرویت را حفظ کنی، از ما برائت جستی، درحالی که قلبت با ما است و خودت، اهل و عیالت و مؤمنین را حفظ می‌کنی تا آن‌که بعد از مدتی خداوند از آن گرفتاری فرجی برساند و این سختی و اندوه زایل گردد. این (تقیه) بهتر از این است که کشته شوی و نتوانی کار دینی انجام دهی و در مصلحت برادران مؤمن قدم برداری. پرهیز! پرهیز از اینکه تقیه‌ای را که به تو دستور دادم ترک کنی که در این صورت خون خود و برادرانت را هدر داده و نعمت‌های خود و برادرانت را زایل کرده‌ای. کسانی که شما را می‌کشند، شما را ذلیل می‌کنند، درحالی که خداوند شما را به عزت امر کرده است. اگر با وصیت من مخالفت کنی، این ضرر بر خود تو و برادرانت است که این ضرر از ضرر ناصبی‌هایی که کافر بر ما هستند، بیشتر است»<sup>۱</sup>.

فرموده حضرت در فقره اخیر (شائط) اشاره به نفوس دارد و (لنعمتک) به اموال و مانند آن و (مذل لک) به اعراض تقیه‌کننده و مؤمنان؛ لذا حفظ همه این‌ها با تقیه، مقصود و مراد شارع است.

۱. وسائل الشیعة: کتاب الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر، أبواب الأمر والنهی، باب ۲۹، ح ۱۱ عن الاحتجاج: ۲۳۸/۱ و تفسیر العسکری: ۸۴/۱۷۵.



## وجه چهارم در استدلال بر عموم رخصت

عبارتی است که در «جواهر» آمده است: «آنچه بر حرمت دلالت دارد منصرف به حالتی غیر از حالت مفروض است».

این صرفاً یک ادعاست که وجدان و ارتکاز اهل شریعت بر آن دلالتی ندارد و لذا نمی‌تواند اطلاعات را مقید بنماید.

## وجه پنجم

در «جواهر» آمده است: «بر او واجب نیست ضرر را به خاطر رفع اکراه و از باب مقدمه دور ماندن از ستم ستمگر تحمل کند؛ زیرا وجوب مقدمه از باب عسر، حرج، مشقت و ضرر در سایر تکالیف شرعی مطلق، ساقط می‌گردد و در نتیجه وجوب ذی‌المقدمه هم برداشته خواهد شد؛ بنابراین بر او واجب نیست خود را از موضوع اکراه به موضوع اختیار نقل حال داده و ضرری را به خویش تحمیل کند که عادتاً قابل تحمل نیست؛ خصوصاً که با تحقق اکراه، مکره‌ابزاری در دست مکره است و بلکه در این حالت او مانند بیگانه‌ای است که توانایی رفع ظلم از مؤمنی را دارد، البته با ایراد ضرر جانی، آبرویی و یا مالی بر خودش»<sup>۱</sup>.

از مناقشه‌ای که در وجوه ارائه شده از سوی مرحوم شیخ انصاری بیان شد، روشن می‌گردد چندین مورد در کلام ایشان جای بررسی و تأمل دارد؛ مانند آنکه ادله نفی حرج و ضرر در این مقام به صورت مطلق جریان ندارد؛ زیرا ادله حرمت اضرار به غیر بر آن حاکم است و مانند این اشکالات، خصوصاً تشبیهات اخیر.

## ارزیابی قول اول

از آنچه گذشت روشن شد تمسک به عمومات و اطلاعات حدیث رفع در حالت‌های اکراه، حرج و تقیه برای اثبات جواز اضرار، تمام نیست؛ زیرا موانعی بر سر راه این استدلال

وجود دارد که به برخی اشاره و بعضی نیز ذکر خواهد شد.

گذشته از این مطلب، بر جواز به چندین وجه می‌توان استدلال نمود:

۱. روایاتی که بر جواز ورود در ولایت جائر در چنین شرایطی دلالت دارد و تعدادی از آنها در مجموعه سوم ذکر شد؛ این روایات به صورت ضمنی رخصت این اضرار را می‌دهند، البته پس از اینکه این مقدمه را بر آن بیفزاییم: ولایت از ظلم بر مردم و تعدی به حقوق آنان مثل اخذ مالیات جهت استقرار سلطه، منفک نیست؛ لذا مطابق صحیحۀ «داود بن زربی» امام صادق تعهد برخی را به ولایت، بدون ظلم بر مردم، سخت‌تر از دسترسی به آسمان توصیف نموده است.

۲. ادله‌ای که بر اخذ مال غیر در شرایط اضطراری مانند مخمصه که غیر از آن در اختیار نداشته باشد، پس از افزودن این مقدمه که اضطرار مانند اکراه و تقیه در افاده رخصت است. اما ادله‌ای هست که بر اطلاق این رخصت حاکم بوده و آن را با تخصیص یا تخصص، مقید و محدود می‌سازد.

### تقیید ادله ترخیص

برخی از این ادله حاکم عبارت است از:

اول. ادله رخصت در شرایط اکراهی، اضطراری و تقیه، امتنانی است و لذا قرار دادن این ادله به عنوان مجوز اضرار به دیگران، مخالف امتنان و عقلاً قبیح بوده و لازمه آن نقض غرض می‌باشد؛ ضمن اینکه از وجودش عدمش لازم می‌آید که این هم باطل است.

دوم. قول به اطلاق رخصت، فروعی دارد که التزام به آنها برای فقیه صعب و دشوار است؛ مانند اینکه بگوییم برای دفع ضرر ساده‌ای که تحمل آن به سهولت امکان دارد (مثل سرودن شعری که به کرامت او لطمه بزند) جایز باشد مال دیگران از بین برود یا عرض آنان هتک شود؛ یا به زندانیان و کسانی که جهت اعتراف گرفتن در معرض فشار هستند،

اجازه دهیم مطالبی بگویند که برای دیگران مضراست و مانند آن؛ دلیل صعوبت التزام، مخالفت آن با سیره اصحاب ائمه و اهل شریعت است و قضیه محمد بن عمیر در زندان هارون معروف است.<sup>۱</sup>

۳. آنچه از آیه شریفه ذیل استفاده می‌گردد «وهرگز چشمان خود را به نعمت‌های مادی، که به گروه‌هایی از آنان داده‌ایم، می‌فکن! این‌ها شکوفه‌های زندگی دنیاست؛ تا آنان را در آن بیازماییم؛ و روزی پروردگارت بهتر و پایدارتر است»<sup>۲</sup>؛ با این توضیح که ضرر وعده داده شده توسط جائر، نصیب تواز بلا بوده و اجر تونزد خدا ذخیره شده و دیگری از جانب تودر عافیت و سلامت است؛ پس آیه از آرزوی منتقل شدن این بلا و محرومیت به دیگران و سلامتی خویشان نهی می‌کند؛ تا چه رسد که این کار را انجام دهد.

۴. روایت «حسن بن حسین انباری» از ابوالحسن امام رضا: «چهارده سال به امام می‌نوشتیم و از ایشان اجازه خواستم کارگزار سلطان باشم؛ در آخرین نامه‌ای که به ایشان نوشتیم، گفتم که از رگ گردنم می‌ترسم و سلطان به من گفته تورافضی هستی و شک ندارم که کارگزاری سلطان را به همین خاطر ترک نمودی؛ پس امام به من نوشت: نوشته‌ات و آنچه را از خوف بر جانت گفتمی، فهمیدم؛ پس اگر می‌دانی زمانی که عهده دار آن امر شدی، به آنچه رسول خدا دستور داده عمل می‌کنی، یاران و اهل دیوان را از هم‌کیشان خود برمی‌گزینی و چون به تو چیزی رسید با فقرای از اهل ایمان، مواسات می‌کنی

---

۱. در رجال کُشی از فضل بن شاذان نقل شده است: از محمد نزد سلطان سعایت شد که وی نام همه شیعیان عراق را می‌داند؛ پس سلطان او را فرمان داد که نام آنها را بگوید، او امتناع نمود و بر بدن برهنه‌اش صد ضربه تازیانه و به روایتی صد ضربه چوب و بیست ضربه چوب، زدند. فضل می‌گوید شنیدم که ابن‌ابی عمیر می‌گوید هنگامی که مرا می‌زدند و به صد تازیانه رسید چیزی نمانده بود که نام‌ها را افشا کنم که ناگاه صدای محمد بن یونس بن عبدالرحمن را شنیدم که می‌گفت ای محمد بن‌ابی عمیر، جایگاه خود را نزد خدای متعال به یاد آر؛ پس به گفته او تقویت قلب پیدا کرده و صبر نمودم و سپاس خدای را که چیزی نگفتم. در روایتی آمده که سندی بن شاهک متولی زدن او شد و زندانی‌اش کرد تا به صدوبیست و یک هزار رسید و سپس آزادش کرد (معجم رجال الحدیث، ج ۱۵، ص ۲۹۴).

تا جایی که خودت یکی از آنان بشوی، این در مقابل آن [یعنی به این شرط مجاز هستی] و در غیر این صورت نه».

با این توضیح که روایت صراحت دارد سؤال‌کننده در معرض اکراه و تهدید به قتل قرار داشته است، ولی با وجود این امام جواز را مشروط به احسان به برادران دینی نموده است (ذابذوا و الافلا) یعنی اگر به این شروط عمل نکند، پذیرش ولایت جائر برای او حلال نخواهد بود و این روایت از ترک احسان و عمل به سیره پیامبر و پرداختن به امور برادران دینی شدیداً بر حذر می‌دارد، چگونه می‌توان تصور کرد که رخصت در بدی کردن به آنها را بدهد.

۵. کثرت استثنائاتی که سابقاً به آن اشاره شد، دیدگاه اطلاق را غیر قابل قبول می‌سازد.

۶. روایات «لا ضرر و لا ضرار»؛ این روایات حق دفع ضرر از خود را اثبات و تکلیف منجر به ضرر را ساقط می‌نماید و در عین حال از اضرار به غیر نیز منع می‌کند و اینکه دفع ضرر از خود، مجوز اضرار به دیگری باشد را معتبر نمی‌شمارد.

بر این مطلب این ایراد وارد است که دلیل لا ضرر در اینجا هم به دلیل تعارض، جریان ندارد.

جواب این است که حتی اگر این ایراد تمام بوده و تعارض منجر به سقوط گردد، دلیل لا ضرر، در ضرر قوی تر نسبت به همان مقدار زائد، جاری بوده و نتیجه این می‌شود که ضرر کمتر را باید انتخاب کرد.

۷. ارتکاز متشرعه بر مطلق نبودن ادله رخصت اضرار به غیر، استوار است.

اگر بگویید چگونه ممکن است چنین ادعایی را صحیح بدانیم، در حالی که حسب نقل صاحب مفتاح الکرامه قول به رخصت مطلق، به مشهور استناد داده شد؟

۱. وسائل الشیعة: ۴۲۸/۲۵، کتاب إحياء الموات، باب ۱۲، و کتاب التجارة، أبواب الخيار، باب ۱۷، ح ۳، ۴، ۵، و فی غیرها من الأبواب.

در پاسخ می‌گوییم این حکایت و نیز استظهار اطلاق از کلمات فقها، قابل نقد است؛ چه بسا اطلاق به لحاظ تمام تکالیف شرعی مربوط به حقوق خدای متعال باشد و اگر فرض کنیم کلام آنان نسبت به حق الناس هم شمول داشته باشد، باز هم معلوم نیست فرضی را شامل شود که ضرر متوجه به غیر از ضرری که مکره با آن تهدید شده، به مراتب قوی و بزرگ‌تر باشد؛ چنانکه قائل به اطلاق چنین فرض نموده است.

و در اینجا می‌توان وجهی را برای فهم تفصیل مرحوم شهید ثانی که نسبت به کلام صاحب شرایع ارائه داده و ما سابقاً بیان کردیم، عرضه نمود: برای جواز عمل به آنچه ظالم دستور داده است، باید شرط عدم قدرت بررهایی (عدم امکان تفصی) را به شرط اکراه اضافه کرد.

حاصل این وجه این است که اکراه به تنهایی جهت جواز ورود در ولایت جائز که نوعاً از گناهان و تعدی به حدود الهی مانند یاری به ظالمان، هم‌سویی با اهل باطل، سیاه شدن نام در دیوان آنان، سکوت در برابر فسق و فجور و معاصی آشکار که مجالست با آنها به همراه دارد، منفک نمی‌باشد، کافی است.

اما عمل به خواسته‌ی جائز نوعاً از ظلم به انسان‌ها مانند اخذ اموال، آزار و مصادره حقوقشان منفک نیست و در این مورد اکراه به تنهایی کفایت نمی‌کند، بلکه افزون بر اکراه، عدم امکان رهایی از آن موقعیت نیز شرط است و تحمل ضرر برای دفع آن از دیگران خصوصاً اگر آن ضرر در حد پرداخت مال (که برایش مقدور است) یا تحمل کلام اهانت‌آمیز باشد، همان تفصی به شمار می‌رود؛ چه اینکه در راه خدا بوده و معصومین بیشتر از اینها را تحمل نموده‌اند.

بنابراین تفصیلی که شهید ثانی با آن، کلام محقق حلی را توجیه کرده است، در حقیقت به تفصیل بین حق الله و حق الناس و مراعات ارتکاز اهل شریعت بر جواز اقدام به یکی از دو ضرر بازمی‌گردد.

و این تفسیر نه یک بیان سلیقه‌ای محض و بدون استناد به دلیل است، بلکه با الهام از

عبارت شیخ کاشف الغطات است که به تفصیل مذکور اعتماد کرده و گفته است: «اما عمل به امر مکروه مبنی بر ضرر رساندن به بندگان خدا، جایز نیست، مگر صرفاً با وارد شدن ضرر قابل توجه به او» واضح است که ایشان عمل به امر مکروه را ملازم ضرر به انسان‌ها دانسته است.

### قول دوم؛ اختصاص رخصت به حق الله

در این رابطه چند وجه در کلام مرحوم شیخ انصاری آمده است:

۱. «مستفاد از ادله اکراه آن است که این ادله برای دفع ضرر تشریح شده است، پس دفع ضرر با اضرار به غیر جایز نیست، حتی اگر درجه آن ضرر کم تر باشد تا چه رسد به اینکه بیشتر باشد»<sup>۱</sup>.

به عبارت دیگر تمسک به عموم و اطلاق ادله حرمت اضرار به غیر، پس از آن صورت گرفته که ادله نفی اکراه، حرج و ضرر شامل اینجا نمی‌شود؛ زیرا نتیجه اعطای رخصت نقض غرض خواهد بود.

۲. «ساختار حدیث رفع اکراه و اضطرار ناظر به امتنان بر جنس امت است و امتنان بر بعضی از آنها به اینکه به بعض دیگر ضرر بزنند، فاقد حُسن می‌باشد؛ پس اگر دفع ضرر از خودش متوقف بر اضرار به غیر باشد، جایز نبوده و تحمل ضرر واجب می‌گردد».

۳. نکته‌ای که ایشان در قالب «توهم» بیان کرده و خلاصه آن چنین است: اگر دلیل اکراه، اضرار به غیر را شامل شود، حتماً دلیل نفی اضطرار هم شامل آن می‌گردد؛ زیرا سیاق و ملاک آن دو واحد است. تالی مانند موردی که شیخ در توهم ذکر کرده (اضطرار بردفع ضرر از خود با واقع ساختن دیگری در ضرر) باطل است، پس ملزوم یعنی عمومیت دلیل اکراه هم باطل خواهد بود.

۴. تقریبی که در قرائت روایات تقیه و در پرتو طریقه استدلالی که شیخ به آن روی آورده بود، ارائه نمودیم و فاضل ایروانی نیز به آن قائل شده و متشکل از دو مقدمه بود؛ خلاصه این استدلال چنین است: <sup>۱</sup> فرموده امام (تقیه برای حفظ جان جعل شده و وقتی به حد خون و جان برسد، تقیه جایز نیست) مفید این معناست که تقیه وقتی به حدی برسد که خود برای حفظ آن جعل شده، دیگر جایز نخواهد بود و روایات دلالت می‌کند تقیه برای حفظ نفوس، اعراض و اموال که مورد اهتمام انسان و شارع مقدس می‌باشد، جعل شده است؛ بنابراین وقتی تقیه به چنین اموری تعلق یابد، دیگر مجاز نخواهد بود.

ملاحظه: ما تمام این تقریب‌ها را در قالب اشکالاتی بر قول اول بیان نموده و به آنها پاسخ دادیم. دو وجه نخستین روی هم‌رفته صحیح است، اما ایراد هردو در این است که امکان رخصت را در موردی که ضرر متوعد از سوی جائر، بسیار بزرگ‌تر از ضرری باشد که امر می‌کند به غیر وارد گردد، نفی نمی‌کند؛ مثل اینکه بگویید یک دینار از او بگیر یا اینکه یک تازیانه به او بزن، در غیر این صورت از دو هزار دینار می‌گیرم یا هزار تازیانه به تومی‌زنم. در چنین موردی ارتکاز اهل شریعت از تنفیذ امر ظالم و اجرای دستور او ممانعت نمی‌کند، بلکه الزام به تحمل ضرر را قبیح و مخالف امتنان و حکمی حرجی می‌بیند؛ زیرا این ادله همه افراد امت و نوع آن را در نظر دارد.

اما در وجه سوم، لازم باطل نیست؛ زیرا به عنوان نقض می‌توان به جواز تناول طعام غیر در شرایط گرسنگی اشاره کرد و به قرینه ملازمه بین اضطرار و اکراه می‌توان نتیجه گرفت اضطرار به غیر در شرایط اکراه فی‌الجمله و به صورت موجبه جزئیه جایز است.

اما خلاصه ایرادی که بوجه چهارم وارد کردیم به ترتیب ذیل است:

الف - لازمه این وجه آن است که جایز نبودن تقیه در حقوق دیگران مختص به موردی باشد که تقیه‌کننده بخواهد شیئی از همان سنخ را برای خود حفظ کند و این معنی،

محدودتر از مقصود و منظور قائل است و از اضرار به غیر در جایی که آن ضرر از نوع دیگر و خصوصاً اگر از نظر اهمیت، پایین تر باشد، ممانعت نمی‌کند.

ب- دلیل تقیه برای حفظ امور مهمه تقیه‌کننده تشریح شده و شامل حفظ مهمات طرف دیگر نمی‌شود؛ زیرا حسب فرض، او تقیه‌کننده نیست، پس دلیل تقیه او را در بر نمی‌گیرد. تمام این‌ها افزون بر دو تقریبی است که سابقاً ذکر نمودیم، مبنی بر اینکه اجمالاً رخصت اضرار به غیر ممکن است.

بلی، استدلال بر اینکه اجمالاً اضرار به غیر ممنوع است، با تقریب قرآنی که پیش از این ذکر کردیم، ممکن می‌نمایاند.

### قول سوم

وجه دومی است که شیخ انصاری ذکر نموده است؛ ایشان نوشته‌اند: «یا اینکه بایستی به هردو ضرر نگریست و بین آن دو ترجیح داد؛ اینجا دو وجه وجود دارد»<sup>۱</sup>. سپس وجه اول یعنی رخصت به صورت مطلق را تقویت کرده است.

فاضل ایروانی این وجه را تقریب نموده و در وجه استدلال بر آن چنین نوشته است: «و این گفته که باید میان دو ضرر مقایسه و قوی تر مقدم شود، بعید نیست؛<sup>۲</sup> زیرا نسبت تمامی مکلفین به شارع یکسان است و لذا اقتضای منت، حفظ نوع آنها از ضرر می‌باشد؛ از این رو زمانی که ضرری به هر صورتی وارد می‌گردد، بر خودش یا بر دیگری، اقتضای منت آن است که نوع امت از مقدار زائد محفوظ بماند و این هدف با تشریح و تجویز ایراد ضرر کم‌تر (خواه به خودش و خواه به غیر) برای دفع ضرر بیشتر تأمین می‌گردد»<sup>۳</sup>.

۱. المکاسب: ۸۶/۲.

۲. و تخییر هنگام تساوی طرفین.

۳. حاشیه الإیروانی علی المکاسب: ۱/۲۶۳ رقم الحاشیة (۵۳۸).



سپس این گفته را چنین رد نموده است: «این سخن صرفاً یک استحسان است که آن را نمی‌توان پذیرفت، مگر با قیام دلیل و دلیلی بر آن نیست، مگر دلیل نفی اکراه». آنگاه امکان اخذ به این دلیل را چنین تقریب نموده است: «از اطلاق دلیل نفی اکراه دست برنمی‌داریم، مگر به مقداری که خلاف منت باشد و این مقدار عبارت است از اضرار به غیر برای دفع ضرری مساوی با ضرر غیر یا کمتر از آن از خویشان؛ اما اطلاق دلیل نسبت به اضرار غیر جهت دفع ضرر قوی‌تر از خودش (یا به تعبیر دیگر ضرر زائد) مانعی نداشته قابل اخذ و استناد است و لذا به جواز هتک عرض و گرفتن مال دیگری جهت حفظ عرض و مال خود، حکم می‌نماییم».

ملاحظه: چند ایراد به این وجه وارد است:

۱. نسبت دو ضرر نسبت به مکره یکسان نیست تا بگوییم مطلقاً ترجیح دارد؛ زیرا او نسبت به دو ضرر همانند یک شخص بیگانه، در حد تساوی قرار ندارد؛ چه اینکه مکره فعلاً مخاطب دلیل است و ضرر در مرحله اول متوجه اوست. اما اضرار غیر متوقف بر عدم تحمل ضرر از سوی او و ایراد آن بر غیر می‌باشد؛ لذا بر اوست که به تکلیفی که ابتداءً متوجه وی می‌باشد، یعنی تحمل ضرر، عمل نماید؛ زیرا اضرار غیر جهت دفع آن از خود حرام است، مادامی که دلیلی بر سقوط این تکلیف حکم کند.

به عبارت دیگر موضوع اضرار غیر در رتبه موضوع ضرر وعده داده شده نیست تا بتوان در آن دو، قواعد ترجیح بین متزاحمین را جاری کرد؛ بلکه این مکره است که با اراده دفع ضرر از خویشان آن را ایجاد نموده است.

۲. این گفته را که صرفاً همان مقداری که ایشان ذکر کرده (دفع ضرر مساوی یا ناقص‌تر از اضرار به غیر) مخالف امتنان است، نمی‌توان پذیرفت؛ چه اینکه بنا به همین قول، بعضی موارد که ادله رخصت آنها را شامل می‌گردد، مخالف منت است، مثل اینکه جائز او را تهدید کند که اگر ۷۰ دینار غیر را غصب نکنی ۱۰۰ دینار از خودت می‌گیرم. پس اطلاق رخصت نسبت به هر زیاده‌ای در ضرر مکره، محل اشکال است.

۳. مضاف بر آنکه این قول نیاز به تکمله‌ای دارد تحت عنوان وضع ضوابطی برای ترجیح؛ زیرا آن دو ضرر ممکن است از حیث نوع مختلف باشند؛ مانند اینکه ضرر وعده داده شده به مکره، اخذ مال باشد، ولی آنچه او می‌خواهد نسبت به غیر انجام دهد از قبیل هتک عرض یا زدن و یا زندانی کردن وی باشد. اینجا باید معلوم شود که چگونه باید ضرر قوی‌تر را تشخیص داد؟ لذاست که این قول نیاز به متمیم دارد.

و برخی علمای معاصر بر این دیدگاه چنین اشکال کرده‌اند: «احکام تعارض (تعارض ضررین) از قبیل ترجیح و تخییر وقتی ثابت است که تعارض به سببی از اسباب طبیعی حاصل شود، مثل آنکه حیوانی سر خود را در ظرفی داخل نموده و جز با شکستن و آسیب زدن به یکی از آن دو نمی‌توان سر حیوان را خارج کرد؛ اما در بحث ما چنین نیست؛ چه اینکه مکره با اختیار و اراده خویش موجب ضرر بر غیر شده است».<sup>۱</sup>

ایراد این بیان آن است که ملاک و معیار در صحت عمل به مرجحات، طبیعی بودن اسباب تعارض نیست، بلکه معیار آن است که نسبت دو فعل به مخاطب به واسطه آن دو، واحد باشد. آنچه در اشکال گفته شد وقتی صحیح است که نسبت دو فعل به فاعل، یکسان باشد، مثل اینکه مخاطب و مکلف به نجات حیوان، نه مالک ظرف باشد و نه مالک حیوان، در نتیجه تکلیف او این است که مهم‌تر را ترجیح دهد. اما این خلاف مفروض ماست؛ زیرا مخاطب، مالک حیوانی است که سرش را داخل ظرف کرده و می‌خواهد آن را با شکستن ظرف نجات دهد و لذا معلوم نیست حکم مراعات ترجیح به صورت مطلق باشد بلکه فی الجمله و به صورت موجبه جزئی است، چنانچه بیان خواهد شد.

۱. تخییر در مورد تساوی.

۲. أنوار الفقاهة، ناصر مکارم شیرازی، کتاب التجارة، أقسام المكاسب المحرمة: ۳۹۷.

## قول چهارم؛ تفصیل آیت الله خوبی

ایشان بین دو فرض ذیل تفصیل داده است:

اول. حالتی که جائر او را به امر مباح مثل پرداخت مالی، تهدید کرده باشد، وی توان بر آن را دارد پس ایقاع ضرر بر غیر جایز نیست.

دوم. آنچه جائر او را بدان تهدید کرده فعل حرامی باشد؛ مانند اینکه بگوید دیگری را بر زنا اجبار کن وگرنه خودت را بر این کار مجبور خواهم ساخت (به حسب مثالی که ایشان مطرح نموده‌اند) لذا مرجحات باب تراحم جاری می‌گردد.

بر اصل این وجه، ایراد عدم استیعاب و شمول وارد است؛ چه اینکه حالت سومی در اینجا متصور است، به این مضمون که مکزه متوعد به امر حرامی شود، ولی بخواهد امر مباحی را بر غیر واقع سازد؛ مانند آنکه بگوید اگر مال را از دیگری نگیری، به تو خمر می‌نوشانم؛ اینجا قول به جواز ایقاع ضرر به غیر (به صورت فی الجملة) مانعی ندارد تا از این طریق، آن غیر، مسئولیت حمایت از برادر مکزه خود را انجام داده و از وقوع او در معصیت جلوگیری نماید؛ غیر، مال را بپردازد و مکزه به همان مقدار ضامن باشد.

ایشان در خصوص بخش نخست، چنین فرمودند: «و در این صورت مکزه باید ضرر را تحمل کرده و متعرض مال دیگری نشود. روشن است که بر مکزه جایز است اموالش را حتی بدون وجود اکراه، به جائر بدهد، ولی تعرض به اموال دیگران و دادن آن به جائر به خودی خود حرام است و لذا دست برداشتن از مباح با اقدام به حرام جایز نیست»<sup>۱</sup>.

ایراد بیان ایشان این است که اطلاق عدم رخصت در موردی که جائر شخصی را به امر مباحی اکراه کرده باشد و ضرری را که شخص می‌خواهد بر غیر وارد نماید قابل قیاس با اهمیت ضرری که به او وعده داده شده نباشد، تمام نیست؛ مانند اینکه از شخص اموال قابل توجهی بخواهد، اگر فلان سخن خوبی را به برادر مؤمنش نگوید؛ اینجا ادله نفی

حرج جریان دارد؛ زیرا که برای امتنان بر نوع امت جعل شده است و قول به منع، مخالف امتنان بوده و عقلاً قبیح می باشد.

و مرحوم آیت الله خوئی در توجیه شقّ دوم از کلامش گفته اند: «ادله نفی اکراه، اضطرار، حرج و ضرر در اینجا جایی ندارد؛ زیرا از اضرار به یکی از دو طرف چاره ای نیست و دفع آن ضرر از یک طرف با ایراد ضرر بر طرف دیگر، ترجیح بدون مرجح است و لذا مورد از باب تزاحم شده و بایست به قواعد آن باب رجوع گردد»<sup>۱</sup>.

اطلاق رجوع به مرجحات باب تزاحم از این جهت مردود است که سابقاً گفتیم نسبت دو فعل نسبت به مکروه یکسان نیست؛ زیرا ادله حرمت اضرار به غیر، مطلق بوده و لذا تریخیص در آن نسبت به مطلق مواردی که ضرر وعده داده شده بزرگ تر است، ممکن نیست؛ بلکه باید آن ادله را به حدودی که رخصت شارع در آن معلوم است مقید نمود.

به تعبیر دیگر، الزام مکروه به تحمل ضرر ترجیح دارد؛ به این دلیل که اضرار به غیر حرام است و کلامی از ایشان که مخالف این بیان است همراه با افزوده ای، بیان خواهیم کرد.

### دیدگاه مختار

حاصل این دیدگاه آن است که اکراه برای جواز اصل ورود در ولایت جائز و ملازمات خلاف شرع آن از قبیل:

سیاه شدن نام در دیوان دستگاه جور و بودن همراه آنان، کافی است و نه به صورت مطلق؛ به خاطر عمومات رفع در شرایط اکراه، اضطرار و حرج. پس مقتضی موجود و مانع مفقود است. اما سایر محرمات مانند مشارکت با آنان در شرب خمر یا فسق و فجور، جایز نیست، مگر در صورتی که خلاص و رهایی ممکن نباشد یا اینکه تخلص حرجی و مضر باشد، در حدی که محرمات را حلال نماید و تهدیدی که ظالم مطرح کرده چنان مهم باشد که از نگاه شارع مقدس قابل اغماض نباشد؛ مثل از دست رفتن جان.

۱. مصباح الفقهة: ۱/۶۷۶.

اما امتثال امر جائرمبنی بر اضرار به دیگران، به دلیل حرمت اضرار و تعدی به حقوق و حریم افراد، حرام است و این مورد مشمول عمومات رفع نمی‌شود، حتی اگر ضرری که جائروعه داده بزرگ‌تر از ضرری باشد که بر غیر وارد می‌گردد؛ زیرا اضرار به دیگری برای دفع ضرر از خود حتی در فرض مزبور، جایز نیست و نیز به خاطر اینکه اضرار به دیگران مشروط به نبودن مندوحه و جایگزین و ناتوانی از تفصی و رهایی از تهدید جائراست و تحمل کردن ضرر اگرچه بزرگ‌تر از ضرری باشد که می‌خواست بر غیر وارد نماید، خود نوعی امکان تخلص و رهایی به شمار می‌آید.

### مستثنیات

از این مورد چند حالت را باید استثنا نمود که بارها با تعبیر «فی الجملة» از آن حالات یاد کرده‌ایم و همه آنها در این نکته مشترک‌اند که رخصت در آنها مخالف امتنان نبوده و عقلاً قبیح شمرده نمی‌شود و همین نکته، معیار تقیید ادله رفع و جاری نبودن آن ادله است. برخی از این حالات استثنا شده عبارت‌اند از:

۱. ضرری که می‌خواهد به دیگری وارد نماید به حدی ناچیز است که از نظر قوت و اهمیت، با ضرری که جائربدان تهدید کرده قابل قیاس نیست؛ در این حالت عمل به دستور جائر بر اساس ارتکاز متشرعه و بلکه عقلاً جایز است، البته مشروط به رعایت ضمان و تدارک خساراتی که از آن عمل ناشی می‌گردد، چنانچه بیان خواهد شد.

۲. مورد دومی جایز است که ضرری که می‌خواهد بر غیر وارد نماید قابل تدارک، جبران و ضمان بوده و مجوز اقدام هم داشته باشد، بر این مورد روایت معتبر علی بن یقظین از امام کاظم ع دلالت دارد که فرمود: «اگر می‌خواهی آن کار را انجام دهی نسبت به حفظ اموال شیعیان پرهیزگار باش»؛ راوی می‌گوید: «علی به من چنین خبر داد که مالیات را از شیعیان به صورت علنی می‌گرفت، اما در خفا به آنان برمی‌گردانید».

و در اینجا علی بن یقظین گرچه مکره نبود، اما برای حفظ مصالح عمومی که به آنها

همت می‌گماشت، نسبت به ارتکاب چنین عملی رخصت داشت. گاه گفته می‌شود که مکره اولی و یا لاقبل با او یکسان است و فقیه قادر است حادثه‌ای را از خصوصیت هایش جدا نموده و آن را به تمام مواردی تعمیم دهد که امکان جبران ضرر فراهم باشد.

۳. زمانی که تمام مقدمات و شرایط گویای این واقعیت باشد که ستمگر نسبت به ایراد ضرر به غیر عزم جدی دارد و امتناع مکره، چیزی را تغییر نخواهد داد؛ چه اینکه او دیگری را بر این کار وادار می‌کند و امتناع مکره جز اینکه خود را در معرض ضرر و زیانی که به آن تهدید شده قرار دهد، فایده‌ای به همراه نداشته و ضرر از غیر منافع نخواهد شد؛ و اینجاست که گاه گفته می‌شود اضرار به غیر منافی امتنان نیست و لذا ادله رفع نسبت به وی جاری می‌باشد و بلکه ممکن است بگوییم چنانچه مکره خود را در معرض ضرر جائر قرار بدهد، قبیح باشد؛ زیرا عملی عبث و بدون فایده است.

از آنجاکه تحدید و مرزبندی مصادیق این حالات استثنائیه، راهی ناهموار و مسیری خاردار و آمیخته با مشکلات دارد و برای اینکه تطبیق ما از دخالت دادن هواهای نفسانی برکنار باشد و مانند آن کوفی نباشیم که گوشواره یکی از دختران امام حسین را می‌گرفت، در حالی که گریه می‌نمود و عملش را چنین توجیه می‌کرد که اگر من نگیرم دیگری این کار را خواهد کرد، لازم است رجوع به مجتهد جامع‌الشرایط الزامی باشد. امام حسین با هفتاد تن از یارانش برای مواجهه با سی هزار نفر قیام کرد که چنین ثمرات پربرکت و جاودانه‌ای را به همراه داشته و هرگز به بی‌نتیجه بودن متصف نمی‌گردد.

### فرع، لوازم اضرار به غیر

اگر به جواز اضرار به غیر (به صورت مطلق یا موردی) قائل شویم، سؤال این است که آیا واردکننده ضرر ضامن است؟

شیخ انصاری در ضمن مطالبی که بیان خواهد شد، ضمان را چنین تعلیل کرده است:

«عدم اکراه که مانع از ضمان و استقرار آن باشد»<sup>۱</sup>. این بیان صراحت دارد که اکراه مانع از اصل ضمان و استقرار آن می‌باشد.

اما عدم ضمان در صورت اکراه، مبتنی بر تقریب پیش‌گفته‌ی ایشان است که مکره به مثابه‌ی یک ابزار بوده و سبب ضعیف می‌باشد؛ لذا اسناد فعل به او صحیح نیست و ضمان می‌بایست بر سبب فاعل یعنی مکره، مستقر باشد. ما پاسخ دادیم که مکره این چنین نیست، بلکه او فاعل مختاری است که نسبت به انجام فعل مباشرت نموده، در حالی که می‌توانست به جای ایراد ضرر بر غیر، آن را تحمل نماید.

یا اینکه عدم ضمان مبتنی بر آن است که حدیث رفع مختص به احکام تکلیفی نیست و شامل احکام وضعی از جمله ضمان هم می‌شود؛ اما این تعمیم، ناتمام و زائد بر مفاد حدیث است و ضمان مال غیر در صورت اضطرار به خوردن آن در گرسنگی شدید یا ادله‌ی دال بر فساد برخی احکام وضعیه مانند طلاق مکره، تعمیم را تصحیح نمی‌کند.

و اما مستقر نبودن ضمان بر مکره صحیح است؛ زیرا فعلی است که به واسطه‌ی اکراه ستمگر انجام شده است و لذا در اینجا سبب از مباشر قوی تر بوده و ضمان بر عهده‌ی سبب مستقر خواهد شد.

#### بیان و توضیح

پیش از این برخی مطالب به اجمال بیان شد که نیاز به تفصیل دارد؛ مانند سؤال از عنوان «دم» که تقیه و اکراه در صورتی که به آن حد برسد، متوقف می‌شود؛ آیا منظور از این عنوان صرفاً قتل است یا مراتب پایین‌تر مانند جراحت را هم شامل می‌شود؟

و آیا مفاد روایت «فإذا بلغت الدم فلا تقيّة» سقوط رخصت است یا تکلیف؟ یعنی از آن حرمت استفاده می‌شود یا عدم وجوب؟ و مطالب تفصیلی دیگری که در تنبیه پنجم و ذیل کلام شیخ به آن خواهیم پرداخت.

اشکال الحاق اکراه به تقیه در اینکه هنگام رسیدن به حد جان انسان، ساقط می‌گردد:

اینجا به بررسی اشکالی که بر قول اول یعنی رخصت به صورت مطلق، وارد شده اکتفا می‌کنیم. حاصل اشکال آن است که روایات مانع از عمل به رخصت، زمانی که به حد جان انسان برسد، در باب تقیه وارد شده و در هیچ‌یک از آنها عنوان اکراه نیامده است و اکراه و تقیه با یکدیگر رابطه تباین دارند و لذا در شرایط اکراه می‌توان به عمومات ادله رفع تمسک کرد، حتی اگر مکره به قتل تهدید شود؛ خصوصاً اگر این نکته را ضمیمه کنیم که بین ادله دال بر وجوب حفظ نفس و ادله دال بر حرمت اضرار به غیر، تعارض وجود دارد؛ هر دو امر متعارض ساقط شده و عمومات ادله رفع بدون هیچ معارضی جاری خواهد بود یا اینکه گفته شود ترجیح حفظ حیات دیگری بر حفظ حیات خویشتن، بدون مرجح است؛ زیرا در حکم شرعی تمام مخلوقات مساوی‌اند و ما می‌شنیدیم کسی که این سخن را در ایام جنگ عراق و ایران در خلال سال‌های ۱۹۸۰ تا ۱۹۸۸ می‌گفت و مشارکت در ارتش صدام را تجویز می‌نمود.

و این اشکال بر قائل به عمومیت رخصت به صورت مطلق در شرایط اکراه مانند شیخ انصاری، وارد است که در تنبیه پنجم در برخی عبارات بدان معترف شده است: «کشتن مؤمن به واسطه اکراه، به اتفاق فقها، مباح و مجاز نیست، حتی اگر وی را به قتل تهدید کند، گرچه مقتضای عمومیت ادله نفی اکراه و نفی حرج، جواز است» و به این بیان به ادله‌ای که براستثنای حالت تقیه دلالت دارد، پاسخ داده است.

و نیز مانند امام خمینی که در پاسخ به این اشکال تلاش نموده است، آیت‌الله خویی در تباین میان تقیه و اکراه گفته است: «تفاوت بین تقیه و اکراه از حیث موضوع و حکم، آشکار است»<sup>۱</sup> و امام خمینی چند وجه در تباین میان اکراه و تقیه بر شمرده است:<sup>۲</sup>

۱. موضوع: تقیه عبارت است از دوری نمودن و اجتناب کردن از شرگروهی که با مذهب

۱. مصباح الفقاهة: ۶۹۰/۱.

۲. المکاسب المحرمة: ۲۲۳/۲.



مخالف‌اند، با انجام دادن اعمالی که با مذهب آنان سازگار است، بدون آنکه بر انجام آن، اکراهش کرده باشند یا بر ترک آن وعده مجازات داده باشند؛ بی‌آنکه میان اقسام آن تفاوتی باشد.

و این بیان درباره حقیقت تقیه در روایت «مسعدة بن صدقة» از امام صادق آمده است: «تقیه جایگاه‌هایی دارد، هر که آن را از جایگاه‌های آن دور کند، برای او استوار نماند و توضیح مورد تقیه مثل این است که مردمی بدکار ظاهر حکم و کردارشان برخلاف حکم و کردار حق باشد، در چنین وضعی هر عملی که مؤمن در میان این مردم از روی تقیه انجام دهد، به شرط آنکه به تباهی دین نینجامد، جایز است»<sup>۱</sup>.

و اما اکراه عبارت است از تحمیل عملی بر غیر و تهدید او نسبت به ترک آن به‌گونه‌ای که وی را وادار به انجام آن عمل نماید یا تهدید نسبت به انجام کاری به‌گونه‌ای که وی را وادار به ترک آن نماید.

۲. حکم: بر اساس ادله فراوان، تقیه واجب و در برخی موارد راجح است و دلیل اکراه رافع آن حکم می‌باشد؛ بنابراین مقتضای دلیل رفع، برداشته شدن حرمت یا وجوب از مکره علیه می‌باشد، نه جعل وجوب یا استحباب برای فعل یا ترک عمل و مقتضای دلیل تقیه جعل حکم است و نه نفی آن.

۳. مورد و غایت: ظاهر از ادله تقیه آن است که این حکم برای حفظ جان‌ها، اعراض و اموال شیعیان جعل شده است، بدون اینکه برای تقیه‌کننده ویژگی خاصی در نظر گرفته شده باشد و دلیل رفع، منت بر مکره است که البته حفظ جان، عرض و مالش لحاظ شده است؛ یعنی دلیل رفع، برای حفظ مصلحت شخصی مکره، تشریح شده و لذا اگر به حدّ جان دیگری هم برسد، مخالف تشریح آن نخواهد بود.

۱. وسائل الشیعة، أبواب الأمر والنهی، باب ۲۵ ح ۶.

نتیجه اینکه حکم عدم رخصت، در جایی که به حدّ جان برسد، مختص به تقیه است و دلیل نفی اکراه بر عمومیت خود باقی می ماند.

ادعای الغای خصوصیت در اینجا مردود است و بلکه اساساً موردی ندارد؛ زیرا خصوصیت حکم نفی اکراه با خصوصیت حکم تقیه مخالف دارد؛ چه اینکه در مورد اکراه، شرم‌توجه غیر بوده و مکروه صرفاً یک ابزار در دست مکروه می باشد، اما مورد تقیه نوعاً این چنین نیست.

و نیز جعل حکم تقیه به منظور حفظ مطلق خون شیعیان است، ولی حکم رفع اکراه برای حفظ شخص مکروه می باشد، پس چگونه می توان ادعای وحدت ملاک نمود یا چگونه می توان گفت نفی تقیه در دماء به جهت اهمیت جان است، لذا تفاوتی بین این دو باب وجود ندارد؟!

## اشکال و پاسخ آن

این اشکال مردود است زیرا تفاوت‌های مذکور را ملغی می دانیم؛ زیرا:

۱. اکراه جزء تقیه به معنای عام است<sup>۱</sup> و لذا آن را از اقسام تقیه بر شمرده اند: تقیه اکراهیه. تقیه از حیث لغت و عرف معنای عام و شاملی دارد؛ زیرا مکروه با کاری که انجام می دهد خود را از ضرر و شرم مکروه دور می سازد، پس نسبت به فعل او عنوان تقیه حقیقتاً صدق می کند، چه اینکه تقیه عرفاً و لغتاً به معنای خویش‌نگه داری است و فعل کسی است که کاری را از روی پرهیز و خودداری انجام می دهد.

بعضی از روایات بر شمول مفهوم تقیه نسبت به اکراه دلالت دارد؛ مثل «تقیه برای هر ضرورتی است» یا «تقیه در هر چیزی است که فرزند آدم به آن اضطراب پیدا می کند» و

۱. و گاه مفهوم تقیه تحت عنوان اکراه داخل می شود، اگر از آن معنای اخص اراده شود؛ یعنی مخالف یکدیگر می گردند. صاحب جواهر می گوید: «اکراه در اینجا اعم از تقیه‌ای است که در عبادات جریان دارد، منظور این است که تفاوتی نیست بین واقع شدن اکراه از سوی موافق یا مخالف مذهب پس از اینکه فرض آن است که وی بر نفس، عرض و مال انسان مسلط است» (جواهر الکلام: ۱۶۹/۲۲).

شکی نیست که مکزه نسبت به انجام کاری مضطر می‌شود.

لذا فرق‌هایی که در جهت اول بیان نمودند، تمام نیست.

۲. اما از جهت حکم هم هر دو یکسان‌اند؛ زیرا تقیه مانند اکراه، رافع حکم است؛ اما حکم پس از رفع، گاه وجوب است، آنجا که ترک تقیه یا عمل به مقتضای اکراه مستلزم امر حرامی باشد و گاه راجح و مانند آن است؛ بنابراین فرق دوم نیز تمام نیست.

۳. اکراه در جایی که ضرر وعده داده شده، متعلق به غیر باشد، صادق است؛ چنانچه در تنبیه دوم اشاره خواهیم نمود؛ پس از جهت سوم هم تفاوتی بین تقیه و اکراه وجود ندارد.

اگر از مطالب پیش‌گفته تنزل کرده، بگوییم از این جهات اکراه و تقیه متفاوت‌اند، اما روایات بر تطابق آن دو دلالت دارد که توضیح مطلب در ضمن نکات آتی بیان می‌گردد:

۱. ظهور برخی روایات در اینکه اکراه، تقیه است؛ مانند روایت «محمد بن مروان» که گفت: امام صادق به من فرمود: چه چیزی میثم را (که رحمت خدا بر او باد) از تقیه منع نمود؟ به خدا سوگند او می‌دانست که این آیه درباره عمار و یاران او نازل شده است: «مگر آن کس که مجبور شده، و قلبش به ایمان اطمینان دارد»<sup>۱</sup>.

و افزون بر آن روایت «درست» از امام صادق است که فرمود: «تقیه هیچ کس به حدّ تقیه اصحاب کهف نرسید»<sup>۲</sup> و نیز روایت «عبدالله بن یحیی» که در آن از اصحاب کهف یاد شده است: «اگر قوم شما شما را مکلف کنند به آنچه آنان را تکلیف نمودند؛ گفته شد: قوم آنها، آنان را به چه چیزی تکلیف کردند؟ فرمود: آنها را به شرک به خدای بزرگ تکلیف نمودند؛ پس آنان شرک به خدا را آشکار و ایمان را پنهان کردند»<sup>۳</sup>.

۱. وسائل الشیعة: أبواب الأمر والنهی، باب ۲۹ ح ۳.

۲. همان، ح ۱۵.

۳. همان، ح ۱۴.

۲. حکومت بعضی روایات در توسعه مفهوم تقیه؛ مانند صحیحه «بکر بن محمد» از امام صادق که فرمود: «تقیه سپر مؤمن است و کسی که تقیه نکند ایمان ندارد؛ عرض کردم: فدایت شوم، [مقصود شما این] فرموده خدای متعال «مگر آن کس که مجبور شده و قلبش به ایمان اطمینان دارد [است]؟ فرمود: آیا تقیه جز همین است؟!»<sup>۱</sup>.

به نظر ما این دسته از فقیهان می‌توانند مشکل را چنین حل کنند که بگویند این مخالف امتنان است و ادله رفع امتنانی اند و اینکه رخصت در مانند چنین مواردی از نظر عقل امر قبیحی است؛ اما چنانکه گفته شد آنان به این نکته ملتزم نمی‌باشند.

### تنبیه دوم: تنقیح ملاکی که اقتضای رخصت دارد

یعنی تعیین و تنقیح اکراهی که مقتضای رخصت در داخل شدن تحت ولایت جائراست و ما به «ملاک» تعبیر نمودیم؛ زیرا شیخ انصاری از اکراه به سایر موجبات و اسباب، تعدی نموده و حکم را توسعه داده است.

روشن می‌شود که از نتایج ارائه این تنبیه آن است که مرحوم شیخ انصاری بعد از اختیار دیدگاه رخصت به صورت مطلق در شرایط اکراه، متوجه می‌شود که این دیدگاه به نتیجه‌ای می‌انجامد که خود نمی‌تواند بدان ملتزم باشد؛ یعنی دفع ضرر از غیر، ایقاع ضرر بر غیر را مطلقاً مجاز می‌سازد، البته بنا بر تحقق معنای اکراه در موردی که ضرر وعده داده شده فی الجمله (به صورت موجبه جزئیه) به غیر تعلق یافته باشد.

به عبارت دیگر نتیجه این مبنا آن است که داخل شدن تحت ولایت جائز جایز باشد، که البته این دخول همراه است با اضرار به غیر، وقتی او را تهدید کند که اگر امرش را اطاعت نکنند، ضرری را بردیگری واقع نماید و این نتیجه چنان است که می‌بینید.

لذا شیخ این تنبیه را به منظور نفی سعه و شمول معنای اکراه مطرح کرده، اما امکان تمسک به عناوین دیگر را فی الجمله نفی نکرده است. این خلاصه شرح و توضیح عنوان

۱. وسائل الشیعة: أبواب الأمر والنهی، باب ۲۹، ح ۶.

بوده و چنانکه می بینید، اشکال، تنها بر قائل به رخصت به صورت مطلق وارد است.

شیخ انصاری گفته است: «وقتی مکره کسی را تهدید کند که اگر آنچه را می خواهد انجام ندهد، ضرر جانی، مالی یا آبرویی به خود او یا اهلش از کسانی که ضرر به آنها ضرر به خودش محسوب شده و موجب تألم او می گردد، وارد می کند، اگرچه تحقق می یابد؛ اما اگر بر ترک خواسته مکره فقط ضرر به مؤمنینی وارد شود که بیگانه از مکره هستند، از نگاه عرف اگرچه محقق نخواهد شد؛ زیرا خوفی که او را بر انجام خواسته مکره وادارد منتفی است؛ به این بیان (که اگرچه مختص است به حالتی که خوف رسیدن ضرر به خود مکره یا کسی که نازل به منزله اوست مانند پدر یا فرزند باشد) در شرایع، تحریر، روضه<sup>۱</sup> و غیر آنها تصریح شده است»<sup>۲</sup>.

### معنای اکراه

به نظر ما اکراه یعنی وادار کردن شخص به عملی که مراد و خواسته او نیست (البته اگر این اکراه نمی بود و تهدید نمی شد که در صورت برآورده نکردن خواسته مکره فلان کاری که کراهت دارد، انجام خواهد شد) از سوی کسی که قدرت دارد تهدید خود را نسبت به او عملی نماید.

بنابراین اکراه با اجتماع چند عنصر محقق می شود که ما آنها را در چهار مورد خلاصه می کنیم، گرچه در کتب فقها شاید بیش از این عدد یافت شود، اما می توان آنها را تحت یکی از این چهار مورد قرار داد و تفصیل بحث از حقیقت اکراه در چندین موضوع از فقه و اصول<sup>۳</sup> مطرح است. عناصر چهارگانه عبارت اند از:

۱. وجود تحمیل، واداشتن و فشار از یک طرف، بر طرف دیگر که برخلاف اراده اوست،

۱. الشرائع: ۱۳/۳، التحریر: ۵۱/۲، الروضة البهیة: ۱۹/۶.

۲. المكاسب: ۹۰/۲.

۳. مانند کتاب البیع شرط اختیار از شرایط متعاقدین (مکاسب ۳/۳۰۷) و شروط طلاق دهنده در کتاب طلاق (جواهر الکلام ۳۲/۱۱).

به‌گونه‌ای که اگر مکره از سوی مکره وادار نمی‌شد هرگز با اراده و اختیار خود آن کار را انجام نمی‌داد.

۲. آنچه مکره از مکره می‌خواهد برای وی ناپسند است، خواه به خاطر ناسازگاری با طبع او مثل اینکه او را تهدید کند که اگر خواسته‌اش را برنیاورد، برق خانه‌اش را قطع می‌کند و خواه به خاطر نهمی شارع مقدس، مانند آنکه تهدید کند او را خمر می‌نوشاند. پس اگر بگوید: ازدواج کن وگرنه چنین می‌کنم، یا به زیارت برو، وگرنه چنان می‌کنم و شخص نسبت به ازدواج یا زیارت کراهت ندارد و اگر خودش بود و هیچ عامل بیرونی وی را وانی داشت، آن کارها را انجام می‌داد، اکراه تحقق نمی‌یابد.

۳. نسبت به وعده تهدیدآمیز کراهت داشته باشد و در این معنا فرقی نمی‌کند که آن تهدید نسبت به خود او باشد یا درباره دیگر کسانی که نسبت به او نزدیک یا دور باشند. پس اگر وی را تهدید به امری کند که نزد او محبوب است گرچه برایش ضرری هم باشد، اکراه صدق نمی‌کند و گاه ممکن است آنچه را به آن تهدید شده، ضرر غیر باشد، اما همچنان برای او مکروه و ناپسند باشد و مکروه در اینجا هم جلب شروهم محروم شدن از خیر را در برمی‌گیرد.

و از آنجاکه اکراه مانند دیگر عناوین ثانویه مثل اضطرار و حرج، بسته به حال افراد است، امری نسبی می‌باشد که به حسب هر شخص تفاوت پیدا می‌کند؛ چه بسا به امری تهدید شود که نزد او محبوب باشد و لذا در حق او اکراه است، اما نزد دیگری مکروه باشد؛ زیرا در آن امر، ضرر دنیوی یا اخروی برایش وجود دارد مثل معصیت، یا چه بسا شخص به درجه‌ای از علو نفسانی و سلامت روحانی رسیده باشد که هر ضرر وارد بر دیگری را مکروه بدارد و این علامت ایمان راستین است؛ زیرا پیامبر اکرم فرمود: «کسی که صبح کند و به امور مسلمان‌ها اهتمام نورد، مسلمان نیست»<sup>۱</sup>، بلکه حتی ضرر بر حیوانات را هم مکروه می‌شمارد و این‌ها اکراه محسوب می‌شود؛ اما دیگران ممکن است این چنین نباشند و «چه بسا شخصی از دشنام

۱. الکافی: ۱۶۳/۲، باب الاهتمام بأمور المسلمین، ح ۱.

و ناسزا متأثر نشود؛ لذا تهدید به آن در حق او اکراه محسوب نمی‌شود، ولی شخص دیگری از کم‌ترین درشت‌گویی متأثر شود، به‌گونه‌ای که ارزشمندترین اموالش را برای دفع این ضرر بدهد؛ لذا تهدید او به چنین کلماتی اکراه حساب می‌شود و بلکه ممکن است یک شخص در حالات مختلف تأثرات گوناگونی داشته باشد که در نتیجه در هر حالتی حکم همان حال اعتبار خواهد داشت.<sup>۱</sup>

۴. قدرت مکره بر عملی ساختن تهدیدش «و نیز از اجرای تهدیدش خوف وجود داشته باشد، اما در صورتی که از آن عاجز باشد، گرچه به خاطر قدرت مکره و اینکه او به آسانی امکان دفاع دارد یا آنکه عاجز نباشد، اما معلوم است که تهدیدش را عملی نمی‌کند و صرفاً قصد ترساندن و ارباب دارد، اکراه تحقق نمی‌یابد».<sup>۲</sup>

بنا بر آنچه گفته شد و در جهت نقد و نقض جامعیت و مانعیت کلام شیخ، مرحوم آیت‌الله خوبی نوشته‌اند: «وجه صحیحی نسبت به تخصیص اکراه چنانچه مصنف گفته است، نیافته‌ایم».<sup>۳</sup>

### توضیح سخن شیخ انصاری

می‌توان مختار شیخ را مبنی بر اختصاص، به چند وجه تقریب نمود:

۱. ایشان جنبه نوعی اکراه را نگریسته است؛ یعنی آنچه گفته به لحاظ غالب افراد بوده که نوعاً در جلب خیر یا دفع شر نسبت به خود و اقربای نزدیکشان اهتمام دارند و چه بسا منظور ایشان از قید «عرفاً» همین معنا بوده باشد؛ و الا می‌دانیم معنای لغوی و عرفی در تحقق اکراه متفاوت نیست و مراد شیخ معنای لغوی نبوده است تا اشکال آیت‌الله خوبی بروی وارد باشد.

۱. حاشیه‌ایروانی علی المکاسب: ۲۶۷/۱، تعلیقه (۵۴۵).

۲. حاشیه‌ایروانی علی المکاسب: ۲۶۸/۱، تعلیقه (۵۴۵).

۳. مصباح الفقاهة: ۶۸۰/۱.

۲. ممکن است مقصود شیخ خروج حکمی اضرار به غیر از مفهوم اکراه باشد و نه خروج موضوعی؛ لذا ممکن است با تحقق شروط اکراه تحت این عنوان داخل باشد، اما در رفع، حکم اکراه را نداشته باشد؛ زیرا ملاک امتنان و مانند آن در این مورد وجود ندارد. این تقریب گرچه با عبارت شیخ چندان سازگار نیست، اما می‌تواند با توجه به بعضی نقاط تفصیلی بحث، منظور شیخ باشد.

۳. آنچه شیخ نوشته است تمام سخن وی نبوده و لذا افاده اختصاص نمی‌کند؛ از این رو می‌توان گفت این بیان به مثابه مقدمه بر مطلبی است که در تنبیه سابق گفته است تا به مفهومی عام‌تر منتقل گردد.

به هر حال این معنا (که اضرار به غیر هم داخل در مفهوم اکراه است) مختار عده‌ای از علما مانند شهید ثانی در مسالک است که فرمود: «ضابط و معیار اکراه که مجوز پذیرش ولایت است، خوف بر نفس یا مال یا آبروی خود یا بعضی مؤمنین است، به گونه‌ای که تحمل آن بر حسب عادت و به لحاظ فراز و فرود حال مکره، ممکن نباشد»<sup>۱</sup>.

### مناقشه شیخ انصاری

و شیخ در پایان تنبیه حکایت کرده است که تفسیر اکراه به این معنای عام در کلام بعضی عالمان از جمله شهید ثانی آمده و کلام ایشان را نقل و سپس بر آن چنین تعلیقه زده است: «ممکن است مراد ایشان از اکراه، مطلق مسوغ ولایت باشد؛ اما این تعبیر باعث شده تعدادی از علما گمان کنند اکراه مجوز تمام محرمات، به همین معناست»<sup>۲</sup>.

و پس از آنکه معنای اکراه نزد مرحوم شیخ محدود شده و وعید به اضرار غیر را شامل نشد و در نتیجه رخصت هم منتفی گردید؛ راهکار دیگری برای خروج از این مشکل ارائه داده‌اند،

۱. مسالک الأفهام: ۱۳۹/۳.

۲. مانند مرحوم نراقی در مستند الشیعة: ۱۴/۱۹۲ که همین عبارت مسالک را تکرار و از غیر ایشان هم نقل کرده است.

۳. المکاسب: ۹۴/۲.



البته نه با عنوان اکراه (چه اینکه پذیرفته است عنوان اکراه شامل فرضی نمی‌شود که ضرر وعده داده شده متعلق به سایر مؤمنین باشد)، بلکه به عنوان دفع ضرری که خوف آن می‌رود بر مؤمنی وارد شود و این قسمی از اقسام تقیه است. ایشان فرموده‌اند: «بلی، اگر خوف ایراد ضرر بر بعضی مؤمنین وجود داشته باشد، قبول ولایت حرام، جایز خواهد بود، بلکه افزون بر پذیرش ولایت جائز، ارتکاب دیگر محرماتی که جزء حقوق الله باشند که از بزرگ‌ترینشان بیزاری جستن از امامان دین علیهم‌السلام است، نیز جایز می‌شود؛ زیرا دلیل داریم که مراعات حال مؤمنان و این که در معرض خطر قرار نگیرند، واجب است؛ مثل روایت احتجاج از امیرالمؤمنین که فرمود: «اگر لحظه‌ای با زبانت از ما براثت جستی، در حالی که با قلبت دوستدار مایی، تا اینکه جان، مال و آبروی خود یا دیگران را از اولیای ما و برادرانت حفظ کنی، برتر از آن است که خود را در هلاک افکنی و از عمل در دین و صلاح برادران ایمانی ات منقطع گردی. و بر حذر باش و بر حذر باش از آنکه تقیه‌ای را که به تو امر نمودم ترک کنی؛ پس همانا جان خود و برادرانت را تلف می‌کنی و نعمت خود و آنان را به زوال می‌بری و آنان را در دست دشمنان دین خدا، خوار می‌سازی؛ در حالی که خدا تو را به اعزاز آنان فرمان داده است. پس اگر با این وصیت من مخالفت کنی زیان تو بر خود و برادرانت، بزرگ‌تر از زیان دشمن ناصبی و کافر خواهد بود».

ملاحظه:

۱. این روایت یا در مطلوب و خواسته ما ظهور ندارد و یا به نوع خاصی از ضرر اختصاص دارد. فقره اول روایت ناظر به حفظ نفس، عرض و مال تقیه‌کننده است و فرموده امام علیه‌السلام: «وتصون من عرف بذلك» مختص به حفظ جان آن‌هاست؛ زیرا آن حضرت تفصیلی نداده است، چنانکه در مورد تقیه‌کننده تفصیل داده بود. اما فرموده امام: «وصلاح إخوانك» مانند فقره «من عمل فی الدین» به معنای محروم ساختن خود از آن دو با انقطاع از آن‌هاست.

اما فرمایش حضرت در فقره دوم «وإياك ثم إياك» اختصاص به نوع خاصی از ضرر دارد که

خوف آن بر اصل وجود تشیع و شیعیان می‌رود؛ زیرا ظاهر از عبارت آن است که در زمان درماندگی و استیصال تشیع، آشکار نمودن امر آنها و افشای هویت آنان موجب قلع و قمع شدن اصل حق و اهل آن خواهد شد؛ و نظیر تحذیر و وارد در ذیل روایت در خصوص ترک تقیه، در روایات دیگر از جمله تفسیر امام عسکری نیز وارد شده است: «رسول خدا فرمود: کسی که نمازهای پنج‌گانه را بخواند، خدا گناهانش را می‌پوشاند و سپس فرمود: هیچ گناهی برایش باقی نمی‌ماند، مگر گناه انکار نبوت و امامت یا ستم بر برادرانش یا ترک تقیه که به خود یا برادران مؤمنش ضرر بزند»<sup>۱</sup>.

بنابراین از این روایت تعمیم رخصت به ارتکاب سایر گناهان برای دفع هر ضرری از مؤمن، استفاده نمی‌شود؛ چه اینکه برخی از آنها به مثابه این گناهان کبیره نیستند.

۲. تبری زبانی با وجود تولی قلبی جزء گناهان بزرگ نیست تا بتوان از آن مفهوم اولویت استفاده نمود. این مسئله مانند قسم دروغ یا دروغ برای ایجاد صلح است که شارع مقدس آن را مجاز دانسته است و از این جواز، جواز ارتکاب سایر حرام‌ها به دست نمی‌آید؛ لذاست که تعدی از آن به دیگر گناهان غیر مورد کذب جایز نیست و در توجیه آن گفته‌اند: زیرا قبح دروغ به خاطر وجوه و اعتبارات آن است و با وجود مصلحت برتر، قبیح نخواهد بود.

پس اطلاق جواز در مورد تمام محرمات مربوط به حق الله، مشکل است؛ چگونه می‌توان تصور نمود که مجالست با جائز بر سر سفره‌های شراب و مشارکت با وی در نوشیدن آن یا نگریستن به مظاهر فسق و فجور و گناهان کبیره دیگر به صرف دفع ضرر مالی از یک مؤمن جایز باشد؟

۳. این نتیجه، به عکس وجوب امر به معروف و نهی از منکر با رعایت مراتب تدریجی آن می‌باشد، حتی اگر مقتضی اهانت، شکنجه، توییح و بلکه ضرب و جرح و شکستن و چه بسا در برخی حالت‌ها قتل، البته با اذن ولی امر باشد، که این حکم به نص و فتوا

۱. مستدرک الوسائل: ۲۵۹/۱۲، أبواب الأمر والنهی، باب ۲۴، ح ۶.

ثابت گردیده است. بنابراین رفع منکر و اقامه معروف، مجوز اضرار به عرض و جسم دیگران است و نه عکس این مطلب که شیخ به آن رسیده است.

به هر حال شیخ می‌تواند به روایات دیگری استدلال کند؛ مانند موثقه «معمربن یحیی» که می‌گوید: «به امام باقر گفتم: اموالی از مردم نزد من است و ما با آن اموال از مالیات بگیران حکومت عبور می‌کنیم؛ آنها ما را قسم می‌دهند، ما سوگند می‌خوریم [که چیزی نزد من نیست] امام فرمود: دوست داشتم می‌توانستم اموال تمام مسلمان‌ها را با قسم حفظ می‌کردم؛ در هر امر ضرور که مؤمن بر خود می‌ترسد می‌تواند تقیه کند»<sup>۱</sup> و موثقه اسماعیل که می‌گوید: «به امام باقر گفتم از عشار و مالیات‌گیرها عبور می‌کنم در حالی که نزد من اموالی هست، اگر قسم بخورم رهایم می‌کنند و الا مرا تفتیش کرده و بر من ظلم می‌نمایند؛ حضرت فرمود: سوگند بخور؛ گفتم اگر مرا قسم طلاق دادند چطور؟ فرمود: سوگند بخور؛ گفتم مال از آن من نیست، فرمود: مال برادرت را حفظ کن».

این دو روایت صراحت دارد که تقیه (که از جهت مورد نظر ما مانند اکراه است) شامل اضرار به غیر می‌شود و بلکه روایت اول اضرار به دیگری را مانند اضرار به خود شمرده است.

و اشکال بر شیخ وقتی فزون‌تر می‌شود که معنای عام تر ضرر را اخذ کنیم که شامل ضرر مادی و معنوی می‌شود؛ یعنی مکروه تهدید شود اگر امر حرام (محرمات به صورت مطلق) را اطاعت نکند، دیگری را در معصیت (هر معصیتی که باشد) می‌افکند؛ نتیجه این می‌شود که برای حفظ آن شخص دیگر از وقوع در مطلق معصیت، مکروه مجاز است مطلق محرمات را مرتکب گردد.

آیت الله خوئی فرموده‌اند: «ظالم کسی را به ارتکاب یکی از محرمات الهی اکراه می‌کند (خواه ولایت باشد یا غیر آن) بدون اینکه در صورت ترک خواسته جائر ضرری بر او مترتب گردد، اما تهدید کرده است در آن صورت دیگری را مجبور به ارتکاب یکی از محرمات

۱. این حدیث و احادیث بعدی در وسائل الشیعة: کتاب الإیمان، باب ۱۲، ح ۱۶، ۱۷ آمده است.

الهی بنماید و این در واقع به دوران بین دو امر ذیل بازمی‌گردد:  
 الف - اقدام مکروه بر معصیتی که با ترک آن متضرر نمی‌شود؛  
 ب - اقدام شخص دیگر نسبت به آن معصیت.

مانند اینکه جائز او را به شرب خمر اکراه کند و تهدید نماید که چنانچه خمر را ننوشد، دیگری را به این عمل وادار می‌کند. شکی نیست که در این صورت ارتکاب معصیت حرام است؛ زیرا هیچ مجوز عقلی و نقلی بر اقدام به معصیت وجود ندارد، مگر آنکه حفظ امر مهم‌تری مثل صیانت از نفس و مانند آن، بر آن اقدام مترتب باشد که در این صورت مورد بحث ما از صغریات و مصادیق باب تزاحم خواهد بود و لذا قواعد آن را باید اجرا نمود.<sup>۱</sup>

ملاحظه

به نظر می‌رسد ایشان نباید اجبار غیر بر معصیت را مفروض خود قرار دهد، بلکه آن غیر، معصیت را به اختیار خود انجام می‌دهد و انجام آن در پی اجبار، جایز است؛ چه اینکه نسبت به آن مکروه، حدیث رفع شامل است، در نتیجه عدم جواز اقدام مکروه مخاطب، طبق امر جائز، مزاحم ندارد و وجه صحیحی برای فرض ترجیح وجود ندارد.

ضمن اینکه می‌دانیم ایشان سابقاً در مانند چنین حالتی، قول به ترجیح بر اساس اهمیت را اختیار نموده بود: «وقتی وی را اکراه کند که شخص دیگر را وادار به فعل حرام مانند زنا نماید، در غیر آن صورت خودش را به ارتکاب اجبار خواهد نمود و در چنین حالتی ادله نفی اکراه، اضطرار، حرج و ضرر جایگاهی ندارد؛ زیرا روشن است که اضرار به یکی از دو طرف گریزناپذیر می‌باشد و دفع ضرر از یک طرف با ایراد آن بر طرف دیگر، ترجیح بدون مرجح است؛ لذا تزاحم ایجاد شده و مرجع، قواعد باب تزاحم خواهد بود».<sup>۲</sup>

۱. مصباح الفقاهة: ۱/۶۸۲.

۲. مصباح الفقاهة: ۱/۶۷۹.

پس آنچه می‌توان پذیرفت جواز پذیرش اصل ولایت جائر برای دفع ضرر از مؤمنان است؛ یعنی حرمت ذاتی و ملزومات آن، مانند سیاهه شدن نام در دیوان او و امثال آن، ساقط می‌شود و نه محرمات دیگر. پس اگر او را اکراه نماید بر اینکه ولایت وی را بپذیرد و الا ضرری بر شخصی واقع خواهد ساخت، یا اینکه می‌داند قبول ولایت از سوی او ضرری را از مؤمنین برمی‌دارد یا زبانی را دفع می‌کند، می‌تواند آن را بپذیرد، گرچه اکراه هم نباشد، البته مشروط بر آنکه هیچ معصیت دیگری مرتکب نگردد و مجموعه‌ای از روایات پیش‌گفته با موضوع دفاع از مؤمنین و نیز روایات دیگر که ولایت جائر را به منظور حفظ مصالح مؤمنان تجویز می‌کند، بر آن دلالت دارد؛ چه اینکه دفع ضرر از آنها از مصادیق این روایات است.

و هم چنین روایات وارد در باب تقیه مداراتی با مضامین دوستی و محبت به آنان و نیز پرهیز از تحریک و برانگیختگی آنها مثل بدگویی به مقدساتشان، بر مدعای ما دلالت دارد. روشن است که این موارد برای عادی‌سازی روابط با آنان جهت پیشگیری از ایراد هرگونه ضرر احتمالی است؛<sup>۱</sup> بنابراین داخل شدن تحت ولایت جائر برای دفع ضرر حتمی که وعده داده است، اولویت خواهد داشت.

باید توجه داشت که جواز صرفاً در همان محدوده مذکور و مدلول روایات است و نه به آن گستردگی که شیخ بیان نموده است.

مرحوم شیخ پس از آنکه قول به رخصت در جمیع محرمات الهی را اختیار نمود، به بحث حقوق مخلوقین پرداخته و اینکه آیا این قسم از تقیه که مجوز داخل شدن تحت ولایت جائر است، برای اضرار به غیر کفایت می‌کند؟ ایشان چنین فرموده‌اند: «روشن است که با این‌گونه تقیه، اضرار به غیر مباح نیست؛ زیرا ادله اکراه شامل آن نمی‌باشد»؛ چه اینکه دانسته شد در صورتی که ضرر به شخص مکره و وابستگان او وارد نشود، اکراه محقق نمی‌شود و ادله نفی حرج هم اینجا جاری نمی‌گردد؛ زیرا هیچ حرج و مشقتی بر مأمور متصور نیست؛ چه اینکه مطابق مفروض نسبت دو نفر (کسی که خواسته شده به او ضرر

۱. أمير المؤمنين عليه السلام فرمود: « موافقت با مردم در خلق و خویشان، سبب ایمنی است از آسیبشان » (نهج البلاغة: کلمات قصار، شماره ۴۰۱).

بزند و کسی که در صورت ترک این خواسته متضرر می‌شود) به مأمور یکسان است. مثلاً به شخصی دستور می‌دهد که مال مؤمنی را غارت کند و در صورت استنکاف وی، مال مؤمن دیگری غارت خواهد شد؛ در این صورت در تحریم غارت مال مؤمن اولی، هیچ حرجی نیست، بلکه تجویز غارت مال مؤمن دوم، قبیح است؛ چه اینکه از روایت متقدم، غرض از تقیه معلوم می‌شود؛ خصوصاً که مال غارت شده از اولی با ارزش ترهم باشد؛ این به کسی می‌ماند که از آب باران به سوی ناودانی فرار کند. بلکه در چنین موردی لازم است اضرار به مؤمن حتی برای دفع ضرر بزرگ‌تر از غیر، جایز نباشد.

بلی، مگر دفع ضرر نفسانی وجه وجیهی دارد، به خاطر آنچه چند سطر بعد آورده است که: تجویز آن برای محرمات به غیر از خون و جان، اشکالی ندارد البته همراه با ضمان آن ضرر<sup>۱</sup>.

مراد مرحوم شیخ آن است که تقریب ارائه داده شده در تنبیه اول مبنی بر جواز ایراد ضررهای مادون جان به غیر، بر اساس تقیه اکراهی و اضطراری و نیز بیانی که اکنون گذشت، در مورد جواز ارتکاب محرمات الهی برای دفع ضرر از مؤمنان، در اقسام دیگر تقیه جریان ندارد؛ مثل تقیه خوفی برای حفظ شأنی از شئون شیعه، تقیه مداراتی که مقتضی حسن معاشرت با مخالفین است و تقیه کتمانی که مانع از آشکار نمودن امر و افشای سر شیعیان می‌باشد.

در ذیل ملاحظه و تعلیقه بر این فرموده شیخ را بیان می‌کنیم:

۱. تعلیل عدم رخصت به عدم صدق اکراه مناسب به نظر نمی‌رسد؛ زیرا آن امری اختلافی است و اکراه در برخی موارد صدق می‌کند، چنانکه گذشت.

بلکه چنین باید تعلیل نمود: ادله رفع، امتنانی است؛ لذا تمسک به آن برای دفع ضرر از یک شخص با توجه دادن ضرر به شخص دیگر صحیح نیست؛ زیرا مخالف امتنان است.

۲. ما در آن دو موضع قائل به رخصت نشدیم؛ پس قول به عدم رخصت در اینجا اولویت دارد.

بلی، اگر ضروری که از سوی جائز و عده داده شده، در سطح از دست رفتن جان باشد، اطلاق جواز امکان می‌یابد؛ زیرا حفظ نفس محترم و نجات آن از بزرگ‌ترین موارد اهتمام شارع مقدس می‌باشد و خود مرحوم شیخ در ادامه به همین مطلب اشاره دارد: «و دوم (دفع ضرری که خوف ایراد آن می‌رود، از مؤمن دیگری) اگر متعلق به نفس باشد، جایز است هر امر حرامی حتی اضرار مالی به غیر را مرتکب گردد». اما در اطلاق این ترجیح تأملی وجود دارد که بعداً بیان خواهد شد.

و در اینجا مرحوم شیخ تلاش کرده است کلام فقها را به گونه‌ای توجیه کند که با این نتیجه سازگار باشد؛ ایشان فرموده است: «و با گفته‌های ما روشن می‌شود که تجویز مطلق جمعی از فقها نسبت به ارتکاب محرمات (به جز قتل نفس) در صورتی که در پی مخالفت مکروه، ضرر متوجه خود یا خانواده و یا دیگر مؤمنان شود، جای بحث دارد؛ مگر اینکه منظور آنها صرفاً خوف بر جان بعضی از مؤمنان باشد، که در این صورت تجویز ارتکاب محرمات (به غیر از قتل) خالی از اشکال است؛ زیرا هیچ چیزی معادل جان مؤمن نمی‌باشد»<sup>۱</sup>.

---

۱. رک. التحریر: ۱/۱۶۳، الشرائع: ۲/۱۲، الدروس: ۳/۱۷۴، الریاض: ۱/۵۱۰.

۲. ممکن است وجه این مطلب اشاره به آن باشد که گاه غیر نفس، مهم‌تر از نفس است؛ به گونه‌ای که برای آن جان داده می‌شود؛ مثل بعضی اعراض. مانند اسائه ادب به ساحت پیامبر اکرم یا امیرالمؤمنین یا معصومین علیهم‌السلام یا حتی ممکن است مال هم چنین باشد، چنانکه پیامبر اکرم فرمود: «کسی که به خاطر مالش کشته شود شهید است» (البخاری مع الفتح ۵/۱۲۳ ح ۲۴۸۰، و مسلم ۱/۱۲۴ ح ۱۴۱)؛ یا از امام صادق روایت شده که ایشان از رسول خدا نقل کرده است کسی که به خاطر مالش کشته شود به منزله شهید است. از امیرالمؤمنین هم نقل است که فرمود: انسان بر کشته شدن فرزندان بردباری می‌کند اما در غارت اموال بردبار نیست (نهج البلاغه: ج ۴/۷۳، الحکمة ۷/۳۰۷). افزون بر این آیه شریفه که خداوند متعال فرمود: چرا در راه خدا، و در راه مردان و زنان و کودکانی که [به دست ستمگران] تضعیف شده‌اند، بیکار نمی‌کنید؟ همان افراد که می‌گویند: «پروردگارا! ما را از این شهر (مکه)، که اهلش ستمگرند، بیرون ببر و از طرف خود، برای ما سرپرستی قرار ده و از جانب خود، یار و یاور برای ما تعیین فرما (نساء: ۷۵) و جنگ گاهی اقتضای کشته شدن دارد بنابراین اهمیت، نسبی است و مطلق نیست.

در قواعد گفته شده «پذیرش ولایت جائز حرام است، مگر وقتی با پذیرفتن آن متمکن از امر به معروف و نهی از منکر بشود یا از سوی او اکراه شده و خوف جان، مال یا اهل خود و یا بعضی از مؤمنان را داشته باشد، که در این صورت امتثال امر او جایز است، البته به جز قتل دیگران»<sup>۱</sup>.

و اگر منظور از فقره «المخوف علی بعض المؤمنین» خوف بر جان هایشان باشد و نه بر اموال و اعراض شان، مخالف نکته‌ای که بیان کردیم نیست. بعضی بزرگان در شرح عبارت همین نکته را فرموده‌اند: «مگر با اکراه که در پی خوف از تلف نفس یا ضرر در بدن یا مال (تلف اموال یا از دسترس خارج کردن آن) یا عرض خود یا اهل او یا خوف بر جان برخی مؤمنان و خانواده‌های آنها، پدید می‌آید که در این هنگام جایز و بلکه در بعضی حالت‌ها واجب است ولایت او را بپذیرد و آنچه را امر می‌کند از تعدی به حقوق انسان‌ها (البته با رعایت مراتب؛ از کمتر به بیشتر) امتثال نماید<sup>۲</sup> و مراد او از ماعدالوسط خوف بر جان بعضی مؤمنین و اهل آنهاست»<sup>۳</sup>.

مرحوم امام خمینی امکان تعمیم جواز اضرار به غیر را ذیل عنوان «تطابق نص و فتوا بر شمول تقیه نسبت به حق الناس» چنین تقریب کرده است: «مقتضای عموم دو صحیحۀ زرارۀ آن است که تقیه در هر مورد اضطراری جایز است، مانند اینکه بر جان و عرضش و یا جان و مال کسی که به منزله خود اوست، مثل اهل و خواص و خویشان نزدیک، خوف وجود داشته باشد یا بر مالی که اگر از وی سلب شود در حرج و مشقت شدید می‌افتد، خوف داشته باشد، خواه حق الله باشد یا حق الناس البته به جز خون؛ اما موارد دیگر را که

۱. القواعد: ۱/۱۲۲.

۲. شرح القواعد: ۹۸.

۳. المکاسب: ۲/۹۲-۹۳.

۴. صحیحۀ اول از امام باقر علیه السلام است که فرمود: «تقیه در هر امر ضروری است و تقیه‌کننده آگاه‌تر است به آن وقتی بر او نازل می‌شود»؛ و صحیحۀ دیگر از او و دیگران که گفتند: از امام باقر علیه السلام شنیدیم که فرمود: «تقیه در هر موردی است که فرزند آدم مضطر می‌شود، خدا برایش آن مورد را حلال می‌کند».



در برخی روایات مثل روایت اعجمی، استثنا شده است، باید توجیه و تأویل نمود.<sup>۱</sup> و آنچه درباره شمول تقیه نسبت به حق الناس گفتیم، گرچه بعید است خصوصاً نسبت به برخی مراتب آن، اما گریزی از آن نیست؛ زیرا نص و فتوا نسبت به آن تطابق دارد.

شیخ در نهاییه باب امر به معروف گفته است: اما برپایی حدود برای احدی جایز نیست مگر سلطان زمان که منصوب از سوی خدای متعال باشد. تا آنجا که فرمودند: «برای او جایز نیست طبق مذهب مخالفین حکم کند، اگر منصب قضا را از سوی ظالمین دریافت کرده است، باید از روی اجتهاد احکام را بر اساس اقتضای شریعت اسلام و ایمان (مذهب امامیه) تنفیذ نماید. اگر مضطر شود طبق مذهب مخالفین، احکام را تنفیذ نماید، به خاطر خوفی که بر جان خود یا اهل یا مؤمنین دیگریا اموال آنان دارد، تنفیذ حکم جایز است، مگر اینکه به حد قتل نفس برسد که در این صورت تقیه در قتل نفوس جایز نیست».<sup>۲</sup>

و شیخ در مکاسب، چنین نوشته است: «اگر به هیچ وجه متمکن از اقامه حق نباشد و حالت او چنان باشد که در تقیه توصیف نمودیم، جایز است در تمام احکام و امور تقیه کند مادام که به ریخته شدن خون محترمی نینجامد».<sup>۳</sup>

حالی که در تقیه توصیف شد، خوف بر نفس یا بر اهل یا بر بعضی مؤمنین است.

در المراسم آمده است: «ائمہ علیهم السلام اقامه حدود و احکام بین مردم را به فقها تفویض نمودند، پس از آنکه به هیچ واجبی تعدی نکنند و از هیچ یک از آنها تجاوز نمایند» تا آنجا که گفته است: «اگر آنان اضطرار پیدا کرده، تقیه کنند، به اقتضای همان تقیه عمل می کنند، مگر در جان که تقیه در آن راه ندارد».

۱. چه بسا وجه تأویل آن باشد که روایت ابی عمر که ذکر خواهد شد، در صدد بیان عدم جریان در این دو مورد است و نه جریان در تمام مواردی که غیر از آن دو باشد. حتی ممکن است قرینه یا بیان باشد که اجمال کلام با آن رفع می گردد.

۲. النهایة: ۳۰۰، ۳۰۲، کتاب الجهاد، باب الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر.

۳. النهایة: ۳۵۷، کتاب مکاسب، باب عمل السلطان وأخذ جوائزهم.

در السرائر بعد از ادعای اجماع بر عدم جواز اقامه حدود مگر برای امام علیه السلام و حاکمان منصوب از طرف ایشان، نوشته است: «اگر به خاطر ترک اقامه حد، بر خویش بترسد، جایز است در حال تقیه آن را انجام دهد، البته مادام که به قتل نفوس نرسد» و تا آنجا که فرموده است: «اگر مضطر به تنفیذ حکم طبق مذهب مخالفین شد، به خاطر خطری که برای جان یا مال خود یا اهل او و یا مؤمنین دیگر وجود دارد، جایز است طبق مذهب آنها حکم کند، مادام که به قتل نفوس نینجامد که در قتل نفوس تقیه جایز نیست».

در شرایع فرموده اند: «اگر مضطر شود به مذهب مخالفین عمل کند، چنانچه رهایی از آن ممکن نباشد، جایز است، مادام که به قتل غیر مستحق نینجامد».

در المنتهی آمده است: «اگر مضطر شود آنچه را جایز نیست انجام دهد؛ مثل ظلم به مؤمن یا قهر با او، انجام آن به خاطر ضرورت جایز است، مادام که به خون نرسد؛ چه اینکه تقیه در مورد نفوس به هیچ وجهی جایز نمی باشد»<sup>۱</sup>.

دیگر فقها نیز نظیر این عبارات را گفته اند؛ مثل مرحوم محقق اردبیلی: «جایز بلکه گاه واجب است به خاطر تقیه آن را بپذیرد، و آنچه را مأمور و مجبور شده انجام دهد و تا جایی که امکان دارد حق را مراعات نماید و از شریعت حقه تجاوز نکند و اگر وی را وادار کند به غیر شریعت حقه حکم کند، این کار را انجام داده و در تمامی امور حکم صادر و اجرا نماید مگر در مورد قتل که در دماء جای تقیه نیست»<sup>۲</sup>.

این تقریب را می توان با چند وجه ذیل، مردود شمرد:

۱. تعبیر امام علیه السلام (کل شیء) مجمل است و برای افاده عموم نیامده، بلکه می خواهد توهم حصر تقیه در مورد خاص را مثل اظهار کلمه کفر و نهان داشتن ایمان در قلب و مانند آن نفی کند. این بیان عام از آن جهت آمده است تا مجال تقیه در هر مورد به نحو موجبه جزئیة در مقابل سالبه کلیه (به جز موردی که توهم شده است) مفتوح باشد.

۱. المکاسب المحرمة: ۲/۲۳۸-۲۴۰.

۲. مجمع الفائدة والبرهان: ۸/۹۶.

۲. مراد از «کل شیء» تعمیم است، اما صرفاً در حوزه محرمات الهی، به قرینه روایت «ابی عمر الاعجمی» از امام صادق علیه السلام که فرمود: «کسی که تقیه نمی‌کند دین ندارد و تقیه در هر چیزی مجاز است، مگر در نوشیدن شراب و مسح برپاوش». از این روایت به قرینه ذکر دو حکم شرعی، یعنی نبیذ و مسح بر خفین، دانسته می‌شود که عمومیت به احکام شرعی اختصاص دارد و با همین بیان، اجمال از صحیحۀ زراره مرتفع می‌گردد.

۳. این عموم از حق الناس منصرف است با این توضیح:

الف- تقیه برای حفظ نفوس، اعراض و اموال انسان‌ها تشریح شده است و مباح شمردن آنها با مجوز تقیه، نوعی نقض غرض می‌باشد.  
 ب- رخصت به اضرار به انسان‌ها عقلاً قبیح است.  
 ج- ادله رفع در تقیه و اکراه و مانند آن دو، امتنانی است و لذا در حیطة امتنان محدود می‌شود و رخصت در اضرار به غیر از جمله امتنان نیست و لذا ایشان (مرحوم امام خمینی) مطلق بودن حکم را استبعاد نموده است؛ حتی «در بعض مراتب و امکان اینکه گفته شود آن ادله که به عنوان امتنان صادر شده، از مواردی که لازمه آنها وقوع ضرر یا حرج بر غیر است، منصرف می‌باشد» و می‌توان برایشان ایراد گرفت که سابقاً خودشان چنین استدلالی را ممنوع دانستند؛ زیرا امتنان حکمت است و نه علت.

سپس وجهی را برای مناقشه در عمومیت و اطلاق حکم بیان کرده‌اند: «مقتضای عموم و اطلاق آن ادله اگرچه جواز تقیه در هر موردی است که انسان مضطر می‌شود، بی‌آنکه تفاوتی میان حق الناس و غیر آن وجود داشته باشد؛ اما مقتضای حکومت دلیل نفی حرج مانند حکومتش بر سایر ادله، تخصیص حکم است به مواردی که از آن حرج بردیگران لازم نیاید. لازمه این مطلب تفصیل دادن در حقوق الناس می‌باشد؛ اگر ضرر و حرج به غیر توجه یافته و دفع آن از وی، مستلزم واقع شدن خود شخص در شر، ضرر و حرج باشد؛ چنانچه در موارد متقدم در کلام شیخ و ابن ادریس و دیگران چنین بود. مثلاً اگر فرض کنیم سارق نزد کسی که از سوی والی جور به امر قضا نصب شده، به سرقت اقرار کرده باشد و اقتضای مذهب آنان قطع دست

با یک مرتبه اقرار است؛ چنانچه ابوحنیفه و مالک و شافعی چنین گفته‌اند و قاضی خائف و مضطر به حکم و تنفیذ آن، مطابق مذهب آنان است؛ در چنین شرایطی برای قاضی جایز است حکم را بر اساس مذهب آنها اصدار و تنفیذ نماید؛ زیرا حسب اقرار سارق و بر اساس مذهب مخالفین، شرمتوجه اوست و ایجاب دفع آن شر از وی که لزوماً وقوع آن بر خودش می‌باشد، حرجی خواهد بود. اما تجویز آن برای دفع اضطرار نسبت به غیر، حرجی نیست یا اینکه دلیل از آن منصرف است؛ زیرا آن شری است که نه از جانب قاضی، بلکه به خاطر اقرار سارق و اقتضای مذهب باطل، متوجه او شده است.

اگر بپذیریم که حرجی است و انصرافی هم در بین نیست، دلیل حرج در دو مصداق تعارض پیدا می‌کنند و ادله تقیه در هر امر اضطراری، سلیم از معارض باقی می‌ماند.

اما اگر شر، متوجه تقیه‌کننده باشد و او بخواهد آن را با متوجه ساختنش به غیر از خود دفع کند؛ چنانکه در همین مثال قاضی مظنون به پیروی از مذهب امامی بوده و از این جهت خائف باشد و بخواهد عرض یک شیعه را جهت دفع این توهم و شرناشی از آن هتک نماید، چنین تجویزی بر غیر حرجی بوده و لذا منتفی است.

اما تحریم دفع ضرر با واقع ساختن شر بر غیر، از احکام حرجی نیست؛ زیرا ضرری که متوجه اوست از ناحیه شارع نمی‌باشد. بلی، در صورت تجویز ایقاع شر بر غیر، اضطرار از او مندفع می‌شود، اما متقضای ادله عدم آن تجویز است. این تفصیل عقلاً بعید نیست و با قواعد نیز موافق است و چه بسا فتاوی متقدم مختص به مواردی از قبیل اولی باشد.<sup>۱</sup>

### خلاصه نظر شیخ انصاری

شیخ انصاری کلامش را چنین تلخیص نموده است: «به‌رحال اینجا دو عنوان مطرح است: اکراه و دفع ضرری که خوف آن را دارد از خود و دیگر مؤمنان بدون اینکه اکراهی در بین باشد».

۱. المکاسب المحرمة: ۲/۲۴۰-۲۴۲.

## ملاحظه

به نظر ما عنوان دوم خروج از فرض مسئله در دو موضع ذیل است:

اول. عبارت «عن نفسه»؛ درحالی که کلام در جواز اضرار به غیر برای دفع ضرر از غیر است.

دوم. عبارت «من دون اکراه»؛ زیرا محل بحث جایی است که شخصی با تهدید به اضرار غیر، دیگری را در اکراه قرار دهد. بلی، ایشان می‌تواند ادعا کند که چنانچه گذشت این، اکراه نیست و لذا از آن تعبیر به «من دون اکراه» نمود و البته ما پاسخ دادیم که اکراه هست؛ زیرا تمام ارکان آن وجود دارد. اما ایشان می‌تواند بگوید حکم اکراه یعنی رفع، به خاطر وجود مانع جاری نیست، چنانکه تفصیل مطلب بیان شد یا اینکه ایشان بخواهد بحث را توسعه داده و ضرر را اعم از ضرری که به امر جائز بر غیر وارد می‌سازد و ضرری که می‌خواهد آن را دفع نماید بداند، گرچه اکراه هم نباشد.

ایشان فرموده‌اند: «اول آن است که هر امر حرامی به واسطه آن مباح شود»، البته به جز ریختن خون طبق آنچه در تنبیه نخست اختیار فرمود و ما به آن اشکال داشتیم.

سپس به بیان صور محتمل برای مورد دوم آغاز نموده و آنها را در نه مورد گردآورده است که از ضرب سه (احتمال اضرار به نفس یا عرض و یا مال که مکروه به او دستور داده یا خودش می‌خواهد آن را دفع نماید گرچه اکراه نشده باشد) در سه (احتمال اضرار به جان، عرض و مال که مکروه او را وعده داده در صورت استنکافش، به غیر وارد کند) به وجود آمده است؛ و زمانی که ترجیح اهم را در موقعیت تراحم، اختیار کند صور مزبور به این لحاظ مضاعف خواهد شد. شیخ می‌فرماید: «و دوم: اگر ضرری که می‌خواهد از غیر دفع نماید متعلق به نفس باشد، ارتکاب هر امر حرام حتی اضرار مالی به غیر جایز خواهد شد؛ اما ضمان بر او مستقر می‌گردد، اگر سبب آن محقق شود؛ زیرا اکراه مانع از ضمان و استقرار آن نیست و اما اضرار آبرویی به زنا و مانند آن جای تأمل دارد؛ به دلیل آنچه قبلاً گفته شده و در اهمیت مناقشه نمودیم و ترجیح نفس بر آن بعید نیست. اما اگر ضرری که می‌خواهد از غیر دفع

نماید متعلق به مال باشد، مطلقاً جایز نیست به غیر ضرر بزند، حتی در مال اندک؛ بنابراین اگر دفع شردرنده‌ای از اسب او متوقف بر آن باشد که الاغ دیگری را در معرض دریده شدن قرار دهد، جایز نخواهد بود و اگر آن ضرر، متعلق به عرض باشد، در اینکه اضرار مالی همراه با ضمان جایز باشد یا هتک عرض خفیف تراز عرضی که مورد دفاع قرار می‌گیرد، محل تأمل است که مطلقاً از چنین اضراری منع کنیم یا مهم‌تر را ترجیح دهیم یا اینکه اگر اصلاً اهم نباشد تخییر نماییم. و اما اضرار به نفس یا عرض بزرگ‌تر، نسبت به غیر بدون هیچ اشکالی اصلاً جایز نیست؛<sup>۱</sup> یعنی آن ضرری که می‌خواهد از غیر دفع نماید، هرچه باشد جایز نیست.

روشن شد که ایشان نسبت به برخی صور جازم است؛ مانند جواز ارتکاب سایر محرمات حتی اضرار به مال غیر برای حفظ نفس و عدم جواز اضرار به نفس و عرض بزرگ‌تر دیگران و مقدار ضرری که وعده داده شده یا می‌خواهد دفع کند، هرچه باشد در این جهت تفاوتی ندارد.

و البته ما بسیاری از این موارد را ممنوع دانسته و موارد رخصت را تحدید نمودیم و به نظر دیدگاه فقیه و اگذاشتیم، چه اینکه حکم کردن، به ذوق سلیم نسبت به احکام شرعی و ترجیح بین آنها و نیز به تجربه و آشنایی با مشتبهات و شرایط و اوضاع و احوال، نیاز دارد تا این احکام مستمسکی برای ظلم و فساد قرار نگیرد و خدا خودش حافظ و نگهبان ماست.

### تنبیه سوم: شرطیت قدرت نداشتن در رهایی از امر جائز

شیخ انصاری فرموده است: «برخی مشایخ معاصر ما گفته‌اند: ظاهر کلمات فقها آن است که درباره اعتبار قدرت نداشتن بر تخلص و رهایی از مورد اکراهی و عدم چنین اعتباری سه دیدگاه مطرح است که سومین آن عبارت است از: تفصیل بین اکراه بر خود پذیرش ولایت جائز که حرام است و بین محرمات دیگر که در اول قدرت نداشتن بر تخلص شرط نیست، ولی در دومی معتبر است.

و آنچه از دقت در کلمات فقها در باب اکراه ظاهر می‌گردد آن است که آنان اختلافی در این ندارند که عجز از تفصیلی وقتی شرط است که حرجی و متوقف بر ضرر نباشد؛ چنانچه او را براه مال مؤمن اکراه نمایند و او چنان وانمود کند که مال را گرفته و در بیت‌المال قرار داده است، در حالی که واقعاً مال را بر نداشته است یا مال را در علن گرفته، اما در خفا باز پس داده باشد، چنانکه ابن یقطین چنین می‌کرد و یا اگر او را امر به حبس مؤمنی کنند و او آن مؤمن را در خانه وسیعی و بدون هیچ بندی به نیکویی پذیرایی کند، ولی تظاهر نماید که او را محبوس ساخته و بر او سخت گرفته است.

و نیز اختلافی در معتبر نبودن عجز از تفصیلی نیست، اگر در آن ضرر زیاد باشد و آنچه باعث شده برخی گمان کنند که مسئله اختلافی است، عبارتی از مرحوم شهید ثانی در مسالک و در شرح عبارت شرایع می‌باشد که گویا از آن چنین برمی‌آید که نظرایشان مخالف محقق می‌باشد.<sup>۲</sup>

در ابتدای تنبیه اول بیان شد که شهید ثانی جهت توجیه کلام محقق، بین دو امر تفصیل داده است: داخل شدن و ورود ابتدایی تحت ولایت جائز و عمل به او امر جائز مبنی بر ۱. محقق کتاب مکاسب احتمال داده که منظور شیخ، سید محمد مجاهد صاحب المناهل است؛ اما ایشان اقوال سه‌گانه را به ظاهر فقها اسناد نداده است، بلکه بعد از طرح مسئله گفته است: «در این مسئله اقوالی است... تا اینجا رسیده است که: دیدگاه دوم استظهار صاحب مصابیح از کلام برخی فقهاست که بین تولیت و عهده‌دار شدن مسئولیت و انجام فعل حرام تفاوت قائل شده است» (ر.ک المناهل: ۳۱۸، و المصابیح (مخطوط): ۵۳).

ارتکاب محرمات؛ که در اولی عجز از تفصی شرط نیست، اما در دومی شرط می باشد. و شهید ثانی این توجیه را مردود شمرده است: «اگر ولایت جائراً از دستور او منفک کنیم، جواز قبول آن مطلقاً متوقف بر اکراه نیست؛ چنانچه خود ایشان متذکر شده است و بلکه گاه جایز، گاه مکروه، گاه مستحب و حتی گاهی واجب است، چنانچه گذشت؛ پس اشتراط اکراه در قبول ولایت به صورت مطلق صواب نیست. اما عمل به دستورات حرام او مشروط به اکراه است، چنانچه در باب امر به معروف گذشت؛ البته جواز در غیر جان قابل قبول می باشد و مشروط به الجاء نیست که هیچ قدرتی برخلاف نداشته باشد. فقهای ما در کتاب هایشان بر این مسئله تصریح نموده اند. بنابراین اشتراط عجز از تفصی برای ما روشن نیست، مگر آنکه منظور همان اکراه باشد که در این صورت هم تعبیر مناسبی به کار نرفته است.»<sup>۱</sup> تا اینجا که گفته اند: «و اکراه، مجوز امتثال او امر جائز است، در صورتی که خوف ضرر باشد، هر چند قدرت بر مخالفت هم داشته باشد».

و شیخ بر این نوشته تعلیقه زده است: «بر کسی که در کلام محقق تأمل نماید مخفی نخواهد بود که ایشان شرطی افزون بر اکراه اعتبار ننموده است. نکته ایشان آن است که هنگامی که جائز والی را بر اعمال حرام امر می کند که غالباً چنین است، و در برخی از آنها امکان مخالفت یا ادعای امتثال ظاهری داشته باشد چنانچه سابقاً مثال زدیم، جواز امتثال امر جائز را به صورت ناتوانی از تخلص، قید زده است. به هر حال عبارت شرایع مطابق روال معمولی تولیت از سوی والیان است و امر آنان در امور کثیری که امکان تخلص در برخی از آنها وجود دارد و منظور ایشان از تفصی و تخلص، مخالفت با امر جائز و تحمل ضرر نیست».<sup>۲</sup>

## تعلیقات

ما چند تعلیقه بر این مطلب داریم:

۱. مسالك الأفهام: ۱۴۰/۳.

۲. المكاسب: ۹۷/۲.



۱. ظاهراً تعریف اکراه و عناصر آن که سابقاً بیان شد، آن است که شرط قادر نبودن بر تخلص و رهایی در تحقق آن دخلی ندارد؛ لذا علی بن یقظین در صحیحۀ متقدم، واقعاً مصداق مکره است درحالی که وی این امکان را داشت که اموال شیعیان را روز بگیرد و شب مرجوع نماید. از همین جا روشن می شود که اصرار برخی علما بر اشتراط این شرط محل نظر و تأمل است؛ مثل این سخن مرحوم امام خمینی: «اعتبار و اشتراط عدم قدرت بر تفصی و تخلص به گونه ای که ضرر مهم دیگری بر او وارد نشود قابل شک و شبهه نیست»<sup>۱</sup>.

۲. قبول داریم که قدرت بر تفصی در جریان حکم اکراه و ترتیب آثار رفع، دخیل است؛ زمانی که مکره قدرت بر تخلص داشته باشد حکم مکره بر او جاری نیست و اگر به رخصت اخذ نماید، معذور نخواهد بود و این نکته، از نوشته مرحوم محقق در شرایع ظاهر می گردد: «اگر جائز او را بر ولایت اکراه نماید، بر او جایز است تحت ولایت او داخل شده و به دستورات او عمل نماید، در صورتی که قدرت بر تخلص نداشته باشد» و عبارت شیخ انصاری که هم اکنون ذکر شد نیز در این معنا صراحت دارد: «جواز امتثال امر حاکم جائز، به صورت عجز از تخلص مقید شده است». بنابراین علی بن یقظین مصداق مکره است، اما اگر اموال شیعیان را به آنها برنگرداند در صورتی که بر این کار قادر باشد، معذور نخواهد بود.

چه بسا احساس وجدانی فقیهان به معذور نبودن مکره‌ای که قدرت بر تخلص دارد، موهم این معنا شده که عنوان مکره را هم از آنها سلب نموده و این شرط را در تعریف وارد کنند؛ درحالی که معذور نبودن مکره، ناشی از عدم ترتب آثار رفع بر اوست. برخی علمای معاصر در این زمینه نوشته اند: «ظاهراً اعتبار عجز از تفصی از حیث لغت و عرف در مفهوم اکراه اخذ شده است؛ پس اگر شخصی بر نوشیدن شراب یا ترک واجب مثل خوردن روزه واجب مکره شود و در آنجا مایعی شبیه و هم رنگ مشروب موجود است که می تواند آن را به جای شراب بنوشد یا می تواند مفطر را در جیب لباس بریزد یا تظاهر به خوردن آن نماید یا اینکه راه فرار از

آن مجلس داشته باشد و مانند آن، بی‌گمان مکره بر شرب خمر یا افطار روزه واجب محسوب نمی‌شود و بلکه این چنین است اگر بتواند با مکره صحبت کند و او را ارشاد نماید یا مالی به او داده و خود را نجات دهد. این موارد از قبیل قدرت با واسطه می‌باشد.<sup>۱</sup>

#### ملاحظه

چنانچه بیان شد نقطه نظر در کلام ایشان آن است که معذور نبودن در این موارد نه از جهت عدم صدق موضوع اکراه است، بلکه به خاطر عدم جریان حکم اکراه می‌باشد.

۳. می‌توان شواهدی از مسائلی فقه و اصول از نظایر اکراه (از همین جهت مورد بحث مثل اضطرار و تقیه) پیدا و تجمیع نمود که این شرط در جریان حکم مکره دخیل است، نه در موضوع آن. فقیهان در جواز وضعی و تکلیفی مبادرت به امثال مأموریه اضطراری در دانش اصول مبحث اجزاء بحث کرده‌اند و تقریب شاهد از دو جهت ذیل امکان دارد:

جهت اول. اگر شرط قدرت بر تفصی، داخل در تعریف می‌بود باید بی‌هیچ مناقشه‌ای به جای نبودن بدار قائل می‌شدند؛ زیرا منتظر بودن و عدم مبادرت به عمل، شکلی از اشکال تخلص از اضطرار است، در حالی که فقها در اجزاء از جهت تمامیت و عدم تمامیت ملاک بدیل اضطراری، مناقشه کرده‌اند.

جهت دوم. فقیهان محل نزاع را اجزا و عدم اجزا در صورت مبادرت قرار داده‌اند و نه صدق و عدم صدق معنای اضطرار را و این یعنی شرط قدرت بر تخلص (که اینجا عدم مبادرت است) در حکم مؤثر است و نه در موضوع.

۴. و نیز فقها عدم مندوحه زمانی یا مکانی را در تقیه شرط نکرده‌اند؛ لذا مکلف وقتی وظیفه‌اش اقتضا کند، مجاز به تقیه است و اگر قدرت بر تخلص شرط می‌بود، باید قائل به عدم جواز تقیه می‌شدیم؛ زیرا مندوحه وجود دارد<sup>۲</sup> (می‌تواند عمل تقیه‌ای را در

۱. أنوار الفقاهة: ۴۰۰.

۲. به مسئله مسح بر حائل، در فصل «أفعال وضو» از عروه الوثقی مراجعه کنید؛ مرحوم سید در مسئله (۳۳) فرموده است: «مسح بر حائل مانند جوراب، کفش یا پاپوش و مانند آن در حال ضرورت مثل تقیه

زمان یا مکان دیگری انجام دهد).

اکراه، اضطرار و تقیه به لحاظ تأثیر این شرط، همگی از یک سنخاند و لکن فقهای مادر نقاط مختلف، اقتضای مبنا را رعایت نموده‌اند.

۵. اما نسبت به بحث از تفصیلی که شهید ثانی با آن کلام مرحوم محقق را توجیه نموده است، گفتیم می‌توان آن را نفی کرد؛ چون دلیلی ندارد. صاحب جواهر در این خصوص می‌فرماید: «تفاوتی نیست بین اکراهی که مجوز دخول در ولایت حرام است و اکراهی که مسوِّغ عمل به دستور جائز مبنی بر ارتکاب حرام است؛ خواه تحت ولایت او باشد و خواه نباشد؛ زیرا چنانچه می‌بینی دلیلی برای تفرقه نیست، چه اینکه در ادله تفاوتی مشاهده نمی‌شود».<sup>۱</sup> اگر قادر نبودن بر تخلص در تحقق مفهوم اکراه شرط باشد، در اصل ولایت و عمل به او امر جائز نیز شرط خواهد بود و در غیر این صورت، اینجا هم شرط نیست.

اما می‌توان از ادله اعتبار این شرط را استظهار نمود؛ مثل صحیحۀ «علی بن یقین» که تخلص در آن شرط شده است و یا صحیحۀ «داوود بن زربی» که تخلص از ظلم و جور را تقریباً محال دانسته بود و مانند این دو روایت که در خصوص عمل به معاصی ای که ظالم به آن امر می‌کند، وارد شده‌اند. اما قبول اصل ولایت بنا بر اینکه آن را حرام ذاتی بدانیم، نصوصی که عنوان اکراه را درباره آن به کار برده‌اند، کافی است و ما وجهی برای تفصیل بیان کرده و توضیح دادیم.

۶. باید توجه داشت که شرط امکان تخلص را خواه قید موضوع بدانیم یا قید حکم، امکان عرفی آن لحاظ می‌شود؛ لذا لازم نیست مکروه دقت عقلانی نموده و تأمل در

---

یا سرما جایز است» و در مسئله (۳۵) فرموده‌اند: «مسح بر حائل تنها در ضرورت‌ها جایز است، اگر رفع آن ممکن نباشد و چاره‌ای به جز مسح بر حائل نباشد، گرچه تا آخر وقت به تأخیر بیندازد. به جز تقیه؛ در تقیه، امر وسعت دارد؛ لذا واجب نیست به مکانی برود که در آنجا نیاز به تقیه نباشد، گرچه این جابجایی بدون مشقت ممکن باشد».

احتمالات و احتمالات را اطاله دهد تا راهی برای رهایی بیابد؛ چه اینکه این امر مایه عسرو مشقت برای اوست و خدا هیچ‌کسی را جز به اندازه‌ی توان او مکلف نکرده است. بنابراین اگر از نظر عرف امکان تخلص برایش میسر نبوده و برای یافتن آن باید سختی و مشقت بکشد، این شرط ساقط می‌گردد؛ چنانچه همین‌گونه است اگر تخلص ممکن باشد اما باعث حرج و ضرر باشد.

۷. گاهی در مورد خاصی نحوه‌ی خاصی از تخلص ساقط می‌شود که لازمه‌ی آن سقوط مطلق شرط نیست، چنانچه تخلص به شکل دیگری برایش مقدور باشد؛ لذا از همین بیان تأمل در این فرموده آیت‌الله خویی روشن می‌گردد: «گاهی بر معصیتی که وی را به آن اکراه نموده، مصلحتی مهم‌تر از معصیت مزبور مترتب است که در این فرض امکان تخلص شرط نمی‌باشد؛ مثل اینکه جائز کسی را بر معصیتی اکراه کرده و مکروه می‌تواند با خروج از آن مکان خود را نجات دهد؛ اما ارتکاب آن معصیت و همراهی با جائز، امکان انجام کاری را فراهم می‌کند که حفظ اسلام یا نجات جان محترم و مانند آن در آن نهفته است»<sup>۱</sup>.

#### ملاحظه

به نظر می‌رسد این نحوه از تخلص یعنی خروج از آن مکان، بر عهده‌ی او نیست اما این شرط به صورت مطلق از ذمه‌ی او ساقط نشده است؛ مثل آنکه برای ظالم وانمود کند که معصیت را انجام می‌دهد، اما در واقع انجام ندهد؛ پس شرط بر او همچنان لازم است، چه اینکه با تحقق آن مصلحت منافاتی ندارد.

۸. التفات به این نکته نیز بایسته است که یکی از آشکال تخلص، تحمل ضرری است که جائز وعده داده، البته مادامی که ممکن بوده و تحمل آن حرام نباشد؛ اما شیخ در دفاع از مرحوم محقق حلی چنین می‌فرماید: «مراد از تفصی و تخلص مخالفت با امر جائز همراه با تحمل ضرر نیست». این کلام صحیح نیست؛ زیرا در صورت امکان

۱. مصباح الفقاهة: ۱/۶۸۵.

تحمل، این خود یکی از مصادیق همان تخلص است؛ خصوصاً که ایشان در تنبیه چهارم تحمل ضرر مالی را جهت فرار از پذیرش ولایت، جایز دانسته است؛ یعنی قبول ولایت و تحمل ضرر رخصت است و نه عزیمت؛ پس چگونه وجوب شرط به واسطه مزاحمت با دستور جائرساقط می شود؟ از همین نکته کشف می شود که شیخ در بعضی وجوه که ارائه می دهد، وجداناً دریافته که امکان تخلص در تحقق معنا و مفهوم اکراه شرط نیست.

مخفی نماند که این مطلب در شروحو از مکاسب که مراجعه نمودیم، مورد توجه قرار نگرفته است؛ گرچه ما به فضل پروردگار سابقاً به آن التفات پیدا نموده و در بیان دیدگاه مختار از آن استفاده بردیم.

۹. گاه امکان تخلص مستلزم تمهید مقدمات بعیده، پیش از ابتلا به فعل اکراهی است، مثل ترک مخالطه و ارتباط با ظالمان و حضور در مجالس آنها در حدی که از وی غافل شوند و اصلاً نزد آنان شناخته شده نباشد تا او را به کاری واندارند؛ لذا احادیث زیادی وارد شده که از چنین اموری نهی کرده تا زمینه وقوع در معصیت حتی بدون اختیار، منتفی گردد؛ بنابراین اگر در این مورد کوتاهی کند مسئول خواهد بود؛ زیرا عدم اختیار با اختیار، منافی اختیار نیست.

۱۰. این شرط هم چنانکه ابتداءً مطلوب است، در ادامه هم مطلوبیت دارد؛ لذا اگر در ابتدای امر امکان تخلص نداشت، اما در ضمن عمل این امکان برایش فراهم شد، لازم است انجام دهد.

و شیخ در پایان کلامش نوشته است: «از بیان ما روشن می شود که نسبت قول خلاف به فقهای ما صحیح نیست که بنا بر اعتبار شرط عجز از تفصی، اگر امکان مخالفت با امر جائربذل مال زیادی متوقف باشد، بنابراین شرط، پرداخت آن لازم است. سپس گفته است: این موافق با احتیاط، بلکه اقرب به صواب است.»

به نظر ما این قول موجه است؛ زیرا بذل مال از مصادیق تخلص است، مادامی که تحمل ضرر حرام نباشد.

و در نهایت بحث این تنبیه، می‌توان بین دو گروه از فقها با ارائه دیدگاهی تصالح ایجاد نمود؛ دیدگاهی که در دو مبحث اصولی «حقیقت شرعی» و «صحیح و اعم» نیز در جهت حل اختلاف نافع است: می‌پذیریم که عجز از تخلص در تحقق موضوع اکراه شرط است، اما می‌گوییم موضوع، مطلق اکراه به معنای لغوی و عرفی نیست، بلکه حصه خاصی از آن مورد نظر است؛ یعنی اکراه رافع تکلیف. توضیح بیشتر اینکه مقصود از اکراهی که در حدیث رفع و مانند آن آمده و مقتضی ترتیب آثار است، معنای معهود و شناخته شده نزد متشرعه است که از مجموع نصوص و قرائن تأسیس یافته و غیر از معنای لغوی می‌باشد. منظور از این معنای تأسیسی آن است که مکروه به کسی گفته شود که در معرض اکراه قرار گرفته و عرفاً امکان تخلص و تفصی ندارد. وجه تصالح بین دو دیدگاه همین است که شرط در حکم مأخوذ است و لذا موضوع گرچه به حیث لغت و عرف عام است اما بخش خاصی از آن، منظور ادله بوده که همان موضوع مقتید به این شرط باشد.

بنابراین منظور از عقود در آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوفُوا بِالْعُقُودِ»<sup>۱</sup> خصوص عقدهای صحیح است که بر آن آثار مترتب می‌شود؛ پس عقد فضولی یا عقد صبی، عقدی است که وفای به آن واجب نیست، لذا مراد از عقد در آیه این عقود خاص است.

و مانند آن حرمت خلوت کردن با زن نامحرم است؛ این عنوان (خلوت با اجنبیه) معنای لغوی و عرفی خود را دارد، اما حکم حرمت مشروط به مأمون نبودن از وقوع در حرام است. پس وقتی گفته می‌شود «خلوت با زن نامحرم حرام است»، مراد از موضوع آن همان حصه خاص است.

و به اختصار می‌توان گفت اگر بپذیریم موضوع اکراه در صورت قدرت بر تخلص، منتفی می‌شود، باید دانست که در نتیجه انتفای حکم است؛ یعنی این یک اصطلاح شرعی

۱. مانده: ۱.

برای موضوع است که مقید به همان قیدی شده که حکم بدان مقید شده است.

این نظریه گرچه با صریح کلمات فقها در تعریف اکراه مخالف است که گفته اند: «مرجع در مفهوم اکراه همانند دیگر الفاظی که عنوان حکم شرعی واقع شده اند، عرف و لغت است؛ زیرا وضع و اراده خاصی در شرع ندارد»،<sup>۱</sup> اما بعید هم نیست؛ زیرا می توان وضع را به عرف خاص نسبت داد؛ لذا فقها این حق را به خود داده اند که بعضی شروط را که حکم نسبت به فاقد آن جاری نیست؛ در تعریف داخل نمایند که تعریف متضمن آن شرط ها نیست. صاحب شرایع نوشته است: «اکراه با ضرر اندک محقق نمی شود». کلام ایشان ذیل عنوان «اخذ شرط در حکم» بیان شد و صاحب جواهر نیز بر آن چنین تعلیقه زده است: «عقلا انجام فعل اکراهی را به خاطر آن ضرر اندک، نیکو نمی شمارند و عرف چنین مواردی را اکراه حساب نمی کنند؛ تمام این ها به خاطر اندراج حکم تحت عنوان و لفظ اکراه است و الا ملاحظه شد که در نص، حکم به عنوان اکراه و اضرار مترتب شده است و شکی نیست که عنوان اخیر در خوف بر مال مزبور، محقق می باشد».<sup>۲</sup>

۱. جواهر الکلام: ۱۱/۳۲، کتاب الطلاق: الشرط الثالث من شرائط المطلق.

۲. جواهر الکلام: ۱۲/۳۲.

### تنبیه چهارم: پذیرش ولایت در صورت وجود ضرر مالی اندک

شیخ انصاری فرموده است: «قبول ولایت همراه با ضرر مالی که مضر به حال او نباشد از باب رخصت و نه عزیمت، تحمل آن ضرر جایز است؛ زیرا انسان‌ها به اموالشان مسلط‌اند و بلکه چه بسا تحمل ضرر جهت فرار از تقویت شکوه و بزرگی دستگاه جور، استحباب هم داشته باشد»<sup>۱</sup>.

به نظر ما حکم به رخصت و عزیمت از مدلولات حدیث رفع برای اکراه و مانند آن نیست؛ زیرا مفاد آن سقوط تکلیف از عهده مکلف است، وقتی سبب آن ایجاد شود؛ اما حکم آن مورد پس از رفع باید از دلیل دیگری استنباط شود که در این خصوص چند صورت متصور است:

گاهی قبول ولایت واجب است؛ اگر ضرر وعده داده شده متعلق به نفس و مانند آن باشد که می‌دانیم شارع نسبت به چنین اموری اهتمام دارد و لذا تحمل چنین ضررهایی حرام است.

گاهی قبول ولایت رخصت است؛ اگر ضرر، مباح باشد، مثل ضرر مالی و اگر تحمل آن گرچه با مشقت و حرج، ممکن باشد و گفتیم سقوط حکم حرمت در این دو مورد رخصت است و نه عزیمت (اگرچه در بعضی مراتب آن، چنین باشد).

و گاهی قبول ولایت حرام می‌باشد؛ یعنی برخلاف صورت نخست ترک آن عزیمت است. این صورت را فقها عنوان نکرده‌اند؛ یعنی اگر ضرر مباح باشد مثل دادن مال یا تحمل آن بدون حرج و مشقت مقذور و یا میسور باشد. اینجا تحمل ضرر و ترک ولایت جائز واجب است، خصوصاً اگر لازمه ولایت او عمل به او امرش باشد؛ مانند اضرار به غیر. شیخ کاشف الغطاء می‌فرماید: «اما عمل به امر جائز در مورد ضرر به دیگران، جایز نیست مگر با خوف ضرر بزرگ و مهم و نه در غیر آن»؛ و در جای دیگری نوشته است: «اگر تخلص از او



با دادن رشوه‌ای که به حالش مضر نباشد، ممکن باشد، در بعضی حالت‌ها لازم است»<sup>۱</sup>.  
و صاحب جواهر نیز از ایشان تبعیت کرده و آن را به قبول خود ولایت تعمیم داده است:  
«کلام ایشان را باید به ولایت محلل حمل نماییم و الا بین ولایت حرام و عمل به دستور  
ضرری او که مجوّز هردوی آنهاست، تفاوتی وجود ندارد»<sup>۲</sup>.

و می‌توان حرمت را در این صورت، به دو وجه تقریب و تبیین نمود:

۱. واجب است از ولایت حرام اجتناب کرد و تاجایی که ممکن باشد از آن فرار نمود و  
مفروض این است که بذل مالی در حد معمول، چنین امکانی فراهم است و لذا بذل  
آن از جهت مقدمه امتثال تکلیف، واجب است؛ چنانچه بذل مال برای خرید آب  
مورد نیاز برای وضویا غسل اگر بیش از حد معمول نباشد، واجب است و جایگزین  
نمودن تیمم در چنین حالتی جایز نیست<sup>۳</sup>.

۲. دلیل رفع، از موردی که قدرت بر تفصی و تخلص وجود دارد، منصرف است؛ زیرا حکم  
یا موضوع اکراه، در صورتی که مکلف قدرت بر تخلص دارد جاری نیست و در اینجا با  
تحمل ضرر غیر مضرّ به حال، چنین قدرتی مفروض است و لذا دلیل رفع شامل آن نبوده و  
حرمت ولایت بدون معارض به قوت خود باقی است. از همین روی این عبارت ایشان «بل  
ربما یستحب» قابل تأمل است؛ زیرا در این حالت، حکم شرعی، وجوب تحمل ضرر است  
نه استحباب؛ در غیر این صورت می‌توان پرسید اگر چنین حکم الزامی مهم و بزرگی با  
یک ضرر مالی غیر قابل توجه، ساقط می‌شود، سرنوشت سایر احکام چه خواهد شد؟ آیا  
می‌شود دین را چنین ارزان فروخت؟ یا اینکه حمایت از آن و ثبات قدم در راه آن گرچه با  
بذل مال گران و ارزشمند باشد، واجب است. بنابراین قول به رخصت با اهتمام شریعت  
در برپایی معروف و پرهیز از منکر، تناسب بیشتری دارد.

۱. شرح القواعد: ۹۹.

۲. جواهر الکلام: ۱۶۶/۲۲.

۳. سبیل السلام: ج ۱/ العبادات، المسألة (۴۰۰).

به هر حال بر دیدگاه رخصت اشکالی شده است که می‌توان آن را وجهی برای دیدگاه عزیزمت به شمار آورد (زیرا قضیه نزد فقها مانعة الخلو است) (اگر رخصت نباشد، لاجرم عزیزمت خواهد بود) به جهت اینکه صورت سوم در کلام ایشان معنون نشده است).

حاصل اشکال مزبور آن است که پرداختن مال بسیار به جائز از جهت دیگری حرام است و آن لزوم اعانه بر اثم است. عنوان «اعانه» را از کلمات فقها، به دو نحو می‌توان استظهار نمود:

۱. عبارتی که شیخ انصاری ذکر کرده و آیت الله خوئی هم هم‌رأی با ایشان شده است؛ با این مضمون که پرداخت مال به جائز باعث قدرت او و در نتیجه اعانه و کمک به ظلم او خواهد شد<sup>۱</sup> و این معنا متبادر به ذهن و ظاهر از کلام ایشان است.

۲. عبارت فاضل ایروانی که گفته‌اند بذل مال اگر با رضایت خاطر باشد بی‌اشکال است، اما اگر بدون طیب نفس باشد (که مفروض آن است که وی به بذل مال اکره شده است) اخذ مال و بذل آن حرام است، زیرا معونت و یاری برگناه می‌باشد.<sup>۲</sup>

و آیت الله خوئی با فاضل ایروانی در جهت صغروی، یعنی عدم صدق معونت بر آن اتفاق نظر دارند؛ زیرا «تجارت تاجر اعانه محسوب نمی‌شود؛ چون عُشرو مالیات می‌دهد یا سیر حجاج و قافله‌ها به دلیل سرقت سارقان و ظلم ظالمان، اعانه نیست و هیچ‌کسی ملتزم به حرمت ترک تحفظ مال از سرقت نمی‌شود چون اعانه بر اثم است» و اضافه می‌کنیم تجارت، واردات و اجرای معاملات رسمی و کارخانه‌ها و مشاغل شامل هزینه و مالیات، معونت ظالم محسوب نمی‌شود، وگرنه چنانچه گفته شده، باید به فقه جدیدی ملتزم شویم.

۱. مصباح الفقهة: ۶۸۶/۱.

۲. حاشیة الإیروانی علی المکاسب: ۲۷۰/۱، تعلیقة (۵۵۰).

ملاحظه

به نظر ما این کلام به صورت مطلق تمام نیست؛ زیرا می‌توان آن را با صدق اعانت در برخی موارد نقض کرد؛ اگرچه منظور نظری هم نبوده باشد، ولی واقعیت خارجی آن، شبه مشارکت است؛ مثل اقدامات و فعالیت‌هایی که درآمد‌هایی را برای نظام حاکم جلب می‌کند یا اصرار بعضی مزایده‌گران و پیمانکاران بر افزایش قیمت‌ها که باز هم نظام حاکم از آن نفع می‌برد و مانند این‌ها. هرگاه چنین مواردی تحقق یابد، داخل در باب تزاحم مقتضیات می‌شود (بین حرمت ولایت و حرمت معونت بر ظالم) و در ترجیح قواعد همان باب متبع خواهد بود.

و آیت الله خوئی منفرداً کبرای قضیه را رد کرده است: «در بحث فروش انگور به کسی که از آن شراب تهیه می‌کند، گفتیم که دلیل بر حرمت اعانه بر اثم نداریم».<sup>۱</sup>

ما با این دیدگاه موافق نیستیم؛ زیرا مناقشه ایشان در ادله حرمت معونت آمیخته با تکلف است؛ خصوصاً با نظر به آیه شریفه «در راه نیکی و پرهیزگاری با هم تعاون کنید و در راه گناه و تعدی همکاری ننمایید».<sup>۲</sup>

مرحوم امام خمینی چند تعلیقه بر کلام مرحوم شیخ، به شرح ذیل دارد:

۱. مقتضای اطلاق کلام ایشان این است در موردی که مضر به حال مکره نباشد، رخصت است، حتی اگر مقتضای تقیه بوده و او در مکان تقیه باشد، این مطلب مبتنی بر عدم وجوب تقیه است که مبنای تام نیست؛ بنابراین لازم است در این صورت بین موردی که جزء تقیه واجب باشد و قبول ولایت، به نحو عزیمت است و موردی که غیر از تقیه می‌باشد (بنا بر آنچه میان فقیهان مشهور است که روایت رفع در مورد فعل اکراهی رخصت بوده و این نظرفی الجملة بعید هم نیست) تفصیل بدهیم».<sup>۳</sup>

۱. مصباح الفقاهة: ۲۸۲/۱.

۲. المائدة: ۲.

۳. المكاسب المحرمة: ۲۵۳/۲.

به نظر ما این تعلیقه جایی ندارد، پس از آنکه سخن صرفاً در باره ضرر مالی است.

۲. «مقتضای تخصیص حکم به ضرر مالی غیرمضرّ، این است که قبول در صورت ضرر مالی مضرّ، عزیمت باشد و ظاهراً منظور حالتی است که پرداخت آن موجب حرج باشد و این هم مبتنی بر عزیمت بودن دلیل رفع حرج است که بنا نزد آنان مقبول نیست، گرچه ما در رساله تیمم، بعضاً یا کلاً آن را مرجح دانستیم».

به نظر ما این سخن مبتنی بر آن است که جمله مفهوم داشته باشد، در حالی که چنین نیست؛ چه اینکه او از جهت ضرر مالی مضر در مقام بیان نمی باشد.

۳. «و نیز مقتضای این تخصیص، آن است که قبول، به صورت مطلق عزیمت باشد، در صورتی که ضرر متعلق به عرض یا نفس باشد و این مطلب جای تأمل دارد؛ زیرا مبتنی بر آن است که قرار دادن نفس مؤمن در معرض هتک و ضرر (هر ضرری که باشد حتی اگر به حد هلاکت نرسد) حرام است».

به این کلام همان اشکالی وارد است که بر قبلی وارد بود.

### تنبیه پنجم، اکراه و تقیه مجوز قتل مؤمن نیستند

شیخ انصاری نوشته است: «قتل مؤمن به واسطه اکراه به اجماع فقها (بنا بر آنچه از تصریح علما در برخی کتب ظاهر می شود) جایز نیست حتی اگر خودش را تهدید به قتل نماید».

بر این استثنا سابقاً چندین استدلال بیان شد:

۱. دلیل رفع امتنانی است و مباح بودن قتل نفس محترمه به خاطر حفظ جان خود، امتنان نیست.

۲. ارتکاز اهل شریعت هم سو با این قضیه است.

۳. لازمه مباح بودن، نقض غرض است؛ زیرا تقیه برای حفظ جان تشریح شده است، چگونه خود موجب اباحه خون باشد؟

۴. در دلیل رفع، باید به قدر متیقن اکتفا نمود و گرفتن جان مورد احترام، برای حفظ جان

خود، قطعاً جزء متیقن نیست.

۵. حداقل در داخل شدن قتل دیگران تحت عمومات ادله رفع، شک می‌کنیم و با همین شک تخصیص منتفی شده و مسئله، تحت عمومات حرمت قتل نفس باقی می‌ماند.

اما اجماع پیش‌گفته بر اساس تسری دادن حکم تقیه به اکراه است که مدرکی بوده و معتبر نیست. شیخ کاشف‌الغطاء در تعلیقه به قول علامه حلی در قواعد که می‌فرماید: «[قبول ولایت] جائز حرام است مگر با اکراهی که از جان یا مال خود یا اهل یا برخی مؤمنین خائف باشد که در این صورت اطاعت او امر او به جز قتل ظالمانه جایز خواهد بود»، چنین می‌نویسد: «جایز نیست؛ زیرا به اجماع محصل و منقول و نیز روایات، تقیه در دماء (جان‌ها) جایی ندارد»؛<sup>۱</sup> پس ایشان به حکم تقیه بر اکراه استدلال نموده است.

ما سابقاً گفتیم دلیل استثنا برای تقیه بوده و به اکراه تعمیم یافته است و شیخ انصاری به این معنا اعتراف نموده است: «اگرچه مقتضای عموم نفی اکراه و حرج جواز است، اما روایت صحیح از امامین صادقین علیهما السلام داریم که فرمودند: تقیه برای حفظ خون تشریح شده است، لذا وقتی به حدّ خون و جان رسید دیگر جایز نیست».<sup>۲</sup>

ما بر قائلین رخصت به صورت مطلق مانند شیخ انصاری و امام خمینی از جهت الحاق اکراه به تقیه در تقیید به مادون نفس، اشکال نمودیم؛ زیرا آنها به وجوه مذکور که بالاترین آنها تقیید است، ملتزم نیستند و احادیث وارده هم مختص به تقیه است که اکراه از جهات عدیده‌ای با آن متفاوت می‌باشد. سپس اتحاد حکمی را از این منظر تقریب کردیم و در این جهت اختلافی میان فقها نیست، چنانچه صاحب جواهر ادعای اجماع نموده است به هر دو قسم آن (محصل و منقول).<sup>۳</sup>

فاضل ایروانی به تبع عالمان دیگر، بر فهم روایت به این معنا اشکال کرده است: «قریب

۱. شرح القواعد: ۹۹.

۲. المکاسب: ۹۸/۲.

۳. جواهر الکلام: ۱۶۷/۲۲.

به ذهن آن است که مراد از این روایات امری وجدانی است که عقل آن را درک می‌کند و این امر وجدانی عبارت است از اینکه، غرض از تشریح تقیه حفظ نفس نیست؛ چه اینکه اگر این غایت متصور نباشد، یعنی شخص به هر صورتی مقتول گردد، چه تقیه کند و چه تقیه نکند، تقیه لازم نیست؛ زیرا غرض از تشریح تقیه منتفی شده است.<sup>۱</sup>

#### ملاحظه

ایشان می‌خواهد بگوید استدلال به این روایات بر استثنای جان صحیح نیست؛ زیرا روایات به این مضمون نظری ندارد؛ اما این خلاف ظاهر است، خصوصاً مانند کلام امام علیه السلام در روایت ابو حمزه ثمالی: «تقیه برای حفظ جان جعل شده است؛ لذا اگر تقیه به حدّ جان برسد جایز نخواهد بود». این روایت تقریباً صراحت دارد که اگر تقیه موجب ریختن خون شود، حلال نیست، بلکه این مضمون از روایاتی مانند صحیح «محمد بن مسلم» از امام باقر علیه السلام نیز ظاهر است: «تقیه برای حفظ خون جعل شده است؛ پس اگر به خون رسید، تقیه نیست».<sup>۲</sup> واژه «بلغ» به تقیه متعلق است، گرچه به صیغه مذکر آمده است، لذا موافقت آیت الله خویی با ایشان در دومی و مخالفت در اولی فاقد وجه است.

و شیخ افزوده است: «مقتضای عموم آن است که فرقی بین افراد مؤمن از حیث سنّ، جنسیت، دانش و حریت وجود ندارد».

به نظر می‌رسد همه این‌ها به خاطر اطلاق واژه «دم» در روایات است و لذا تفاوتی بین مریض و سالم نیست، حتی اگر مریض منجر به وفات باشد و نیز در مراتب صغر سن، فرقی وجود ندارد، حتی اگر جنین باشد و شیخ کاشف الغطاء نظر ملحق نشدن حمل، قبل از دمیده شدن روح را تقویت کرده است؛<sup>۳</sup> لذا برای حفظ نفس، سقط جنین را تجویز

۱. حاشیه الإبروانی علی المکاسب: ۲۷۱/۱، تعلیقه (۵۵۱)، و در منهج الفقاهة: ۲۱۶/۲ نقل کرده که این معنا را محقق مجلسی از بعضی اعلام روایت کرده است.

۲. وسائل الشیعة: ۴۸۳/۱۱، باب ۳۱، ح ۱، ۲.

۳. شرح القواعد: ۹۹، و شاگرد ایشان مرحوم صاحب جواهر نیز از استادش تبعیت کرده است. (جواهر الکلام: ۱۷۰/۱۱).

نموده‌اند و چه بسا وجه تفصیل آن باشد که منظور از دم، خروج روح از بدن است؛ لذا قبل از دمیده شدن روح، دم صدق نمی‌کند و این نکته برخاسته از ذوق لطیف و زلال ایشان است؛ اما ممکن است بگوییم مراد از روح در اینجا حیات و نفس است که از حین انعقاد نطفه در جنین موجود می‌باشد و نه روح که حسب معروف، در ماه چهارم دمیده می‌شود.

و شیخ کاشف الغطاء در ادامه می‌نویسد: اما فرق بین صحیح و مریض حتی اگر در حال موت باشد معنا ندارد. اما مرحوم امام خمینی در مریض در شرف موت، تأمل نموده است.<sup>۱</sup> به نظر می‌رسد اطلاق این تفصیل را دفع می‌کند مگر آنکه دلیلی ارائه شود.

### تعلق تقیه به مستحق حد یا قصاص

آیا تقیه نسبت به مستحق حد یا قصاص جاری است و در صورت اکراه قتل او جایز است یا نه؟ شیخ انصاری نوشته است: «اگر مؤمن به خاطر حدّ، مستحق قتل باشد، نسبت به تعمیم دو وجه وجود دارد:

تعمیم: اطلاق کلام فقیهان «تقیه در دماء راه ندارد» مقتضی است که خون مستحق حد، مشمول اطلاق همین مستثنا باشد.

عدم تعمیم: مستفاد از کلام امام علیه السلام «برای حفظ خون تشریح شده و اگر به حدّ دم رسید تقیه نیست» آن است که مراد از دم، دم محقون و مصون باشد، نه خونی که مأمور به ریختن آن هستیم، و ظاهر مشهور فقهای ما وجه نخست است. اما مستحق قتل به خاطر قصاص فقط نسبت به غیر اولیای مقتول، محقون الدم بوده و جاننش محترم است».

به نظر می‌رسد تعبیر «ظاهر المشهور الأول»، یعنی ریختن خون مستحق حد به خاطر اکراه یا تقیه، بنا بر تقریبی که ذکر نموده‌اند، حرام است؛ پس حکم او مانند حکم مستحق قتل به خاطر قصاص است؛ اما در کتاب قصاص به تفصیل تصریح شده است فقها مستحق قتل به خاطر حد را برای تمام افراد، مهدور الدم دانسته‌اند، گرچه اذن امام شرط است،

ولی کسی که این شرط را رعایت نکند، صرفاً گناه کرده است.

بیان مطلب: مستحق قتل یا دم مهدور، سه قسم است:

۱. کسی که برای همه مهدورالدم باشد، زیرا جان او محترم نیست؛ این مورد از تحت روایاتی که درباره حفظ خون بودند، تخصصاً خارج است و لذا قتل او از روی اختیار جایز است و در شرایط اکراه به طریق اولی جایز خواهد بود؛ البته مادام که مانعی عرضی، مثل ایقاع مؤمنان در زیان، نباشد.

۲. شخصی که برای همه مهدورالدم است، اما مشروط به تحصیل اجازه از حاکم شرع است؛ مثل کسی که جهت اجرای حد محکوم به قتل باشد.

۳. کسی که هدر بودن خونسش به شخص یا اشخاص معینی اختصاص دارد؛ مثل کسی که به واسطه قصاص مستحق قتل باشد؛ خون او برای اولیای دم هدر و برای دیگران محترم است.

و فقها در کتاب قصاص این تفکیک را بیان کرده‌اند؛ سید طباطبایی، صاحب ریاض در شرط پنجم از شروط قصاص نوشته است: «اینکه مقتول شرعاً محقون الدم باشد؛ یعنی قتل او شرعاً مجاز نباشد؛ پس کسی که شریعت قتل او را به خاطر زنا، لواط یا کفر جایز دانسته، قاتلش قصاص نمی‌شود، حتی اگر بدون اذن امام اقدام به قتل کرده باشد؛ زیرا فی الجمله خون او مباح بوده و اگرچه مباشرت به قتل، مشروط به اذن حاکم می‌باشد؛ اما بدون اذن تنها گناهکار شده است و اگر شخصی غیر از ولی دم، کسی را که قصاص بر او ثابت شده به قتل برساند، کشته می‌شود؛ زیرا وی نسبت به غیر ولی دم محقون الدم است»<sup>۱</sup>.

ملاحظه

به نظر می‌رسد حق قصاص کردن قاتل مختص به اولیای دم است؛ خدای متعال فرموده



است: «وآن کس که مظلوم کشته شده، برای ولی او سلطه (و حق قصاص) قرار دادیم»<sup>۱</sup>. اما می‌توان گفت بین این دو مورد فرقی وجود ندارد؛ زیرا مورد اول هم نسبت به غیر امام و نائبی که از سوی او مأذون در اجراست، محقون الدم می‌باشد و براین ادعا اطلاق صحیحه «ابی الصباح کنانی» دلالت دارد: «از امام صادق علیه السلام درباره کسی که به واسطه قصاص کشته شده، پرسیدم آیا دیه دارد؟ فرمود: اگر چنان بوده کسی کس دیگر را قصاص نمی‌کند و فرمود: کسی که به واسطه حد کشته شود، دیه ندارد»<sup>۲</sup>.

بلی، ممکن است از این جهت به تفاوت قائل شد که حد، حق حاکم شرع نیست، چنانچه قصاص برای ولی دم چنین است؛ این دو از یک سنخ نیستند و حاکم، به این اعتبار که ولایت بر امور عامه‌ای که موکول به سلطان است دارد، تنها حق تنفیذ و اجرای حکم را دارد. لذاست که گفته‌اند: اگر کسی را که مستحق حد قتل باشد بکشد، بدون اینکه از حاکم شرع اذن داشته باشد، نه قصاص می‌شود و نه دیه بر او لازم می‌شود؛ تنها گناه کار شده است که آن هم به خاطر اکراه مرتفع می‌گردد؛ افزون بر آنکه ولی دم می‌تواند قصاص را به بدل و یا غیر آن اسقاط نماید؛ لذا قتل مستحق قصاص تعین نیافته است. اما قتل مستحق حد را حاکم شرع نمی‌تواند اسقاط کند و روایت صحیحه اطلاق ندارد؛ زیرا از این جهت در مقام بیان نیست.

اشکال: چون بین این دو باب ملازمه‌ای وجود ندارد، لذا جایز نبودن قتل مستحق حد در اینجا، با وجوب قصاص در آنجا ملازم نیست؛ چون عدم جواز تکلیفی است پس منافاتی ندارد.

پاسخ: ملازمه وجود دارد؛ زیرا دخول آن در استثنای دم، مجوز قتلش را از بین برده و خون وی محترم بوده و موجب قصاص خواهد بود.

۱. اسراء / ۳۳.

۲. وسائل الشیعة: ۶۳/۲۹، کتاب الديات، أبواب القصاص فی النفس، باب ۲۴، ح ۲. و بخش اخیر روایت در روایات متعدد این باب تکرار شده است.

چه بسا وجه تفاوت کلام فقها در این دو باب آن باشد که کتاب قصاص ناظر به شرایط وجود امام و نائب اوست، لذا اجرای حدود برپاست؛ چنانچه در فرموده صاحب ریاض تعبیر به «اذن الامام» شده بود؛ اما بحث ما در اینجا ناظر به سلطه جائراست و مشهور فقها قائل به عدم جواز اقامه حدود هستند؛ لذا مستحق حد در وضعیتی که تنفیذ و اجرای حکم متوقف است، محقون الدم می باشد و مشمول احادیث «اذا بلغت الدم فلا تقيه» (اگر به حد جان برسد، تقيه مجاز نخواهد بود) می گردد.

پس بهتر آن است که بر نظریه مشهور مبنی بر حرمت قتل مستحق حد، چنین استدلال کنیم که وی با فرض تعطیلی حدود در زمان غیبت، به محقون الدم ملحق می باشد؛ نه اینکه مانند شیخ بگوئیم تحت اطلاق دم داخل است؛ زیرا به حسب حکم اولی، از تحت آن اطلاق خارج است.

اما فاضل ایروانی وجهی را بیان کرده است که برخلاف مشهور در هردوی آنها به تقيه می توان تمسک کرده و کشتن آنها را مجاز دانست. ایشان اختلاف را به استظهار خود از تعبیر امام علیه السلام «لیحقن الدم» برگردانده است. این عبارت ممکن است ناظر به دم محقون به صورت مطلق و از جمیع جهات باشد، در نتیجه مستحق حد با مستحق قصاص یکسان بوده و امکان اخذ به حدیث رفع در هردو مورد فراهم می گردد؛ زیرا آن دو از تمام جهات محقون الدم نیستند.

و ممکن است مصونیت، اضافی باشد؛ یعنی نسبت به کسی که در شرایط تقيه قرار گرفته است، در نتیجه قتل مستحق حد جایز می شود؛ زیرا وی نسبت به تقيه کننده محقون الدم نیست؛ خون او نسبت به همه افراد، هدر است؛ اما قتل مستحق قصاص جایز نیست؛ زیرا او نسبت به متقی محقون الدم است؛ لذا تفصیلی که ذکر کرده اند در مورد دوم جریان دارد و نه در مورد اول.

اگر استظهار یکی از این دو وجه ممکن باشد، به همان مستظهار اخذ می شود. مرحوم

ایروانی می‌فرماید: «بعید نیست روایت به مورد نخست منصرف و یا حداقل متیقن باشد»؛<sup>۱</sup> لذا دو عنوان در جواز قتل آن دو، در شرایط اکراه و تقیه مساوی بوده و بدین ترتیب تفصیل ساقط می‌گردد.

اگر استظهار یک مورد میسر نشد، به عموم رفع در شرایط تقیه و اکراه تمسک می‌شود؛ زیرا داخل شدن این فرد تحت خاص، یعنی استثنای دم مشکوک است و لذا تحت عام یعنی جواز قتل آن دو به خاطر عمومیت رفع، باقی می‌ماند.

و این بیان از جهاتی مردود است:

۱. این لحاظ در حکم، تفاوتی ایجاد نمی‌کند لذا هردوی آنها در جواز و عدم جواز یکسان‌اند؛ زیرا مستحق حد بنا به وجه دوم نیز محقون الدم است به خاطر مبنای تعطیلی حدود در زمان غیبت و سلطه جائر که از فقها نقل شد.

۲. از آنچه گذشت روشن می‌شود که ادعای انصراف به وجه نخست بعید است؛ زیرا لفظ دم مطلق است و قدر متیقن چنانچه می‌دانیم نمی‌تواند مقید باشد؛ نهایتاً می‌توان به انصراف روایات استثنا از مهدور الدم به صورت مطلق ملتزم شد.

۳. اما رجوع به عمومات ادله رفع در مقام شک نیز تمام نیست؛ زیرا جزماً می‌دانیم که این ادله به خاطر امتنانی بودن، شامل جواز قتل نفس نمی‌شود، مگر اینکه ثابت شود مهدور الدم است. اما کسی که مهدور الدم بودنش مشکوک باشد داخل در ادله رخصت نیست و یا لا اقل انصراف ادله رفع از قتل محتمل است و برای منع، قاعده درء کافی است؛ در نتیجه مورد تحت عمومات حرمت قتل نفس محترمه باقی می‌ماند، مگر شارع حرمتش را بردارد.

به عبارت دیگر ما دلیل عامی به این مضمون نداریم که تقیه و اکراه در هر امری حتی مورد جان، جایز است مگر خون محقون؛ تا اینکه بتوان ادعا کرد فرد مشکوک داخل تحت همین عام است.

۱. حاشیة الإيروانی علی المکاسب: ۲۷۱/۱، تعلیقة (۵۵۲).

و به هر صورت بایسته است تفصیل مبتنی بر احکامی شود که در کتاب حدود تحریر شده باشد؛ مثل امکان اقامه حدود در عصر غیبت توسط فقیه واجد شرایط که قدرت اجرایی دارد و نیز گستره صلاحیت‌های حاکم شرعی در اسقاط یا تبدیل آن حدود و امثال آن.

اگر بر قتل مخالف، اکراه شود:

سپس شیخ چنین فرموده است: «از بیان ما آشکار می‌شود این دو روایت از بیان حکم خون مخالفین ساکت‌اند؛ زیرا تقیه برای حفظ خون شیعیان تشریح شده است؛ لذا محدوده آن تا رسیدن به جان همان‌هاست نه جان دیگران.

به عبارت دیگر روایت می‌گوید در صورت خون‌ریزی غرض از تشریح تقیه نقض می‌شود؛ زیرا تقیه جهت مصونیت جان‌ها تشریح شده و لذا نمی‌توان برای تقیه ریختن خون را مشروع دانست و معلوم است که اگر مؤمن را بر کشتن مخالف اکراه کنند، و او از باب تقیه وی را به قتل برساند، این حالت پیش نمی‌آید و در قتل مخالف نقض غرض حاصل نمی‌گردد».<sup>۱</sup>

میان علما در اینکه تقیه و اکراه مجوز قتل مخالف توسط مؤمن می‌شود یا نه، اختلاف است. سید صاحب ریاض نوشته است: «آیا مسلمان شامل مخالف هم می‌شود یا مختص به مؤمن است؟ این مسئله با اشکال مواجه است و احتیاط مقتضی است شمول را انتخاب کنیم، اگر مؤمن در صورت ترک قتل مخالف، بر مالش خصوصاً اگر اندک باشد، خائف باشد؛ اما اگر بر جانش بیمناک باشد، مسئله مشکل می‌شود».<sup>۲</sup>

و صاحب جواهر افزوده است: «و نیز اگر بر عرض و بلکه بر مال بیمناک باشد.» و نیز ایشان گفته‌اند: «ظاهر روایت صحیح مزبور (فاذا بلغت الدم فلا تقیه) خون مؤمن است؛ زیرا خون مؤمن است که تقیه برای حفظ آن تشریح شده است».<sup>۳</sup>

۱. المکاسب: ۹۹/۲.

۲. ریاض المسائل: ۲۱۰/۸.

۳. جواهر الکلام: ۱۷۰/۲۲.

و آیت الله خویی هم در این مسئله از ایشان تبعیت کرده است: «بنابراین حکم قتل مخالفین به واسطه تقیه یا اکراه، حکم سایر محرماتی را دارد که به همان واسطه حرمتشان رفع شده است».<sup>۱</sup>

امام خمینی گفته است: «غیرمؤمنان از سایر فرقه‌ها از مورد روایات خارج‌اند و تقیه اختصاصاً برای حفظ جان مؤمنین تشریح شده و مقتضای عمومات جواز قتل غیر مؤمن است، اگر به آن اکراه شود یا ضرورتی حادث شود».<sup>۲</sup>

این دیدگاه مبتنی بر آن است که مراد از تقیه در روایات، صرفاً تقیه مشهور باشد، یعنی تقیه از مخالفین؛ اما می‌دانیم که حدیث رفع امتنان بر جمیع امت اسلامی است و تقیه اقسام دیگری هم دارد که عام‌اند و منظور از آن مفهوم عام پرهیز از هر شری است که از آن بیمناکیم؛ لذا گاهی تقیه از کفار و مشرکین است؛ چنانچه در قضیه عمار یاسر چنین بوده و سبب نزول این آیه شریفه شده است: «افراد باایمان نباید به جای مؤمنان، کافران را دوست و سرپرست خود انتخاب کنند؛ و هر کس چنین کند، هیچ رابطه‌ای با خدا ندارد (و پیوند او به کلی از خدا گسسته می‌شود)؛ مگر اینکه از آنها پرهیزید (و به خاطر هدف‌های مهم‌تری تقیه کنید). خداوند شما را از (نافرمانی) خود، بر حذر می‌دارد؛ و بازگشت (شما) به سوی خداست».<sup>۳</sup>

گاهی تقیه از مستکبران و دشمنان دین است که در این جهت تمام مسلمانان مساوی هستند؛ چنانچه در رفع به واسطه اکراه هم برابرند.

در غیر این صورت بر قائل به اختصاص تقیه به مخالفین، این نقض وارد می‌شود که بر اساس نظری میان تقیه و اکراه اتحاد نیست؛ زیرا حکم رفع در شرایط اکراه شامل تمام مسلمانان است و همان اشکال سابق ما وارد می‌گردد.

۱. مصباح الفقاهة: ۶۹۱/۱.

۲. المكاسب المحرمة: ۲۳۵/۲.

۳. آل عمران / ۲۸.

بعضی از اعلام فرموده‌اند: «افزون بر آن، می‌دانیم احکام اسلام از جمله حفظ دماء در حق تمام قائلان به شهادتین جاری است؛ چنانچه در روایات، تفسیر اسلام و ایمان وارد شده و مساوات دیه مسلمانان از تمام فرق بی هیچ تفاوتی، مؤید این معناست»<sup>۱</sup>.

ممکن است گفته شود این استدلال صحیح نیست؛ چه اینکه این‌ها احکامی ابتدایی هستند که در نبود معارض و مزاحم، معتبرند، اما ما در مقام تراحم هستیم، لذا آن احکام ابتدایی وجود اولویت‌ها و تقدیم اهم بر مهم را نفی نمی‌کند؛ چنانکه در برخی تفصیلات پیش‌گفته گذشت، با اینکه قاطع بودیم همه آن موارد مشمول این احکام هستند.

بنا بر عمومیت رفع به واسطهٔ اکراه و تقیه برای تمام مسلمانان و شمول استثنای دم نسبت به همه آنها، قائل به جواز قتل مخالف در شرایط اکراه و تقیه، بایستی به دلیل دیگری تمسک کند و این دلیل دیگر در کلمات صاحب ریاض و مستند الشیعه چنین تعبیر شده است: «چنانکه از نصوص معتبر استفاده می‌شود، هیچ چیزی معادل خون مؤمن نیست»<sup>۲</sup>.

و صاحب جواهر افزوده است: «بلکه در آن نصوص آمده است که جان هزار مخالف، معادل جان یک مؤمن نیست؛ پس بی شک باید همین نظر را اختیار نمود و بلکه اگر مؤمن خوف بر عرض و یا مالش داشته باشد، همین حکم جاری است؛ چنانچه بر کسی که به ادله احاطه داشته باشد می‌داند که جان آنها نزد خدای متعال ارزشی ندارد»<sup>۳</sup> و نیز گفته‌اند: «ظاهر روایت صحیح مزبور، خون مؤمن است».

به نظر می‌رسد مضامینی که فقها ذکر نموده‌اند با استفاد از نصوص مطابقت ندارد؛ مانند روایت «اسحاق بن عمار» از امام صادق علیه السلام: «مال و دارایی ناصبی برایت حلال است، مگر همسرش، پس نکاح اهل شرک جایز و نافذ است و رسول خدا فرمودند به مشرکان

۱. أنوار الفقاهة، آیت الله مکارم شیرازی، کتاب التجارة: ۴۰۳.

۲. ریاض المسائل: ۲۱۰/۸، مستند الشیعة: ۱۹۴/۱۴.

۳. جواهر الکلام: ۱۷۰/۲۲.

دشنام نگویید؛ زیرا هر قومی نکاحی دارند و اگر ما خوف آن را نمی داشتیم که در مقابل کشته شدن یک نفر از آنها، یک نفر از شما کشته می شود<sup>۱</sup> و یک شخص شما بهتر از هزار نفر و صد هزار نفر از آنان است، شما را به کشتن آنها دستور می دادیم؛ اما این قضیه به امام واگذار شده است»<sup>۲</sup>.

و نیز صحیحه «برید عجلی»: «از امام باقر علیه السلام درباره مؤمنی پرسیدم که مردی ناصبی که به ناصبی گری شهره بوده را از روی خشم به خاطر خدا کشته است؛ فرمود: آنها از روی قصاص وی را می کشند؛ اما اگر مسئله به امام عادل ظاهر ارجاع شود او را نخواهد کشت. پرسیدم پس خونس هدر می رود؟ پاسخ داد: نه، اگر وارث دارد، امام باید دیه او را از بیت المال بپردازد؛ زیرا قاتل او، وی را از روی غضب به خاطر خدا و امام و دین مسلمانان کشته است»<sup>۳</sup>.

و صحیحه «هشام بن سالم»: «به امام صادق علیه السلام عرض کردم درباره مردی که به علی علیه السلام دشنام دهد چه می گویی؟ فرمود: خونس حلال است؛ به خدا قسم که اگر نبود که به خاطر او بی گناهی متهم می شود؛ گفتم چرا بی گناه متهم می شود؟ فرمود: مؤمن به واسطه کافری مقتول می گردد و دیگر چیزی نیفزود»<sup>۴</sup>.

این روایات بر حرمت نداشتن خون هایی که در آن ذکر شد و اینکه مستحق قتل هستند، دلالت می کند؛ اما آنچه مانع از قتلشان می شود دفع ضرر از مؤمنین و رفع فتنه است. لکن استدلال به آنها از این جهت مخدوش است که ناظر به ناصبی هستند و نه تمام مخالفین؛ لذا نمی توان بر جواز استدلال کرد.

---

۱. اینگونه امور برای فقه عمل اسلامی در مواجهه با نظام های طاغوت تأسیس شده است و لحاظ این مسائل تنها از یک جهت کافی نیست، بلکه باید تمام جهات مد نظر قرار بگیرد و لذا باید در آن ها به فقیه جامع شرایط که به امور زمانش آگاه است، مراجعه نمود.

۲. وسائل الشیعة: ۲۹۹/۱۷، ح ۲، کتاب التجارة، أبواب ما یکتسب به، باب ۹۵.

۳. وسائل الشیعة: ۱۳۲/۲۹، ح ۲، أبواب القصص فی النفس، باب ۶۸.

۴. وسائل الشیعة: ۲۱۵/۲۸، ح ۱، أبواب حد القذف، باب ۲۷.

از همین روی شیخ فرموده است: «همه این مطالب درباره غیر ناصبی بود؛ اما نواصب محقون الدم نیستند و علت منع از قتل آنان حدوث فتنه است؛ لذا قتل آنها از روی تقیه بلاشکال مشروع است و به اجمال باید دانست هر خونی که ذاتاً نزد شارع محترم نباشد، از مورد این دو روایت خارج است و حکم ریختن آن، مانند حکم سایر محرماتی است که تقیه به خاطر آنها تشریح شده است».

### متفاوت نبودن مباشرت و تسبیب

صاحب جواهر فرع دیگری را افزوده است: «در قتل فرقی نمی‌کند قاتل مباشر باشد یا مسبب؛ مثل مفتی که فتوای به قتل داده باشد، دلیل ما اطلاق ادله است».<sup>۱</sup>

#### ملاحظه

به نظر می‌رسد این استدلال وجیه است، البته در صورتی که تسبیب چنان مؤثر باشد که اسناد فعل به او به عنوان شراکت صحیح باشد و در واقع او همانند یک سبب مستقل مثل اسباب تولیدی محسوب شود؛ پس اگر مفتی به اصدار حکم قتل بی‌گناهی اکراه شود، چنین کاری مجاز نیست و اگر انجام داد عذر مکره بودن از وی پذیرفته نخواهد شد.

آیا قتل، شامل جراحت هم می‌شود؟

یعنی اگر ظالم او را تهدید کند که اگر فلان شخص را مجروح نکند، او را خواهد کشت؛ آیا جراحت داخل در مستثنای از حکم تقیه است یا خیر؟

شیخ می‌فرماید: «نکته‌ای که باقی می‌ماند شمول دم نسبت به جرح و قطع اعضاست؛ آیا این شمول صحیح است یا اینکه مختص به قتل است؟ دو وجه می‌توان طرح نمود: نخست آنکه بگوییم عنوان دم مطلق است، چنانچه از شیخ حکایت شده است و دوم اخذ به عموم ادله تقیه و نفی جرح و اکراه است و اینکه دم محقون در خونی ظهور دارد که

۱. جواهر الکلام: ۱۷۰/۲۲.



عامل بقای روح باشد و این وجه دوم از کتب روضه، مصابیح و ریاض نقل شده و خالی از قوت نیست»<sup>۱</sup>.

به نظر می‌رسد وجه دوم مشهورتر باشد<sup>۲</sup> و لذا تمسک به تقیه و اکراه در صورت مکروه شدن به ایراد جرح، جایز است؛ اما مرحوم شهید ثانی در حکم جواز تردید کرده و بر کلام محقق در شرایع که فرموده «اگر سلطان او را مضطر به اجرای حد بنماید، اجابت خواسته او جایز است، مادامی که قتل ظالمانه نباشد؛ چه اینکه در دماء تقیه راه ندارد»، چنین تعلیقه زده است: «مرحوم شیخ، جراحت را هم به قتل ملحق کرده که با تعلیل مصنف تناسب دارد؛ تقیه ای که در مورد دماء نفی شده است، نکره در سیاق نفی بوده و مفید عموم است و در برخی عبارات (که از شیخ طوسی و ابن ادریس هستند<sup>۳</sup>) آمده که در قتل نفوس تقیه راه ندارد؛ لذا جراحتی که منجر به قتل نشود، از این قضیه خارج است و مستندی به ذهن من نمی‌رسد که حکم را بر آن مترتب کنم»<sup>۴</sup>.

چند وجه برای اثبات قوت قول دوم قابل ارائه است:

۱. لفظ دم، در نصوص و روایات کنایه از نفس است؛ چنانچه عکس این تعبیر نیز در کلمات فقیهان رایج است. منظور از «نفس سائله» خون می‌باشد، به این اعتبار که خون مایه حیات است. لذا «بلوغ الدم» یعنی مفارقت روح از بدن؛ بنابراین مقصود از عنوان دم، خون نیست تا اطلاق آن لحاظ شود؛ لذا اگر مرگ بدون ریختن خون محقق شد، مثل خفگی یا صاعقه آسمانی و امثال آن، کسی در شمول حدیث نسبت به آنها شک نمی‌کند، در حالی که خون وجود ندارد و این معنا برای هرکسی که با روایات تعامل داشته باشد واضح و روشن است.

۱. المکاسب: ۱۰۰/۲.

۲. ریاض المسائل: ۲۱۰/۸، جواهر الکلام: ۱۶۹/۲۲.

۳. النهایة: ۳۰۱، السرائر: ۲/۲۵، و در صفحات آتی خواهد آمد.

۴. مسالك الأفهام: ۱۰۷/۳.

۲. مناسبت حکم و موضوع؛ زیرا سیاق حدیث در بالاترین مراتب تقیه یعنی اتلاف نفس، ظهور داشته و حرمت آن را بیان می‌کند و درصدد بیان مراتبی که با تقیه مجاز است، نمی‌باشد.

۳. عبارت محقق نراقی: «ثبوت اطلاق در مانند چنین ترکیبی محل تأمل و نظر است»<sup>۱</sup>. این، کلام خوبی است و شاید به همان وجه دومی بازگردد که بیان نمودیم.

۴. برخی فقها این مبنا را اختیار کرده‌اند که در خروج از عمومات تقیه و مانند آن، بایستی بر قدمتی که از اطلاق به ذهن تبادر می‌کند، یعنی قتل، اکتفا نمود؛ لذا مادون دم تحت عمومات تقیه و اکراه باقی می‌ماند.

و صاحب جواهر و صاحب ریاض گفته‌اند که: «جا دارد به جواز (جراحت مادون قتل) قاطع باشیم، زمانی که در صورت ترک، بر جان خود خائف باشیم و در غیر خوف بر جان احتیاط در ترک است» و صاحب جواهر افزوده است: «از سوی دیگر احتیاط معارض ندارد».

مرحوم آیت الله خویی بر این مطلب چنین تعلیقه زده است: «ظاهر از فرموده امام علیه السلام (تقیه برای حفظ خون جعل شده است) گرچه خونی است که مایه بقای حیات است، اما با وجود این نمی‌توان به جواز جرح یا قطع اعضای دیگران به خاطر تقیه قائل شد؛ زیرا دلیل جواز تقیه مانند دلیل رفع فعل اکراهی، در مقام امتنان وارد شده است و لذا شامل موردی نمی‌شود که با امتنان منافات داشته باشد. بنابراین در مورد تقیه همان مطلبی جاری است که درباره اکراه گفتیم»<sup>۲</sup>.

ملاحظه

به نظر ما اگرچه این کلام درست است، اما خارج از محل بحث می‌باشد؛ چه اینکه کلام

۱. مستند الشیعة: ۱۴/۱۹۴.

۲. مصباح الفقاهة: ۱/۶۹۲.

در موردی است که تهدید به قتل شده تا ایجاد جراحت نماید و سخن در شمول تقیه نسبت به این مورد نیست. تعبیر امام علیه السلام («لا تقیه») بر نفی جواب دلالت دارد یا نفی وجوب؟

اکنون تلاشمان را در جهت پاسخ به این سؤال معطوف می‌کنیم که آیا قول امام علیه السلام که فرمود در صورت رسیدن به حد خون «لا تقیه»، مفید عدم جواز است؟ یعنی عمل به تقیه که مقتضی قتل غیر است، حرام است؟ یا اینکه بر عدم وجوب دلالت می‌کند؟

به تعبیر فنی نفی در این عبارت حقیقی نیست؛ زیرا در خارج واقع می‌گردد، پس نفی در اینجا ادعائی است و حقیقت ادعائی محتاج به یک مصحح است تا صحت ادعا ثابت باشد؛ مصحح در اینجا چیست؟ حرمت یا عدم وجوب؟

تقریب اول: حکم شارع به حرمت تقیه در اذهان رسوخ یافته است و همین سبب شده تا از عمل به آن امتناع نموده و تمام منافذ تحقق آن را ببندند؛ لذا ادعای نفی وجود آن به صورت مطلق صحیح است؛ زیرا عدم آن مسلم تلقی شده است و این تقریب در سایر جملات اخباری که مفید انشاء هستند نیز جریان دارد. چنانچه در روایات آمده است «یعیّد صلاته» یا «یغسل ثوبه»؛ این جملات بر وجوب فعل دلالت دارد؛ چه اینکه امثال آن را مسلم دانسته و مفروغ گرفته ایم.

از موارد این تقریب برای حرمت، آیه شریفه ذیل است: «پس هر که در این ماه‌ها حج می‌گزارد زناشویی، کار ناروا و مجادله را باید ترک کند.»<sup>۱</sup> یا این روایت از امام علیه السلام: «در سرزمینی سکنی نگزینید که موجب نقص در دین باشد (تعرب بعد الحجره) و دو روز پیایی بدون افطار در شب، روزه نگیرید» و مانند آن.<sup>۲</sup>

تقریب دوم: اینجا نفی حکم به لسان نفی موضوع صورت گرفته است؛ نفی تقیه یعنی نفی حکم آن و از آنجاکه حکم تقیه پیش از رسیدن به حد جان، حسب روایات، وجوب

۱. البقرة: ۱۹۷.

۲. من لا یحضره الفقیه: ۳/۳۵۹ باب الأیمان والنذور، ح ۴۲۷۳.

است تا جایی که فرموده‌اند: «کسی که تقیه نکند دین ندارد»؛ لذا با نفی تقیه (به لسان موضوع) در واقع حکم آن می‌باشد؛ مانند روایتی که فرمود: «رضاع بعد از پایان شیردهی نیست»<sup>۱</sup> و فرمودند: «در حال خشم سوگند نیست یا در حال اجبار و اکراه»<sup>۲</sup> و نیز فرموده‌اند: «سوگندی نیست برای فرزند بدون اذن پدر یا برای زن بدون اذن شوهر».<sup>۳</sup>

و از سخن مرحوم امام خمینی دو وجه جهت ترجیح حمل حدیث به معنای دوم به دست می‌آید:

۱. «هر موضوع دارای حکم در شریعت، وقتی متعلق نفی قرار گرفت، ظاهراً این نفی به لحاظ حکم است مگر قرینه‌ای برخلاف موجود باشد»<sup>۴</sup> و صغرای استدلال در اینجا این است که تقیه حکم دارد (وجوب)، پس نفی آن به معنای نفی حکم آن است.
۲. «فرمایش حضرت که فرمود: همانا تقیه جعل شده است... از حقیقت‌های ادعایی به لحاظ جعل حکم برای آن است و مناسبت بین آن و فقره دوم اقتضا می‌کند که نفی به لحاظ نفی همین مجعول باشد؛ گویا گفته شده: تقیه برای چنین امری واجب شده است و اگر به حد خون برسد دیگر وجوبی نیست».

#### ملاحظه

به نظر می‌رسد وجه نخست گرچه کبرای درستی دارد، اما حمل نفی بر چنین معنایی بعید است؛ به دلیل:

۱. نقض غرض؛ زیرا اکتفا به نفی وجوب مساوی رخصت در اقدام است و حمل نفی در حدیث به چنین معنایی با غرض و هدفی که مفاد حدیث در پی آن است (تأکید بر حرمت خون‌ریزی و کشتن افراد تحت هر عنوانی که باشد حتی تقیه و اکراه)، منافات

۱. وسائل الشیعة: ۲۹۰/۱۴، کتاب النکاح، أبواب ما یحرم بالرضاع، باب ۵، ح ۱.

۲. وسائل الشیعة: ۱۴۳/۱۶، کتاب الأیمان، باب ۱۶، ح ۱.

۳. وسائل الشیعة: ۱۲۸/۱۶، کتاب الأیمان، باب ۱۰، ح ۱.

۴. المکاسب المحرمة: ۲۲۸/۲.

دارد. انسان خودمحور است و ذات خود را دوست دارد، از این رو مستعد آن است که برای بقای خود دیگران را به فنا دهد (وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ؛ و بخل [و بی‌گذشت بودن]، در نفوس، حضور [و غلبه] دارد<sup>۱</sup>) و اگر حرمت شرعی نباشد از کشتن دیگران ابایی ندارد، حتی برای امور جزئی و پیش پا افتاده، چنانچه در نزاع‌های افراد بی تقوا چنین مواردی پرتکرار است.

۲. چیزی که ادعا را تصحیح کند نداریم؛ زیرا عدم تحریم موجب می‌شود وی به صرف احتمال خوف بر جاننش، مرتکب قتل شود و این جرم بسیار واقع خواهد شد؛ چون مانع شرعی بر سر راه آن وجود ندارد. در این صورت این ادعا مفقود خواهد بود؛ یعنی اینکه نفی حقیقت تقیه و موضوع آن مصحح کثرت وجود خارجی آن باشد و چنانچه می‌دانیم حقیقت ادعایی بدون مصحح، جایز نیست.

اما صحت این معنا در موارد مذکور در تقریب دوم به خاطر نکته‌ای است که آن را تصحیح می‌کند و آن نکته عبارت است از اینکه، برای چیزی که هیچ اثر شرعی و یا عرفی بر آن مترتب نشود، فرض موجودیت نمی‌شود و لذا تعلق نفی به آن صحیح خواهد بود؛ آنجا با اینجا تفاوت دارد؛ زیرا در آن موارد موضوعی خارجی موجود بود، مثل نذر و یمین و لذا نفی آن بی معنا بود پس می‌گفتیم آنچه نفی شده حکم و آثار مترتب بر آن است؛ اما مراد در اینجا، نفی موضوع تقیه است؛ یعنی وقتی به حد جان می‌رسد، اصلاً موضوع تقیه وجود ندارد.

و بوجه دوم، افزون بر ایرادی که بیان شد، اشکال دیگری هم وارد است: «مناسبت بین حکم و موضوع مقتضی آن است که نفی به لحاظ تحریم و اثبات به لحاظ ایجاب باشد و این تناسب بین دو فقره می‌باشد»<sup>۲</sup>.

ظاهر، معنای اول است (نفی جواز) و امام خمینی آن را اختیار نموده و برایش چند مؤید

۱. النساء: ۱۲۸.

۲. المکاسب المحرمة: ۲۲۹/۲.

آورده است: «اگر نگوییم متعین، لااقل راجح است؛ به خاطر فهم عرف، البته در صورتی که ذهن خالی از شبهات باشد و مناسبت حکم و موضوع و نیز به دلیل اینکه سیاق جمله، ظاهراً ناظر به بیان اهمیت دماء است و اینکه خدای متعال تقیه را برای حفظ آن واجب نموده است. پس وقتی حفظ و نگه‌داری خون باعث وجوب تقیه شده و به منزله دین<sup>۱</sup> قرار گرفته و تارک آن بی‌دین معرفی شده است؛ ناگزیر اگر به حد ریختن خون برسد، موجب حرمت آن خواهد شد».

و مرحوم امام خمینی در جای دیگری، چنین افزوده است: «فهم اصحاب و فقهای ما از روایات خود مؤیدی قوی است، اگر نگوییم از حجت‌های کافی و دلیل بر ظهور عرفی است؛ لذا تردد برخی عالمان اهل دقت،<sup>۲</sup> در اینجا بی‌مورد است».

به نظر ما معنای اول را می‌توان پذیرفت اگر مقصود از نفی حکم، تمام احکام و آثار باشد نه صرفاً حکم سابق؛ در این صورت نفی آن با این لحاظ صحیح خواهد بود؛ زیرا مادامی که هیچ اثری بر این تقیه مترتب نشود، حرمت خون دیگری، بدون معارض و رافع باقی مانده و در نتیجه نزاع لفظی می‌شود.

### تعارض بین وجوب حفظ نفس و حرمت قتل غیر

بعد از ارائه دو وجه در فهم عبارت «لا تقیه»، گاهی گفته می‌شود حمل این عبارت به نفی جواز یعنی حرمت، موجب اشکال تعارض (بین تحریم قتل غیر، در شرایط اکراه و تهدید به قتل و بین وجوب حفظ نفس و حرمت القای در تهلکه) می‌شود و این اشکال به موردی تعمیم پیدا می‌کند که تهدید جائر، قتل یکی از وابستگان او یا دیگران باشد، در این صورت امر دائر می‌شود بین وجوب حفظ نفس یکی از وابستگانش و بین حرمت قتل کسی که ظالم به کشتن او دستور داده است.

۱. اشاره به حدیث (التقیة دینی و دین آبائی و من لا تقیة له لا دین له).

۲. حاشیه‌ی شیخ محمد تقی الشیرازی رحمته‌الله علی المکاسب: ۱۳۹، مبحث حرمة الولاية للجائر.

در این حالت باید به مرجحات باب تراحم رجوع کرد و از میان دو جان، مهم‌ترش را انتخاب نمود و اگر مرجح نیافت به تخییر روی آورد؛ یا اینکه اصلاً به سراغ مرجحات نرفته و به صورت مطلق قائل به تخییر شد؛ به دلیل اطلاق عنوان دم و نیز این آیه شریفه: «وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ؛ و بر آنها [بنی اسرائیل] در آن [تورات]، مقرر داشتیم که جان در مقابل جان»؛<sup>۱</sup> البته اگر اشکال پیش گفته ما وارد نگردد که این‌ها احکامی ابتدایی است با صرف نظر از تراحم و تعارض یا اینکه آیه وارد در موضوع قصاص است و به محل بحث ارتباطی ندارد.

و اشکال بر معنای اول وارد می‌شود و نه بر معنای دوم که عبارت بود از نفی وجوب؛ لذا حرمت القای نفس در تهلکه (خود را در معرض کشته شدن قرار دادن) بدون معارض باقی می‌ماند؛ چه اینکه حکم غیر الزامی نمی‌تواند با حکم الزامی معارضه کند.

و بعضی عالمان معاصر این اشکال را چنین رد نموده است: «قتل غیر، یک فعل ایجاد است برای رفع قتل از خودش و ترک آن فعل، ترک رفع است؛ نه اینکه القای نفس در تهلکه باشد و این فعل ایجاد گرچه به صورت اجمال واجب است، اما چنانچه دفع نمودن، به قتل غیر، منحصر باشد، دلیلی بر وجوب نداریم؛ بنابراین از آنجاکه از بین رفتن یک نفر ناگزیر است و ویژگی قتل غیر آن است که همراه ارتکاب حرام می‌باشد، لذا وجهی برای تجویز آن نداریم».<sup>۲</sup>

ملاحظه

به نظر ما آنچه بیان کرده‌اند، چه بسا ناکافی باشد؛ زیرا چنانچه تصریح نموده‌اند ایجاد و انجام عملی که قتل را از خودش رفع کند، واجب است و اینکه گفته‌اند «لا دلیل اذا انحصر» عیناً همان اشکال است، لذا نکته جدیدی به همراه ندارد. چنانچه قتل غیر حرام است، قتل نفس هم در صورت تمکن از دفع و رفع حرام می‌باشد.

۱. المائدة: ۴۵.

۲. فقه الصادق: ۲۱/۴۰۵، منهاج الفقاهة: ۲/۲۱۵.

اما چند وجه برای ردّ اشکال قابل ارائه است:

۱. نسبت بین حرمت قتل غیر و عموم وجوب حفظ نفس، خاص و عام یا مطلق و مقید است، چنانچه از روایات «لا تقیه فی الدم» (در خون تقیه راه ندارد) آشکار می‌گردد. این مورد (حفظ نفس متوقف بر قتل غیر باشد) از ادله لزوم حفظ نفس با تقیه، استثنا شده است و در این صورت خاص بر عام مقدم شده و منافات ندارد؛ افزون بر احادیث لاضرر و لا ضرار، چه اینکه دفع ضرر از نفس نمی‌تواند ایراد ضرر به دیگران را تجویز نماید. به عبارت دیگر حفظ جان خود و هر نفس محترمی اگرچه واجب است، اما نمی‌توان این حکم را با قتل نفس محترم دیگری امثال نمود.

۲. اینجا القای در تهلکه وجود ندارد؛ زیرا آنچه در خارج رخ داده این است که مکرّه از حکم شرعی تبعیت کرده و از قتل نفس که از سوی جائر دستور آن صادر شده امتناع نموده و همین باعث خشم ظالم و قتل او شده است و مکرّه مسئول فعل ظالم نیست. برای این مطلب مثال‌های زیادی می‌توان یافت که در هیچ‌یک از آنها فقیه ملتزم به این عنوان (القای نفس در تهلکه) نمی‌شود؛ مثل انتقام طاغوت از صالحان به دلیل اینکه جزء صلحاست یا کید و مکر حسودان که گناهی بر محسود مترتب نمی‌شود، حتی به نحو تسبیب.

۳. حرمت قتل غیر، در این مورد حکمی قطعی و منجز است، اما حرمت القای نفس در هلاکت معلق به استنکاف از انجام دستور ظالم است؛ زیرا ظالم گفته: زید را بکش و الا تورا می‌کشم. لذا این دو در یک رتبه نیستند و حکم معلق توان معارضه با حکم منجز را ندارد.

امام خمینی ناظر به دو معنایی که برای عبارت «لا تقیه» بیان شد، متعرض این اشکال شده است: «اگر قائل به عدم استفاده از یکی از دو وجه مذکور یا وجه دوم شدیم، ممکن است گفته شود دلیل حرمت قتل با دلیل حرمت القای نفس در تهلکه معارضه می‌کند یا دو حکم یا حرمت قتل نفس و حرمت تسبیب قتل نفس محترم (جان وابستگان او اگر



تهدید به قتل آنان کند) تراحم می‌کنند و چون دلیل بر ترجیح نداریم، بین آن دو تخییر صورت می‌گیرد.

بلی، گاهی ترجیح و اهمیت در یک طرف محقق می‌شود؛ مثل اینکه جائر او را تهدید به قتل بعضی وابستگانش نماید اگر جماعتی را به قتل نرساند یا او را تهدید کند که اگر یک نفر را نکشد، او و جمیع متعلقینش را خواهد کشت.<sup>۱</sup>

در دوران امر بین مباشرت به قتل و ارتکاب حرام دیگری،<sup>۲</sup> ظاهراً نباید شک کرد که ارتکاب دومی محذوریت کم‌تری دارد و با مقتضی قتل تراحم نمی‌کند و القای در هلاکت<sup>۳</sup> در اینجا قتل نفس محسوب نمی‌شود، نه به مباشرت و نه به تسبیب؛ بلکه اگر بتواند شرشوری را از خود رفع کند، عقلاً واجب است این کار را انجام دهد و اهمال در این کار شکلی از القای در تهلکه خواهد بود. بنابراین دفع شر از خود واجب و ایقاع نفس در هلاکت به این معنا حرام است؛ اما این حکم در مرتبه پایین‌تر از مباشرت قتل است؛<sup>۴</sup> اگر امر دائر شد بین اینکه جائر نفس محترمه‌ای را به قتل برساند یا شما نفس محترمه دیگری را به قتل برسانید، نمی‌توان بین مباشرت به قتل برای حفظ نفس محترمه و ترک مباشرت و القای نفس در هلاکت، قائل به تخییر شد،<sup>۵</sup> با این ادعا که بین دو مقتضی تراحم ایجاد شده و عامل ترجیح وجود ندارد.

---

۱. بیان خواهیم کرد که در مانند این صورت جایز نیست لذا حرمت ثابت است.

۲. این صرف مقدمه است و الا ایشان کلام را از سر گرفته است.

۳. این تصویری از جریان القای نفس در هلاکت در اینجا او در این بحث است.

۴. اگر مقصود ایشان در جایگاه تراحم باشد، باید وجهی برای آن تقریب و تبیین کند چنانچه ما این کار را کردیم و الا صرفاً یک ادعا خواهد بود و آن عیناً همان اشکال است و اگر در غیر تراحم باشد تفاوتی نخواهند داشت خصوصاً با توجه به نکته‌ای که در صفحه ۸۲۵ بیان کردیم که بین مباشرت و تسبیب فرقی نیست؛ زیرا فرض آن است که امکان دفع قتل از نفس را دارد. مگر بنا بر آنچه درباره فرق بین اسبابی که اسناد فعل به او صحیح است، گفتیم.

۵. در عدم جواز شکی وجود ندارد، اما کلام در وجه آن و رد اشکال از آن می‌باشد، ضمن اینکه این مثال بر مسئله ما تطبیق نمی‌کند؛ زیرا اکراه یا تقیه در مورد مذکور وجود ندارد، لذا دو حالت مفروض مستقل از یکدیگر هستند و ممکن نیست مباشرت به قتل را برای جلوگیری از قتل در حالت دیگر مجاز بشمریم که ارتباطی با اکراه یا اضطرار یا تقیه ندارد، لذا حرمت در اینجا بدون اشکال وجود دارد.

اما اینکه ایشان در باب دوران امر بین اینکه مکره شخصی را بکشد یا مکره یکی از بستگان او را به قتل برساند، گفته است: این مسئله از قبیل دوران امر بین حرمت قتل و حرمت تسبیب نسبت به قتل است؛ این اشکال را دارد که این، تسبیب قتل متعلقین او نیست؛ چه اینکه تخلف از امر مکره نه عرفاً و نه عقلاً سبب قتل محسوب نمی‌شود. ضمن اینکه مباشرت قتل، محذوریت بیشتری از این معنا (حتی اگر آن را به نام تسبیب بخوانیم) دارد.

بلکه می‌توان گفت: اگر امر دائر شد بین مباشرت به قتل یک شخص و بین مباشرت مکره به قتل اشخاص متعدد، مباشرت به قتل جایز نیست؛ زیرا آنچه واجب است دفع قتل آنان در صورت امکان می‌باشد. اما اگر متوقف بر ارتکاب قتل شد، دلیلی بر جواز آن و ترجیح طرف مقابلش نداریم.

آیا جزاین است که این مورد مانند دوران امر بین نوشیدن شراب توسط یک نفر و نوشیدن آن توسط یک جمع می‌باشد؟

و اجمالاً معلوم شد وجوب حفظ نفوس با ارتکاب قتل چندان واضح نیست.

بلی، اگر تهدید به قتل کسی کند که به هر صورتی باید جان‌ش حفظ شود، مثل پیامبر اکرم و یا ائمه علیهم‌السلام، قتل غیر واجب خواهد بود.

به نظر ما منظور ایشان کاملاً روشن است، چنانچه ارزیابی کلماتشان از وجوهی که برای رد اشکال و تعلیقاتی که ذکر نمودیم واضح می‌گردد.

سپس فرموده‌اند: «این بیان با صرف نظر از دلیل حرج است؛ اما با نظر به آن نوبت به حکم عقل نمی‌رسد؛ چه اینکه بر فرض مرفوع بودن حکم تقیه در مورد خون و سکوت روایت از حکم موردی که به خون برسد، مقتضای دلیل نفی حرج جواز ارتکاب قتل است؛ زیرا بیان شد که وجوب دفع شر و ضرری که متوجه غیر شده، بر انسان حرجی است. به عبارت دیگر ایجاب حفظ نفس غیر و یا حرمت قتل او با ایقاع ضرر بر خود، ایشان چنین تصور کرده که مورد از موارد القای نفس در هلاکت است، لذا باید بین اشکال تسبیب فرق بگذارد، چنانچه در تعلیقه سابق به آن اشاره شد.

حرجی است؛ خصوصاً که ضرر وعده داده شده مربوط به جان و عرض وابستگان او باشد؛ بنابراین اگر دلیل شرعی قائم شود، حکم عقل و ترجیح او قبحی ندارد.

اگر بگوییم مستفاد از دلیل نفی تقیه در دماء، حرمت باشد و بگوییم این حکم شامل تمام اقسام تقیه در یک سطح می شود و به صورت مطلق، تقیه در مورد خون حرام است، نسبت بین آن و بین دلیل نفی جعل حکم حرجی عموم و خصوص من وجه است؛ زیرا عدم تقیه در دم، اعم است از اینکه در ترک آن حرج لازم بیاید، بنابراین دلیل نفی حرج بر آن حاکم است، چنانچه بر سایر ادله حکومت دارد. از اینکه تقیه جزء احکام ثانوی است، منافاتی با این حکومت پیدا نمی شود؛ زیرا حکومت قائم به لسان دلیل است، ضمن اینکه عبارت «فلا تقیة» حکمی اولی و متعلق به عنوان آن است. اگر بگوییم روایات نفی تقیه (إنما جعلت التقیة لتحقن بها الدم) چنانچه اشاره شد، ناظر به قضیه عمار است، باید پذیریم که وارد در همان قضیه اکراه عمار بوده و ناگزیر خارج نمودن آن با دلیل حرج جایز نخواهد بود؛ زیرا در آن صورت آن را از موردش خارج ساخته ایم و اگر مورد اکراه همچنان باقی باشد؛ یعنی ریختن خون به واسطه اکراه جایز نیست و وعده به قتل، اخراج غیر آن را تجویز نمی کند، پس قتل اگر با تهدید به قتل جایز نباشد، با تهدید به مادون آن هم جایز نخواهد بود. به عبارت دیگر بر اساس عقل و عرف تفکیک در دلیل صحیح نمی باشد؛ لذا باید از تحکیم دلیل حرج در اینجا دست برداریم و این آسان تر از حل تعارض است؛ ضمن اینکه بر فرض آن هم باید از اطلاق آیه رفع ید کرد، یا به دلیل عمل کردن به یکی از دو دلیل و لوبه نحو اجمال و یا به دلیل اجماع مورد ادعا و شهرت محقق که بر اطلاق آیه ترجیح داشته، بلکه مقید آن است»<sup>۱</sup>.

کلام مفصل ایشان را به خاطر تعمیق مطلب تماماً نقل کردیم و الا فرض حرج در حکم هیچ تغییری ایجاد نمی کند؛ زیرا آن فرض بر اکراه چیزی نمی افزاید.

نکته قابل توجه نوشته آیت الله خویی است: «بلی اگر ظالم کسی را بر قتل یکی از دو نفر

و اداری کند که هردوی آنها محقون الدم هستند یا بر این کار مضطر شود؛ چنانچه از بالای بلندی سقوط کند و لاجرم بر سر یکی از دو نفر باید بیفتد، باید به قواعد تراحم رجوع شود و این امر وضوح پیدا می‌کند، با لحاظ کردن نکته‌ای که در دوران امر بین نجات یکی از دو غریق تحقیقاً گفته‌ایم. آنجا کسی اشکال نکرده بر اینکه نجات اهم و ترک دیگری واجب است و این نظیر اکراه بر ایقاع ضرر مالی بر یکی از دو شخص است.<sup>۱</sup>

به نظر می‌رسد مورد اول داخل در حرمت است؛ زیرا مکروه مجاز نیست هیچ‌کدام از آن دورا بکشد و با مورد دوم که به آن اضطرار پیدا کرده است قیاس نمی‌شود؛ زیرا او حسب فرض فاقد اراده است و نمی‌تواند از هردو اجتناب نماید؛ لذا به اهمیت ترجیح می‌دهد یا یکی را اختیار می‌نماید.

## جهت چهارم؛ وجوب یاری فقیه در اقامه امر به معروف و نهی از منکر

طرح این موضوع تازگی دارد و تاکنون کسی از فقهاء شیعه از این منظر به تحلیل مسئله ولایت فقیه نپرداخته است. بی تردید کسی که مسئولیت های فقیه در غیاب امام معصوم علیه السلام - از جمله اقامه حدود، نماز جمعه، داوری میان مردم، اذن به جهاد و جمع آوری مالیات - را مورد توجه قرار دهد، بدین نتیجه می رسد که مردم باید فقیه را در اقامه امر به معروف و نهی از منکر یاری دهند؛ چراکه بسیاری از این مسئولیت ها مصادیق امر به معروف و نهی از منکرند و بدون یاری مردم امکان تحقق ندارند. این مسئولیت ها را می توان از لایه لای مباحث فقها جمع آوری کرد تا به عنوان یک برنامه جامع برای دولت فقیه در نظر گرفت. از این رو کسانی که بر این باورند فقهای گذشته به بحث ولایت فقیه نپرداخته و این از مخترعات فقهای متاخر است، سخنی نادرست است؛ چراکه مسئولیت های گفته شده به صورت پراکنده در آثار فقهای گذشته مطرح و کسی آنها را در قالب یک نظریه جامع مورد توجه قرار نداده است.

به هر ترتیب، شیخ مفید در «المقنعة» و شیخ طوسی در «النهاية» می گویند: «يجوز للفقهاء العارفين إقامه الحدود في حال غيبة الإمام، كما لهم الحكم بين الناس مع الأمن من ضرر سلطان الوقت، ويجب على الناس مساعدتهم على ذلك؛ لما رواه الشيخ عن حفص بن غياث عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته: من يقيم الحدود السلطان أو القاضي؟ فقال: إقامة الحدود إلى من إليه الحكم». <sup>۱</sup> بر این اساس، فقها می توانند در میان مردم به داوری پرداخته و اقامه حدود کنند؛ چراکه تعطیلی حدود در عصر غیبت در شرایطی که امکان اقامه داشته باشند، منجر به فساد می شود.<sup>۲</sup>

و شیخ طوسی نیز در این باره می گوید: «فقیهی را که سلطان ستمکار جانشین خود قرار دهد و اقامه حدود را به او واگذارد، می تواند به طور کامل حدود را اجرا کند و بر این باور باشد که با اجازه سلطان حق [امام] است که حدود را جاری می سازد، نه اجازه سلطان

۱. وسائل الشیعة: ۱۸/ ۲۲۰، کتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم، باب ۳۱، ح ۱.

۲. المقنعة: ۱۲۹، النهاية: ۳۰۱ - ۳۰۲.

جور و بر مؤمنان لازم است تا زمانی که او از حق و شرع پا را فراتر نگذارده، یار و کمک‌کارش باشند»<sup>۱</sup>.

به درستی برخی از فقهای شیعه اقامه حدود در این‌گونه موارد را واجب دانسته‌اند؛ چراکه این وجوب برخاسته از وجوب اقامه دین است. خداوند نیز می‌فرماید: «ان اقيموا الدين»<sup>۲</sup> تنها چیزی که مانع اقامه دین می‌شود آن است که برخی خیال می‌کنند این وظیفه اختصاص به امام معصوم علیه السلام دارد؛ در حالی که بر اساس ادله موجود، به فقها نیز اذن در اقامه داده شده است. از این رو هرگاه مانعی در اقامه دین نباشد، بر فقیه نیز واجب است که حدود را به اجرا در آورد. البته برخی از فقها پا را فراتر نهاده و معتقدند که در همه مواردی که فقیه جامع‌الشرایط متصدی اجرای شریعت - خواه امر به معروف و نهی از منکر باشد که احیاناً جرح و قتل در پی داشته و نیازمند اذن امام است و خواه اقامه حدود و داوری میان مردم باشد - می‌شود، بر مردم واجب است که از او حمایت کنند. سلار دیلمی در این باره می‌گوید:

«کشتن و مجروح کردن در باب نهی از منکر با امام مسلمین یا کسی که او نصب می‌کند، است. اگر دسترسی به امام و منصوب از قبل او متعذر شد، باید دانست که ائمه اقامه حدود و صدور احکام را به فقها واگذار کرده‌اند و عموم شیعیان را مأمور کرده‌اند به همکاری آنها»<sup>۳</sup>.

با این همه برخی از فقها همانند محقق حلی در کتاب شرایع و علامه در برخی از آثارش، در اینکه فقها بتوانند چنین وظائفی را در عصر غیبت بر عهده گیرند، نظری ندارند. محقق حلی نیز چنین نظری را به شیخین - شیخ مفید و شیخ طوسی - نسبت داده است. شهید ثانی در بحث امر به معروف و نهی از منکر در اینکه برای فقیهان رواست اقامه حدود، چنین می‌نویسد: «این قول، مذهب شیخ طوسی و مفید و گروهی از فقیهان شیعه است؛

۱. النهایة: ۳۰۱.

۲. شوری؛ ۱۳.

۳. المراسم: ۲۶۰-۲۶۱.

چرا که اقامه حدود از امور حکومتی است و در اقامه آن مصلحت عمومی از باب لطف درزمینه ترك حرام‌ها و جلوگیری از دامن‌گستری فسادها در نظر بوده و این قول قوی است.<sup>۱</sup>

ابن‌ادریس نیز پس از نقل سخن شیخ طوسی - مبنی بر اینکه فقها می‌توانند اقامه حدود کنند - می‌نویسد: «بهبتر بلکه واجب است که به روایت حفص بن غیاث از امام صادق علیه السلام که فرمود: «إقامة الحدود إلى من إليه المحكم» عمل نشود. شیخ طوسی این روایت را در کتاب النهایة نقل کرده و ما در موارد متعددی بر آن ایراد گرفته‌ایم. مشکل این روایت نه سند آن، بلکه این است که اصحاب ما اتفاق دارند بر اینکه مخاطب این روایت ائمه علیهم السلام و گماشتگان از سوی آنان‌اند. غیر از این دو کسی حق اقامه حدود ندارد. ما نمی‌توانیم از چنین اجماعی به بهانه خبر واحدی - مثل حفص بن غیاث - دست کشیم. در صورتی می‌توان از چنین اجماعی دست برداشت که یا اجماع دیگری داشته باشیم و یا آیه‌ای از قرآن و یا خبر متواتری در اختیارمان باشد.<sup>۲</sup>

#### ملاحظه

لازمه سخن ابن‌ادریس در جمله «ولا المخاطب بها إلا الأئمة والحكام القائمون بإذنهم في ذلك» عکس چیزی است که او اراده کرده است؛ چراکه مشهور فقها معتقدند که فقها از سوی امام - بر اساس روایات متعددی - مأذون‌اند و همانند امام می‌توانند اقامه حدود کنند.

با وجود این، علامه حلی در کتاب منتهی در این باره توقف نموده و معتقد است اقامه حدود تنها برای امام علیه السلام و منصوبین او جایز است. غیر از این دو نمی‌توانند اقامه حدود کنند. در عصر غیبت تنها انسان می‌تواند بر مملوک خویش اقامه حد نماید، البته به شرط اینکه ضرری متوجه او نشود. شیخ طوسی نیز به مردان اجازه می‌دهد تا چنین حدودی را در حق همسر و فرزندشان جاری سازند، آنگاه که ضرری متوجه او نباشد. ابن‌ادریس نیز سخن طوسی را نپذیرفته و تنها آن را در مورد عبد جایز می‌داند.

۱. مسالک الافهام: ۱۰۷/۳.

۲. السرائر، ۲/۲۵.

## اقامه حدود توسط فقها در عصر غیبت

بر اساس آنچه گفته شد اکنون سؤال این است که فقها می‌توانند در عصر غیبت به اقامه حدود بپردازند؟ پیش از پاسخ دادن به این پرسش مجدداً تأکید می‌کنم که علامه حلی در کتاب منتهی المطلب از شیخین نقل می‌کند که آن دو با استناد به روایت حفص بن غیاث معتقدند که فقیه می‌تواند به اجرای حدود بپردازد، اما خود او در این باره توقف کرده است.<sup>۱</sup> البته در مسئله دیگری خود او نیز همانند شیخین به چنین سخنی معتقد می‌شود.<sup>۲</sup> علامه حلی نیز در کتاب المختلف بعد از نقل عبارت شیخ طوسی و ابن ادریس می‌گوید: «والاقرب عندی جواز ذلك للفقهاء».

در پاسخ به پرسش مذکور باید گفت که تعطیلی حدود در عصر غیبت منجر به ارتکاب محارم و نشر مفساد می‌شود، چیزی که ترک آن مطلوب شارع مقدس است. در تأیید این مسئله روایات زیادی وجود دارد که مشهورترین آنها روایت عمر بن حنظله از امام صادق علیه السلام است که آن حضرت فرمود: «انظروا الی من کان منکم قدروی حدیثنا ونظر فی حلالنا وحرمانا و عرف احکامنا فارضوا به حکماً فانی قد جعلته علیکم حاکماً، فإذا حکم بحکمنا فلم یقبل منه فإنا ما بحکم الله استخفّ وعلینا ردّ، والرّاد علینا راد علی الله تعالی، وهو علی حدّ الشّرك بالله عزوجل»؛ و عجیب اینکه ابن ادریس، به رغم مخالفت پاره‌ای از فقها مثل شیخ طوسی، بر عدم جواز اقامه حدود توسط فقیهان در عصر غیبت ادعای اجماع کرده است.<sup>۳</sup>

محقق اردبیلی بر سخن علامه حلی در کتاب الارشاد - مبنی بر اینکه فقیه می‌تواند اقامه حدود کند و بر مردم نیز واجب است او را یاری کنند - نیز حاشیه زده و می‌گوید: شاید در روایت عمر بن حنظله و ابی خدیجه<sup>۴</sup> - که امام علیه السلام حکم را به فقیهان واگذار نمود و آنان را

۱. منتهی المطلب: ۱۵ / ۲۴۴، کتاب الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر.

۲. همان، ۱۵ / ۲۵۲.

۳. مختلف الشیعه، ۴ / ۴۷۸، مساله ۸۸.

۴. بسند معتبر عن ابي عبد الله الصادق عليه السلام قال: (إياکم أن یحاکم بعضکم بعضاً إلى أهل الجور



حاکم قرارداد - اشاره ای به اقامه حدود توسط آنان نیز باشد و بر مردم نیز واجب است که آنان را یاری نمایند. این سخنی است که مورد توافق همگان است و کسی در آن اختلافی ندارد؛ چراکه چنین همیاری به نوعی مساعدت بر فعل برو داخل در امر به معروف است.<sup>۱</sup>

صاحب جواهر نیز بعد از اینکه بر عموم ولایت فقیه استدلال می‌کند، می‌گوید: «از این رو هیچ اشکال و خلافی نیست که مردم باید همانند زمان حضور امام معصوم علیه السلام، به فقیه نیز در اقامه حدود کمک کنند. چراکه مساعدت به فقیه از مصادیق برو تقوا است که تعاون بر آن واجب است».<sup>۲</sup> صاحب جواهر بعد از نقل کلام شیخین نیز می‌افزاید: بر مردم واجب است که فقها را یاری کنند، همچنانکه واجب بود امام معصوم را یاری نمایند. من در این باره رأی مخالفی ندیدم، مگر سخنانی که از ابن زهره و ابن ادریس شنیده‌ام، ولی تحقیقی در این باره نکرده‌ام. شاید اگر کسی تحقیق نیز کند خلاف آن را به دست آورد.

### ادله وجوب همیاری فقیه در اقامه حدود

به غیر از سخنانی که از فقهاء بزرگ شیعه درباره وجوب همیاری فقیه در اقامه حدود بیان شد، اکنون می‌توان به ادله اربعه رجوع کرد و یکایک آنها را مورد بررسی قرار داد:

### استدلال به آیات قرآن

۱- «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى».<sup>۳</sup> بر اساس این آیه، کمک به اقامه احکام الهی به نوعی مساعدت برو تقوا شمرده می‌شود. برخی از فقها همانند محقق اردبیلی و صاحب جواهر نیز بر چنین وجوبی به همین آیه استدلال کرده‌اند. بی‌تردید اقامه شریعت الهی بدون همیاری مردم امکان‌پذیر نیست و به تعبیر صاحب جواهر این‌گونه سیاست

---

ولکن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضایانا فاجعلوه بینکم فإنی قد جعلته قاضياً فتحاكموا إلیه) وسائل الشیعة: کتاب القضاء، أبواب صفات القاضی، باب ۱، ح ۵.

۱. مجمع الفائدة والبرهان: ۷/ ۵۴۷، ۵۴۹.

۲. جواهر الکلام: ۲۱/ ۳۹۹.

۳. مائده: ۲.

دینی به صورت فردی امکان تحقق ندارند و مساعدت فقیه به نوعی برّ و تقوا بشمار می آید که تعاون بر آنها واجب است. از این رو، این آیه بر وجوب مساعدت فقیه بر اجرای شریعت دلالت دارد. حتی اگر اشکال آیت الله خوبی بر این آیه را بپذیریم، باز هم می توان از باب وجوب تعاون بر برّ و نیکی در این باره استدلال کرد.

۲- «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ يُحْشَرُونَ؛ ای اهل ایمان، چون خدا و رسول، شما را به آنچه مایه حیات ابدی شماست (ایمان) دعوت کنند اجابت کنید و بدانید که خدا در میان شخص و قلب او حائل می شود (و از اسرار درونی همه آگاه است) و همه به سوی او محشور خواهید شد».

همچنانکه امام باقر علیه السلام می فرماید در خلال اقامه امر به معروف و نهی از منکر است که دین باقی می ماند و امت زنده می شود: «بِهَاتِقَامِ الْقُرْآنِ وَتَأْمِنِ الْمَدَاهِبُ وَتَحِلُّ الْمَكَاسِبُ وَتُرَدُّ الْمَطَالِمُ وَتُعْمَرُ الْأَرْضُ وَيُنْتَصَفُ مِنَ الْأَعْدَاءِ وَيَسْتَقِيمُ الْأَمْرُ؛<sup>۲</sup> به وسیله این اصل - امر به معروف و نهی از منکر - سایر فرامین الهی زنده می شود، راه ها امن می گردد، کسب ها حلال می شود، مظالم به صاحبان اصلی برگردانده می شود، زمین آباد می گردد، از دشمنان انتقام گرفته می شود و کارها روبه راه می شود». اقامه اصل امر به معروف و نهی از منکر، نشانه هایی روشن از حیات در میان مردم است. در واقع زنده ماندن امت - به لحاظ مادی و معنوی - وابسته به اجرای همین اصل است. سید مرتضی علم الهدی در رساله «المحکم و المتشابه» که به تفسیر نعمانی معروف است از امیرالمؤمنین علیه السلام در ذیل این آیه نقل می کند: «أخبر سحانه أن العباد لا يحون إلا بالأمر والنهي، إذ كان الأمر والنهي أحد أسباب بقاء الخلق والإسقطت الرغبة والرهبه ولم يرتدع ولفسد التدبير وكان ذلك سبباً لهلاك العباد».<sup>۳</sup>

۱. انفال: ۲۴

۲. وسائل الشیعة: کتاب الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر، أبواب الأمر والنهی، باب ۱، ح ۶

۳. بحار الأنوار: ۴۰/۹۳

۳- «أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ»<sup>۱</sup> بی تردید، برپایی دین تنها در صورتی تحقق می یابد که احساسات، شعائر و نمادهای آن از طریق امر به معروف و نهی اقامه گردند. اگر این اصل از میان رود دینی هم باقی نمی ماند.

۴- «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ»<sup>۲</sup> فقیه نیز با دلیل شرعی ثابت می کند که با بیان فتاوی خود حکم خداوند و پیامبر و اولی الامر را تبلیغ می کند؛ به همین دلیل نیز اطاعت از او واجب است.

۵- «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحْكُمُوا بِمَا شَآءَ رَبُّكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيَسَآئَلُوكَ تَسْلِيمًا»<sup>۳</sup> یعنی نه چنین است، قسم به خدای تو که اینان (به حقیقت) اهل ایمان نمی شوند مگر آنکه در خصومت و نزاعشان تنها تو را حکم کنند و آنگاه به هر حکمی که کنی اعتراض نداشته، کاملاً (از دل و جان) تسلیم (فرمان تو) باشند. این آیه به روشنی دلالت دارد بر اینکه مردم باید در آنچه اختلاف می کنند، به حکم رجوع و بدان عمل کنند و این همان چیزی است که فقیه در پی آن است. از این رو بر مردم واجب است تا به حکم فقیه تسلیم و منقاد باشند.

۶- «إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»<sup>۴</sup> آن مؤمنان اند که چون به سوی حکم خدا و رسولشان بخوانند تا (رسول به حکم خدا) میان آنها حکم کند (از دل و جان) خواهند گفت که شنیده و اطاعت می کنیم و رستگاران عالم به حقیقت این ها هستند.

بر اساس این آیه خداوند سلوک و رفتار مؤمنان را تنها در اطاعت و تسلیم در برابر حکم الله و رسول منحصر کرده و راه نجات را در آن می بیند و این همان چیزی است که فقیه مردم را به آن دعوت می کند.

۱. شوری: ۱۳

۲. نساء: ۵۹

۳. نساء: ۶۵

۴. نور: ۵۱

۷- «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا»؛<sup>۱</sup> در روایت معلی بن خنیس آمده است که از امام صادق علیه السلام درباره این آیه پرسیدم حضرت فرمود: «علی الإمام أن يدفع ما عنده إلى الإمام الذي بعده، وأمرت الأئمة بالعدل وأمر الناس أن يتبعوهم»؛<sup>۲</sup> بر امام واجب است آنچه نزد اوست به امام بعدی واگذارند. ائمه به عدالت امر شده اند و بر مردم است که از آنان تبعیت کنند».

۸- «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»؛<sup>۳</sup> و (هنگامی که رسول فرمان خروج برای جنگ دهد) نباید مؤمنان همگی بیرون روند (و رسول را تنها گذارند) پس چرا از هر طایفه ای جمعی برای جنگ و گروهی نزد رسول برای آموختن علم دین مهیا نباشند تا قوم خود را چون به نزدشان بازگشتند بیم رسانند، باشد که (از نافرمانی خدا) حذر کنند».

بر اساس مفاد این آیه، لازمه وجوب تفقه در دین، انذار مردم و دعوت از آنان به اجرای احکام شرعی، آن است که مردم به سخنان آنان گوش دهند و به آنچه می گویند عمل کنند و الا وجوب تفقه در دین بی معنا می شود.

۹- در بحث امر به معروف و نهی از منکر چندین آیه وجود دارد که لازمه چنین امر و نهی عمل به مقتضای آن است. از جمله این آیات؛ «وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»؛<sup>۴</sup> و باید برخی از شما مسلمانان، خلق را به خیر و صلاح دعوت کنند و امر به نیکوکاری و نهی از بدکاری کنند و این ها (که واسطه هدایت خلق هستند) رستگار خواهند بود» و نیز آیه «فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ اتَّبَعَ الَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوءِ وَأَخَذْنَا الَّذِينَ ظَلَمُوا بِعَدَابِ بَنِي سُلَيْمَانَ

۱. نساء: ۵۸

۲. التهذيب: ۶/ ۲۲۳، ح ۵۳۳.

۳. توبه: ۱۲۲

۴. آل عمران: ۱۰۴

يَقْسُقُونَ؛<sup>۱</sup> و چون هرچه به آنها تذکر داده شد در آن غفلت ورزیدند ما هم آن جماعت را که از کار بد منع می نمودند نجات بخشیدیم و آنان را که ظلم و ستمکاری کردند به کیفر فسقشان به عذابی سخت گرفتار کردیم؛ و آیه «كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ»<sup>۲</sup> آنها هیچ گاه یکدیگر را از کار زشت خود نهی نمی کردند و آنچه می کردند بسی قبیح و ناشایسته بود».

بر اساس این آیات دو نکته قابل طرح است؛ نخست آنکه خداوند کسانی را که دعوت امر به معروف و ناهی از منکر را اجابت نمی کنند را شدیداً تهدید کرده است. دوم آنکه؛ قدر متقین کسانی که به این فریضه عمل می کنند، فقها هستند؛ به ویژه آنکه در برخی از آیات قرآن عالمان دینی تنها متولی این فریضه معرفی شده اند؛ از جمله «لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ»<sup>۳</sup> چرا علما و روحانیون آنها را از گفتار زشت و خوردن مال حرام باز نمی دارند».

### استدلال به روایات

در مقبوله عمر بن حنظله، امام صادق عليه السلام فرمود: «فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما بحكم الله استخف وعلينارد، والراد علينا راد على الله تعالى، وهو على حد الشرك بالله تعالى» و در معتبره ابی خدیجه نیز فرمود: «فإني قد جعلته قاضياً فحاكماً وإليه» و در توقيح الشريف فرمود: «وأما المحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواه حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله». روایات دیگری نیز در این باره وجود دارد که جملگی بر وجوب عمل به آنچه در شریعت به آن امر شده ایم دلالت دارند. فعلاً در صدد اثبات ولایت فقیه از طریق این احادیث نیستیم، بلکه بیشتر در پی آنیم تا روشن کنیم که اطاعت فقیه در آنچه از کتاب و سنت استنباط نموده و در پی اقامه آن است واجب

۱. اعراف: ۱۶۵

۲. مائده: ۷۹

۳. مائده: ۶۳

است. به غیر از این روایات، احادیث دیگری هم در باب امر به معروف و نهی از منکر وجود دارد که همه آنها بردو نکته تأکید دارند؛ نخست آنکه عمل به اوامر و نواهی واجب است و دوم آنکه مساعدت کسی که در پی اقامه چنین اوامر و نواهی است نیز واجب می باشد.

### استدلال به عقل

علاوه بر آیات و روایات، برخی از فقها نیز در لزوم همیاری فقیه در اقامه حدود به دلیل عقلی نیز استناد کرده اند. شاید چنین دلیلی را بتوان این گونه بیان کرد:

اجرای شریعت بر فقیه واجب است تا بدین گونه مردم به طاعت خداوند نزدیک و از معصیت او دور شوند. حتی می توان گفت صرف اینکه فقها در عصر غیبت به عنوان نایبان امام زمان علیه السلام در میان ما حضور دارند، لطفی ضروری است؛ بنابراین، کمک به فقیهان نیز از باب مقدمه یا ملازمه بر مردم واجب می گردد.

به عنوان مثال، علامه در کتاب المختلف می گوید: «إن تعطیل الحدود یفضی الی ارتکاب المحارم و انتشار المفسد، و ذلك أمر مطلوب الترتک فی نظر الشارع؛ تعطیلی حدود الهی منجر به ارتکاب حرام و نشر مفسد می شود و این چیزی است که از نظر شارع مقدس باید ترک شود». از این رو، به نظر می رسد استدلال به دلیل عقلی در برگیرنده این دو مقدمه است:

۱- ارتکاب حرام و نشر فساد اختصاصی به ترک حدود ندارد بلکه ترک همه احکام شرعی - که در انجامشان مصلحت و در ترکشان مفسده ای وجود دارد - منجر به چنین مفسدی می شود.

۲- اجرای واجبات اجتماعی - که لطف خداوند به شمار می آیند - توسط فقیه بدون همیاری مردم امکان پذیر نیستند.

## استدلال به اجماع

پیش از این نیز گفته شد که مرحوم محقق اردبیلی ادعا کرده بود که در وجوب کمک به فقیه در اقامه احکام شرعی، اختلافی میان فقها نیست. صاحب جواهر نیز چنین عدم خلافی را پذیرفته بود. روشن است که اصطلاح «عدم الخلاف» همان اجماعی است که فقهای ما در این باره بیان کرده‌اند. البته ممکن است کسی اشکال کند که عدم الخلاف تنها درباره اقامه حدود است و شامل همه شریعت نمی‌شود. در پاسخ می‌توان گفت شواهد بسیاری وجود دارد که کمک به فقیه در همه موارد واجب است و به اجرای حدود الهی محدود نمی‌شود. از این رو؛

۱- ذکر حدود، دلیلی بر محدود شدن موضوع نمی‌شود؛ چراکه علت وجوب مساعدت به فقیه - مثل معاونت بر برّ و تقوی - عام است و تعلیلی اعم از مورد خاص دارد.

۲- نظر برخی از علما مبنی بر اینکه فقها باید در شرایط مناسب به وظیفه خود عمل کنند، گسترده‌تر از اقامه حدود است و شامل همه احکام شریعت می‌شود. از این رو بر مردم واجب است تا فقیه را در واجبات اجتماعی یاری رسانند؛ چراکه او به تنهایی قادر به اقامه این قبیل احکام شرعی نخواهد بود.

## استدلال به ادله ولایت فقیه

علاوه بر ادله ای که بیان شد، به ادله ولایت فقیه نیز می‌توان استناد کرد. این ادله را در دو دسته مورد بررسی قرار می‌دهیم:

### ادله وجوب اطاعت از ولی الامر

آیات و روایاتی که اطاعت از اولی الامر را واجب می‌دانند، از جمله؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ»<sup>۱</sup>. برخی گفته‌اند دلیل تکرار «اطيعوا» در این آیه تمایز نهادن میان دو گونه اطاعت است. اول، اطاعت ارشادی که خداوند از

احکام او در قرآن است. دوم، اطاعت مولوی که اطاعت از رسول خدا ﷺ و جانشینان او بشمار می‌آید؛ چراکه تمام اوامری که از سوی آنان به عنوان ولی امر و ساسه العباد صادر می‌شود، جنبه مولوی دارند. در این نوع اطاعت، نبی گرامی اسلام و جانشینان او ناقلین حدیث و مبلغین شریعت به شمار نمی‌روند، بلکه خود صادرکننده اوامند.

همچنانکه آیت الله منتظری می‌گوید مراد از «امر» در اولی الامر، ولایت و حکومت است. به حکومت امر گفته می‌شود؛ چون قوام حکومت به آن است که یکی امر کند و دیگری فرمان برد. منظور از اولی الامر نیز حکامی‌اند که حق امر و نهی کردن در اداره جامعه و فصل خصومات دارند. از این رو، اطاعت از کسی واجب است که او حق امر و نهی داشته باشد خواه آن فرد، معصوم باشد یا غیر معصوم.<sup>۱</sup>

کتاب شریف نهج البلاغه نیز مملو از کلماتی است که امیرالمؤمنین درباره حقوق مردم و حاکم بیان فرموده‌اند؛ از جمله «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا وَلَكُمْ عَلَيَّ حَقٌّ؛ فَأَمَّا حَقُّكُمْ عَلَيَّ فَالنَّصِيحَةُ لَكُمْ وَتَوْفِيرُ فَيْئِكُمْ عَلَيَّكُمْ وَتَعْلِيمُكُمْ كَيْلًا تُجْهَلُوا وَتَأْدِيبُكُمْ كَيْمًا تَعْلَمُوا. وَأَمَّا حَقِّي عَلَيْكُمْ فَالْوَفَاءُ بِالْبَيْعَةِ وَالنَّصِيحَةُ فِي الْمَشْهَدِ وَالْمَعْيَبِ وَالْإِجَابَةُ حِينَ أَدْعُوكُمْ وَالطَّاعَةُ حِينَ أَمُرُكُمْ؛ ای مردم، مرا بر شما حقی است و شما را بر من حقی است. حقی که شما به گردن من دارید، اندرز دادن و نیک خواهی شماست و غنائم را به تمامی، میان شما تقسیم کردن و تعلیم دادن شماست تا جاهل نمانید و تأدیب شماست تا بیاموزید. حقی که من به گردن شما دارم، باید که در بیعت وفادار باشید و در رویاروی و پشت سر نیک خواه من باشید و چون فرا می‌خوانمتان به من پاسخ دهید و چون فرمان می‌دهم فرمان برید».<sup>۲</sup>

اصول کافی نیز به سند صحیح از برید بن معاویه نقل می‌کند: «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: مَا نَظَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى وَدِيٍّ لَهُ يُجَاهِدُ نَفْسَهُ بِالطَّاعَةِ لِأَمَامِهِ وَالنَّصِيحَةِ إِلَّا كَانَ مَعَنَا فِي الرَّفِيقِ الْأَعْلَى؛ خداوند می‌فرماید به هیچ دوستی از دوستان خود که در فرمان برداری از

۱. دراسات فی ولایة الفقیه للشیخ المنتظری قدس سره: ۲ / ۷۷۰.

۲. نهج البلاغة: ۱ / ۸۰، الخطبة (۳۴).



پیشوایش و خیرخواهی نسبت به او جدیت نماید نظر نمی‌کند، مگر اینکه در رفیق اعلیٰ با ما باشد»<sup>۱</sup>.

بی‌تردید کسی که در روایات اسلامی تحقیق کرده باشد به خوبی می‌داند که مراد از امام در این‌گونه روایات سلطان عادل در مقابل سلطان جائر است. همچنانکه در وصیت امام کاظم علیه السلام به هشام بن حکم به این تصریح شده است. «و طاعة ولاة العدل تمام العز؛ فرمان بری از حکمرانان عادل مایه کمال عزت و اقتدار است»<sup>۲</sup>. در اصول کافی روایتی دیگری از زراره نقل می‌کند: «قال: ذرورة الأمر وسنأمة ومفتاحه وباب الأشياء ورضا الرحمن تبارك وتعالى الطاعة للإمام بعد معرفته ثم قال إن الله تبارك وتعالى يقول ﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله ومن تولى فما أرسناك عليهم حفيظاً﴾؛ بالاترین رضایت خدای رحمان اطاعت و پیروی از امام بعد از معرفت امام است. همان‌طور که خداوند در قرآن کریم در سوره نساء آیه ۸۰ می‌فرماید: کسی که رسول را اطاعت کند خدا را اطاعت کرده است و اطاعت ائمه هم مانند اطاعت رسول است و هر کس اعراض کند ما پناه دیگری برایش قرار ندادیم»<sup>۳</sup>.  
به غیر از این روایات احادیث دیگری نیز وجود دارد که نیازی به ذکر همه آنها نیست.<sup>۴</sup>

### ادله ثبوت ولایت عامه فقیه

بررسی این ادله نیازمند بحث مفصلی است، لکن در اینجا تنها به سخنان صاحب جواهر بسنده می‌کنیم. او جهت اثبات چنین ولایتی برای فقیه، به روایات متعددی همچون مقبوله عمر بن حنظله، روایت ابی خدیجه و نیز توقیع شریف یعنی «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي - او خلیفتی - علیکم وأنا حجة الله» استدلال کرده است. از نظر صاحب جواهر این فراز از مقبوله یعنی «فإني قد جعلته علیکم حاكماً»

۱. الکافی: ۱/ ۴۰۴، کتاب الحجة، باب: ما أمر النبي عليهما السلام بالنصيحة لأئمة المسلمين، ح ۳.

۲. تحف العقول: ۳۹۰.

۳. الکافی: ۱/ ۱۸۵، کتاب الحجة، باب: فرض طاعة الأئمة، ح ۱.

۴. مراجعه کنید به: دراسات في ولاية الفقيه: ۲/ ۷۶۹-۷۸۰.

دلالت روشنی در ولایت عامه فقیه دارد و او در همهٔ اموری که بر آنها نصب شده است، ولایت دارد. افزون بر اینکه این فراز یعنی «فإنهم محتی علیکم و أنا حجة الله» دلالت روشنی دارد بر اینکه در هرچه امام علیه السلام بر مردم حجت است، فقیه نیز حجت دارد مثل اقامه حدود؛ چراکه معنای خلیفه بودن فقیه در فراز «فإنهم خلیفتی علیکم» به همین معناست. همچنانکه در آیه «يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» مراد از خلیفه عرفاً شمول ولایت است.

علاوه بر این روایات، در احادیث دیگر نیز آمده است که علما، وارثان انبیا، بلکه همانند انبیا بنی اسرائیل اند و اگر آنان نبودند، هرگز مردم حق را از باطل نمی شناختند. شبیه این سخن در نهج البلاغه نیز چنین آمده است: «اللهم إنك قلت لتبيك صلواتك عليه وآله فيما أخبر به من عطل حداً من حدودي فقد عاندني و طلب بذلك مضادتي؛ خداوند اتوبه پیامبرت فرمودی کسی که حدی از حدود مرا تعطیل کند با من دشمنی ورزیده است». ظاهراً این روایت و نیز اجماع عالمان دلالت دارد بر اینکه این روایت شامل همه زمانها می شود. از این رو، مخاطب این روایت نیز عالمان دین است، حتی اگر شما به نصب آنان شناخت نداشته باشی.

علاوه بر روایات و آیات، محقق کرکی ادعای اجماع کرده است. از نظر او علمای ما اجماع - محکی حتی محصل - دارند بر اینکه مواردی که نیاز به اذن امام دارد را به فقیه مراجعه داده اند، بدون اینکه استدلال کنند که فقیه به جای امام علیه السلام بر این امور قیام نموده کرده است. انگار که نزد آنان چنین مطلبی روشن و مسلم بوده است. سخن کرکی چنین است: «بشوت النيابة لهم في كثير من المواضع على وجه يظهر منه عدم الفرق بين مناصب الإمام أجمع، بل يمكن دعوى المفروغية منه بين الأصحاب، فإن كتبهم مملوءة بالرجوع إلى الحاكم المراد به نائب الغيبة في سائر المواضع»

همونیز در رسالهٔ نماز جمعه اش می نویسد: «اتفق أصحابنا على أن الفقيه العادل الأمين الجامع لشرائط الفتوى المعبر عنه بالمجتهد في الأحكام الشرعية نائب من قبل أئمة الهدى عليهم

## السلام فی حال النیسه فی جمیع مال النیابه فیه مدخل».

چهارمین دلیل، ضرورت های اجتماعی و سیاسی است که در سخنان صاحب جواهر وجود دارد. از نظر او، در شرایطی که امام علیه السلام ما را از رجوع به علما، قضات و حکام جور نهی فرموده و خود می داند که شیعیان زیادی در اطراف و اکناف سرزمین های اسلامی زندگی می کنند، ضروری است که مردم به فقهای خود رجوع کنند و به ولایت آنان تن دهند؛ چراکه اگر چنین نکنند، بسیاری از امور مربوط به شیعیان تعطیل می گردد. از این رو، توجیهی وجود ندارد تا برخی در ادله عموم ولایت فقیه ایراد وارد کنند و بدین گونه چنین ضرورتی را نادیده بگیرند.

صاحب جواهر در ادامه می افزاید: «شگفت آور است که برخی از مردم - نه فقها - در این باره وسوسه و تشکیک کرده، گویا از فقاهاست بویی نبرده اند و از فهم رموز سخنان معصومین بهره ای ندارند؛ زیرا تعابیر آمده در روایات موجود مثل «انی جعلته علیکم حاکما، قاضیا، حجه و خلیفه» به خوبی نشان می دهند که امام علیه السلام خواهان برقراری نظمی برای شیعیان در دوره غیبت است. بنا به همین ضرورت است که سالار در کتاب المراسم معتقد است که همان مسئولیتی که خداوند بر عهده ولی معصوم گذارده که بایستی در نظم امور جامعه بکوشد، بعینه بر عهده ولی فقیه نهاده شده است»<sup>۱</sup>.

### موارد خارج از عموم ولایت

بی تردید ولایت فقیه شامل همه موارد نمی شود و مواردی وجود دارد که خارج ولایت او قرار دارند. صاحب جواهر درباره موارد استثنا شده می گوید: «البته بعضی از امور را که می دانستند فقها به آنها نیاز ندارند، اذن نداده اند، مثل جهاد ابتدایی برای دعوت به اسلام که نیازمند حاکم و سرباز و فرمانده و غیره است؛ زیرا می دانستند برای این کار به اندازه کافی امکانات نخواهد بود و اگر امکانات کافی بود، دولت حق ظاهر می شد و خودشان اقدام می نمودند؛ چنان که امام صادق علیه السلام به آن اشاره نموده است که: «اگر

۱. جواهر الکلام - الشیخ الجواهری، ج ۲۱، الصفحة ۳۹۷.

من به تعداد این بچه گوسفندها یاور داشتم (چهل بچه گوسفند) همانا قیام می‌کردم»<sup>۱</sup> در مجموع، این مسئله به حدی روشن است که نیازی به دلیل ندارد.<sup>۲</sup>

#### ملاحظه

به نظر می‌رسد که خارج کردن جهاد ابتدایی از عموم ولایت فقها مشکل باشد؛ چراکه دعوت به اسلام، از میان بردن فتنه و موانع گسترش دین که از اهداف جهاد ابتدایی است، اختصاصی به امام معصوم ندارند. در روایات وارده اذن امام عادل شرط جهاد ابتدایی دانسته شده و این اصطلاح - امام عادل - می‌تواند امام معصوم و فقها را در برگیرد. در روایت بشیرآمده است: «به امام صادق علیه السلام عرض کردم: من خواب دیدم که به شما می‌گویم: جنگیدن در کنار امامی که اطاعتش واجب نیست حرام است، مثل خوردن مردار و خون و گوشت خوک، و شما به من فرمودید: بلی همین طور است. حضرت صادق علیه السلام فرمود: همین طور است، همین طور است».<sup>۳</sup> در نوشته امام رضا علیه السلام به مأمون نیز آمده است: «والجهاد واجب مع الامام العادل».<sup>۴</sup> صاحب جواهر نیز از برخی علما نقل می‌کند که آنان جهاد ابتدایی را برای فقیه جایز نمی‌دانستند و بر صحت آن ادعای اجماع کرده‌اند. واقعاً اگر چنین اجماعی باشد که سخنی نداریم، اما اگر چنین اجماعی تمام نباشد، می‌توان آن را به ادله عموم ولایت فقیه در عصر غیبت و نیز عموم ادله جهاد مورد نقد قرار داد و بدان اجماع وفادار نماند.<sup>۵</sup>

#### ملاحظه

اینکه برخی از فقیهان وجود امام علیه السلام در جهاد ابتدایی را لازم دانسته و آن را برای فقیه جایز نمی‌دانند، سخن نادرستی است؛ چراکه پایه و اساسی بر این اجماع وجود ندارد. علامه حلی

۱. أصول الكافي: ج ۲، کتاب الإیمان والكفر، باب: قلة عدد المؤمنین، ح ۴.

۲. جواهر الكلام: ۳۹۴/۲۱-۳۹۷.

۳. وسائل الشیعة: ۱۱/۳۲، أبواب جهاد العدو، باب ۱۲، ح ۱.

۴. همان، باب ۱، ح ۲۴.

۵. جواهر الكلام: ۲۱/۱۳.

در المنتهی می‌گوید: «جهاد دو نوع است: یکی جهاد برای دعوت به اسلام و دوم جهاد برای دفع دشمنان. نوع اول منوط به اذن امام علیه السلام است، اما نوع دوم مقید به وجود امام نیست و مطلق است. احمد می‌گوید: جهاد با وجود هر امام نیکوکار یا تبه‌کار واجب می‌شود»<sup>۱</sup>.

ملاحظه

بدون اینکه بخواهیم در ادله گفته شده اشکال وارد کنیم، باید بر این نکته تأکید کرد که دلیل بر چنین ولایتی برای فقیه همان دلیل بر وجوب وجود امام معصوم علیه السلام است و این دلیل همان حکم عقل و عقلا به وجوب نصب کسی است که بتواند امور دینی و دنیوی مردم را سامان دهد و از حدود سرزمین‌های اسلامی حراست نماید. امام علی علیه السلام در فرازی از نهج البلاغه به این حکم اشاره دارد:

«لما سمع قولهم لا حکم الا لله قال علیه السلام کلمة حق يراد بها باطل، نعم انه لا حکم الا لله، ولكن هو لاء يقولون لا امر الا لله، وانه لا بد للناس من امير برا و فاجر يعمل في امرته المؤمن، و يستمتع فيها الكافر و يبلغ الله فيها الاجل و يجمع به الفئ و يقاتل به العدو و تأمن به السبل و يؤخذ به للضعيف من القوي حتى يستريح بر و يستراح من فاجر؛ وقتی شنید که خوارج می‌گویند، «لا حکم الا لله»، فرمود: سخن حقی است که به آن باطلی خواسته شده. آری، حکم جز از آن خدا نیست، ولی اینان می‌گویند که امارت و حکومت ویژه خداوند است و بس، و حال آنکه مردم را امیر و فرمانروایی باید، خواه نیکوکار و خواه بدکار، که مؤمن در سایه حکومت او به کار خود پردازد و کافر از زندگی خود تمتع گیرد تا زمان هریک به سر آید، حق بیت المال مسلمانان گرد آورده شود و با دشمن پیکار کنند و راه‌ها امن گردد و حق ضعیف را از قوی بستانند و نیکوکار بیاساید و از شر بدکار آسوده ماند»<sup>۲</sup>. بر اساس چنین ضرورتی، لازم است خداوند امامی برای جامعه قرار دهد و در غیاب او نیز فقهی که ویژگی‌های مهمی مثل تقوا و آگاهی به قانون الهی دارد را به ولایت بر این امت برگزیند.

۱. المنتهی: ۲/ ۸۹۹.

۲. نهج البلاغه خطبه ۴۰.

برخی از روایات اسلامی نیز به طور ارشادی بر این حکم عقلی دلالت دارند؛ از جمله ابن شاذان از امام رضا علیه السلام نقل می‌کند:

«پس اگر بگویند چرا معرفت پیغمبران و فرستادگان خدا و اقرار به ایشان و اعتقاد به اطاعت ایشان واجب شده است، باید جواب گفته شود که چون در خلقت و قوای مخلوق ضعیف آن مقدر دانش و بینش نمی‌بود که مصالح امورات خود را اتمام نمایند و صانع جل اسمه بلندتر از آن بود که دیده شود و پدیدار است ضعف و عجز این مخلوق از ادراک خداوند جلیل، پس چاره نبود از اینکه حق تعالی رسولی فرستد که از جمله عیوب و معاصی محفوظ بوده و واسطه میان او و خلق باشد که امر و نهی و آداب پروردگار را ب مردم برساند و ایشان را مطلع سازد به اینکه منافع خود را دریابند و از ضررهای خود احتراز کنند؛ چه در اصل آفرینش ایشان آن مقدار دانشوری نمی‌بود که بشناسند به آن آنچه را محتاج باشند از منافع و ضررهای خود. پس اگر بر مردم واجب نمی‌بود اطاعت و معرفت این فرستاده خداوند جلیل در آمدن این فرستاده ایشان را منفعتی و رفع احتیاجی حاصل نمی‌شد و فرستادن او عبث و بدون منفعت و مصلحت بود و این عمل از صفت آن حکیمی نیست که محکم کرده است هر چیزی را. پس اگر بگویند چرا اولوالامر یعنی ائمه هداة و اوصیاء پیغمبران در هر زمان مقرر شدند و به این منصب جلیل مفتخر گردیدند و خلق به اطاعت ایشان مأمور شدند، باید در جواب گفته شود که این مطلب را علت‌های بسیار است؛ بعضی از آنها این است که چون خلق بر حدی محدود و احکامی مضبوط و معدود اطلاع یافتند و مأمور شدند که از این حد تجاوز نکنند؛ زیرا که در تجاوز از این حد فسادهایی بی شمار می‌بود و ثابت نمی‌شد و نظم نمی‌گرفت و قوام حاصل نمی‌کرد، مگر به اینکه در میان خلق قیمتی و امینی قرار داده شود که ایشان را منع کند از تعدی کردن از حدود و داخل شدن در آنچه از ایشان ممنوع شده است، چه اگر این برای نهج مسلوک نشود، احدی لذت و منفعت خود را به جهت فساد غیر خود فرونگذارد، پس حق تعالی در میان مردم قیمتی قرار داد که ایشان را از فساد منع کند و حدود و احکام الهی را اقامه کند و بعضی از آنها این است که ما نیافتیم فرقه‌ای از فرق و ملتی از ملل را که باقی باشند و زندگی کنند، مگر به وجود قیم و رئیسی در میان ایشان که ناچارند از وجود او در امر دین و دنیای خود پس در حکمت

حکیم جایز نباشد که مردم را واگذارد و در میان ایشان قرار ندهد کسی را که می‌داند ایشان را بد او را لازم دارند و قوامی از برای ایشان نباشد، مگر به وجود او پس به سبب او با دشمنان خود مقاتله کنند و به سبب او غنیمت‌های خود را قسمت کنند و از برای ایشان اقامه نماز جمعه و جماعت کند و از مظلوم ایشان ظالم ایشان را دفع و رفع کند و بعضی از آنها این است که اگر از برای مردم قرار داده نمی‌شد امامی که قیم ایشان و امین و حافظ و نگهبان شریعت باشد، هرآینه ملت برطرف می‌شد و دین از میان می‌رفت و سنن و احکام تغییر می‌کرد و بدعت‌کنندگان در دین زیاد و ملحدان کم می‌کردند و امر را بر مسلمانان مشتبه می‌ساختند؛ زیرا که ما خلق را ناقص و محتاج و غیرکامل یافته‌ایم، با اختلاف ایشان و اختلاف هوای نفسانی و پراکندگی قصدهای ایشان، پس اگر برای ایشان قیمی و حافظی در آنچه رسول خدا آورده است قرار داده نشود، هرآینه فساد خواهند کرد به نوعی که بیان کردیم و شرایع و سنن و احکام و ایمان تغییر خواهد یافت و این موجب فساد کلی از برای تمام خلق شود»<sup>۱</sup>.

### ولایت مشروط و محدود فقیه

به‌رغم اینکه گفتیم فقیه ولایت عامه دارد، اما از آنجا که او غیرمعصوم است و از علم لدنی برخوردار نیست و از ملاکات واقعی احکام نیز آگاهی ندارد، ولایت او مشروط و محدود است و اختیارات او در امر حکومت داری ضابطه‌مند می‌شود. این محدودیت‌ها را می‌توان از دو جهت مورد بحث قرار داد:

### جهت نخست؛ شروط

الف. شروطی که به ذات فقیه بازمی‌گردند. این شروط همان شروط آمده در بحث مرجعیت‌اند، با این تفاوت که فقیه‌ای که قرار است زعامت امت را برعهده گیرد، شروط اضافه تری دارد. از جمله:

۱. سبل السلام: ۳۱-۳۳ و عیون أخبار الرضا علیه السلام، جلد ۲، صفحه ۹۹

- فقیه باید باهوش باشد تا فریب دیگران را نخورد.
  - شجاع باشد تا در تصمیم‌گیری‌های دشوار دچار تردید نگردد.
  - او باید در امور جامعه خبره و آشنا به جریان وقایع باشد تا امور بر او مشتبه نگردد و موجب تضییع حقوق مردم نشود. امام صادق علیه السلام نیز می‌فرماید: «العالم بزمانه لا تهجم علیه اللوابس»<sup>۱</sup>.
  - واجد همه صفاتی باشد که در روایات و آیات به آنها اشاره شده است. «لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ؛ همانا رسولی از جنس شما برای (هدایت) شما آمد که فقرو پریشانی و جهل و فلاکت شما بر او سخت می‌آید و بر (آسایش و نجات) شما بسیار حریص و به مؤمنان رئوف و مهربان است»<sup>۲</sup>.
  - فقیه نیز باید نسبت به مردم مهربان و حریص بر آنان باشد.
  - در مرتبه بالایی از تقوا و انصاف نسبت به مردم باشد تا خداوند متعال برای او نوری قرار دهد که تصمیم صحیح را تشخیص داده و او را از سردرگمی و گمراهی بازدارد و از این طریق ملاکات واقعی احکام را بشناسد. قرآن کریم می‌فرماید: «إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا»<sup>۳</sup> و «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا»<sup>۴</sup>.
- ب. شروطی که به غیر از فقیه بازمی‌گردند

همچنانکه در رساله عملیه - سبل السلام - گفتیم، فقیه نمی‌تواند با اکراه و ادعا بر دیگران ولایت نماید؛ چراکه ولایت او به اراده و قانع شدن امت تحقق می‌یابد. البته مراد از امت در این بحث، همه مردم نیست که همانند انتخابات به نامزدی رأی می‌دهند. بلکه مراد از امت، اهل خبره یعنی علما، بزرگان و اساتید حوزه‌های علمیه‌اند که متدین، صادق،

۱. تحف العقول: ۳۵۶، الکافی: ۱/۲۷.

۲. توبه آیه ۱۲۸.

۳. انفال: ۲۹.

۴. طلاق: ۴.





قدرت می‌رسد که مردم با او بیعت کرده باشند و بر دیگر فقیهان نیز واجب است از او پیروی کنند. اثر این بیعت در عصر معصوم علیه السلام آن است که امام از آنان تعهد می‌گیرد که از او اطاعت کنند و او را یاری رسانند؛ چراکه امام از روش‌های طبیعی مأمور به اقامه دین استونمی تواند به معجزه تمسک نماید. بیعت نیز در عصر غیبت بنا به دلایل ذیل ضروری و واجب است:

- ۱- چون فرد معینی از میان فقها به چنین ولایتی منصوب نشده است، به ناچار باید یکی را از میان فقهای موجود کشف کرد.
- ۲- تنها از طریق بیعت است که می‌توان مردم را قانع به اطاعت از فقیه کرد.
- ۳- تنها از این روش است که می‌توان جلوی مدعیان ولایت را گرفت.
- ۴- تنها از این طریق است که می‌توان به اختیار و تمایل مردم شریعت را اقامه کرد و از آنان خواست که به تصمیمات فقیه تن دهند.

### جهت دوم؛ محدوده قلمرو ولایت فقیه

دومین جهتی که ولایت عامه فقیهان را محدود می‌سازد عبارت است از:

- ۱- هر منصبی که امام علیه السلام به نواب عام خود تفویض کرده‌اند - مثل افتاء، قضاء - برای فقیهان ثابت است.
- ۲- مناصبی که امام علیه السلام به اعتبار اینکه او حاکم است و نه معصوم، دارد نیز به فقیه منتقل می‌شوند.
- ۳- کلیه امور حسبه که شارع راضی به ترک آنها نیست نیز به فقیه - از باب قدرمتیقن - واگذار می‌شود.

تأکید ما بر این محدودیت‌ها در مقابل مبالغه‌ای است که در آثار برخی از فقهاء معاصر

همانند امام خمینی وجود دارد. از نظرایشان «لکل منهم -أی الفقهاء- الولاية علی أمور المسلمین، من بیت المال إلى إجراء الحدود، بل علی نفوس المسلمین إذا اقتضت الحکومه التصرف فیها، فیکون لهم فی الجهات المربوطة بالحکومه، کل ماکان لرسول الله ﷺ والأئمة من بعد صلوات الله علیهم أجمعین»<sup>۱</sup> در این عبارت امام خمینی همه آنچه برای پیامبر اسلام و ائمه علیهم السلام ثابت است را به فقیه واگذار می‌کند؛ در حالی که به نظر می‌رسد این همه توسعه در اختیارات فقیه حتی بر انفس مردم خطرناک است؛ چراکه حکومت بر اساس مصالح ظنی - چون ملاکات واقعی در اختیار فقیه نیست - اداره می‌شود و این نمی‌تواند مجوزی بر تصرفات فقیه در جان، آبرو و مال مردم شود. آیا فقیه می‌تواند به جای ذبح قربانی در منی - که معمولاً بی‌استفاده می‌مانند - دستور دهد که قربانی را در کشورشان ذبح کنند؟ آیا او می‌تواند بنا به مصلحتی دستور به کشتن فردی دهد یا زنی را از همسرش جدا کند؟ چنانکه برخی تصور می‌کنند فقیه بنا به مصالحی می‌تواند چنین کند. بی‌تردید قائل شدن به این سطح از اختیارات، نیازمند قوت قلب و نور فرقان است تا او بتواند بین حق و باطل تمییز دهد و همواره حق را در همه جا بشناسد. «یا ایها الذین آمنوا إن تتقوا الله یجعل لکم فرقاناً»<sup>۲</sup> جمله امام خمینی «بل علی نفوس المسلمین إذا اقتضت الحکومه التصرف فیها» درباره معصومین درست است، هرچند آنان در عمل چنین کاری نکرده باشند. اگر پیامبر گرامی اسلام نیز دستور داد درخت سمه را از ریشه برکنند، به دلیل زحمتی بود که برای دیگری داشت و الا او به منظور رعایت عدالت، از اقطاع زمین‌ها و نیز خصوصی کردن آبیاری منع می‌فرمود. امام هادی علیه السلام نیز دستور به کشتن فارس بن حاتم قزوینی داد؛ چراکه او غالی، منحرف و بدعت‌گذار بود.<sup>۳</sup> این مورد با کشتن نوجوان توسط حضرت خضر علیه السلام - که با اعتراض حضرت موسی علیه السلام مواجه شد - فرق دارد و آن حضرت بدون فرمان الهی چنین کاری نکرده است. شبیه چنین داستانی نیز از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم وجود دارد

۱. کتاب البیع: ۲/ ۶۲۵ فی بحث الحکومة الإسلامية وولاية الفقیه.

۲. انفال: ۲۹.

۳. راجع الروایة فی وسائل الشیعة: کتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ۴۷، ح ۱.

که ایشان از آینده ذی ثدیه حرقوص بن زهیر خبر داد،<sup>۱</sup> اما مانع کشتن شدن او توسط برخی از صحابه شد. امام صادق علیه السلام نیز دستور داد تا ابا هارون مکفوف وارد آتش تنور شود، اما آتش او را نسوزاند و بر او سرد شد.

با این همه، قرائنی در کلمات امام خمینی وجود دارد که نشان می‌دهد ایشان ولایت فقیه به این گستردگی را قبول ندارد و چنین اختیاراتی را به طور تخصصی از شمول ادله ولایت فقیه خارج می‌داند: «ان ما ثبت للنبي صلی الله علیه و آله والإمام علیه السلام من جهة ولايته وسلطنته - ثابت للفقیه، وأما ما ثبت لهم من غیر هذه التاحیه فلا»؛ از این رو، اگر معتقد باشیم که امام معصوم علیه السلام بر طلاق زن، بیع مال، تصرف مال - ولو اینکه مصلحتی عام نداشته باشد - ولایت دارد، بی تردید چنین ولایتی برای فقیه ثابت نشده است و این از اختصاصات امام معصوم است و دلیلی بر تعمیم این اختیارات از معصوم به فقیه نیز وجود ندارد.

بنابراین تفاوت ما با دیدگاه امام خمینی آن است که از نظرایشان فقیه می‌تواند با رعایت مصلحت عمومی در امور مردم دخالت کند و تصمیمات مقتضی را اتخاذ نماید، در حالی که از نظر ما چنین چیزی کافی نیست؛ چراکه فقیه به مصالح واقعی آگاهی ندارد. مگر اینکه فقیه تصمیمات خود را با عناوینی دیگری مثل «ضرر» انجام دهد و به عنوان مثال برخی منازل مسکونی یا اراضی کشاورزی را به خاطر احداث خیابانی تخریب کند و یا بنا به دلیل خاصی - مثل شیوع وبا و ناامنی در مراسم حج - مانع اعزام حجاج به مکه شود. از این رو، فقها گرچه نائبان عام امام‌اند، اما در همه اختیارات از او نیابت نمی‌برند.

### ادله محدود بودن اختیارات فقیه

۱- نخستین دلیل بر محدودیت قلمرو اختیارات فقیه همان روایت مقبوله عمر بن حنظله، مشهوره ابن خدیجه و توقیع شریف است که جملگی بر حوزه اختیارات فقیه دلالت دارند.

۱. و فرمود: او پیروانی خواهد یافت که شما (اصحاب) عبادت و نماز خویش را در برابر عبادت و نماز آنان ناچیز خواهید شمرد. قرآن خواهند خواند، اما از حلقومشان فراتر نخواهد رفت. از دین به در خواهند شد آن‌گونه که تیراز شکار به در می‌شود و بر گروهی از بهترین مردم خروج خواهند نمود.

عبدالله بن عباس نقل می‌کند: «در ذی قار (نام موضعی در نزدیکی بصره) بر امیرالمؤمنین علیه السلام هنگامی که پارگی کفش خود را می‌دوخت، وارد شدم. پس سؤال فرمود: قیمت این کفش چه قدر است؟ عرض کردم: ارزشی ندارد. فرمود: به خدا سوگند که این کفش نزد من از امارت و حکومت بر شما محبوب‌تر است، لکن (من قبول چنین امارت و حکومتی نموده‌ام، برای اینکه) حقی را ثابت گردانم یا باطلی را براندازم»<sup>۱</sup>.

۲- دومین دلیل، اصل اولیه است؛ یعنی آنگاه که شک کنیم که آیا ولایت فقیه در همه موارد جریان دارد یا نه؟ اصل آن است که ندارد؛ چراکه اصل اولیه آن است که کسی بر دیگری ولایت ندارد، مگر کسی که خداوند او را از این اصل خارج کرده باشد. مفروض ما نیز آن است که چنین استثنایی وجود ندارد.

۳- دلیل سوم؛ گاهی تصرف بدون عنوان شرعی - مثل اعمال ولایت به مجرد مصلحت - به عنوان ثانوی حرام می‌گردد. سید محمد صادق صدر در این باره می‌گوید: «اگر تصرف منجر به مفسده عام یا تردید در عقیده یا ضرر شخصی بدون توجیه شرعی یا عقلی شود، حرام است و باید غرامت بپردازد. از این رو، اگر گفتیم فقیه می‌تواند بدون توجیه، مال دیگری را از بین ببرد ذمه او بری نمی‌شود و باید مثل یا قیمت آن را به صاحبش بازگرداند»<sup>۲</sup>.

۴- دلیل چهارم؛ اینکه گفته شود «الغایه تبرر الوسيله؛ هدف وسیله را توجیه می‌کند» و وجود یک مصلحت - به عنوان هدف - تصرف فقیه را مجاز می‌کند، سخن نادرستی است. در علم اصول چنین قواعدی همانند استحسان و مصالح مرسل غلط‌اند و نمی‌توانند مستند حکم شرعی قرار گیرند. البته در پاره‌ای از موارد وجود مصلحت می‌تواند مصحح عملی شود؛ همانند موارد ذیل:

الف. نخستین مورد جایی است که مراد آنان مصلحت عمومی باشد و این در مواردی است

۱. نهج البلاغه: خطبة (۳۳).

۲. ما وراء الفقه: ۳۸ / ۹.

که افراد به تنهایی نمی‌توانند آن را انجام دهند؛ همانند اداره پلیس و ارتش، اداره زندان‌ها و مراکز درمان عمومی؛ اما به نظر می‌رسد که چنین معنایی مراد حامیان دلیل چهارم نباشد.

ب. احتمال دارد مراد آنان مصلحت‌های عامه قطعی باشد و شامل مصلحت‌سنجی‌های ظنی و حدسی نشود.

ج. ممکن است محل رعایت مصلحت، امور اجرایی باشد، نه اینکه اصل تصمیم‌گیری بر مصلحت بنا شوند؛ همانند مشورت نبی گرامی اسلام ﷺ با صحابه در جنگ احد که آیا در شهر با مشرکان بجنگند یا در بیرون شهر.

### موارد اعمال ولایت فقیه

بنا بر آنچه تاکنون گفته شد، اکنون می‌توان درباره حوزه اختیارات فقیه سخن گفت:

- ۱- فقها بر این امر اتفاق دارند که فقیه در امور حسبیه ولایت دارد؛ مثل اموال مفقود، قاصر و ارث بلا وارث.
- ۲- واجبات اجتماعی مثل برگزاری نماز جمعه، اجرای حدود، نصب قضات، اعلان جهاد و خدمت سربازی اجباری.
- ۳- موضع‌گیری صریح در موضوعاتی که بردین و دنیا مردم تأثیر می‌گذارد؛ مانند تعیین آغاز ماه‌ها، بی‌احترامی به مقدسات و حمله به سرزمین‌های اسلام که دفاع مسلحانه را ضروری می‌کند.
- ۴- ولایت بر اموری که نفعی عمومی در پی دارند؛ مثل اوقاف عامه. تصرف در آنها مجاز نیست مگر با اجازه فقیه برای اطمینان از استفاده آنها برای ساخت کشور و رفاه مردم.
- ۵- آنچه موجب حفظ نظم عمومی اجتماعی و تسهیل امرارمعاش مردم می‌شود نیز مشمول ولایت آن می‌شود؛ مثل مجبور ساختن احتکارکننده بر فروش اجناسش، قیمت‌گذاری بر اجناس - هنگامی که افزایش قیمت‌ها موجب اذیت مردم شود-، تأسیس نهادهای دولتی مثل پلیس، ارتش، دادگاه‌ها، زندان‌ها، ساخت بیمارستان،

پل، مدارس، جاده و سایر مؤسسات خدماتی و نیز اعطای مجوز برای بازپس‌گیری اراضی، احیاء زمین‌های موات، استخراج معادن به شیوه و شرایطی که حقوق همه افراد در نسل‌های کنونی و آینده مراعات گردد. فقیه یا خود عهده‌دار چنین اموری می‌شود یا به دولت اجازه می‌دهد تا شرعاً چنین تصرفاتی را به انجام رساند. کاشف الغطاء در این باره می‌گوید: «ولو نصب الفقیه المنصوب من الإمام بالإذن العام سلطاناً و حاکماً لأهل الإسلام لم یکن من حکام الجور کما کان ذلك فی بنی اسرائیل فإن حاکم الشرع والعرف کلّیهما منصوبان من حکم الشارع»<sup>۱</sup>.

۶- دفع ضرر و خسارت از مردم در حال و آینده، مانند تعریض جاده‌های باریک، تخریب ساختمان‌هایی که ممکن است فروریخته و جلوگیری از رفتاری که برای دیگران مضر است؛ مانند قطع درخت سمرة بن جندب. این‌گونه امور بر اساس حدیث «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» می‌باشند.

۷- در نظر گرفتن اولویت‌ها، دفع مفسد و حفظ مصالح بزرگ جامعه، همانند وحدت مردم، آزادی و کرامت آنان و استقلال کشور نیز مشمول ولایت فقیه است. همچنین فقیه باید در موارد تزامم، ملاکات احکام را در نظر گیرد و اهم و مهم نماید؛ مثل فتوای مشهور شیرازی در تحریم تنباکو- که دست اجانب از کشور اسلامی ایران را کوتاه کرد- و همچنین وضع مالیات بر کالاهای وارداتی جهت حمایت از کالاهای داخلی یا جلوگیری از قاچاق دام به خارج از کشور به منظور جلوگیری از افزایش قیمت‌ها.

۸- دخالت در امور تقنینی برای اطمینان از تفسیر و تطبیق قوانین عادلانه.

۹- لغوبرخی حقوق و احکام- در صورتی که توجیهی وجود داشته باشد- همانند اینکه دستور دهد حدود را اجرا نکنند یا به زندانیان عفو عمومی دهد.

۱۰- استفاده از ابزارهای موجود برای اعمال شریعت اسلامی در همه ابعاد زندگی و تلاش برای گسترش آن تحت عنوان امر به معروف و نهی از منکر و دعوت به اسلام. همچنین فقیه می‌تواند از طریق مشارکت در عمل سیاسی یا تأثیر بردولت و مجلس، به تصویب

قوانین صالحه کمک نماید. از این رو فقیه در ابتدا باید تلاش زیادی کند تا چنین اموری انجام گیرند «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ» تا در مرحله بعد همانند امام خمینی به تأسیس حکومت دینی نائل گردد. ایشان درباره وجوب چنین تلاشی می فرماید: «فإقامة المحكومة وتشكيل أساس الدولة الإسلامية، من قبيل الواجب الكفائي على الفقهاء العدول، فإن وفق أحدهم لتشكيل الحكومة يجب على غيره الاتباع، وإن لم يتيسر إلا باجتماعهم يجب عليهم القيام مجتمعين»<sup>۱</sup> وی دلیل چنین وجوبی را این گونه توضیح می دهد: «إن الأحكام الإلهية - سواء الأحكام المربوطة بالماليات أو السياسات أو الحقوق - لم تنسخ، بل تبقى إلى يوم القيامة، ونفس بقاء تلك الأحكام يقضى بضرورة حكمه وولايه تضمن حفظ سيادته القانون الإلهي، وتتكفل بإجرائه، ولا يمكن إجراء أحكام الله إلا بها، لئلا يلزم الهرج والمرج»<sup>۲</sup>.

### ولایت فقیه حاکم بر احکام اولیه نیست

همچنانکه از امام خمینی و آیت الله منتظری نیز نقل شد ولایت فقیه عنوان مستقلی نیست که بر اساس مصالح، احکامی را جعل کند تا - همانند تقیه، ضرر و حرج - بر عناوین اولیه حاکم گردد. از این رو، ولایت فقیه چیزی جز اجرای احکام اولیه و ثانویه نیست و او تنها در چهارچوب چنین احکام عمل می کند.

اشکال: چنین مطلبی که اختصاصی به فقیه ندارد. همه مکلفین - اعم از فقیه و غیر فقیه - موظف به انجام تکالیف اولیه و ثانویه خود هستند. پس امتیاز فقیه به چیست؟

جواب: اگر مراد از عناوین ثانویه در امور شخصی باشد، سخن شما درست است که فرقی میان فقیه و غیر فقیه وجود ندارد؛ اما در امور عمومی، تشخیص یا اقدام درباره آنها بر عهده همه افراد نیست مگر با اجازه ولی فقیه و الا، هرج و مرج پیش می آید. وانگهی تحقق عناوین ثانویه

۱. عنکبوت: ۶۹.

۲. کتاب البیع: ۲/۶۴۲.

۳. همان: ۲/۶۱۹.



در مواردی است که شناخت آنها برای عموم افراد جامعه دشوار است، چراکه مردم درباره تزامم میان احکام ثانویه و نیز عناصر تأثیرگذار بر آن آگاهی ندارند؛ به همین دلایل است که تشخیص و اقدام درباره چنین احکامی به ولی فقیه سپرده شده است.

### آثار عمل فقیه به امر به معروف و نهی از منکر

سؤال؛ اگر پرسیده شود که امر به معروف و نهی از منکر وظیفه همگانی است، تأکید شما بر اینکه فقیه باید متصدی چنین واجبی شود و بر مردم نیز واجب است که او را یاری دهند چیست؟

پاسخ: درست که امر به معروف واجبی همگانی است، اما تأکید ما بر اینکه اقامه امر به معروف وظیفه علما است و بر مردم هم واجب است به آنان کمک کنند، دلیلی نمی‌شود که آحاد جامعه در انجام چنین وظیفه‌ای کوتاهی کنند. وظیفه فقیه - به دلیل برخی از ویژگی‌ها - سطحی گسترده‌تر دارد که در ادامه بدان‌ها اشاره می‌کنیم:

۱- برخی از معروفات و منکرات جنبه اجتماعی دارند و افراد جامعه ناتوان از انجام آن‌اند. در چنین مواردی این وظیفه فقیه است که اقدام کند. این مطلب یکی از احتمالات موجود در روایت مسعدة بن صدقة از امام صادق علیه السلام است: «سمعتَه یقول و سئل عن الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر وأجب هو علی الأمة جمیعا؟ فقال: لا، فقیل له: ولم؟ قال: إنما هو علی القوی المطاع العالم بالمعروف من المنکر؛ از امام صادق علیه السلام از امر به معروف و نهی از منکر سؤال شد که آیا بر تمام این امت واجب است یا نه؟ فرمود: نه، سؤال شد: چرا؟ فرمود: فقط بر کسانی واجب است که نیرومند باشند و مردم از آنها اطاعت کنند و عالم به معروف از منکر باشند»<sup>۱</sup>.

۲- مردم پیش از هر کس، قیام به این واجب را از وظایف فقیه می‌دانند. دلایل آن نیز عبارت‌اند از: (۱) مردم فقیه را آگاه‌ترین فرد به معروف و منکر و نیز چگونگی انجام آن می‌دانند؛ (۲) مردم

۱. وسائل الشیعة، أبواب الأمر والنهی، باب ۲ ح ۱۲.

او را رهبر دینی خود می‌انگارند و بدون او حرکتی انجام نمی‌دهند؛<sup>۳</sup> تقلید از مرجعیت در فرهنگ شیعی نیز چنین سنتی را به وجود آورده که بدون مراجعه به حوزه‌های علمیه کاری انجام ندهند. شهید صدر دوم نیز خطاب به مردم می‌گفت: «لَا تَقُولُوا قَوْلًا وَلَا تَفْعَلُوا فِعْلًا إِلَّا بَعْدَ مَرَاجَعَةِ الْحَوْزَةِ الشَّرِيفَةِ»؛<sup>۴</sup> اگر -در عمل به معروف- اشتباهی مرتکب شوند، از تحمل عواقب مذهبی و دنیوی آن ترس دارند؛ بنابراین کار را متوقف و به انتظار اقدام فقیهان می‌نشینند.

۳- گرچه همه مردم مخاطب امر به معروف و نهی از منکرند، اما قدرمتقین مخاطب این اوامر و نواهی علما هستند؛ به همین دلیل است که خداوند کوتاهی عالمان دینی در انجام این واجب را مورد عتاب شدید قرار داده است: «لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ»<sup>۱</sup> و «وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ».<sup>۲</sup> در کتاب المحاسن و کافی نیز از پیامبر اسلام ﷺ نقل شده است: «إِذَا ظَهَرَتِ الْبِدْعُ فِي أُمَّتِي فَيُظْهِرُ الْعَالِمُ عِلْمَهُ، فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ».<sup>۳</sup> در عیون الاخبار نیز روایت شده است: «رَوَيْنَا عَنْ الصَّادِقِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أَنَّهُمْ قَالُوا: إِذَا ظَهَرَتِ الْبِدْعُ فَعَلَى الْعَالِمِ أَنْ يَظْهَرَ عِلْمَهُ، فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ سُلِبَ نُورُ الْإِيمَانِ».<sup>۴</sup>

۴- علما جایگاه رفیعی در میان مردم مؤمن دارند و آنان می‌توانند به خاطر چنین موقعیتی به اقامه امر به معروف و نهی از منکر پرداخته و از مردم بخواهند در این امریاری‌شان کنند.

۵- تقوای عالمان دینی و تجنب آنان از دنیا، اتهاماتی که به شخص امر به معروف و نهی از منکر وارد می‌شود را دور می‌سازد؛ به همین دلیل هرچه مانع اجرای این وظیفه -مثل عشق به شهرت، ریا و نفاق یا جهل- است، برداشته می‌شود. از این رو، عالمان دینی به راحتی می‌توانند به اجرای امر به معروف و نهی از منکر همت گمارند و جامعه نیز آن

۱. مائده: ۶۳.

۲. آل عمران: ۱۰۴.

۳. همان، ح ۱.

۴. وسائل الشیعة، أبواب الأمر والنهی، باب ۴۰ ح ۹.

را به صلاح خود بدانند.

۶- علماء دین بر مخاطرات و عواقب اجرای امر به معروف و نهی از منکر آگاه‌اند. چه بسا افراد غیر عالم تصور کنند که در امر و نهی نتایج خوبی وجود دارد، اما در عمل عکس آن را مشاهده کنند؛ اما عالمان دینی چنین نیستند و بر زمینه‌ها و محدودیت‌های چنین وظیفه‌ای آگاه‌اند و بر اصلاح امت و حراست از دین تبعات آن را به جان می‌خرند «عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ»<sup>۱</sup>.

۷- عالمان دین دارای ابزارهای اجرایی‌اند که در اختیار دیگران قرار ندارد. آنان دارای پیرو، مال و مؤسسه و از همه مهم‌تر صاحب فتوا هستند. از این رو آنان مصداق ممکنین در آیه شریفه‌اند: «الَّذِينَ إِن مَكَّنَّا هُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ»<sup>۲</sup>. به همین دلیل بارزترین وظیفه آنان اقامه امر به معروف و نهی از منکر است.

### انگیزه‌های بیشتر برای حضور فقیه در قدرت

فارغ از اینکه فقیه توانایی حضور در قدرت داشته باشد یا نه؟ حضور او در قدرت تأثیری داشته باشد یا نه؟ از منظر دیگری نیز می‌توان انگیزه‌های دیگری برای حضور آنان در قدرت بیان نمود:

۱- بر اساس این مثل معروف -الناس علی دین ملوکهم- بسیاری از مردم در شیوه زندگی و رفتار جمعی تحت تأثیر ساختارهای قدرت‌اند. این نشان می‌دهد که اصلاح و فساد جامعه وابستگی تامی به صاحبان قدرت دارد. همچنانکه حدیث «صنغان من أمتی إذا صلحاً صلحت أمتی وإذا فسدت أمتی: الفقهاء والأمرء» بدین معنا اشاره دارد. این نشان می‌دهد که قدرتمندان صالح می‌توانند جامعه‌ای صالح تربیت کنند. بی‌تردید علمای دین آنگاه که در قدرت باشند، می‌توانند از عهده چنین امری برآیند.

۱. توبه: ۱۲۸.

۲. حج: ۴۱.

- ۲- حضور در قدرت به دلیل برخورداری از امکانات گسترده دولت فرصت بهتری به صاحبان قدرت می‌دهد تا در جهت اصلاح جامعه اقدام نماید.
- ۳- حضور فقیه در رأس هرم قدرت فرصتی فراهم می‌آورد تا افراد صالحی در ارکان حکومت حضور یابند تا از پیدایش فساد جلوگیری کنند و از نگرانی دولت در گسترش خیرات در میان مردم بکاهند.
- ۴- اجرای برخی از احکام شرعی همانند حدود و تعزیرات نیازمند حکومت‌اند و تا قدرت سیاسی نباشد نمی‌توان آنها را اجرا کرد؛ به‌ویژه حفظ مصالح و حقوق جامعه و نیز توزیع عادلانه ثروت‌های عمومی نیازمند دولت‌اند. در واقع، تأثیر نفوذ اسلام نیازمند دولت اسلامی است و شواهد تاریخی نشان می‌دهد که دوران شکوفایی اسلام مربوط به ادواری بوده که دولتی به نام اسلام وجود داشته است. در مکه تنها تعداد اندکی به پیامبر اسلام ایمان آوردند، اما زمانی که دولت در مدینه تشکیل دادند، اسلام توانست سرزمین‌های بسیاری فتح کند و آئینش را در جهان بگستراند. عصر طلایی شیعه در دوره شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی نیز همراه با دولت آل بویه بود. زمانی که سلاجقه به قدرت رسیدند و شیعیان به حاشیه رفتند، دوره افول تشیع آغاز شد و شیخ طوسی از بغداد به نجف فرار کرد و حوزه شکوهمند او نیز از هم پاشید.

### حکومت اسلامی و ادله امر به معروف و نهی از منکر

از آنجا که اقامه برخی از سطوح امر به معروف و نهی از منکر نیازمند نفوذ و تأثیر در سلطه سیاسی‌اند باید تلاش کرد تا به چنین حکمرانی صالح رسید. این تلاش برای کسانی که واجد شرایط آن هستند واجب است و آنان باید با توجه به شرایط سیاسی مختلفی که در آن قرار دارند به انجام این وظیفه اقدام کنند. وجوب عمل سیاسی مقدمه‌ای است بر اقامه شریعت. شریعتی که در عصر غیبت به تعطیلی گراییده است. بی‌تردید، اقامه شریعت نیازمند مقدمات و ابزاری است و باید تلاش کرد تا این مقدمات و ابزار فراهم آیند؛ چراکه -در اصطلاح فقهی- این‌ها از شرایط واجب‌اند و نه از شروط وجوب. از این رو،

هر فردی در هر موقعیتی که قرار دارد مخاطب این شروط واجب است. به عنوان مثال یک کارمند اداری باید به اصلاح بسیاری از مفاسد اداری همت گمارد و گره از مشکلات مردم باز کند. این پایین ترین سطح از فراهم کردن مقدمات اقامه شریعت است. بی تردید تحقق وسیع آن نیازمند تصدی اداره دولت است که تلاشی مضاعف می طلبد.

«امروزه شرکت در انتخابات و برگزیدن افراد صالح واجب است و خود می تواند روشی برای اقامه امر به معروف و نهی از منکر به شمار آید. شاید بتوان گفت در انتخابات بهتر از روش های دیگر می توان به امر به معروف و نهی از منکر پرداخت و با گسیل نمودن افرادی صالح جهت تدوین قوانین صالح به گسترش معروف همت گمارد. همه ادله وجوب امر به معروف و نهی از منکر به ملازمه یا به مقدمه - دلالت دارند بر اینکه برگزاری انتخابات و شرکت در آن واجب است»<sup>۱</sup>.

آیت الله منتظری نیز در این باره می گوید: «لوتوقف إجراء المعروف والرد عن المنکر علی الجراح والضرب فهل یجبان مطلقاً، أو یشرطان بالإذن من الإمام؟ وجهان، بل قولان: من إطلاق الأدله، ومن أن الجواز بنحو الإطلاق لكل أحد یوجب المهرج والمرج بل واختلال النظام فی بعض المراحل»<sup>۲</sup>. در روایت جابر از امام صادق علیه السلام نیز آمده است: «فأنکروا بقلوبکم والفظوا بألسنتکم وصدوا بها جباههم؛ معصیت را در دل هایتان زشت بشمارید و آن را با زبان هایتان رد کنید و بر پیشانی مرتکبین آن داغ ننگ بزنید» و روایت یحیی طویل از امام صادق علیه السلام نیز آمده است: «ما جعل الله بسط اللسان وكف الید ولكن جعلهما یسطان معاً ویكفان معاً؛ خداوند زبان را بسته و دست را گشاده قرار نداده، بلکه آنها را چنان آفریده که با هم باز می شوند و با هم بسته می گردند».

غرض از نقل این دو روایت آن است که شرط اجرای امر به معروف و نهی از منکر، وجود امام علیه السلام نیست و در غیاب ایشان نیز انجام چنین فریضه ای واجب است و تمام ادله امر به معروف و نهی

۱. الانتخابات والترشیح فی ضوء الشریعة الإسلامیة: ۱۵۰-۱۵۱ وهی رسالۃ ماجستیر للشیخ عزام الربیعۃ صادرة عن مرکز الهدف للدراسات.

۲. دراسات فی ولاية الفقیه: ۱/ ۱۵۱- ۱۵۲ وراجع أيضاً: ج ۱/ ۱۹۲.

از منکر دلالت دارند بر لزوم تشکیل دولت حقه؛ وجوبی که مشروط به حضور امام ندارد. بی تردید اجرای امر به معروف و نهی از منکر نیازمند قدرت و بسط ید است؛ قدرت که نباشد نمی‌تواند به چنین فریضه‌ای همت گماشت و متخلف از آن را عقوبت کرد. بعید است خداوند حکمی را جعل کند که خاصیتی در پی نداشته باشد.<sup>۱</sup> از این رو، آیت‌الله منتظری تصریح می‌کند بر اینکه بر همه مسلمانان واجب است تلاش کنند تا معروف‌ها اقامه و منکرها از میان برداشته شوند. تنها می‌توان گفت در مواردی که عمل به این فریضه منجر به جرح شود باید از حاکم اذن گرفت تا انجام چنین عملی تحت نظارت او انجام گیرد و بی‌نظمی رخ ندهد. اگر حکومت ضعیف باشد، باید در اشاعه امر به معروف و نهی از منکر به آن کمک کرد. در فرضی هم که حکومت حقه‌ای وجود نداشته باشد، باید کاری کرد که چنین حکومتی برپا گردد و لوبه‌صورت یک دولت محلی در منطقه‌ای معین باشد. در صحیحه زراره نیز اشاره شد که ولایت بر چهار واجب دیگر برتری دارد؛ چراکه ولایت کلید سایر واجبات و والی نیز راهنمای آن است. از این رو، جایز نیست مسلمانان - به بهانه اینکه مبارزه با مفاسد وظیفه حاکم است - در خانه بمانند و نسبت به فساد و فحشابی تفاوت باشند. این فریضه بر همگان واجب است و در فرضی که دولت حقه‌ای وجود ندارد باید کوشید تا چنین دولتی برپا و با این مفاسد مبارزه شود.<sup>۲</sup>

«تشکیل حکومت ابزار است و نه هدف. مهم آن است که هدف نهایی ما یعنی اقامه شریعت، تحقق یابد چه به وسیله حکومت و چه به روش‌های دیگر. در واقع آنچه اولویت دارد اقامه دین و اعتلای کلمه توحید در تمام لایه‌ها و مراحل زندگی است. اگر علمای ما در گذشته به مردم آگاهی می‌دادند و آنان را قانع می‌کردند که می‌بایست به چنین وظیفه‌ای عمل کنند، امروزه می‌توانستند از ثمرات آن بهره‌برند و مرتب‌نگویند که شرایط برای تأسیس حکومت دینی آماده نبود. همچنانکه برخی از رهبران جهان مثل امام خمینی، گاندی و ماندلا با آگاهی بخشی به توده‌های مردم آنان را به اقامه دولت رساندند و بدین گونه از مسیر عمل اسلامی به حکومت اسلامی دست یافتند».

۱. همان

۲. دراسات فی ولایة الفقیه: ۲ / ۲۱۹ - ۲۲۰.

## جهت پنجم؛ امر به معروف و نهی از منکر و مسئله خروج علیه حکم جائز

همچنانکه در صحیح زواره آمده، امامت و ولایت امر در نظام اسلامی از جایگاه والایی برخوردار است. امام باقر علیه السلام فرمود: «بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسَةِ أَشْيَاءَ عَلَى الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالْحَجِّ وَالصَّوْمِ وَالْوَلَايَةِ قَالَ زُرَّارَةُ فَقُلْتُ وَأَيُّ شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ أَفْضَلُ فَقَالَ الْوَلَايَةُ أَفْضَلُ لِأَنَّهَا مِفْتَاحُهَا وَالْوَالِي هُوَ الدَّلِيلُ عَلَيْهِنَ»؛ اسلام بر پنج چیز استوار است: نماز، زکات، حج، روزه و ولایت. زواره می‌گوید: پرسیدم: از میان آنها کدام برتر است؟ فرمود: ولایت برتر است؛ زیرا ولایت کلید آن هاست و صاحب ولایت، راهنما به سوی آنها می‌باشد. بعد تأکید نمود: ذِرْوَةُ الْأَمْرِ وَسَمَامَةٌ وَمِفْتَاحُهُ وَبَابُ الْأَشْيَاءِ وَرِضَا الرَّحْمَنِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى الطَّاعَةُ لِلْإِمَامِ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ؛<sup>۱</sup> بلندی و کوهان و کلید و در همه چیز و خرسندی خدای رحمان تبارک و تعالی اطاعت امامت بعد از معرفت اوست».

مروری بر این روایت نشان می‌دهد که امام باقر علیه السلام در صدد بیان اصول دین نبود و الا لازم بود به توحید، نبوت و معاد نیز اشاره می‌کردند. این نشان می‌دهد که امام اشاره به مفهومی دارد که بنیان دین بر آن استوار شده است. «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ»؛<sup>۲</sup> خدا شرع و آیینی که برای شما مسلمین قرار داد حقایق و احکامی است که نوح را هم به آن سفارش کرد و برتونیز همان را وحی کردیم و به ابراهیم و موسی و عیسی هم آن را سفارش نمودیم که دین خدا را برپا دارید و هرگز تفرقه و اختلاف در دین مکنید». براساس این آیه آن حقیقتی که به انبیا علیهم السلام سفارش گردید و کلید اقامه دین و عامل جمع شدن مؤمنان است، همان سلطنت عادلانه - که در وجود امام معصوم علیه السلام و نائب او تجلی می‌یابد - می‌باشد؛ چراکه به واسطه چنین سلطه‌ای است که سنت‌ها و فرایض اقامه می‌شوند. همین مضمون در فرازی از زیارت امام حسین علیه السلام نیز این چنین آمده است: «أشهد أنك قد أقمّت الصلاة وآتيت الزكاة». در روایت دیگری از علی علیه السلام نیز آمده است: «أولها الصلاة

۱. الکافی: ۲ / ۱۸، کتاب الإیمان والکفر، باب دعائم الإسلام، ح ۵.

۲. شوری: ۱۳.

ثم الزكاة ثم الصيام ثم الحج ثم الولاية وهي خاتمتها وحافظة لجميع الفرائض والسنن، ادر روایت دیگرى امام رضا عليه السلام فرمود:

«إن الإمامة هي منزلة الأنبياء وإرث الأوصياء، إن الإمامة خلافة الله وخلافة الرسول عليه السلام ومقام أمير المؤمنين عليه السلام وميراث الحسن والحسين صلى الله عليه وآله، إن الإمامة زمام الدين ونظام المسلمين وصلاح الدنيا وعز المؤمنين، إن الإمامه أس الإسلام النامى وفرعه السامى، بالإمام تمام الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد، وتوفير الفىء والصدقات وإمضاء الحدود والأحكام ومنع الثغور والأطراف، الإمام يحل حلال الله ويحرم حرام الله ويقم حدود الله ويذب عن دين الله، ويدعو إلى سبيل ربه بالحكمه والموعظه الحسنه والحجبه البالغه»<sup>۱</sup>.

مرورى اجمالى براين احاديث نشان مى دهد كه امامت در اندیشه شيعه چه جاىگاهى دارد و نبود آن مى تواند چه مفسدى به بار آورد. امام رضا عليه السلام درباره علل جعل امام مى فرمايد: «لَوْلَمْ يُجْعَلْ لَهُمْ إِمَامًا قِيَمًا أَمِينًا حَافِظًا مُسْتَوْدَعًا، لَدَرَسَتِ الْمِلَّةُ وَذَهَبَ الدِّينُ وَغَيَّرَتِ الشُّنُّ وَالْأَحْكَامُ، وَلَزَادَ فِيهِ الْمُبْتَدِعُونَ وَنَقَصَ مِنْهُ الْمُلْحِدُونَ وَشَبَّهُوا ذَلِكَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ»<sup>۲</sup>؛ اگر خداوند براى آنها امامى را كه قيم بر امور آنها باشد، امين بر اموال و ناموس و نفوس آنها باشد، حافظ دين و دنياى آنها باشد، و خود گنجينه ذخيره اسرار الهى باشد و در سينه خود علوم الهى و امانات الهى را حفظ كند، اگر چنين شخصى را خداوند بر آنها نگمارد، ملت از بين مى رود؛ دين از بين مى رود؛ سنت و احكام تغيير و تبديل پيدا مى كند؛ اهل بدعت در دين چيزهايى اضافه مى كنند؛ ملحدين از دين مى كاهند و براى مسلمين ايجاد شبهه مى كنند»<sup>۳</sup>.

بر اساس چنين اهميتى مى توان گفت كه غضب امامت بزرگ ترين منكرى است كه بايد آن از ميان برداشت و با آثار آن مبارزه كرد. امام صادق عليه السلام نيز به چنين منكرى اشاره دارد،

۱. بحار الأنوار: ۶۲/۹۳، رساله المحكم والمتشابهة: ۷۷ عن تفسير النعماني.

۲. أصول الكافي: ج ۱/ كتاب الحجّة، باب نادر جامع فى فضل الإمام وصفاته، ح ۱.

۳. علل الشرائع: ۱/ ۲۵۳، الباب ۱۸۲، ح ۵، عيون أخبار الرضا، الباب ۳۴، ح ۱.

۴. همان.



آنگاه که فرمود: «ذَلِكَ أَنْ فِي وِلَايَةِ الْوَالِي الْجَائِرِ دَوَسَ الْحَقَّ كُلَّهُ وَإِحْيَاءَ الْبَاطِلِ كُلَّهُ وَإِظْهَارَ الظُّلْمِ وَالْجُورِ وَالْفَسَادِ وَإِبْطَالَ الْكُتُبِ وَقَتْلَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَهَدْمَ الْمَسَاجِدِ وَتَبْدِيلَ سُنَّةِ اللَّهِ وَشُرَائِعِهِ»<sup>۱</sup>.

### مراحل نهی از منکر در مواجهه اهل بیت علیهم السلام با غاصبان خلافت

از نخستین روزهایی که خلافت اهل بیت علیهم السلام غصب گردید، ائمه علیهم السلام و نیز یکایک اصحاب آنان علیه چنین عصبی قیام نموده و درصدد اصلاح امور امت برآمدند. در فصل اول این کتاب نیز اشاره کردیم که امیرمؤمنان، فاطمه زهرا و صدیقین علیهم السلام به اشکال متعددی علیه چنین عصبی سخن گفته و موضع گرفتند. در ادامه به تبیین و بررسی این مراحل اشاره می‌کنیم:

### مرحله اول؛ تصریح به عدم مشروعیت غاصبان خلافت

در نخستین مرحله آنان تأکید می‌کردند این مقام به اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله تعلق داشته و دیگران آن را به ناحق غصب کرده‌اند. این صراحت هم حجتی بود علیه غاصبان خلافت و هم بر مردم، تا جملگی بدانند امامت اساس دین است و باید به اهلش واگذار شود. این حرکت در سخنان مشهور حضرت زهرا (س) پس از حادثه سقیفه بنی ساعده کاملاً مشهود است. امام علی علیه السلام نیز به شیوه‌ها و دلایل متعددی از این حق سخن گفته است. از جمله در خطبه شقشقیه می‌فرماید: «أما والله لقد تقمّمها فلانُ وإنه ليعلم أن محلى منها محلُّ القطب من الرّحى؛ يخذر عني السيلُ، ولا يرقى إلى الطير، فسدلت دونها ثوبا، وطويت عنها كشحا، وطفقت أرتي بين أن أصول بيد جداء، أو أصبر على طخية عمياء، يهرم فيها الكبير، ويشيب فيها الصّغير، ويكدح فيها مؤمنٌ حتى يلتقي ربّه؛ فرأيت أن الصّبر على هاتا أجمي، فصبرتُ، وفي العين قدي، وفي الحلق شجا؛ أرى ثرائي نهباً... فصبرتُ على طول المنع، وشقّ المحنة؛ به خدا سوگند، فلانی آن را به تن کرد و او می‌دانست که جایگاه من به خلافت،

چون محور آسیاب است. سیل [دانش] از من سرازیر می شود و پرنده ای به بلندای من نمی رسد. لباس خلافت را رها کردم و پهلورا از آن تهی ساختم. با خود می اندیشم که آیا با دستی تهی یورش بزم یا بر ظلمت کوری مردم، صبر کنم؛ صبری که بزرگ تران را فرسوده و کوچک تران را پیر می کند و مؤمن در آن، رنج می کشد تا به ملاقات پروردگارش رسد. اندیشیدم که صبر کردن بر آن، خردمندانه تر است. بنابراین، در حالی که خار در چشم و استخوان در گلو داشتم، صبر کردم و میراث خود را ازدست رفته می دیدم... در همه این مدّت طولانی، با همه رنج، صبر کردم».

و نیز فرمود: «لَا يِقَاسُ بِآلِ مُحَمَّدٍ صَلَّى عَلَيْهِ وَآلِهِ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَحَدٌ، وَلَا يَسْوَى بِهِمْ مَنْ جَرَتْ نِعْمَتُهُمْ عَلَيْهِ أَبَدًا. هُمْ أَسَاسُ الدِّينِ، وَعِمَادُ الْيَقِينِ، إِلَيْهِمْ يَفِيءُ الْعَالِي، وَبِهِمْ يَلْحَقُ التَّالِي. وَهُمْ خَصَائِصُ حَقِّ الْوَلَايَةِ، وَفِيهِمُ الْوَصِيَّةُ وَالْوِرَاثَةُ، الْآنَ إِذْ رَجَعَ الْحَقُّ إِلَى أَهْلِهِ، وَنُقِلَ إِلَى مُنْتَقَلِهِ؛ احدى از مسلمین قابل قیاس با آل محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ نیست؛ و ریزه خوران نعمت اهل بیت با آنان برابر نخواهند بود؛ چراکه آنان رکن دین و پایه یقین اند. اهل بیت رکن دین و پایه یقین اند و شرایط ولایت و رهبری در آنها جمع است و پیامبر به ولایت آنها سفارش نموده و آنان کمالات معنوی را از آن حضرت به ارث برده اند»<sup>۱</sup>.

در فرازی دیگر در شکایت از قریش نیز فرمود: «خداوندا، من در برابر قریش و همدستانشان از تو استمداد می جویم - و به توشکایت می آورم - آنها پیوند خویشاوندیم را قطع کردند پیمانانه حقم را واژگونه ساختند و همگی برای مبارزه با من در مورد حقی که از همه به آن سزاوارتر بودم متفق گشتند»<sup>۲</sup>.

### مرحله دوم؛ آگاهی بخشی به مردم در دوری از ظلمه

در مرحله بعد، ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام مردم را توجیه می کردند تا از غاصبان خلافت دوری جوید و در اعمال آنان مشارکت نکنند. ابی بصیر از امام باقر عَلَيْهِ السَّلَام درباره اعمال سلاطین پرسید و

۱. نهج البلاغه: الخطبة ۲، ۳.

۲. همان، الخطبة ۲۱۷.

حضرت پاسخ داد: یا ابا محمد، لا، ولا مد قلم، إن أحدهم لا یضیب من دنیا هم شیئاً إلا أصابوا من دینه مثله.<sup>۱</sup> در صحیحۀ ابن ابی یعفر نیز آمده است که امام صادق علیه السلام فرمود: «إن أعوان الظلمه یوم القیامه فی سرادق من نار حتی یحکم الله بین العباد».<sup>۲</sup> پیامبر صلی الله علیه و آله نیز می فرماید: «یا کرم و مخالفة السلطان فإنه ذهاب الدین»؛<sup>۳</sup> زنهار از مصاحبت با سلطان که آن دین را می برد».

و نیز فرمود: «یا کرم و أبواب السلطان و حواشیها، فإن أقریکم من أبواب السلطان و حواشیها بعدکم من الله عزوجل، و من آثر السلطان علی الله عزوجل أذهب الله عنه الورع و جعله حیران»؛<sup>۴</sup> زنهار از درگاه و درباریان سلطان؛ زیرا که نزدیک ترین شما به درگاه و درباریان سلطان دورترین شماست از خداوند عزوجل؛ و هر که سلطان را بر خداوند عزوجل ترجیح دهد، خداوند پارسایی را از او ببرد و سرگشته و حیرانش سازد». حتی از ساختن مسجد هم برای آنان نهی شده است. در صحیحۀ یونس بن یعقوب امام علیه السلام می فرماید: «لا تعنهم علی بناء مسجد».<sup>۵</sup> در برخی روایت نیز از صرف نام نویسی در دیوان آنان - حتی اگر هیچ کاری برای آنان نکنیم - نهی شده است. در صحیحۀ کاهلی از امام صادق علیه السلام آمده است: «من سوّد اسمه فی دیوان ولد سابع - مقلوب عباس - حشره الله یوم القیامة خنزیرا» و امام صادق درباره خطر بزرگ آنها تأکید فرمود: «یا فضیل والله، أضرر هؤلاء علی هذه الأمة أشد من شر التریک و الدیل».<sup>۶</sup>

مروری بر این روشنگری در دوره حیات سیاسی اهل بیت نشان می دهد که بی توجهی به ظلمه و عدم همکاری با آنان در میان شیعیان به یک فرهنگ تبدیل شده بود. خلفای

۱. وسائل الشیعة: کتاب التجارة، أبواب ما یکتسب به، باب ۴۲، ح ۵.

۲. وسائل الشیعة: الباب السابق، ح ۶.

۳. بحار الأنوار: ۱۰ / ۳۶۸، ح ۷.

۴. بحار الأنوار: ۷۵ / ۳۷۲، ح ۱۹.

۵. والذی یلیه فی وسائل الشیعة: کتاب التجارة، أبواب ما یکتسب به، باب ۴۲، ح ۸، ۹.

۶. وسائل الشیعة: کتاب الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر، أبواب الأمر والنهی، باب ۳۷، ح ۶.

جائرنیز که از چنین فرهنگی آگاه بودند و برای شیعیان مخاطراتی نیز فراهم می‌آوردند.

«صفوان بن مهران نقل می‌کند نزد امام کاظم علیه السلام رفتم به من فرمود: ای صفوان هر چیزت زیبا و نیک است جز یکی گفتم: قربانت کدام؟ فرمود: کرایه دادن شترانت به این مرد -هارون الرشید- گفتم: به خدا کرایه ندادم برای خوش‌گذرانی و خودنمایی و نه شکار و بازیگری، بلکه برای راه مکه، و خود هم متصدی آن نیستم و غلامانم را با او می‌فرستم، فرمود: ای صفوان آیا کرایه تو بر عهده آنها نباشد؟ گفتم: چرا قربانت، فرمود: می‌خواهی بمانند تا کرایه تورا بدهند؟ گفتم: آری فرمود: هر که ماندن آنها را دوست دارد از آنهاست و هر که از آنهاست دوزخی است صفوان گفت: رفتم همه شترانم را تا آخر فروختم و خبرش به هارون رسید و مرا خواست و به من گفت: ای صفوان به من رسیده که شترانت را فروختی؟ گفتم آری گفت: چرا؟ گفتم: پیری سالخورده‌ام و غلامان هم نیروی کارها را ندارند گفت: هیهات هیهات، من می‌دانم کی به تو اشارت کرده به این کار و آن موسی بن جعفر است، گفتم: مرا با موسی بن جعفر چه کار؟ گفت: این سخن را واگذار به خدا اگر خوش رفتاری تو نبود البته تورا می‌کشتم»<sup>۱</sup>.

صاحب فَحْ، از نوادگان امام حسن مجتبی علیه السلام - شهادت ۱۶۹ هجری - وقتی به اسارت هادی عباسی رسید، به صراحت گفت: «والله ما خرج حسين إلا عن أمره -أى الإمام موسى بن جعفر علیه السلام - ولا أتبع إلا محبته لأنه صاحب الوصيه فى أهل هذا البيت، قتلنى الله إن أبقيت عليه»<sup>۲</sup>. البته اهل بیت علیهم السلام از اینکه جامعه به چنین مواجهه‌ای پایبند نمی‌ماند و بدین‌گونه موجب تداوم حیات ظلمه می‌شد اظهار تأسف می‌کردند. در روایتی امام علیه السلام فرمود: «لولا أن بنى أمية وجدوا لهم من يكتب ويحجى لهم الفىء ويقاتل عنهم ويشهد جماعتهم لما سلبونا حقنا، ولو تركهم الناس وما فى أيدىهم ما وجدوا شيئاً إلا ما وقع فى أيدىهم؛ اگر بنی‌امیه کسی را نمی‌یافتند که برایشان بنویسد و مالیات جمع‌آوری کند و برایشان بجنگد و در

۱. وسائل الشیعة: کتاب التجارة، أبواب ما یکتسب به، باب ۴۲، ح ۱۷.

۲. بحار الأنوار: ۴۸/۱۵۱، عن مهج الدعوات: ۲۱۷-۲۲۷.

جماعتشان حاضر شود، هرگز نمی توانستند حق ما را سلب کنند»<sup>۱</sup>.

با این همه ائمه علیهم السلام روش های اقتصادی دیگری - مثل کشاورزی و تجارت - که می توانست جایگزین چنین مواجهه ای با ظلمه شود را به شیعیان خود پیشنهاد می دادند؛ چراکه تحریم همکاری با دولت های جور بسیاری از آنان را در خطر فقر قرار می داد و ممکن بود ایمان آنان را به مخاطره اندازد. از امام باقر علیه السلام روایت شده است: «خیر الأعمال الحرث»<sup>۲</sup>، یا اینکه امام صادق علیه السلام در وصف کشاورزان فرمود: «هم الزارعون کنوز الله فی أرضه، و ما فی الأعمال شیء أحب إلى الله من الزراعه»<sup>۳</sup> و یا اینکه «إن تسعه أعشار الرزق فی التجاره»<sup>۴</sup>.

ناگفته نماند اهل بیت علیهم السلام در حرمت همیاری به حکومت های جور میان دو دسته از اعمال تمایز می نهادند: (۱) اعمالی که به موجب ظلم و تداوم حکومتشان می شد؛ (۲) اعمالی که موجب خدمت به مردم و جامعه می شد مثل آموزش و بهداشت؛ و از شیعیان می خواستند در انجام دسته دوم از همکاری ها کوتاهی نکنند. در روایت است که: «دخلت علی ابی عبدالله علیه السلام و عندئذ سمعته یقول: «ما یمنع ابن ابی سماء ان ینخرج شباب الشیعة فی کفونه ما یکفیه الناس و یعطیم ما یعطی الناس؟» ثم قال لی: «لم ترک عطاءک؟» قال: قلت: مخافة علی دینی. قال: «ما یمنع ابن ابی سماء ان ینبعث الیک بعطائک؟ اما علم ان لك فی بیت المال نصیباً»<sup>۵</sup>.

### مرحله سوم؛ مواجهه روبرو با حکومت های جور

در این مرحله ائمه علیهم السلام خود مستقیماً به حکومت های جور امر به معروف و نهی از منکر می نمودند. این مرحله به نوعی پاسخ مثبتی به حدیث منقول از پیامبر صلی الله علیه و آله بود که

۱. المصدر السابق: باب ۴۷، ح ۱.

۲. الکافی: ۵/ ۲۶۰، ح ۲.

۳. وسائل الشیعة: ۱۲/ ۲۵، ح ۳.

۴. وسائل الشیعة: کتاب التجارة، أبواب مقدماتها، باب ۱، ح ۵۰۴، ۸.

۵. تقدمت (صفحة ۷۷)، رقم ۱۱.

می فرمود: «قيل لرسول الله ﷺ: أي الجهاد أحب إلى الله عز وجل؟ فقال ﷺ: كلمة حق تقال لإمام جائر»<sup>۱</sup> حتی اگر حیات آدمی را به خطر افتد. در روایت دیگری نیز آمده است «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر يقتل عليه»<sup>۲</sup> ارزشمندترین نوع جهاد، سخن حقی است که به سلطان ستمگر گفته می شود، که به همان سبب کشته می شود». امیرالمؤمنین عليه السلام نیز فرمود: «مراد خداوند در «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ»<sup>۳</sup> کسی است که به خاطر امر به معروف و نهی از منکر کشته شود»<sup>۴</sup>.

برخی شواهد دیگر

۱- نامه امام حسین عليه السلام به معاویه که در آن به شرارت هایی که مرتکب شده هشدار داده و او را توبیخ کرده بود. ابن قتیبه در کتاب الامامه و السياسه، کشی در کتاب رجالش، قاضی نعمانی در دعائم الاسلام، طبرسی در الاحتجاج، این نامه را آورده اند: «نامه توبه دستم رسید. گفته بودی درباره من به تو خبرهایی رسیده که برایت ناخوشایند بوده است، درحالی که من اهل این گونه اقدامات نیستم. گزارش این گونه خبرها کار سخن چینی است که تصمیم دارند در میان امت اسلامی اختلاف ایجاد کنند. به خدا سوگند، هرگز جنگ با تورا ترک نکرده ام. در این باره از خداوند بیمناک هستم، گمان نمی کنم که خداوند در ترک واگذاری محاکمه تو و حزب ملحد و ظالم و دوستان شیاطین به او از من راضی باشد. آیا تونبودی که از روی ظلم و تجاوز، حجر بن عدی و یاران او را که در براندازی ظلم و مخالفت با بدعت ها مبارزه کردند و از هیچ خطری نهراسیدند، به قتل رساندی؟ آن هم بعد از آنکه با قسم های شدید به آنان امان دادی. آیا تو قاتل عمرو بن حمق خزاعی نیستی؟ او که از اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بود و شدت عبادت، بدنش را ضعیف و لاغر کرده بود. توسنت پیامبر را ترک کردی، عمداً با

۱. مسند أحمد: ۵ / ۲۵۱.

۲. مجمع البیان: ۲ / ۴۲۳.

۳. بقره: ۲۰۷.

۴. مجمع البیان: ۲ / ۳۰۱، المستدرک: ۲ / ۴۳۸ نقلاً عن لب اللباب.

فرمان او مخالفت کردی، و بدون هدایت الهی به دنبال هوای نفس خود رفتی. تو ابن زیاد را حاکم بصره و کوفه کردی، درحالی که او دست‌های مسلمین را قطع کرده، چشمان آنها را کور کرده و آنها را به شاخه‌های نخل آویزان ساخته است. آیا توقاتل آن دو حضرمی منسوب به حضرموت نیستی؟ کسانی که زیاد درباره آنها به تونوشت آنها پیرو دین علی هستند؛ و توبه او نوشتی که هرکس را که پیرو دین علی است بکش. او نیز به فرمان تو آنها را کشت و بدن آنها را پس از کشتن تکه تکه کرد. آیا جز این است که دین علی و دین محمد یکی است؟ و محمد کسی است که پدر توبا او مبارزه می‌کرد. دین علی و محمد دینی است که باعث نشستن تو در جایگاه او شده، و اگر نبود، بهترین فضیلت تو تحمل مشقت بار سفر زمستانی و تابستانی برای به دست آوردن شراب بود... من برای خود و دین خود چیزی را بالاتراز جهاد با تو نمی‌دانم. اگر آن را انجام دهم به پروردگار نزدیک شده‌ام و اگر انجام ندهم، باید به سبب گناه و کوتاهی در وظیفه‌ام، از خداوند استغفار کنم. ای معاویه! بشارت باد تو را به قصاص - به دلیل قتل حجر. یقین داشته باش که برای خدا کتابی است که هر گناه کوچک و بزرگی در آن ثبت می‌شود. آری، خداوند تو را به خاطر اینکه با سوءظن، با شبهه و تهمت، مردمان را به قتل می‌رسانی و آنان را وادار به بیعت برای فرزند سفیه و شراب‌خوار و سگ‌بازت می‌کنی، نمی‌بخشاید. من برای تو جز این نمی‌گویم که در حق خود خسران کردی و از امانتی که در دست داشتی سوءاستفاده نمودی و رعیت خود را گول زدی و جایگاهت را پراز آتش کردی. لعنت بر مردمان ستمکار. من فتنه‌ای سهمگین‌تر از حکومت تو بر این امت سراغ ندارم»<sup>۱</sup>.

۲- نامه امام سجاد علیه السلام به شهاب زُهری که در برخی منابع ذکر شده است. در این نامه زهری به جهت همکاری با دربار بنی‌امیه مورد سرزنش آن حضرت علیه السلام قرار گرفته است: «خداوند ما و تو را از فتنه‌ها (اموری که موجب امتحان و لغزش انسان را فراهم

۱. موسوعة کلمات الإمام الحسين علیه السلام: ۳۱۴ عن الغدير للعلامة الأميني: ۱۰/ ۱۶۰، وبحار الأنوار: ۴۴/ ۲۱۲، ح

۹، ورجال الکشي: ۱/ ۲۵۲، والاحتجاج: ۲۹۷

می‌سازد) دور بدارد و از اینکه در آتش درافتی بازداشته و مورد رحمت قرار دهد. تو اکنون در موقعیتی گرفتار آمده‌ای که شایسته است هرکس به حال تو آگاه باشد، بر تو ترحم آورد. نعمت‌های خداوند بردوش تو سنگینی می‌کند، این نعمت‌ها عبارت‌اند از صحت و سلامتی بدن تو که خداوند به تو ارزانی داشته، و عمرت که آن را طولانی فرموده است؛ و حجت‌های الهی که بر تو اقامه شده، بدین ترتیب که خداوند تو را به کتابش مکلف فرموده و معارف آن را بر تو تفهیم کرده است و تو را در دینش فقیه و آگاه گردانیده است و همچنین سنت‌های پیامبرش حضرت محمد ﷺ را به تو شناخته است. خداوند در هر نعمتی که به تو انعام کرده و در هر حجتی که به آن بر تو احتجاج فرموده است، واجبی را بر تو واجب کرده است، پس آن نعمت‌ها منقضی نشد، مگر اینکه با شکرگزاری تو در این مورد، تو را آزمود و در آن فضلش را بر تو ظاهر کرد. پس او فرمود: اگر در برابر نعمت‌هایی که به شما دادم شکرگزار باشید نعمت‌هایم را بر شما افزون می‌سازم و اگر کفران و ناسپاسی کنید همانا عذاب من شدید خواهد بود. حال تونیک نظاره کن! فردا هنگامی که در محضر خداوند خواهی ایستاد او در ارتباط با نعمت‌هایش از تو سؤال می‌کند که چگونه این را رعایت نمودی و از حج‌هایش می‌پرسد که چگونه آن را گذراندی، در این حال چگونه مردی خواهی بود؟ مبادا که گمان کنی خداوند از تو عذری قبول خواهد کرد و یا به تقصیر تو رضایت خواهد داد. هرگز، هرگز (بسیار دور است) و هرگز چنین نیست. خداوند در کتابش از «عالمان» پیمان گرفته است هنگامی که فرمود: هرآینه و حتماً حقایق دین را باید برای مردم بیان کرده و هرگز آن را کتمان نکنید؛ و باید بدانی کمترین مرحله کتمان که توبه آن دست زدی و سبک‌ترین باری که بردوش کشیدی این است که با نزدیکی به ظالمان، هنگامی که به آنها نزدیک شدی و اجابت آنان هنگامی که دعوت گردیدی، آنها را در وحشت فراگیرشان انیس شدی و راه و شیوه تجاوز و ستم به مردم را برای آنها آسان و هموار نمودی. با توجه به این امور من چقدر برای تو بیمناکم که فردا با ستمکاران خیانت‌پیشه، با جرم بزرگ خود در یکجا منزل‌گیری و از آنچه به عنوان دستمزد به



خاطرا عانت بر ظلم ستمگران دریافت داشته‌ای، مورد بازخواست قرار گیری. تو اموالی را از آنچه آنان به توداده‌اند، دریافت کرده‌ای که استحقاق آن را نداشته‌ای و برای تو نبوده است! و توبه کسی تقرب جسته و به او نزدیک شده‌ای که حق هیچ‌کس را به او پرداخت نمی‌کند و زمانی که تو را به نزدیک خود برده است نتوانسته‌ای هیچ باطلی را رد نموده، از آن مانع شوی. و تو کسی را دوست داشته‌ای (و او را لیبیک گفته‌ای) که او دشمن خداست. آیا نه این چنین است که آنان زمانی که از تو دعوت نمودند می‌خواستند با این دعوت، تو را محور و قطبی قرار دهند که با نیرو و آبروی تو، سنگ مظالم و ستم‌های خود را به گردش وادارند. آری، آنها تو را پلی قرار دادند تا با عبور از آن به بلایا و فتنه‌های خود برسند و در واقع تو «نردبانی» بودی که برای رسیدن به گمراهی‌های آنها، مورد سوءاستفاده واقع شدی. تو دانسته یا ندانسته نقش یک تبلیغاتچی را برای آنها بازی می‌کنی که مردم را به اطاعت آنان می‌خوانی و در همان راه و طریق آنان به سلوک مشغول شده‌ای. تو وسیله‌ای شده‌ای که حاکمان ستم‌گرو «نظام سلطه» با سوءاستفاده از تو، سایر عالمان را دچار شک و تردید می‌کنند (و اساساً با جذب تو مردم را نسبت به جایگاه عالمان دین دچار شک کرده و نگرش به آنها را دچار تزلزل می‌نمایند). و این نیز مقدمه جذب کردن قلوب مردم جاهل و سطحی‌نگر به سوی «دستگاه حاکمه» است و تو وسیله این کار شده‌ای؛ بنابراین تو خدمتی به این نظام بیدادگرو سردمداران آنها در زمینه توجیه مفساد آنها و زمینه‌سازی رفت‌وآمد «خواص» و «عوام» به سوی آنها، انجام می‌دهی که هرگز از عهده مخصوص‌ترین وزیران و قوی‌ترین یاورانشان ساخته نیست. با توجه به خدماتی که توبه اینان ارائه می‌کنی باید متوجه باشی که با این حساب چه ناچیز و اندک است آنچه به عنوان مزد به تو اعطا می‌کنند، در برابر چیزی که از تو می‌گیرند. حتماً آنچه برای عمران و آبادی تو هزینه می‌کنند چقدر ناچیز و حقیر است و در مقابل چگونه تو را و دین و ایمان و سعادت واقعی تو را تخریب کرده‌اند؟ پس باید خود به حال خویش بنگری؛ چراکه جز تو هیچ‌کس به نفع تو در این میدان وارد نمی‌شود و همچنین باید به مثابه یک «مرد مورد

سؤال و مؤاخذه»، به حساب خود رسیدگی نمایی. بنگر سپاس تو در مقابل کسی که در کودکی و بزرگی با نعمت‌های خود تورا تغذیه نموده است، چگونه است. آه، چقدر می‌ترسم که تو مصداق آن دسته از افرادی باشی که خداوند در کتابش در مورد آنها فروده است: گروهی به جای آنان جایگزین شدند که کتاب آسمانی را به ارث بردند و این در حالی است که متاع بی‌ارزش این عالم پست را برای خود برمی‌گیرند و چنین می‌پندارند که به زودی آمرزیده خواهند شد. تو که در سرای جاودان نیستی. تو در منزلی هستی که صدای کوچ از آن به گوش می‌رسد! مگر بقاء و دوام آدمی از پی مرگ اقرانش، چقدر می‌تواند باشد؟! خوشا به حال کسی که در دنیا همواره نگران فرجام و آخرت خویش است. بدا به حال کسی که بمیرد و گناهانش از پس او بر جای بماند. بر حذر باش که هشدارهای لازم به توداده شد و مبادرت نما که به تحقیق رفتنت زمان بندی شده است. سرو کار تو با خدایی است که همه کارهایت را می‌داند و هیچ چیز بر او پوشیده نیست و همان کسی که بر تو حافظ و مراقب است ابداً از تو غافل نیست. بار خود را بر بند که سفری بسیار دور و بعید برای تو نزدیک شده است و دین خود را مداوا نما که مرضی شدید آن را داخل گردیده است. تو نباید گمان بری که انگیزه من مادی بوده و می‌خواهم تورا توییخ کرده ملامت کنم و بر تو عیب بگیرم، بلکه می‌خواهم خداوند، آنچه از رأی و نظر توفوت شده است جبران و تدارک نماید و آنچه را که از دین تو دور شده و از دستت رفته به تو برگرداند. آری فرمایش خداوند متعال را به خاطر آوردم که در کتابش می‌فرماید: تذکر و پند بده که تذکار، مؤمنین را نفع می‌رساند. تو از سرگذشت اقران و همسالان پیشین خود که گذشته‌اند، غافل مانده‌ای و بعد از آنان مانند شاخ شکسته‌ای تنها باقی مانده‌ای. بنگر آیا آنها به مثل آنچه توبه آن مبتلا شده‌ای، ابتلا پیدا کرده‌اند؟ آیا آنها در آنچه تو درگیر شده‌ای درگیر شده‌اند؟ آیا می‌پنداری که تو چیزی را متذکر هستی که آنها نسبت به آن اهمال و سستی روا داشته‌اند و تو چیزی را می‌دانی که آنها نمی‌دانسته‌اند؟ تو در جامعه دارای منزلت شدی و در سینه مردم دارای موقعیت گردیدی و آنان مکلف به تبعیت تو شدند، آنها

به نظر توافق‌آمیز می‌کنند و براساس دیدگاه تو عمل می‌کنند، اگر چیزی را حلال کنی آنها نیز آن را حلال می‌دانند و اگر به حرمت چیزی فتوا دهی آنان نیز به حرمت آن معتقد می‌شوند. به هر حال در جامعه برو و بیایی پیدا کرده‌ای، ولی بدان که این امور به خاطر شخص تونیست. ریشه آن اقبال مردم به تو و به آنچه تواز آن بهره‌مندی، این است که اولاً عالمان صالح و وارسته از جامعه رخت برپسته‌اند و ثانیاً هم تو و هم آنان مبتلا به جهالت واقعی گردیده‌اید. مسئله واقعی حب ریاست است، و طمع رسیدن به دنیا در نهان تو و آنان است که این مرید بازی را سازمان داده است. آیا وقت آن نرسیده که به خود برگردی و به نقطه‌های کور و جهالت‌های انبوه خود و غرورها و غره شدن‌های موجود در خود، واقف شوی. از سوی دیگر آیا به فتنه و بلاهای موجود در مردم نمی‌نگری؟! تو آنان را مبتلانمودی و با فتنه‌انگیزی از جانب تودر پرتو آنچه دیدند، از کسب و کار خود منصرف شدند (و گول معلومات ظاهری تو را خورده) و نفوسشان اشتیاق پیدا کرد که به مرتبه‌ای از علم برسند که تو رسیدی و یا اینکه به ادراک آن نائل شوند که تو نائل شدی و نتیجه این همه این شد که در دریای ژرفی از گمراهی در غلتیدند که عمق آن قابل ادراک نیست، و به بلایی مبتلا گردیدند که اندازه آن قابل تقدیر نیست. در این شرایط این خداست که برای ما و توست و او تنها کسی است که باید به کمک گرفته شود. [حال اگر به دنبال نجات هستی] باید از تمام موقعیت و امکانات ناروای خویش روی برگردانی، تا این توان را پیدا کنی که به صالحین ملحق گردی، همان کسانی که با کهنه جامه زاهدانه خویش بدرود حیات گفته و وارد قبر شدند، در حالی که پشتشان به شکمشان به خاطر نهایت زهد و دوری از تن‌پروری و زیاده‌خوری چسبیده بود. آری، بین آنان و خدایشان هیچ حجاب و پرده‌ای وجود نداشت. دنیا آنها را نفریفت و به وسیله دنیا نیز به فتنه‌گری مشغول نبودند. برای وصول به کمالات بلند انسانی دارای رغبت بودند و در پی آن دارای طلب شدند و در نتیجه چیزی درنگ نکردند که به آنچه می‌خواستند رسیدند. پس اگر دنیا به این درجه از افتضاح و بدبختی به وسیله امثال تو می‌رسد، با این سنی که از تو گذشته و دیگر پیرمرد شده‌ای و با توجه به رسوخ علم تو و

اینکه دیگر اجلت نیز فرارسیده است، پس چگونه جوان سالان جان سالم به در برند، درحالی که بهره‌ای از علم هم ندارند و رأی و دیدگاهشان ضعیف بوده و عقل و قوه تشخیصشان دچار فساد گردیده است. انا لله و انا الیه راجعون. به چه کسی باید تکیه کرده و به کجا باید پناه آورد؟ و آرزوی برگشتن نزد چه کسی است؟ ما شدت غم و نگرانی خود را و آنچه در مورد تو شاهدیم به سوی خداوند شکایت می‌بریم و مصیبت‌های خود را که از ناحیه تو عاید می‌شود، به حساب خداوند می‌گذاریم. نیک بنگر که در برابر کسی که تو را با نعمت‌های خود، چه در حال کودکی چه در حال بزرگی تغذیه نموده است، چگونه شکرگزار هستی و برای کسی که به وسیله دینش تو را در میان مردم دنیا قرار داده است، چگونه او را تعظیم می‌داری؟ و چگونه از پوششی که خداوند با آن تو را در میان مردم پوشانیده است، صیانت نموده‌ای؟ و چگونه است نزدیکی در درون تو از کسی که امر نموده تا به او نزدیک باشی و در مقابلش خود را ذلیل بدانی؟! تو را چه شده که از خواب خرگوشی خود بیدار نمی‌شوی و از لغزش‌های توبه نمی‌کنی؟ چرا نمی‌گویی: سوگند به خداوند من حتی به یک کار باعث احیای دین او و یا از بین رفتن باطل گردد، برای خدا قیام نکردم. آیا این است شکر کسی که از تو مسئولیت به بار کشیدن بار تبلیغ را مسألت داشت. چقدر می‌ترسم از اینکه تو مصداق این قول حضرت ربوبی در کتابش باشی که: نماز را ضایع کردند و شهوت‌ها و تمایلات نفسانی را تبعیت نمودند، پس به زودی به سزای اعمالشان به گمراهی مطلق دچار خواهند شد. خداوند کتاب خود را بر دوش تو نهاد و علمش را به تو و دینچه سپرد ولی آن را ضایع نمودی. اما ما خداوند را سپاس می‌گزاریم که از آنچه تو را بدان مبتلا نموده است، عافیت بخشید.»<sup>۱</sup>

۳- منصور دوانیقی در نامه‌ای برای امام صادق علیه السلام نوشت: «چرا تو همانند سایر مردم نزد ما نمی‌آیی و با ما آمد و رفت نداری؟ امام در جوابش فرمود: ما چیزی نداریم که نگران حفظش باشیم و پیش تو هم از آخرت خبری نیست که به امید دستیابی به آن به سراغت بیاییم؛ نعمتی در دست نیست که بابتش به توتهنیت بگوییم و قدرت و

حکومت را مصیبتی نمی بینیم که بابتش به توتسلیت بگوییم. پس آمدن ما نزد تو فایده ای ندارد». منصور پس از دریافت پاسخ حضرت صادق علیه السلام، در نامه ی دیگری نوشت: «منظور ما از رفت و آمد شما این است که ما را نصیحت کنید. امام صادق علیه السلام در پاسخش فرمود: هرکس دنیا را بخواهد، تو را نصیحت نمی کند و هرکس آخرت را بخواهد با توهم نشین نمی شود. منصور با خواندن پاسخ امام گفت: به خدا سوگند، جایگاه مردم را نزد من روشن کرد و دنیاخواهان را از آخرت خواهان جدا ساخت و خود او از کسانی است که آخرت را می خواهند، نه دنیا را»<sup>۱</sup>.

۴- روزی هارون (شاید به منظور آزمایش و کسب آگاهی از آرمان پیشوای هفتم) به امام موسی کاظم اعلام کرد که حاضر است «فدک» را به او برگرداند. امام فرمود: در صورتی حاضرم فدک را تحویل بگیرم که آن را با تمام حدود و مرزهایش پس بدهی! هارون پرسید: حدود و مرزهای آن کدام است؟ امام فرمود: اگر حدود آن را بگویم هرگز پس نخواهی داد. هارون اصرار کرد و سوگند یاد نمود که این کار را انجام خواهد داد. امام حدود آن را چنین تعیین فرمود: حد اولش، عدن؛ حد دومش، سمرقند؛ حد سومش، آفریقا؛ و حد چهارم آن نیز مناطق ارمنیه و بحر خزر است. هارون که با شنیدن هر یک از این حدود، تغییر رنگ می داد و به شدت ناراحت می شد، با شنیدن حدود چهارگانه، نتوانست خود را کنترل کند و با خشم و ناراحتی گفت: با این ترتیب چیزی برای ما باقی نمی ماند! امام فرمود: می دانستم که نخواهی پذیرفت و به همین دلیل از گفتن آن امتناع داشتم.<sup>۲</sup>

۵- محمد بن سنان گفته است: «در خراسان نزد مولایم حضرت رضا علیه السلام بودم. مأمون روزهای دوشنبه و پنجشنبه که دیدار عمومی داشت، حضرت علیه السلام را سمت راست خود می نشانند. به مأمون خبر رسید که مردی صوفی، سرقت کرده است. پس او دستور داد وی را بیاورند. مأمون هنگامی که به صورت او نگاه کرد و پوست پیشانی اش

۱. وسائل الشیعة: کتاب التجارة، أبواب ما یکتسب به، باب ۳۷، ح ۲.

۲. مناقب آل ابي طالب، فصل فی معالی اموره علیه السلام، بحار الأنوار: ۴۸ / ۱۴۴، ح ۲۰.

را دید که بر اثر سجده، خشن و چرکین گشته، به او گفت: چه ناپسند است کسی این اثر زیبا را بر پیشانی داشته باشد و این کار زشت را انجام داده باشد. آیا با وجود این اثر زیبایی که من در ظاهر می بینم، نسبت سرقت به تودرست است؟ مرد گفت: من آن عمل را به دلیل آنکه توحقّ مرا از خمس و خراج نمی دهی، به اجبار و نه از روی اختیار مرتکب شده‌ام. مأمون گفت: تو را چه حقی از خمس و خراج است؟ مرد پاسخ داد: خداوند خمس را بر شش قسم نمود و فرمود: بدانید هرگونه غنیمتی به دست آورید خمس آن از آن خدا و پیامبر و خویشاوندان و یتیمان و مسکینان و در راه ماندگان است<sup>۱</sup> و مالیات را بر شش قسم نمود و فرمود: آن غنیمتی که خدا از مردم قریه‌ها نصیب پیامبرش کرده است از آن خداست و پیامبر و خویشاوندان و یتیمان و مسکینان و مسافران در راه مانده<sup>۲</sup>. پس توحقّ مرا در حالی که من در راه مانده‌ای که مالش را دزدیده‌اند هستم، از من منع کردی و با وجود اینکه من نیازمندی می باشم که راه به جایی ندارد و از جمله حاملان قرآن هستم، آن را از من قطع نمودی. پس مأمون به او گفت: گمان می کنی به خاطر این قصّه و افسانه پراکنی هایی که کردی، احکام و حدودی را که خداوند برای سارقان مشخص کرده، درباره تواجرا نمی کنم؟ مرد صوفی گفت: از خودت شروع کن و نفست را پاکیزه گردان؛ سپس به تزکیه نفس دیگران پرداز؛ اول حدود الهی را بر خودت جاری کن، سپس بر دیگران حد جاری نما. مأمون به ابوالحسن علیه السلام روی کرده و گفت: شما چه می گوید؟ حضرت فرمود: او می گوید تو سرقت کردی لذا او هم مرتکب دزدی شد. مأمون به شدت عصبانی شد و به مرد صوفی گفت: به خدا سوگند که دستت را قطع می کنم. مرد گفت: آیا تو که بنده‌ی من هستی، می خواهی دست مرا قطع کنی؟ مأمون گفت: وای بر تو، من از چه زمانی بنده‌ی تو شده‌ام؟! او پاسخ داد: چرا که مادرتو، از مال مسلمانان، خریداری شده است؛ پس توتا زمانی که آزادت نکنند، بنده تمام کسانی هستی که در شرق و

۱. انفال: ۴۱.

۲. حشر: ۷.

غرب عالم زندگی می‌کنند و من تورا آزاد نمی‌کنم و گذشته از آن، تو خمس را بلعیدی و حق خاندان رسول خدا و حق من و هم‌کیشانم را نپرداختی و دیگر اینکه شخص ناپاک، شخص ناپاک دیگری را که مثل خودش است، تطهیر نمی‌کند و این تنها بر فرد پاک و مطهر، جایز است؛ کسی که مستحق حد الهی است، تا زمانی که اول حد بر خویش نزنده باشد، نمی‌تواند بردیگری حد جاری کند. آیا نشنیده‌ای که خداوند عزوجل می‌فرماید: **أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ**؛ مأمون به امام رضا علیه السلام روی کرد و گفت: در این باره، چه نظری دارید؟ امام رضا علیه السلام فرمود: خداوند بلندمرتبه به محمد صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: دلیل رسا [واقطع] برای خداست<sup>۱</sup> و حجّتی که به جاهل می‌رسد و او با وجود نادانی اش به آن احتجاج می‌کند، مانند عالمی که با دانشش محاجّه می‌کند تنها از آن خداست و دنیا و آخرت، همه به وجود حجّت برپا هستند و این مرد هم حجّت آورد.<sup>۲</sup>

۶- شیخ طوسی در تهذیب و استبصار از ابوسعید خراسانی نقل می‌کند که دو نفر در خراسان خدمت امام رضا علیه السلام رسیدند و از تقصیر نماز پرسیدند. حضرت در جواب فرمود: **وجب عليك التقصير لانك قصدتني، وقال للأخر: وجب عليك الیتام لانك قصدت السلطان؛** به یکی از آن دو، فرمود چون قصد تواز این سفر زیارت من است نمازت شکسته است و به دیگری که قصدش دیدار با سلطان است فرمود نمازت کامل است.<sup>۳</sup> در واقع سفر نفردوم سفر معصیت است و باید نمازش را کامل اداء نماید.

### مرحله چهارم؛ هشدار به موجبات تسلط ستمکاران

در این مرحله ائمه علیهم السلام مردم را به خطاها و گناهایی که منجر به تسلط ظالمین و اشرار بر آنان می‌شود هشدار می‌دادند. این می‌توانست مانع به قدرت رسیدن ظلمه بر امورات

۱. انعام: ۱۴۹.

۲. علل الشرائع: ۲۴۰ باب ۱۷۴ علة قتل المأمون للرضا علیه السلام، عیون أخبار الرضا: ۴۵۲، باب ۵۹ بنفس العنوان وفي السند عن سنان فقط لكن في العلة محمد بن سنان.

۳. وسائل الشیعة: کتاب الصلاة، أبواب صلاة المسافر، باب ۸، ح ۶.

امت شود. در واقع این همان علاج قبل از وقوع است. در ذیل به پاره‌ای این هشدارها اشاره می‌کنیم:

۱- ترک امر به معروف و نهی از منکر؛ مثل روایت منقول از امام رضا علیه السلام: «لَتَأْمُرَنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَيَنَّ عَنِ الْمُنْكَرِ، أَوْ لِيَسْتَعْمَلَنَّ عَلَيْكُمْ شِرَارَكُمْ فَيَدْعُو خِيَارَكُمْ فَلَا يَسْتَجَابُ لَهُمْ». شیخ مفید نیز در المقنعه و شیخ طوسی در التهذیب نیز نقل می‌کنند: «لا تزال أمتي بخير ما أمرت بالمعروف ونهوا عن المنكر وتعاونوا على البر والتقوى، فإذا لم يفعلوا ذلك انتزعت منهم البركات وسلط بعضهم على بعض ولم يكن لهم ناصر في الأرض ولا في السماء».<sup>۲</sup> بر اساس این دو حدیث، اگر مردم امر به معروف و نهی از منکر را ترک کنند، نه دعایشان مستجاب می‌شود و نه برکاتی بر آنها نازل می‌گردد. کسانی بر آنها مسلط خواهند شد که کسی در زمین و آسمان به یاری‌شان نیاید.

۲- بی‌رغبتی به عالمان اهل عمل؛ از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده است که فرمود: «سیأتي زمان على الناس يفترون من العلماء كما يفترون من الذئب، فإذا كان ذلك ابتلاههم الله بثلاثة أشياء: الأول يرفع البركة من أموالهم والثاني سلط الله عليهم سلطاناً جائراً والثالث يخرجون من الدنيا بلا إيمان»<sup>۳</sup>؛ زمانی برآفت من خواهد آمد که مردم از علما گریزان شوند، همان طوری که گوسفند از گرگ گریزان است، خداوند چنین جامعه‌ای را به سه نوع عذاب مبتلا می‌گرداند: ۱. برکت و رحمت خود را از اموال ایشان برمی‌دارد؛ ۲. حکم فرمائی ظالم و بی‌مروت را بر آن‌ها مسلط می‌گرداند؛ ۳. هنگام مرگ و جان دادن، بی‌ایمان از این دنیا خواهند رفت».

۳- تهی شدن دین از محتوی و قناعت به ظاهر دین و نیز شانه خالی کردن علما از رسالت‌های خود؛ پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم در این باره می‌فرماید: «سیأتي على أمتي زمان لا يعرفون العلماء إلا بثوب حسن ولا يعرفون القرآن إلا بصوت حسن، ولا يعبدون الله إلا

۱. وسائل الشیعة: أبواب الأمر والنهی، باب ۱، ح ۱۸۰۴.

۲. بحار الأنوار: ۲۲/ ۴۵۴ عن جامع الأخبار: ۱۲۵-۱۲۶، ف ۲۲.

۳. بحار الأنوار، العلامة المجلسی، ج ۲۲، ص ۴۵۴.



فی شهر رمضان، فیذا کان كذلك سلط الله علیهم سلطاناً لا علم له ولا حکم له ولا رحم له»<sup>۱</sup>.

### مرحله پنجم؛ خروج بر سلطان

ائمه علیهم السلام جنبش اعتراضی علیه نظام سلطه را به عنوان انجام وظیفه امر به معروف و نهی از منکر رهبری می کردند و بنا بر آنچه تکلیف اقتضا می کرد از ابزارها و روش های شرعی علیه چنین نظامی دریغ نمی فرمود؛ به شرط اینکه؛

۱- انکار منکر تحقق نمی یافت مگر به استفاده از ابزاری خاص که مراتب امر به معروف و نهی از منکر آن را مشخص می کرد.

۲- به شرط اینکه مقدمات آن فراهم باشد: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ<sup>۲</sup> و شما (ای مؤمنان) در مقام مبارزه با آن کافران خود را مهیا کنید». این آیه دربرگیرنده تمام آمادگی های مادی و معنوی در همه سطوح است.

۳- مصلحت دین و جامعه رعایت شده باشد؛ چراکه در پاره ای مواقع توجیهی برای خروج وجود دارد، اما ممکن است خطرات زیادی بر آن - مثل فتنه و هرج و مرج - مرتب گردد. در چنین فرضی خروج غیرمجاز می شود.

۴- افراد صلاحیت داری - مثل فقهاء جامع الشرایط - که به چنین تکلیفی قیام کنند وجود داشته باشند و بتوانند آن را در عرصه واقعیت عملی سازند. این نشان می دهد که خروج بر سلطان تنها نیازمند توجیهات نظری نیست و بلکه باید متولی صلاحیت داری نیز داشته باشد.

### مشروعیت خروج از سلطه

مشروعیت قیام علیه سلاطین جور را می توان از برخی از آیات قرآن کریم استفاده کرد:

۱. بحار الأنوار: ۲۲ / ۴۵۴ عن جامع الأخبار: ۱۲۵-۱۲۶، ف ۸۸.

۲. انفال: ۶۰.

«وَمَا لَكُمْ لَأَلْتَقَاتُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ» و نیز «وَأَوْلَا دَفَعَ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْدِمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعُ وَصَلَوَاتُ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ؛» و اگر خدا (رخصت جنگ ندهد و) دفع شرب بعضی از مردم را به بعض دیگر نکند همانا صومعه‌ها و دیرها و کنشت‌ها و مساجدی که در آن (نماز و) ذکر خدا بسیار می‌شود همه خراب و ویران شود. و هر که خدا را یاری کند البته خدا او را یاری خواهد کرد».

امیرالمؤمنین عليه السلام نیز بلافاصله پس از رحلت پیامبر صلى الله عليه وآله از مشروعیت برخورد با کج روی‌های جامعه دفاع کرد، آنگاه که زهرا (س) را شبانه سوار بر مرکبی می‌کرد و دست دو فرزندش را می‌گرفت و به سوی خانه انصار و اهل بدر می‌رفت و از آنان می‌خواست یاری‌اش کنند، اما آنان اجابت نمی‌کردند. آن حضرت در این باره می‌فرمود: «لو وجدت أربعين ذوى عزم منهم لناهضت القوم؛ اگر چهل نفر یاور مصمم و با اراده می‌یافتم حتماً قیام می‌کردم».<sup>۳</sup>

در پاره دیگری از روایات نیز آمده عليه السلام کوشیده‌اند تا با فرهنگی که از اطاعت از سلطان — و لو فاسق — را واجب و خروج بر آن را حرام دانسته‌اند مبارزه، و دشواری انجام چنین مواجهه‌ای را به مردم گوشزد نمایند. از جمله این احادیث؛

۱- قال اميرالمؤمنين عليه السلام: «إن الله لا يعذب العامة بذنب الخاصة إذا عملت الخاصة بالمنكر سرا من غير أن تعلم العامة، فإذا عملت الخاصة بالمنكر جهاراً فلم تغير ذلك العامة استوجب الفريقان العقوبة من الله عز وجل؛ یک گروه خاصی گناهی را علنی انجام می‌دهند و عموم مردم هم آنها را نهی از منکر نمی‌کنند. هر دو دسته عقاب می‌شوند؛ خاصه به خاطر آن گناه، و عامه هم به خاطر نهی از منکر نکردن». پیامبر صلى الله عليه وآله نیز فرمود: «إن المعصية إذا عمل بها العبد سرا لم يضر إلا عملها، فإذا عمل بها علانية ولم يغير عليه أضرت

۱. نساء: ۷۵.

۲. حج: ۴۰.

۳. بحار الأنوار: ۲۸ / ۳۱۳ عن كتاب السقيفة للجوهري ووقعة صفين لنصر بن مزاحم وغيرهما.

بالعامه؛ هرگاه بنده پنهانی گناه کند، تنها به خود زیان می‌رساند، و هرگاه آشکارا گناه کند و براین کار غیرت نوزد، آن گناه به همه مردم آسیب خواهد رساند» و امام صادق علیه السلام فرمود: «علتش این است که او با گناه آشکار خود، دین خدا را خوار می‌کند و دشمنان خدا از او سرمشق می‌گیرند»<sup>۱</sup>.

۲- حمد بن جریر طبری در تاریخ خود از عبدالرحمن بن ابی لیلی، فقیه معروف - از کسانی بود که برای پیکار بر ضد حجاج همراه ابن اشعث خروج کرد - نقل کرده که می‌گوید: «در سخنانی که عبدالرحمن برای تشویق مردم ایراد کرد چنین گفت که در روزی که با شامیان روبرو بودیم، من از علی علیه السلام که خداوند درجاتش را در میان صالحان برتر نماید و ثواب شهیدان و صدیقان را به او عنایت کند، شنیدم که چنین فرمود: ای مومنان، هرکس ظلم و ستمی را مشاهده کند که در حال انجام گرفتن است یا کار زشت و منکری را ببیند که مردم را به سوی آن فرامی‌خوانند، اگر تنها با قلبش آن را انکار کند، راه سلامت را برگزیده و گناهی بر او نیست (به شرط این که بیشتر از آن در توان نداشته باشد) و آن کس که با زبان و بیان به مبارزه برخیزد و آن را انکار کند، پاداش الهی خواهد داشت و مقامش از گروه نخست، برتر است. اما آن کس که با شمشیر (در آنجا که راهی جز آن نیست) برای اعلای نام خدا و سرنگونی ظالمان، به انکار برخیزد او کسی است که به راه هدایت راه یافته و بر جاده حقیقی گام نهاده و نور یقین در قلبش تابیده است»<sup>۲</sup>.

۳- قال علی علیه السلام: ولعمری ما علی من قتال من خالف الحق وخابط الغی من إدهان ولا إيهان، فاتقوا الله عباد الله وامضوا فی الذی نهج لکم، وقوموا بما عصبه بکم فعلی ضامن لقلوبکم آجلاً إن لم تمنحوه عاجلاً؛ به جان خودم سوگند، در نبرد با کسی که مخالفت حق کند و طریق گمراهی سپرد، نه مداهنه می‌کنم و نه سستی. ای بندگان خدا، از خدای بترسید و از خشم خدا، در پناه رحمت خدا بگریزید. و آن راه روشنی را که در پیش پای شما گشاده است بسپرید و به آنچه شما را بدان مکلف ساخته، قیام کنید، که علی

۱. وسائل الشیعة: أبواب الأمر والنهی، باب ۴، ح ۱.

۲. وسائل الشیعة: أبواب الأمر والنهی، باب ۳، ح ۸، نهج البلاغة: ۳ / ۲۴۳، الحکمة (۳۷۳).

ضامن پیروزی شماست در آن جهان، هرچند، در این جهان پیروزی حاصل نکنید»<sup>۱</sup>.

۴- هنگامی که لشکر حربه کربلا رسید و خود و اسب‌هایشان از تشنگی ناراحت بودند، حضرت دستور داد آنها را آب دادند. پس از آن برای آنان خطبه خواند و پس از حمد و ثنای الهی و صلوات بر پیامبر ﷺ او فرمود: «ای مردم، پیامبر خدا ﷺ فرمود: هرکس سلطان سرکشی را ببیند که حرام‌های خدا را حلال می‌کند و عهد و پیمان خدا را می‌شکند و با سنت رسول‌الله مخالفت می‌کند و در میان بندگان خدا با گناه و ستم حکومت می‌کند و هیچ مقابله‌ای با او نکند، نه با گفتار و نه با کردار، بر خداست که او را (در روز قیامت) با آن سلطان ظالم در یک جا محشور کند»<sup>۲</sup>.

۵- هم‌چنین هنگامی که نامه عبیدالله بن زیاد به دست حر رسید، او نامه را به امام نشان داد و ایشان را از رفتن به کوفه بازداشت، امام برخاست و پس از حمد و ثنای الهی فرمود: هان، آیا نمی‌نگرید که به حق عمل نمی‌شود و از باطل و بیداد روی نمی‌گردانند، شایسته است که در چنین محیط ننگ‌بار و به دیدار پروردگارش شور و عشق نشان دهد، من در چنین شرایطی مرگ را جز نیک بختی و زندگی با خودکامگان را چیزی جزرنج و نکبت نمی‌دانم.<sup>۳</sup>

۶- محمد بن حنفیه خدمت برادرش سیدالشهدا ع رسید و حضرت را از رفتن به سمت عراق بر حذر داشت. حضرت از تصمیم خود بازنگشتند، آنگاه این وصیت‌نامه را نوشتند و به دست برادر سپردند: «این وصیت حسین بن علی است به برادرش محمد بن حنفیه: شهادت می‌دهد به اینکه جز الله خدایی نیست، یگانه است و او را شریکی نیست و اینکه محمد، بنده و فرستاده اوست که به حق از جانب حق آمد و اینکه بهشت و آتش حق است و قیامت بدون هیچ شکی آمدنی است و خداوند هر که در قبرهاست را زنده می‌کند؛ خروج و قیام من از روی سرکشی و خوش‌گذرانی و فساد و

۱. نهج البلاغه: ۱/ ۵۸، الخطبة (۲۴).

۲. تاریخ الطبری: ۷/ ۳۰۰، الكامل لابن الأثیر: ۴/ ۴۸.

۳. تاریخ الطبری: ۷/ ۳۰۱.

ظلم نیست، تنها برای اصلاح درامت جدم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قیام کردم و می خواهم به معروف امر کنم و از منکر بازدارم و به سیره جدم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و پدرم علی بن ابیطالب عمل کنم.<sup>۱</sup>

۷- امام باقر عَلَيْهِ السَّلَام فرمود: «فأنكروا بقلوبكم والفظوا بألسنتكم وصگوا بها جباههم ولا تخافوا في الله لومة لائم؛ خطاکاران را با قلب مورد انکار قرار دهید و با زبان نهی از منکر کنید و با سیلی به صورت های آنان بکوبید، و در راه خدا از ملامت هیچ ملامتگری نهراسید».<sup>۲</sup>

۸- امیرالمؤمنین نیز فرمود: «لولا حضور الحاضر وقيام الحجة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء أن لا يقاروا على كظة- وهي البطنة وما يعترى الإنسان عند الامتلاء من الطعام- ظالم، ولا سغب- أي جوع- مظلوم، لألقيت حبلها على غارها؛ اگر نبود حضور آن جمعیت و تمام شدن حجّت با وجود یار و یاور و اگر نبود که خداوند از دانیان پیمان گرفته است که برسیری ستمگر و گرسنگی ستمدیده رضایت ندهند، هرآینه مهارشتر خلافت را برشانه اش می انداختم».<sup>۳</sup>

۹- امیرالمؤمنین فرمود شنیدم که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می گفت: «هرگز پاك و پاکیزه (سعادت مند) نگردد آن امتی، که حق ناتوان بدون ترس و لرز از قدرتمند گرفته نشود».<sup>۴</sup>

تقریب دو حدیث اخیر نشان می دهند که مسلمان، به ویژه عالمان دینی، با ابزار و نفوذی که ما برای آنها ذکر کردیم، نمی توانند ساکت بمانند و نسبت به بی عدالتی ها و مصادره حقوقی که برای مردم اتفاق می افتد، بی تفاوت باشند. اطلاق این روایت شامل همه ابزارهای تغییر حتی جنگ مسلحانه در خروج برظلمه می شود، مگر اینکه مانعی در میان باشد.

۱۰- فضیل بن عیاض از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام نقل می کند: «يا فضيل والله لضرر هؤلاء على هذه

۱. بحار الأنوار: ۴۴ / ۳۲۹.

۲. وسائل الشيعة: أبواب الأمر والنهي، باب ۳، ح ۱.

۳. نهج البلاغة: ۳ / ۱۱۳، الكتاب ۵۳.

۴. نهج البلاغة: ۳ / ۱۱۳، الكتاب ۵۳.

الأمة أشد من ضرر الترك والديلم؛ قسم به خدا که ضرر اینان بر این امت بیشتر از ضرر ترک و دیلم است»<sup>۱</sup>.

۱۱- روایت مشهور از رسول گرامی اسلام که فرمود: «من سمع رجلاً ينادي يا للمسلمين فلم يجبه فليس بمسلم»<sup>۲</sup>.

مروری بر محتوای این روایات نشان می‌دهد که قیام برای گرفتن حقوق محرومین و مستضعفین و نیز آزادی و کرامت آنان واجب است و مؤمنین نباید به صرف احتمال ضرر بر حاکمان ظالم خروج نکنند؛ به ویژه روایاتی که می‌فرماید: «ما جعل الله بسط اللسان وكف الأيد، ولكن جعلهما بسطان معا ويكفان معا؛ خداوند زبان را بسته و دست را گشاده قرار نداده، بلکه آنها را چنان آفریده که با هم باز می‌شوند و با هم بسته می‌گردند». این بدین معناست که در هر موردی که امر به معروف و نهی از منکر به زبان جایز است به دست نیز جایز است و باید به طور عملی هم اقدام کرد. حال این منکر چه امر کوچکی باشد و چه منکر بزرگی مثل سلطان ظالم که خروج بر آن واجب است.

### پروژه سیاسی اهل بیت علیهم السلام

مروری بر تمام احادیثی که معصومین علیهم السلام در رد دولت جائر و نفی مشروعیت آن بیان فرمودند نشان می‌دهد که بسیاری از مردم - تحت تأثیر چنین فرهنگی - از فرمان‌های دولتی تمرد جسته و در پاره‌ای از مواقع علیه چنین دولتی به طور مسلحانه قیام می‌کردند. اما آنچه در ورای این نفی و خروج اهمیت داشت، طرح این پرسش بود که بدیل این دولت چیست و چه دولتی مشروعیت دارد؟ به هر حال برای هرکسی که به سخنان اهل بیت علیهم السلام گوش فرامی‌داد ناخودآگاه به چنین پرسشی می‌رسید که جایگزین دولت ظلمه و خلیفه جائر چیست؟ و چه ویژگی‌هایی دارد؟ به ویژه برای کسانی که قیامی موفق داشتند و خواهان بنای دولتی مشروع بودند. روشن بود که دولت مشروع دولتی بود که به اهل بیت

۱. وسائل الشیعة: أبواب الأمر والنهی، باب ۳۷، ح ۶.

۲. وسائل الشیعة: کتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ۵۹، ح ۱.

بازگردد و چقدر تاریخ نیز شنیده‌ایم که برخی از این قیام‌کنندگان مدعی بودند که رضایت اهل بیت علیهم‌السلام را گرفته و بدون اذن آنان قیام نکرده‌اند. برخی دیگر از شیعیان نیز از ائمه علیهم‌السلام تقاضا می‌کردند که علیه دولت‌های وقت قیام کنند، اما آنان به دلیل اینکه مردم آمادگی چنین قیامی ندارند از خروج صرف نظر می‌کردند. در روایتی آمده است که امام علیهم‌السلام از روحیه خواهی در میان برخی شیعیان استقبال می‌کرد و تمایل داشت که چنین روحیه در میان شیعیان ماندگار شود: «مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ تَقْلًا مِنْ كِتَابِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ السِّيَّارِيِّ عَنْ رَجُلٍ قَالَ ذَكَرَ بَيْنَ يَدَيَّ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ مَنْ خَرَجَ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ صَ فَقَالَ لَا أَزَالُ أَنَا وَشِيعَتِي بِحَيْرٍ مَا خَرَجَ الْحَارِجِيُّ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ وَوَلَدَتْ أَنْ الْحَارِجِيُّ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ خَرَجَ وَ عَلَى نَفَقَةِ عِيَالِهِ؛<sup>۱</sup> پیش امام صادق علیه‌السلام وقتی ذکر کسی که خروج بکند از آل محمد به میان آمد، حضرت فرمودند همواره من و شیعیانم آسوده‌ایم مادامی که او از آل محمد خارج شود. من دوست دارم که او خارج شود، هزینه خانواده‌اش بر من».

دلیل اینکه امام صادق علیه‌السلام فرمود چنین خروجی برای من و شیعیانم خیر است، ممکن است به دو وجه ذیل باشد:

(۱) چنین قیام‌هایی ریشه مبارزه با فساد و بی‌عدالتی را حفظ می‌کند و به آن تداوم می‌بخشد.

(۲) حاکمیت سیاسی نیز به دلیل ترس از گسترش چنین خیزش‌هایی، کمتر به فساد و ظلم همت می‌گمارد.

(۳) در پاره‌ای موارد نیز چنین خیزش‌هایی می‌توانست حاکمیت سیاسی را به چنین مناقشاتی سرگرم و بدین صورت فشار بر اهل بیت علیهم‌السلام را کم نماید.

(۴) و در نهایت چنین قیام‌هایی می‌تواند امید فقیران و مستضعفین را به اقامه دولت حق و عدالت افزایش دهد.

۱. وسائل الشیعة؛ کتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ۱۳، ح ۱۲.

بر اساس چنین تحلیلی بود که امام علیه السلام - در صورتی که مصلحت دین و مسلمانان اقتضا می‌کرد - مانع چنین خیزش‌هایی نمی‌شد و آنان را از ادامه راه ناامید نمی‌کرد. در روایتی طولانی امام صادق علیه السلام بعد از بیان شرایط قیام‌کنندگان به جهاد می‌فرماید: «ولسنا نقول لمن أراد الجهاد وهو على خلاف ما وصفنا من شرائط الله عز وجل على المؤمنين والمجاهدين: لا تجاهدوا، ولكن نقول: قد علمناكم ما شرط الله عز وجل على أهل الجهاد الذين بايعهم واشترى منهم أنفسهم وأموالهم بالجنان، فليصلح امرؤ ما علم من نفسه من تقصير عن ذلك، وليعرضها على شرائط الله عز وجل، فإن رأى أنه قد وفى بها وتكاملت فيه فإنه من أذن الله عز وجل له في الجهاد، وإن أبى إلا أن يكون مجاهداً على ما فيه من الإصرار على المعاصي والمحارم والإقدام على الجهاد بالتخييط والعمى والتقدم على الله عز وجل بالجهل والروايات الكاذبة فلقد لعمرى جاء الأثر في من فعل هذا الفعل أن الله تعالى ينصر هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم، فليتنق الله عز وجل امرؤ وليحذر أن يكون منهم، فقد بين لكم ولا عذر لكم بعد البيان في الجهل ولا قوة إلا بالله وحسبنا الله عليه توكلنا وإليه المصير». <sup>۱</sup> در این روایت امام علیه السلام فی الجملة مخالفتی با جهاد نمی‌کند، اما مردم را به وظیفه‌ای که بر آنها هست دعوت می‌کند.

### عدم حمایت علنی امام علیه السلام از قیام مسلحانه

البته این بدین معنا نبود که امام علیه السلام با چنین قیام‌هایی ارتباطی علنی داشته باشد و از آنان به‌طور آشکار حمایت ورزد، بلکه بالعکس، برخی روایات نیز نشان می‌دهند که امام علیه السلام از مواضع برخی از صحابه نزدیک به خود مثل زراره و مؤمن طاق راضی است، آنگاه که آنان دعوت زید را در خروج نپذیرفتند. شاید بتوان چنین موضعی را چنین توجیه کرد.

۱- امام با چنین موضعی عملاً بهانه‌ای دست حاکمیت سیاسی نمی‌داد تا او را از میان بردارند.

۲- وظیفه امام و فقها آن است که جامعه صالحی بسازند که به برنامه او ایمان داشته

۱. وسائل الشیعة: ۱۱ / ۲۸، کتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ۹، ح ۱.



باشند نه اینکه بخواهند برخی اقدامات موقتی را انجام دهد.

۳- شاید عدم حمایت امامان علیهم السلام از جنبش‌های مسلحانه آن است که از کسانی که به روش آنان ایمان دارند محافظت کنند و مانع از بین رفتنشان در این‌گونه خیزش‌ها شوند. بی تردید اگر امام به‌طور آشکار از مبارزه مسلحانه حمایت علنی می‌کرد تعداد بسیاری به این مبارزه می‌پیوستند و امام نیز از چنین رخدادی شاد می‌شد و حتی نفقه خانواده‌های آنها را برعهده می‌گرفت، اما ایشان می‌دانست که چنین حمایتی به از میان رفتن آنان منجر می‌شد.

۴- از برخی روایات‌ها نیز استفاده می‌شود علت اینکه امام علیه السلام از برخی از مبارزات مسلحانه حمایت نمی‌کردند این بود که به برخی از رهبران این خیزش‌ها حسن ظن نداشتند و یا اینکه عقاید آنان درباره امامت را نمی‌پسندیدند: «قیل للإمام الصادق علیه السلام: ما يزال يخرج رجل منكم أهل البيت فيقتل ويقتل معه بشرك كثير، فأطرق طويلاً ثم قال علیه السلام: إن فهم الكذابين وفي غيرهم المکتبیین»<sup>۱</sup>.

### اختلاف علما در ارزیابی خیزش‌های مسلحانه

برخی از عالمان دینی به دلیل سری بودن موضع ائمه علیهم السلام در قبال مبارزات مسلحانه از یک سو و نیز وجود روایات متعارض از سوی دیگر، در ارزیابی خود از قیام‌های مسلحانه اختلاف نظر دارند. به عنوان مثال سید محمد صادق صدر در حاشیه بر کتاب «دور الأئمة فی الحیاة الاسلامیة» می‌گوید: من در بررسی چنین قیام‌هایی بدین نتیجه رسیدم که آنها از نظر دینی، فرهنگی و اهداف اختلاف دارند و ثابت نشده است که همه آنها حتی به‌طور مخفیانه از ائمه علیهم السلام اجازه گرفته باشند؛ به‌ویژه آنکه برخی از آنها اساساً اجازه‌ای از آل‌البيت علیهم السلام ندارند و برخی دیگر در پی بنای دولتی به نام خود بودند. به غیر از قیام

زید بن علی<sup>۱</sup> و یحیی بن زید<sup>۲</sup> بقیه قیام‌ها در پی وفا به اهل بیت نبودند. برخی از آنها مثل سید حسنی - صاحب طبرستان - نیز در خیزش خود موفق شدند و دولتی نیز برپا کردند، اما در اندیشه و آگاهی آن به اهل بیت نبودند. احتمال دارد دعوت مردم به اهل بیت در برخی از این قیام‌ها، فقط یک شعار برای حمایت گسترده مردم از آنان باشد. به هر حال ساقط شدن حکم تقیه از سوی انقلابیون یا برخاسته از ناآگاهی آنان به حکم است یا نیازمند به اذن از سوی امام علیه السلام است. شاید بتوان شکستن حکم تقیه از سوی آنان را حمل بر صحت کرد، اما دشوار است که همه آنان در اندیشه وفاداری به اهل بیت باشند. به گونه‌ای که اگر آنان از ائمه درخواست مشارکت در حکومت کنند بعید است که ائمه بپذیرند؛ چرا دولت مورد نظر آنها دولتی فراگیر است که از میان چنین قیام‌هایی سربر نمی‌آورد. در هر صورت، این انقلاب‌ها فقط جنبش‌های مذهبی هستند تا احساس بی‌عدالتی در واقعیت زندگی را فریاد زنند. بیش از این، نمی‌توان به بسیاری از آنها اعتبار داد و مشروعیت بخشید. البته ما در پاسخ به این نگرش، در پی تطهیر همه قیام‌های مسلحانه نیستیم و قصدی هم در مشروعیت‌دهی آنها نداریم، اما نمی‌توان به راحتی از درستی برخی از این قیام‌ها گذر کرد و از آنها دفاع نکرد؛ از این رو باید به بررسی احتمالاتی در تحلیل این خیزش‌ها پردازیم:

#### ۱- برخی از انقلابیون در پنهان با امام علیه السلام توافق کامل داشتند، اما در ظاهر با آن حضرت

۱. قیام زید بن علی در صفر سال ۱۲۲ق در زمان حکومت هشام بن عبدالملک مصادف با دوره امامت امام صادق علیه السلام با انگیزه خونخواهی امام حسین علیه السلام، امر به معروف و نهی از منکر و گرفتن خلافت از دست بنی‌امیه رخ داد و به کشته شدن زید و بسیاری از یارانش انجامید.

۲. قیام یحیی بن زید بن علی نوه امام سجاد علیه السلام در سال ۱۲۵ هجری در زمان حکومت ولید بن یزید مصادف با دوره امامت امام صادق علیه السلام، در خراسان رخ داد و در نهایت به کشته شدن یحیی و یارانش انجامید. شهادت یحیی به نمادی از مقاومت در برابر امویان تبدیل شد و مردم را در همراهی با قیام ابومسلم خراسانی در خراسان مصمم ساخت. گفته شده سالی که یحیی به شهادت رسید، هر فرزند پسری که در خراسان متولد شد، نام یحیی یا زید را بر او نهادند. پس از آنکه زید بن علی به شهادت رسید، فرزندش یحیی خود را پنهان کرد تا بتواند به وصیت پدر خویش درباره استمرار قیام و مبارزه عمل کند. در این بین برخی از بزرگان از سر دلسوزی او را از قیام باز می‌داشتند. نقل شده است که امام صادق علیه السلام به او نامه‌ای نوشت و با آگاه کردن او از این که همچون پدرش کشته خواهد شد، او را از قیام باز داشت. ولی یحیی مصمم به قیام بود و از این رو آهنگ خراسان کرد.

مخالفت نموده تا بدین صورت از امنیت آن امام اطمینان پیدا کنند؛ چراکه دولت‌های وقت به اندک بهانه‌ای به اذیت امام پرداخته و ممکن بود ایشان را به شهادت رسانند. گرچه گاهی چنین مخالفت‌های علنی به برخی از صحابه صدمه وارد می‌کرد، اما چاره‌ای جز این نبود. از آن سونیز امام علیه السلام علناً از چنین خیزش‌هایی برائت می‌جست تا به گوش دولتیان برسد. بر اساس چنین تحلیلی اکنون می‌توان برخی از احادیث وارده را فهمید. به عنوان مثال، کتاب الاحتجاج از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند: «لیس منا إلا وله عدو من أهل بئته، فقيل له: بنو الحسن لا يعرفون لمن الحق؟ قال: بلى ولكن يمنعهم الحسد»<sup>۱</sup>.

۲- گاهی مواقع نیز ائمه علیهم السلام جزئیات اسامی امامان بعدی را از نزدیکانشان مخفی می‌کردند تا رهبرانی که قصد خیزش داشتند مجبور به اذن گرفتن از امام علیه السلام نباشند؛ چون ممکن بود امام به آنان اذن در خروج ندهد و بدین گونه شور چنین قیام‌هایی از میان رخ بریندد.

### پژوهشی درباره قیام‌های علوی و لزوم رجوع به ولی امر

در برخی از روایات به جنبه‌هایی از این موضوع اشاره شده است، مثل معتبره ابان: «قال: أخبرني الأحول أن زيد بن علي بن الحسين ع بعث إليه وهو مستخف قال فأتيته فقال لي يا أبا جعفر ما تقول إن طارقاً طارقاً منا أخرج معه قال فقلت له إن كان أباك أو أخاك خرجت معه قال فقال لي فأنأريد أن أخرج أجاهد هؤلاء القوم فأخرج معي قال قلت لا ما فعل جعلت فذاك قال فقال لي أترغب بنفسك عني قال قلت له إمامي نفس واحد فإن كان لله في الأرض حجة فالتخلف عنك تاج والخارج معك هالك وإن لا تكن لله حجة في الأرض فالتخلف عنك والخارج معك سواء؛ احوال گوید: زید بن علی بن حسین علیه السلام زمانی که متواری و پنهان بود مرا خواست، نزدش رفتم، به من گفت: ای ابا جعفر، اگر از ما خانواده کسی نزد تو آید (و تو را به یاری طلبد) چه جواب می‌دهی، با او به جبهه جنگ می‌روی؟ به او گفتم: اگر پدرت یا برادرت مرا بخواهند می‌روم، زید گفت من می‌خواهم به جنگ این قوم بروم با من بیا، گفتم: نه قربانت گردم. به من گفت: جان خودت را بر من ترجیح می‌دهی؟! گفتم من يك

نفرم [يك جان بيش ندارم] اگر در روی زمین امامی جز تو باشد، هرکس از تو کناره گیرد، نجات یافته و هرکس با تو آید هلاک گشته و اگر برای خدا، امامی روی زمین نباشد، کسی که از تو کناره کند با آنکه همراهی ات کند، برابرست».

«قَالَ فَقَالَ لِي يَا أَبَا جَعْفَرٍ كُنْتُ أَجْلِسُ مَعَ أَبِي عَلَى الْحِوَانِ فَيَلْقُمَنِي الْبُضْعَةَ السَّمِينَةَ وَيَبْرُدُّ لِي اللَّقْمَةَ الْحَارَّةَ حَتَّى تَبْرُدُ شَفَقَةً عَلَى وَلَمْ يَشْفِقْ عَلَى مَنْ حَرَّ النَّارِ إِذَا أَخْبَرَكَ بِالَّذِينَ وَلَمْ يُخْبِرْنِي بِهِ؛ زید به من گفت: ای ابا جعفر، من با پدرم سربیک سفره می نشستم، او پاره گوشت چرب را برایم لقمه می کرد و لقمه داغ را برای دلسوزی به من سرد می کرد، او از گرمی آتش دوزخ به من دلسوزی نکرده است؟ از روش دین داری به تو خبر داده و به من خبر نداده است؟!»

«فَقُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ مِنْ شَفَقَتِهِ عَلَيْكَ مِنْ حَرِّ النَّارِ لَمْ يُخْبِرْكَ خَافَ عَلَيْكَ أَنْ لَا تَقْبَلَهُ فَتَدْخُلَ النَّارَ وَأَخْبَرَ نِي أَنَا فَإِنْ قَبِلْتُ نَجُوتُ وَإِنْ لَمْ أَقْبَلْ لَمْ يَبَالِ أَنْ أَدْخُلَ النَّارَ؛ عرض کردم قربانت کردم، چون از آتش دوزخ به تو دلسوزی کرده، خبرت نداده است، زیرا می ترسید که تو نپذیری و از آن جهت به دوزخ وارد شوی. ولی به من خبر داده که اگر بپذیرم نجات یابم و اگر نپذیرم از دوزخ رفتن، من باکی براو نباشد [زیرا هرچه باشم فرزند او نیستم]».

«ثُمَّ قُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ أَنْتُمْ أَفْضَلُ أَمِ الْأَنْبِيَاءُ قَالَ بَلِ الْأَنْبِيَاءُ قُلْتُ يَقُولُ يَعْقُوبُ لِيُوسُفَ يَا بَنِي لَا تَقْضُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا لَمْ يُخْبِرْهُمْ حَتَّى كَانُوا لَا يَكِيدُونَهُ وَ لَكِنْ كَتَمَهُمْ ذَلِكَ فَكَذَّابُكَ كَتَمَكَ لِأَنَّهُ خَافَ عَلَيْكَ؛ سپس به او گفتم: قربانت کردم، شما بهترید یا پیغمبران؟ فرمود: پیغمبران، گفتم: یوسف به یعقوب می گوید داستان خوابت را به برادرانت مگو، مبادا برایت نیزنگی بریزند. او خوابش را نگفت و پنهان داشت که برایش نیزنگی نریزند، همچنین پدر تو مطلب را از تو پنهان کرد؛ زیرا بر تو بیم داشت.

«قَالَ فَقَالَ أَمَا وَاللَّهِ لَئِنْ قُلْتُ ذَلِكَ لَقَبِدَ حَدَّثَنِي صَاحِبُكَ بِالْمَدِينَةِ أَنِّي أَقْتُلُ وَأُصَلِّبُ بِالْكُنَاسَةِ وَ إِنَّ عِنْدَ لَصِيفَةٍ فِيهَا قَتْلِي وَ صَلَّى فَحَجَّتْ فَحَدَّثْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ بِمَقَالَةِ زَيْدٍ وَ مَا قُلْتُ لَهُ فَقَالَ لِي أَخَذْتَهُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ وَ عَنِ يَمِينِهِ وَ عَنِ شِمَالِهِ وَ مِنْ فَوْقِ رَأْسِهِ وَ مِنْ تَحْتِ قَدَمَيْهِ وَ لَمْ تَشْرِكْ لَهُ مَسْئَلًا يُسْأَلُكَ؛ زید فرمود: اکنون که چنین گویی بدان که مولایت (امام

صادق) در مدینه به من خبر داد که من کشته می شوم و در کناسه کوفه به دار زده می شوم و خبر داد که کتابی نزد اوست که کشتن و بدار رفتن من در آن نوشته است، احوال گوید: من به حج رفتم و گفتگوی خودم را با زید به حضرت صادق عرض کردم، فرمود: تو که راه پیش و پس و راست و چپ و زبر و زیر را براو بستی و نگذاشتی به راهی قدم بردارد [یعنی محکومش کردی]». <sup>۱</sup>

زراره نیز نقل می کند:

«قال لی زید بن علی وأنا عند ابي عبد الله عليه السلام: يافتي ما تقول في رجل من آل محمد عليه السلام استنصرك؟ قال: قلت: إن كان مفروض الطاعة نصرته وإن كان غير مفروض الطاعة فلي أن أفعَل ولى أن لأفعل، فلما خرج قال أبو عبد الله عليه السلام: أخذته والله من بين يديه ومن خلفه وما تركت له مخرج». <sup>۲</sup>

در برخی منابع شیعی نیز به نامۀ امام صادق عليه السلام به بنی الحسن در زندان و نیز برخی روایات دیگر اشاره شده است که جملگی بر صحت اعتقادات آنان به امامت ائمه عليهم السلام دلالت دارند. از جمله این احادیث روایتی است از ابراهیم بن عبد الله بن الحسن که می گوید: «سئل عن أخيه محمد أهو المهدي الذي يذكر فقال: إن المهدي عدو من الله تعالى لئيبه صلوات الله عليه و وعد أن يجعل من أهله مهدياً لم يسمَّ بعينه ولم يوقت زمانه، وقد قام أخى لله بفريضة عليه في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإن أراد الله أن يجعله المهدي الذي يذكر فهو فضل الله يمن به على من يشاء من عباده وإلا فلم يترك أخى فريضة الله عليه لا تتظار ميعاد لم يؤمر بانتظاره». <sup>۳</sup>

در پاره ای از موارد امام عليه السلام به اسامی برخی از این انقلابیون آشکارا اشاره می فرماید، لکن در شرایطی خاص که مثلاً قیام به پایان رسیده و عملاً نام بردن از چنین افرادی محذوری

۱. الکافی: ج ۱، کتاب الحجّة، باب الاضطرار إلى الحجّة، ح ۵.

۲. الاحتجاج: ۱۲۰ / ۲.

۳. بحار الأنوار: ۴۷ / ۲۹۹ - ۳۰۴ عن إقبال الأعمال: ۳ / ۲۸.

به دنبال ندارد؛ همانند قیام زید بن علی. در صحیحۀ عیص بن قاسم از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند:

«اگر فردی از خاندان ما سوی شما آمد، بنگرید بر چه اساس و هدفی آهنگ شورش می‌کنید. نگوئید زید خروج کرد [پس برای ما این کار نیز رواست] چه، زید مردی دانشمند و راست‌گوی بود. ولی آن‌کس که امروز خروج می‌کند شما را به چه چیزی می‌خواند؟ به همان رضای آل محمد علیهم السلام؟ که ما شما را گواه می‌گیریم که به چنین کسی راضی نیستیم و او امروز که کسی با وی نیست، نافرمانی ما می‌کند و هنگامی که پرچم‌ها و درفش‌ها را پشت سر خویش ببیند، به نشنیده گرفتن سخن ما سزاوارتر خواهد بود، مگر کسی که همه فرزندان فاطمه پیرامون او گرد آیند»<sup>۱</sup>.

همان‌طور که در روایت مشاهده کردید امام علیه السلام به ما مناط می‌دهد، درباره هدف و رهبر قیام؛ یعنی اگر قیامی با رهبری عالم و آگاه و دین‌دار بود و در مسیر ما اهل بیت قرار داشت و هدفش در راستای هدف اهل بیت بود، این قیام صحیح است، ولی اگر قیامی هدفی جز هدف اهل بیت داشت، آن قیام مورد رضای اهل بیت نیست. با این همه، باید میان تمجید زید بن علی در این روایت و تأیید قیام او تمایز گذاشت؛ چراکه ملازمه‌ای میان این دو نیست؛ یعنی ممکن است فردی خوب، ولی عملش بد باشد. -ان الله قديم يحب العبد ويغض عمله- شاید دلیلش این باشد که ممکن بود چنین قیامی زید را توجیه کند تا فرقه‌ای به وجود آورد. در روایت طولانی زید بن علی، جهت مشاوره خدمت امام باقر علیه السلام رسید و نامه‌هایی از اهل کوفه همراه داشت که او را به طرف خود خوانده و از اجتماع خود آگاهش نموده و دستور نهضت داده بودند، امام باقر علیه السلام به او فرمود: این نامه‌ها از خود آنها شروع شده یا جواب نامه‌ای است که به آنها نوشته‌ای و ایشان را دعوت کرده‌ای؟ گفت: ایشان شروع کرده‌اند، زیرا حق ما را می‌شناسند و قربت ما را با رسول خدا (صلی علی علیه و آله و سلم) می‌دانند و در کتاب خدا وجوب دوستی و اطاعت ما را می‌بینند و فشار و گرفتاری و بلا کشیدن ما را مشاهده می‌کنند. امام باقر علیه السلام فرمود: اطاعت (مردم

۱. وسائل الشیعة: کتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ۱۳، ح ۱۲.

از پیشوا) از طرف خدا واجب گشته و روشی است که خدا آن را در پیشینیان امضا کرده و در آخرین همچنان اجرا می‌کنند، و اطاعت نسبت به یک نفر از ماست و دوستی نسبت به همه ما و امر خدا (امامت و وجوب اطاعت یا خروج و نهضت یا صبر بر اذیت) نسبت به اولیائش جاری می‌شود، طبق حکمی (متصل از امامی به امام دیگر) و فرمانی قطعی و آشکار و حتمی بودنی انجام شدنی و اندازه‌ای بی‌کم و زیاد و موعدی معین در وقتی معلوم (حاصل اینکه امور مربوط به امام از طرف خدا اندازه و مدتش معین می‌شود و حتمی و قطعی و لایتغیر است) مبدا کسانی که ایمان ثابتی ندارند، تورا سبک کنند، ایشان تورا در برابر خواست خدا هیچ‌گونه بی‌نیازی ندهند، شتاب مکن که خدا به واسطه شتاب بندگان شتاب نمی‌کند (زمان رسیدن دولت حق را پیش نمی‌اندازد). تو بر خدا سبقت مگیر که گرفتاری ناتوانت کند و به خاکت اندازد. زید در اینجا خشمگین شد و گفت: امام از ما خاندان آن کس نیست که در خانه نشیند و پرده را بیندازد و از جهاد جلوگیری کند. امام از ما خاندان کسی است که از حوزه خود دفاع کند و چنان که سزاوار است در راه خدا جهاد کند و نیز از رعیتش دفاع کند و دشمن را از حریم و پیرامونش براند. امام باقر علیه السلام فرمود: ای برادر، تو آنچه را به خود نسبت دادی، حقیقت هم در خود می‌بینی، به طوری که بتوانی برای آن دلیلی از کتاب خدا یا برهانی از قول پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم بیآوری و یا نمونه و مانندی برای آن ذکر کنی؟ (تو که خود را برای جهاد و زمامداری مسلمین آماده کرده‌ای چنین شایستگی را در خود سراغ داری؟) همانا خدا حلال و حرامی وضع فرموده و چیزهایی را واجب ساخته و مثل‌هایی زده و سنت‌هایی را مقرر داشته و برای امامی که به امر او قیام می‌کند نسبت به اطاعتی که برای او واجب ساخته، شبهه و تردیدی باقی نگذاشته تا امام بتواند امری را پیش از رسیدن وقتش انجام دهد یا در راه خدا پیش از فرا رسیدن موقعش جهاد کند. در صورتی که خدا درباره شکار می‌فرماید: (وقتی که محرم هستید شکار را نکشید) آیا کشتن شکار مهم‌تر است یا کشتن انسانی که خدایش محترم شمرده، خدا برای هر چیز موعدی معین کرده، چنانچه می‌فرماید: (چون از احرام درآمدید شکار کنید) و فرموده است (شعائر خدا و ماه‌های حرام را حلال نکنید) و ماه‌ها را شماره

معلومی قرار داد (۱۲ ماه) و چهار ماه از آن را حرام ساخت و فرمود: (چهار ماه در زمین گردش کنید و بدانید که شما خدا را ناتوان نسازید) سپس فرمود: (چون ماه‌های حرام سپری شد، مشرکین را در هر کجا یافتید بکشید) پس برای کشتن موعدی قرار داد و باز فرموده است: (قصد بستن عقد زناشویی نکنید تا مدت مقرر به سررسد) (عده زن سپری شود) پس خدا برای هر چیزی موعدی و برای هر موعدی نوشته‌ای مقرر داشته است. اکنون اگر تراز پروردگارت گواهی داری و نسبت به امر خود یقین داری و کارت پیشت روشن است خود دانی، وگرنه امری را که نسبت به آن شک و تردید داری پیرامونش نکرد، و برای از میان رفتن سلطنتی که روزی اش را تمام نکرده و به پایان خود نرسیده و موعد مقررش نیامده قیام مکن، که اگر پایانش برسد و روزی اش بریده شود و موعد مقررش برسد، حکم قطعی بریده شود (فاصله‌ای که برای دولت حق رخ داده بود بریده شود) و نظام حق پیوسته گردد و خدا برای فرمانده و فرمانبر (دولت باطل) خواری و زبونی در پی آرد، به خدا پناه می‌برم از امامی که از وقت شناسی گمراه گردد، (وقت قیام و خروج خود را نشانسد) و فرمان بران نسبت به آن داناتراز فرمانده باشند (امام برحق‌ی که به حکم خدا سکوت و گوشه‌گیری اختیار کرده از پیشوای باطلی که بیجا و بی‌موقع قیام کرده داناتر باشد). برادرم! تومی خواهی ملت و آیین مردمی را زنده کنی که به آیات خدا کافر شدند و نافرمانی پیغمبرش کردند و بدون رهبری خدا پیرو هوای نفس خود شدند و بدون دلیلی از جانب خدا و فرمانی از پیغمبرش ادعای خلافت کردند؟ برادرم! تورا در پناه خدا می‌برم از اینکه فردا در کناسه بدار آویخته شوی، آنگاه چشمان حضرت جوشید و اشکش جاری شد و فرمود: میان ما و آنکه پرده ما را درید و حق ما را انکار کرد و راز ما را فاش ساخت و ما را به غیر جدمان نسبت داد و درباره ما چیزی گفت که خود نگفتیم، خدا داور باشد»<sup>۱</sup>.

برخی این عبارت زید «لیس الإمام منامن جلس فی بئته وأرخی ستره وثبّط الناس عن الجهاد ولکن الإمام منامن منع حوزته وجاهد فی سبیل الله حق جهاده ودفع عن رعیتة وذبت عن حریمه» را نشانه‌ای از تمایل او به تأسیس مذهب جدید در مقابل مذهب

۱. الکافی: ۱/ ۳۵۶ کتاب الحجّة، باب ما یفصل بین دعوی المحق والمبطل، ح ۱۶.



اهل بیت دانسته اند. این نشان می دهد تمجید امام صادق علیه السلام از زید به معنای تأیید قیام او نیست. در روایتی دیگر به چنین تفکیکی اشاره شده است. امام صادق علیه السلام درباره فضیلت مسجد سهله در کوفه می فرماید: «لوان عمی زیداً آتاه حین خرج فصلی فیه واستجار بالله لأجاره عشرين سنه؛ اگر عمویم زید به آن جا می رفت و به خدا پناهنده می شد، خداوند، بیست سال او را پناه می داد». در این روایت امام نفرمود: «لنصره الله» بلکه فرمود: «لأجاره عشرين سنه».

شیخ صدوق ابن بابویه در کتاب عُیون اخبار الرضا علیه السلام، بابی را تحت عنوان «سخنان حضرت رضا علیه السلام درباره زید بن علی بن الحسین» گشوده و از ابن عبدون از پدرش چنین نقل می کند: «زمانی که زید بن موسی بن جعفر علیه السلام (معروف به زید التمار) را که در (سال ۱۹۹ ه ق) در بصره خروج کرد و خانه های بنی العباس را آتش زده بود، نزد مأمون عباسی بردند، مأمون جرم او را به خاطر برادرش، علی بن موسی الرضا علیه السلام بخشید و به حضرت رضا علیه السلام گفت: ای ابالحسن! اگر برادرت قیام کرده و آن چنان کارهایی انجام داده در گذشته نیز زید بن علی قیام کرد و کشته شد و اگر به خاطر جایگاه تونزد من نبود، او را می کشتم؛ زیرا کاری که انجام داد کوچک نبوده است. حضرت رضا علیه السلام فرمود: ای امیرالمؤمنین، برادرم زید را با زید بن علی مقایسه مکن؛ زیرا زید بن علی از علمای آل محمد صلی الله علیه و آله و سلم بود که برای خداوند عزوجل غضب کرد و با دشمنان او جهاد کرد تا در راه او کشته شد. پدرم موسی بن جعفر علیه السلام برایم نقل کرد که از پدرش جعفر بن محمد بن علی علیه السلام شنید که می فرمود: خداوند عمویم زید را رحمت کند؛ زیرا او مردم را به رضا (و شخص پسندیده) از آل محمد صلی الله علیه و آله و سلم دعوت می کرد و اگر پیروز می شد، به آنچه مردم را بدان دعوت می کرد وفا می نمود، و با من درباره قیامش مشورت کرد و من به او گفتم: ای عمو! اگر راضی هستی که کشته شوی و در محله گُناسه پیکرت به دار آویخته شود، این کار را انجام بده. پس از رفتن زید، امام صادق علیه السلام فرمود: وای بر کسی که فریاد کمک خواهی زید را بشنود و او را یاری نکند. مأمون گفت: ای ابالحسن! آیا روایاتی در مذمت کسی که به ناحق ادعای امامت کند وارد نشده است؟ حضرت رضا علیه السلام فرمود: همانا

زید بن علی ادعای ناحق نکرد. او با تقواتر از این بود که چنین کند، او می‌گفت: شما را به شخص مَرَضی و پسندیده از آل محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دعوت می‌کنم. آن روایاتی که وارد شده در مورد کسی است که ادعا کند منصوب از جانب خداست و مردم را به غیردین خدا دعوت کند و آنان را بدون علم از راه خدا منحرف سازد (و گمراه کند)، ولی به خدا سوگند زید بن علی از (مجاهدان فی سبیل الله و) مخاطبان به خطاب این آیه بود «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ»!

در روایت دیگر آمده است که امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام بر شهادت زید بن علی گریه کرد و سپس فرمود: «اِنَّ اللَّهَ وَاَنَا اِلَيْهِ رَاجِعُونَ، عِنْدَ اللَّهِ اِحْتَسَبَ عَمِّي اِنَّهُ كَانَ نِعْمَ الْعَمِّ، اِنَّ عَمِّي كَانَ رَجُلًا لَدُنْيَانَا وَاٰخِرَتِنَا، مَضَى وَاَللَّهِ عَمِّي شَهِيدًا كَشْهَدَاءِ اسْتَشْهَدُوا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاَللَّهِ عَمِّي وَالْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ؛ مَنْ دَرَزَدَ خَدَاوَنَدَ مَتَعَالٍ دَرِ صَفِّ مَحْشَرٍ اَزْ بَرَايَ عَمُوِيْ خُوْدِ طَلَبَ مَزْدَ وَاثْوَابَ مِيْ كُنْمُ؛ چَه خُوبَ عَمُوِيِي بُوْدَ وَا مَرْدِي بُوْدَ كَه دَر دُنْيَا وَا اٰخِرَتِ اَزْ بَرَايَ مَا مَنفَعَتِ دَاشْتِ وَا دَارِدَ وَا دَوْمَرْتَبَه فَرَمُوْد. بَه خُدَا قَسَمُ كَه عَمُوِي مَنْ شَهِيدِ وَا فَاَتِ يَافَتِ؛ مِثْلِ شَهِدَايِي كَه بَا رَسُوْلِ خُدَا وَا عَلِي وَا حَسَنَ وَا حُسَيْنَ شَهِدَاَتِ يَافَتِنْدُ».

پیامبر اسلام فرمود: «ای حسین، از صُلب تو مردی خارج می‌شود که به او زید گفته می‌شود. او و اصحابش از فراز سرو گردن مردم (در روز محشر) عبور کرده و بدون حساب وارد بهشت می‌شوند. (کنایه از اینکه در شلوغی محشر که مردم برای حسابرسی در صف ایستاده‌اند، آنان مردم را کنار زده و بی حساب و کتاب وارد بهشت می‌شوند)».

فضیل نقل می‌کند وقتی زید، کشته شد، مرکبی کرایه کرده و رهسپار مدینه شدم و در آنجا به خدمت حضرت صادق عَلَيْهِ السَّلَام رسیدم، با خود گفتم: نباید خبر کشته شدن زید را به حضرت بدهم، چون ممکن است بی‌تابی کند، وقتی به حضرت وارد شدم، فرمود: عمویم زید چه کرد؟ بغض، گلویم را گرفت، فرمود: او را کشتند؟ گفتم: بله، قسم به خدا که او را کشتند، فرمود: آیا جنازه‌اش را هم بردار کردند؟ گفتم: بله، قسم به خدا که جنازه‌اش را

۱. عیون أخبار الرضا عَلَيْهِ السَّلَام: ۱۷۳، باب ۲۵، ما جاء فی زید بن علی، ح ۱.

هم دارزدند، راوی گوید: حضرت به گریه افتاد و اشک هایش همچون دانه های درّاز دو طرف صورت مبارکش می ریخت، سپس فرمود: فضیل! آیا در جنگ با اهل شام همراه عمویم زید حضور داشتی؟ گفتم: بله، فرمود: چند نفر از آنان را کشتی؟ عرض کردم: شش نفر، فرمود: آیا در این جنگ شک و شبهه ای داری؟ عرض کردم: اگر شک داشتم، آنان را نمی کشتم. در این موقع شنیدم که امام صادق می فرمود: خداوند مرا نیز در ثواب این جنگ شریک گردان! قسم به خدا که عمویم و یارانش شهید از دنیا رفتند همچون علی بن ابی طالب علیه السلام و یارانش.<sup>۱</sup>

درباره صاحب فخر نیز روایت شده است که سرهای آنان (شهادای فخر) را به نزد موسی و عباس آوردند و جماعتی از فرزندان حسن و حسین علیهما السلام نیز حضور داشتند، هیچ یک از آنان چیزی نگفت، جزموسی بن جعفر علیه السلام، هنگامی که به وی گفته شد این سر حسین است، فرمود: بله، انا لله و انا الیه راجعون؛ او به خدا سوگند مسلمان، صالح، روزه دار، پایدار بر حق، امرکننده به معروف و بازدارنده از منکر از دنیا رفت.<sup>۲</sup>

همچنین روایت شده است آنگاه که شیعیان می خواستند با حسین بن علی، شهید فخر بیعت کنند، ایشان می گفت:

«من با شما بر اساس کتاب خدا و سنت پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و سلم و بر اینکه اطاعت خدا شود و معصیت وی صورت نگیرد بیعت می کنم و شما را به رضای آل محمد فرامی خوانم، و با شما پیمان می بندم که در میان شما بر اساس کتاب خدا و سنت پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم و عدالت در رعیت و تقسیم بیت المال به صورت مساوی عمل کنم».<sup>۳</sup>

۱. بحار الأنوار: ۴۶ / ۱۷۱ تاریخ علی بن الحسین علیه السلام، الباب ۱۱، ح ۲۰

۲. بحار الأنوار: ۴۸ / ۱۶۵.

۳. مقاتل الطالبیین: ۲۹۹ - ۳۰۲.

## خروج امام حسین علیه السلام

بی تردید خروج امام حسین علیه السلام بریزید بالاترین مرتبه شورش علیه سلطان ظالم است که توسط شخص امام معصوم رهبری شده است. پیش از این نیز درباره اهداف این قیام که همان اصلاح و امر به معروف و نهی از منکر باشد سخن گفتیم.

## جمع بندی

مروری بر آنچه در بحث خروج بر سلطان جائربیان شد، نشان داد که دلایل متعددی همانند رواج بدعت، فساد و منکرات، تضییع آزادی و حقوق مردم و حکم به غیرمانزل الله می توانند مراتبی از خروج را واجب کنند که بالاترین آنها خروج مسلحانه علیه آن است. بر چنین مسئله ای ادله زیادی وجود دارد که عبارت اند از:

- ۱- روایات خاصی که در این باره وجود دارند.
- ۲- اطلاق روایات و آیاتی که بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر دلالت دارند و شامل چنین خروجی نیز می شوند.
- ۳- سیره عملی سیدالشهداء علیه السلام.

با این همه، برخی از فقها با استناد به پاره ای از روایات چنین قیامی را حرام می دانند. پیش از این نیز در نقد آن سخن گفتیم و اکنون نیز تأکید می کنیم که در برخی موارد که اقامه امر به معروف و نهی از منکر تنها منوط به چنین قیامی است، خروج علیه سلطان جور واجب می گردد. در چنین شرایطی - اگر فقیه به چنین خروجی اذن دهد - مانعی برای قیام وجود ندارد.

## تنبيهات

### تنبيه اول؛ خروج منحصر به مبارزه مسلحانه نيست

در اينجا بيان چند نکته ضروري است؛

۱- مراد از خروج بر سلطان جائز صرفاً در عمليات مسلحانه منحصر نمي شود؛ چراکه مخالفت با چنين دولتي مفهومي فراتر از قيام مسلحانه دارد. سيره سياسي ائمه عليهم السلام نيز نشان مي دهد که آنان نيز با اينکه توان چنين کاري را داشته اند، اما مخالفت با سلطان ظالم را منحصر در شورش هاي مسلحانه نفرموده اند. حتي در برخي از مواقع ديگران را از انجام چنين قيامي منع کرده اند.

۲- حتي مي توان گفت که حرکت امام حسين عليه السلام از مدينه به عراق اقدامي نظامي نبود و آن حضرت در پي قيامي مسلحانه نبوده است؛ چراکه اگر چنين بود با خانواده و زن و بچه راهي اين مسير نمي شد. هدف او اصلاح امت رسول خدا صلى الله عليه و آله و سلم و احياء سنت او و نيز از بين بردن بدعت بود. البته بعد از اينکه هزاران نامه از اهالي کوفه به دست ايشان رسيد و پسر عمويش را روانه آن ديار کرد تا از بيعت مردم مطمئن شود به سمت عراق حرکت نمود. در واقع موضع او پاسخ دادن به درخواست مردم ديار عراق بود، همانند درخواستي که مردم پس از شهادت عثمان از پدرش کردند؛ آنگاه که اميرالمؤمنين عليه السلام فرمود: «لولا حضور الحاضر و قيام الحجة بوجود الناصر لآلقت جلهما على غاربها و لسقيت آخرها بكأس أولها و لآلقت دنياكم هذه أهد عندي من عطفة عنز». بر همين اساس، امام حسين عليه السلام در روز عاشورا تا با او ننگيدند با کسي ننگيد. او حتي به ياراناش امر کرد تا لشکر ابن سعد حمله ور نشوند شما به آنان حمله نکنيد. مسلم بن عقييل نيز تا زماني که مجبور نشد دست به شمشير نبرد و با کسي ننگيد. به همين دليل وقتي امام در راه کوفه شنيد که مسلم را کشته و مردم بي وفائي کرده اند تصميم داشت به مدينه بازگردد، اما حربي رياحي نه او را به کوفه راه داد و نه راه بازگشت به مدينه را

برای او گشود و امام علیه السلام نیز مجبور به فرود در سرزمین کربلا شد.<sup>۱</sup>

امام حسین علیه السلام مکرراً با لشکریان یزید سخن می‌گفت و از آنان می‌خواست تا دعوت او را بپذیرند و با او نجنگند. در واقع امام همانند بردارش امام حسن علیه السلام - که امارت بر مسلمین رها کرد و آن را به خودشان واگذار نمود - در پی اتمام حجت بر مردم بود تا چیزی بر آنان تحمیل نکنند. این نشان می‌دهد که حرکت امام حسین علیه السلام خیزشی نظامی نبوده است. شهید صدر دوم نیز در کتاب «دور الائمة فی الحیاة الاسلامیة» می‌گوید نقش ایجابی امام اقتضا می‌کرد جهت نشان دادن انحراف دستگاه حاکمه تا مواجهه نظامی و شهادت پیش رود تا بدین گونه باطن دروغ را آشکار و برنامه‌های آن را فلج نماید.

۳- شهید سید محمد صادق صدر در پاسخ به این پرسش که آیا حرکت امام حسین علیه السلام تکلیف خاص ایشان بود؟ اشاره می‌کند که خروج آن حضرت از مدینه تکلیف خاصی بود که متوجه ایشان شده بود. در واقع امام می‌بایست برای گریز از خطر از مدینه خارج شود و لولاینکه برای مدت کوتاهی به یمن رود. حتی امام می‌توانست با یزید از در دوستی درآید. عملی که بد به حساب نمی‌آمد همانند رفتاری پدر و بردارش با خلفای وقت داشتند. این‌ها مسیرهای بهتری از انتخاب شهادت بود. اما چرا همه آنها را رها کرد و شهادت را برگزید؟ بی‌تردید حکمتی در آن بود که از چشم همگان مخفی بود. در ذیل به دو حکمت از آنها اشاره می‌کنیم:

- در شهادت آن حضرت و یارانش حکمتی بود که جز کشته شدن آن را فراهم نمی‌آورد. در واقع درجات معنوی والایی برای آن حضرت و یارانش مقرر شده بود و شهادت تنها راه رسیدن به آن درجات بود. حتی می‌توان گفت مصالح دنیوی که برای مردم و دین نیز وجود داشت تنها به شهادتش به دست آمد.

- علاوه بر این، در شهادت آن حضرت مصلحتی بود که به جامعه بازمی‌گشت. در واقع

۱. الصحیح من مقتل سید الشهداء علیه السلام وأصحابه: ۵۸۱.

او نمونه کاملی از فداکاری در راه خدا بود که می توانست برای همه انسان های آزاده الگویی از ایثار و فداکاری در راه خدا باشد.<sup>۱</sup>

#### ملاحظه

با این به نظر می رسد سخن صدر دوم سخنی ناتمام است؛ زیرا معنای این سخن آن است که چنین تکلیفی متوجه کس دیگری که چنین شرایطی داشته باشد نمی شود؛ به دلیل اینکه اولاً دلیل خاصی بر اختصاص این تکلیف به سیدالشهدا وجود ندارد. ثانیاً خود آن حضرت تصریح دارند بر اینکه این تنها تکلیف او نیست و همه کسانی که در قبال انحرافات عصر یزید احساس مسئولیت می کنند وظیفه دارند علیه او خروج کنند. ثالثاً اهداف و عللی که آن حضرت در باب خروج خود علیه یزید بیان فرمود عام اند. رابعاً اینکه ائمه علیهم السلام از خروج زید بن علی دفاع کردند نشان می دهد که دیگران نیز به انجام وظیفه پرداخته اند. البته اگر منظور از این سخن این باشد که این تکلیف تنها متوجه امام حسین علیه السلام بوده و امامان بعدی را در بر نمی گیرد، همچنانکه وظیفه امیرالمؤمنین علیه السلام در دوره سه خلیفه صبر، وظیفه امام حسن علیه السلام صلح با معاویه، وظیفه امام رضا علیه السلام قبول ولایت عهدی می بود، سخن درستی است؛ اما اگر مراد غیر از این باشد، کلامی نادرست است و هر فرد دیگری موظف است در فرض وجود شرایط دست به خروج علیه سلطان جائر و فاسد زند. به سخنی فقیهانه، ویژگی حرکت امام حسین علیه السلام در موضوع -حصول زمینه و شرایط- است و نه در حکم. این بدین معناست که اگر برای فرد دیگری چنین شرایطی فراهم آید خروج بر سلطان نیز بر او واجب می شود.

#### تنبيه دوم؛ همزیستی با سلطان

به رغم گونه های متعددی که در بحث خروج بر سلطان جائر وجود دارد، در پاره ای از موارد نیز اهل بیت علیهم السلام به خاطر مصلحت دین و جامعه با چنین سلاطینی از در دوستی درآمده و با آنها همزیستی کرده اند. دلایل چنین تعایشی را می توان این گونه بیان کرد:

۱. دور الائمة فی الحياه الاسلاميه: ۳۱.

۱- عمل به تقیه و متقاعد کردن حاکمیت سیاسی مبنی بر اینکه درصدد شورش علیه خلافت نیستند، بدون اینکه قصدی برکنار نهادن فرهنگ انقلاب در میان شیعیان داشته باشند. در این باره روایات زیادی وجود دارد که به چنین دلیلی اشاره می‌کنند. به عنوان مثال، نامه‌ای است که امام موسی بن جعفر علیه السلام به یحیی بن عبدالله نوشته است: «من به تو سفارش می‌کنم و از نافرمانی خلیفه بر حذرت می‌دارم و به فرمان برداری و اطاعتش تشویق می‌کنم و دستور می‌دهم که برای خود امانی بگیری، پیش از آنکه در چنگال افتی و از هر طرف گلوگیر شوی و از هر سو بخواهی نفس کشی، راهی نیابی، تا خدا به احسان و فضل خود و دلسوزی خلیفه (ابراهیم الله) بر تو منت نهد و خلیفه امانت دهد و بر تو مهربانی کند و خویشان پیغمبر (صلی الله علیه و آله) را نسبت به تو [به واسطه تو] حفظ کند، درود بر کسی که از هدایت پیروی کند به ما وحی رسیده که عذاب برای کسی است که تکذیب کند و رو بگرداند راوی می‌گوید: به من خبر رسید که نامه موسی بن جعفر به دست هارون افتاد، چون آن را قرائت کرد گفت: مردم مرا بر موسی بن جعفر می‌آغالند، در صورتی که او از آنچه متهمش می‌کنند منزه است»<sup>۱</sup>.

۲- تلاش برای شکل‌گیری دولتی مناسب و جلوگیری از مخاطرات دولت ضعیف، هدف دیگری است که می‌توان در تحلیل تعایش با دولت‌های وقت بیان نمود. بی‌تردید جامعه اسلامی نیازمند دولتی مستحکم است و بدون آن - حتی اگر طاغوتیان و فاسقین بر آن حکومت کنند - قوام نمی‌گیرد؛ همانند نقشی که امیرالمؤمنین علیه السلام در دوره خلیفه اول و دوم ایفا کرد و برای قوام چنین دولتی هم به شباهت یهودیان پاسخ می‌داد و هم سفارش‌های مهمی به خلیفه دوم به هنگام خروج از مدینه جهت جنگ با فارسیان می‌نمود. ایشان همچنین در اختلاف صحابه درباره مبدأ تاریخ مداخله کرد و هجرت پیامبر صلی الله علیه و آله به مدینه را آغاز تاریخ هجری قرار داد.

۱. الکافی: ۱/ ۳۶۶ باب ما یفصل به بین المحق والمبطل فی أمر الإمامة: ح ۱۹.



در دوره امام سجاد علیه السلام نیز آمده است پادشاه روم برای عبدالملک بن مروان نامه‌ای نوشت به این مضمون که: «تو گوشت شتری را خوردی که پدرت بر آن سوار شد و از مدینه فرار کرد! من با سیصد هزار لشکر با تو سخت خواهم جنگید! عبدالملک پس از دریافت این نامه به حجاج نوشت: به سوی علی بن الحسین زین العابدین نماینده‌ای را بفرست و به او وعده‌های فراوان بده و آنچه را که ملک روم برای من نوشته، برایش بنویس. حجاج فرمان عبدالملک را اطاعت کرد. حضرت علی بن الحسین علیه السلام بعد از خواندن نامه فرمود: برای پادشاه روم بنویسید خداوند لوح محفوظی دارد که هر روز سیصد مرتبه به آن توجه می‌کند و در هر توجهی کسی را می‌میراند یا زنده می‌کند، عزیز برمی‌گرداند یا ذلیل می‌کند. من امیدوارم یکی از همین توجهات کار تو را تمام کند. حجاج پیام امام را برای عبدالملک فرستاد و عبدالملک نیز عیناً آن را برای پادشاه روم ارسال کرد. پادشاه روم بعد از خواندن نامه گفت: این فقط می‌تواند از زبان یکی از پیامبران خدا خارج شده باشد».

این نشان می‌دهد که ائمه علیهم السلام فراتر از همه سیاسیون، میان «حاکمیت سیاسی» و «حکومت» تمایز می‌نهادند و به دلیل تنفر از حکومت‌های فاسد و جائر، بنیان‌های حاکمیت سیاسی را تخریب نمی‌کردند؛ چراکه نظام سیاسی با تمامی نهادها و سازمان‌هایی که دارد در خدمت مردم‌اند و همواره باید باشند؛ درحالی‌که حکومت‌ها می‌آیند و می‌روند، آنچه مهم است نظام سیاسی / حاکمیت سیاسی است که باید بماند. به همین دلیل است که امام سجاد علیه السلام در صحیفه سجادیه مرتب برای مرزداران همین حکومت‌ها دعا می‌کند و از خداوند می‌خواهد که نگهدار آنان باشد. این تمایز مهمی است که سوگمندان سیاسیون امروز درک نمی‌کنند و به بهانه مخالفت با حکومت به تخریب پایه نظام سیاسی می‌پردازند.

۳- در مواردی دیگر هدف امام از چنین تعایشی آن است که بتواند برخی از صحابه خود را روانه ارکان حکومت نمایند تا شاید حضور آنان در قدرت بتواند ظلم را کاهش و احسانی را در میان مؤمنان بگستراند. همانند داستان علی بن یقظین در زمان امام موسی کاظم علیه السلام. امام رضا علیه السلام می‌فرماید: «برای خدا در درگاه ظالمان کسانی باشند

که خدا به برهان روشنشان کرده و در بلاد قدرتشان داده تا بدان‌ها از دوستانش دفاع کند، و بدان‌ها امور مسلمانان را اصلاح کند؛ زیرا او پناه مؤمنان است از زیان و بد و پناهند حاجتمندان شیعه ما به وسیله آنها خدا هراس مؤمن را در خانه ستمکاران در امان سازد، آنانند مؤمنان به درستی، آنان باشند امینان خدا در زمینش، آنانند نور خدای تعالی در زیردستانشان روز قیامت و بدرخشد روشنی‌شان برای اهل آسمان‌ها بمانند اختران پر نور برای اهل زمین، آنانند چراغ‌های روز قیامت فضای قیامت از آنها درخشان شود، آفریده شدند به خدا برای بهشت و بهشت برایشان آفریده شده گوارا باد برایشان، کسی از شما را مانعی نباشد که اگر خواهد به همه این‌ها برسد. راوی گفت، گفتم: قربانت به چه وسیله؟ فرمود: با آنها باشد (حکام جور) و ما را شاد کند به شاد کردن مؤمنان از شیعه ما. ای محمد، تواز آنها باش.»

امام موسی کاظم علیه السلام می‌فرماید: «ان الله خلق قومًا من أوليائه مع أعوان الظلمه و ولاية الجور يدفع بهم عن الضعيف ويحقن بهم الدماء.»

### ضوابط همکاری با سلطان

به‌رغم وجود ظلم و جور در دولت جائر، در پاره‌ای از موارد امام علیه السلام اجازه ترک همکاری با چنین دولتی را نمی‌داد. در روایت آمده است که علی بن یقطین از اینکه در دستگاه هارون مسئولیت پذیرفته بود ناراحت بود و از امام علیه السلام خواست تا بیرون رود. امام به او چنین اجازه‌ای نفرمود. «أنه كتب إلى أبي الحسن موسى علیه السلام: إن قلبی يضيق مما أنا عليه من عمل السلطان - وكان وزيراً لهارون - فإن أذنت جعلني الله فداك هربت منه، فرجع الجواب: لا أذن لك بالخروج من عملهم، و اتق الله» در روایتی دیگر نیز امام این گونه فرموده است: «إني لأرى لك الخروج من عمل السلطان، فإن لله عز وجل أبواب الجبابة من يدفع بهم عن أوليائه وهم عتقواه من النار فاتق الله في إخوانك». به غیر از این دو روایت، احادیثی زیادی در این باره وجود دارد.

ناگفته پیداست که اجازه همکاری با حکومت‌های جائربدون ضابطه نیست و ائمه علیهم‌السلام در این باره ضوابطی مطرح فرموده‌اند تا هرکس از سرهوی و به اندکی بهانه‌ای با آنان همکاری نکند. عبدالله نجاشی از دستداران امام صادق علیه‌السلام بوده است. او در عصر خلافت عباسی، به استانداری اهواز منصوب می‌شود. عبدالله در نامه‌ای از امام صادق علیه‌السلام راهنمایی و نصیحت می‌طلبد و در نامه‌ای خطاب به امام می‌نویسد: من به ولایت اهواز مبتلا شدم و از آقا و مولای خود می‌خواهم حد و حدود من را مشخص نماید تا بفهمم با چه عملی به خدا نزدیک شوم و چگونه بیت‌المال را خرج کنم و به چه کسی اعتماد نمایم و چه کسی را اهل سرّ خود قرار دهم. امام صادق علیه‌السلام در پاسخ به این نامه نیز بعد از دعا در حق عبدالله می‌فرماید:

«خبروالی شدن تو بر اهواز مرا هم خوشحال کرد و هم ناراحت. علت خوشحالی این است که شاید خداوند به وسیله توبه شیعیان عزت دهد و ضعف آنان را برطرف نماید و اما ناراحتی‌ام به این دلیل است که مبادا نسبت به دوستان ما لغزشی مرتکب شوی که باعث شود بوی بهشت را هم نشنوی. بدان که خلاص و رهایی تو در حفظ خون مؤمنین و دست برداشتن از آزار آنان و رفق و مدارا با مردم است و همچنین در تأنی و معاشرت نیکو و نرمی بدون ضعف و صلابت بدون خشونت. مواظب باش سخن چینان و افراد نام و دویه هم‌زن، خود را به تونچسبانند که در این صورت خدا بر تو غضب خواهد نمود و آبرویت را خواهد برد. انسان اگر ایمان به خدا و آخرت داشته باشد، نگاهش به مقام و موقعیت خصوصاً در حکومت اسلامی صرفاً نگاه به یک موقعیت خطیری است که مایه آزمایش بسیار سختی برای او خواهد بود و با وجود چنین ایمان و عقلی، انسان باید از پست و مقام فراری باشد، نه اینکه برای به دست آوردن آن رقابت کند یا خدای نکرده برای رسیدن به آن مرتکب حرام شود. در امور و کارها تنها به کسی اعتماد کن که امتحان پس داده باشد و او را آزموده باشی و اهل بصیرت باشد، یازان خود را خوب تشخیص بده و همه را بیازمای! مبادا درهمی را در راه غیر خدا خرج کنی و مثلاً به شاعران متملق یا دل‌تکان دهی، جوایز و هدایای تو باید به کارمندان و زحمتکش‌شان داده شود. مبادا چیزی از

طلا و نقره برای خود بیندوزی. هیچ‌گاه سیر کردن شکم‌های گرسنه که آتش غضب خدا را خاموش می‌کند کوچک مشمارا».

در مرسله صدوق از امام صادق ع نیز آمده است: «کفاره عمل السلطان قضاء حوائج الإخوان؛ کفاره همکاری با سلطان برطرف نمودن حاجات برداران ایمانی توست». بر اساس چنین ضوابطی بود که برخی از اصحاب ائمه ع مناصب مهمی در دولت‌های وقت بر عهده می‌گرفتند و به رعایت این ضوابط متعهد بودند. از جمله این افراد:

- علی بن یقطين، وزیر هارون عباسی

- محمد بن اسماعیل بن بزيع، از اصحاب امام کاظم ع و وزیر دولت عباسی

- عبدالله بن سنان از اصحاب امام صادق و وزیر مالی در دربار منصور، مهدی، هادی و رشید

- عبدالله نجاشی، از اصحاب امام صادق و والی اهواز

- محمد بن علی بن عیسی، از اصحاب امام هادی و امیر دولت عباسی

ضمن اینکه برخی از این افراد در شیعه بودن مشهور بودند و دولتیان هم می‌دانستند که آنان پیرو تشیع‌اند. در روایتی آمده است که در یکی از سال‌ها مهدی عباسی وارد مدینه شد و پس از زیارت قبر پیامبر ص با امام کاظم ع ملاقات کرد و برای آنکه به گمان خود از نظر علمی آن حضرت را آزمایش کند. بحث «خمر» (شراب) در قرآن را پیش کشید و پرسید: آیا شراب در قرآن مجید تحریم شده است؟ آنگاه اضافه کرد: مردم اغلب می‌دانند که در قرآن از خوردن شراب نهی شده، ولی نمی‌دانند که معنای این نهی، حرام بودن آن است. امام فرمود: بلی. این حرمت شراب در قرآن مجید صراحتاً بیان شده است.

در کجای قرآن؟

آنجا که خداوند می‌فرماید: «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْأثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ». آنگاه امام پس از بیان چند موضوع دیگر که در این آیه تحریم شده، فرمود:

مقصود از کلمه «إثم» در این آیه که خداوند آن را تحریم کرده، همان شراب است، زیرا خداوند در آیه دیگری می‌فرماید: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ

لِّلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفَعِهِمَا» و «إِثْم» که در سوره اعراف صریحاً حرام معرفی شده، در سوره بقره در مورد شراب و قمار به کار رفته است، بنابراین شراب صریحاً در قرآن مجید حرام معرفی شده است.

مهدی سخت تحت تأثیر استدلال امام قرار گرفت و بی اختیار رو به علی بن یقطين کرد و گفت: به خدا قسم این فتوا، فتوای هاشمی است. علی بن یقطين گفت: شکر خدا را که این علم را در شما خاندان پیامبر ﷺ قرار داده است. مهدی از این پاسخ ناراحت شد و در حالی که خشم خود را به سختی فرومی خورد گفت: راست می گوئی ای رافضی.

چنین داستانی نشان می دهد که آگاهی حاکم به اینکه علی بن یقطين از پیروان امام صادق علیه السلام است مانع از این نمی شد که او همکاری با مهدی عباسی را رها کند و به محرومین نیکی نرزد. آنچه در این تنبیه بیان شد می تواند تأملات فقهی روشنی در باب همکاری با دولت های غیر شرعی بنیان گذارد. البته وقتی سخن از تعامل به میان می آید مراد یک مدل از تعامل نیست؛ چراکه مدل های تعامل به حسب تنوع نظام های سیاسی مختلف می شوند و فقیه نیز ممکن است از مدل های مختلفی سخن بگوید. در پاره ای از موارد که شرایط بدو اجازه دهد پیروان خود را در قالب یک دولت سازمان دهی می کند و در مواردی دیگر به آنان اجازه می دهد تا با دولت های وقت همکاری نمایند. این نکته مهمی است که اغلب فقها در بحث همکاری با دولت های عصر غیبت از آن غفلت نموده و تنها عده ای از آنان همانند علامه حلی، محقق کرکی، شیخ بهایی و شیخ کاشف الغطاء بدان توجه نموده اند.

### تنبیه سوم؛ خروج بر سلطان منوط به اذن فقیه است

فارغ از مسائلی که در تنبیهات قبل بیان شد، باید بر این نکته تأکید کرد که خروج بر سلطان جائز، بدون اجازه امام معصوم علیه السلام یا فقیه جامع الشرایط جایز نیست؛ چرا که:

۱- خروج بر سلطان از اختیارات ولایت امر - اعم از امام و فقیه - است و کسی نمی تواند

در چنین قلمرویی تصرف کند، الا اینکه از او اجازه داشته باشد.

۲- دوم آنکه امام عادل تنها کسی است که داناتراز همه مردم در تشخیص مصالح خروج برسلطان جائز است و می تواند همه جوانب چنین خروجی را تحلیل کند. به همین دلیل یا خود باید خروج کند یا به کس دیگری اجازه دهد. در روایتی، بشیردهان از امام صادق علیه السلام «قلت له: إني رأيت في المنام أني قلت لك: أن القتال مع غير الإمام المفترض طاعته حرام مثل الميتة والدم ولحم الخنزير أبو عبد الله عليه السلام: هو كذلك هو كذلك». در این روایت خروج بر غیر از امام واجب الاطاعه حرام دانسته شده و فقها نیز در حرمت جهاد ابتدایی در عصر غیبت به آن تمسک کرده اند.

### تنبیه چهارم؛ جواز خروج و غیر تحمیلی بودن نظام بدیل

جواز خروج برسلطان عادل به معنای این نیست که نظام سیاسی خاصی - به عنوان بدیل - بر مردم تحمیل شود؛ چراکه اراده مردم در تعیین نوع نظام سیاسی محترم است و باید به رأی آنها در چنین انتخابی احترام گذارده شود؛ چراکه بدون اقبال و اراده مردم نظام سیاسی فرومی باشد و به برنامه اسلام در تأسیس دولت صدمه می زند. البته می توان مردم را از باب امر به معروف به نظام سیاسی خاصی دعوت کرد، اما نباید آن را بر آنان تحمیل نمود. از این رو، خروج در نظام های سیاسی دموکراتیک که شهروندان آزادند و اراده خود را از طریق صندوق های رأی متجلی می سازند، توجیهی ندارد و تا زمانی که اکثریت مردم در چنین نظامی مشارکت دارند باید حمایت کرد.

### بررسی روایات مخالف جواز خروج برسلطان

روایات زیادی وجود دارد که بر ممنوعیت خروج علیه سلطان دلالت دارند. برخی از چنین روایاتی منع مطلق را استنباط نموده و بدین گونه موجب انزوا و عزلت خود و رها کردن سلاطین شده اند. در ذیل برخی به برخی از این روایات اشاره می کنیم:

## الف؛ نکوهش خروج قبل از قیام حضرت حجت علیه السلام

۱- ربعی از امام سجاد علیه السلام نقل می‌کند: «والله لا يخرج أحد منا قبل خروج القائم إلا كان مثله كمثل فرخ طار من وكرة قبل أن يستوى جناحه فأخذه الصبيان فعبثوا به؛ به خدا سوگند! هرکس از ما خاندان پیامبر قبل از قیام قائم، قیام کند، همچون جوجه‌ای است که قبل از کامل شدن بال‌هایش از لانه‌اش پرواز کند، پس کودکان او را بگیرند و با وی بازی کنند»<sup>۱</sup>.

۲- در زمان امام صادق علیه السلام نیز فضای شورش و انقلاب علیه بنی‌امیه و بنی‌عباس با رهبری سادات حسنی و ادعای مهدویت داغ‌تر از زمان پدر بزرگوارش است و آن حضرت ضمن عدم همراهی با این قیام‌ها شیعیان را نیز از پیوستن با آنها بر حذر می‌دارد: «ما خرج ولا يخرج منا أهل البيت إلى قیام قائمنا أحد ليدفع ظلماً أو ينعش حقاً إلا اضطلمته البلية وكان قیامه زیادة فی مکروهننا وشیعتنا؛ تا وقتی که زمان قائم ما فرانسیده، هرکس از خاندان پیامبر برای دفع ظلم یا اقامه حق قیام کند، بلاها او را فرامی‌گیرد و قیامش موجب افزایش ناراحتی ما اهل بیت و شیعیان می‌گردد»<sup>۲</sup>.

در تحلیل این دو روایت به نظر می‌رسد؛

- این دو روایت ضعیف‌السند می‌باشند. در روایت اول ربعی مشترک است میان دو نفر، یعنی ربعی بن محمد بن الجارود که به نظر نجاشی ثقه است و ربعی بن محمد که اساساً چنین شخصی وجود خارجی ندارد. همچنانکه برخی منابع روایی ما گفته‌اند، ربیع بن محمد، صحیح است. البته مشهور در روایت اول همان ربعی بن محمد الجارود است که سندی ضعیف دارد. اما در روایت دوم، دو نفر در سلسله سند آن یعنی محمد بن المثنی الحضرمی و عثمان بن یزید قرار دارند که توثیق نشده‌اند. اما در روایت منقول از صحیفه سجادیه، محمد بن عبدالله بن المطلب الشیبانی

۱. الکافی ج ۸، ص ۲۶۴.

۲. الصحیفة السجادیة، ص: ۲۰.

ابوالفضل قرار دارد که نجاشی درباره آن گفته است: بسیاری از اصحاب ما او را تضعیف کرده‌اند. نجاشی هم چنین کتابی را به او نسبت می‌دهد و آیت‌الله منتظری آن را - به دلیل اینکه در راستای سیاست‌های بنی‌عباس نگاشته است - مشکوک می‌داند. ابن غضائری نیز او را بد توصیف کرده است. البته منتظری در آخر می‌گوید: «اللهم إلا أن يقال أن تلقى الأصحاب كتاب الصحيفة منه دليل على توثيقه عملاً فتأمل».<sup>۱</sup> در واقع از نظر او چون اصحاب کتاب صحیفه سجادیه را از او پذیرفته‌اند، آن را دلیلی بر توثیقش می‌دانند. شاید دلیل آن این باشد که دعاهای صحیفه را با نسخه‌ای که نزد امام صادق علیه السلام بوده مطابقت داده‌اند؛ هرچند به نظر می‌رسد که قبول روایت دلیلی بر توثیق راوی نیست.

- شاید مراد از نهی از خروج در این روایات اشاره به مورد خاصی در آن روزگار باشد و جنبه عمومی ندارد. در واقع این روایات اشاره به مواردی دارند که مردم را نه به اهل بیت علیهم السلام بلکه به خود فرامی‌خوانند که درباره روایات زیادی هم وجود دارد مثل: «إياك والخوارج منافيهم ليسوا على شيء ولا إلى شيء»<sup>۲</sup> و «فالخارج منا اليوم إلى شيء يدعوكم إلى الرضا من آل محمد فحنن شهدكم إننا لسنارضى به وهو يعصينا اليوم»<sup>۳</sup>.

- شاید مراد از منع خروج اشاره به خروج مسلحانه داشته باشد. قبلاً هم گفته شد که ائمه علیهم السلام مطلق شورش علیه سلطان را جایز ندانسته و استفاده از هر وسیله‌ای مجاز ندانسته‌اند.

- برخی از قرائن نشان می‌دهد که مراد شورش‌هایی است که بدون مهیا نمودن مقدمات و شرایط شروع می‌شوند. از جمله این قرائن تشبیه قیام به جوجه‌ای که هنوز بال درنیآورده است.

۱. دراسات في ولاية الفقيه: ۱/ ۲۲۳.

۲. مستدرک الوسائل: ج ۱۱، ص ۳۵، ح ۵ عن الغيبة النعمانی: ص ۱۹۴، باب ۱۱، ح ۲.

۳. وسائل الشیعة: ج ۱۱، ص ۳۵، ح ۱.



- مراد از روایت منقول از صحیفه سجادیه - بر فرض صحت صدور - بیان حکم خروج بر سلطان نیست که جایز باشد یا نباشد، بلکه بیان یک امر غیبی است که امام سجاد علیه السلام از نیاکان خود دریافت کرده است و آن اینکه، کسی که از ما خروج می کند صد درصد موفق نمی شود، به گونه ای که به مصیبت و بلا مبتلا نگردد. هر امر ناخوشایندی در شریعت اسلامی مکروه یا حرام نمی شود. چه بسا ممکن است شما چیزی را بد بدانید، اما برای شما نیکو باشد و برکاتی بر آن مترتب گردد. از این رو، بی رغبتی ائمه علیهم السلام به خروج قبل از قیام حضرت حجت علیه السلام فوایدی دارد که متوجه آنانی می شود که به سخن امام گوش فراداده اند. به همین دلیل حدیث منقول دلالتی بر تخطئه خروج ندارد و از زاویه دیگری به آن می نگرد. اینکه پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله از شهادت امام حسین علیه السلام خبر داد و امام از شهادت زید بن علی سخن فرمود، مانع قیام نمی شود و لوائیکه بدانند سرانجام آن مرگ است؛ چراکه هر دو در انجام چنین قیامی مکلف بوده اند. بر فرض که این روایت در مقام بیان حکم شرعی باشد، بی تردید این حکم به خود اهل بیت علیهم السلام مرتبط است و ربطی به ما در عصر غیبت ندارد و انزواطلبی - به بهانه این حدیث - را جایز نمی کند.

## ب. ستایش ماندن در خانه

۱- امام صادق علیه السلام فرمود: «یاسدیرألزم بیتک وکن حلسامن أحلاسه واسکن ماسکن اللیل والنهار فإذا بلغك أن السفیانی قد خرج فارحل إلینا ولو علی رجلک؛ ای سدید، ملازم خانه ات و چون پلاس آن باش و مادامی که شب و روز آرامند تو نیز آرام باش تا هنگامی که خبر خروج سفیانی به تو برسد؛ در آن وقت به سوی ما کوچ کن، و لو با پای پیاده».<sup>۲</sup>

۲- «قلت لأبی الحسن الرضا علیه السلام: إن عبد الله بن بکیر کان یروی حدیثاً وأنا أحب أن أعرضه

۱. دراسات فی ولاية الفقیه للشیخ المنتظری قدس سره: ۱/ ۲۲۵.

۲. مستدرک وسایل الشیعه، ج ۱۱، ص ۳۶، ح ۳

علیک، فقال: ما ذلك الحديث؟ قلت: قال ابن بکیر: حدثني عبيد الله بن زرارة قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام أيام خروج محمد (إبراهيم) بن عبد الله بن الحسن إذ دخل عليه رجل من أصحابنا فقال له: جعلت فداك، إن محمد بن عبد الله قد خرج فما تقول في الخروج معه؟ فقال: اسكنوا ما سكنت السماء والأرض فإني قائم وما من خروج، فقال أبو الحسن عليه السلام: صدق أبو عبد الله عليه السلام وليس الأمر على ما تأوله ابن بکیر، إنما عني أبو عبد الله عليه السلام اسكنوا ما سكنت السماء من النداء، والأرض من الخسف بالجيش»<sup>۱</sup>.

۳- امیرالمؤمنین نیز فرمود: «الزموا الأرض، واصبروا على البلاء، ولا تحركوا بأيديكم وسيوفكم في هوى أنفسكم»<sup>۲</sup>.

۴- جابر بن یزید جعفی می گوید امام باقر عليه السلام می فرماید: «ای جابر، بر زمین بنشین (خانه نشین باش) و دست و پای حرکت مده (فعالیتی نکن) تا نشانه هایی را که برایت یاد می کنم ببینی اگر بدان برسی؛ نخستین آنها اختلاف بنی عباس است و آواز دهنده ای از آسمان ندا کند و شما را آوازی از جانب دمشق به فتح برسد»<sup>۳</sup>.

۵- ابو جارود می گوید به امام باقر عليه السلام عرض کردم: «مرا موعظه بفرما. حضرت فرمود: تورا به تقوای الهی سفارش می کنم و به اینکه ملازم خانه ات باشی و در میان توده مردم با آرامش زندگی کنی و بر حذر باشی از کسانی از خاندان ما که قیام می کنند؛ زیرا آنها نه برحق اند و نه به حق می رسند. بدان که برای بنی امیه سلطنتی مقدر است که مردم نمی توانند از آن جلوگیری کنند و برای اهل حق نیز دولتی وجود دارد که هر وقت زمانش برسد خداوند آن را به هر یک از ما اهل بیت که بخواهد می سپارد. هر یک از شما آن دولت را درک کند همراه ما در بالاترین درجات بهشت خواهد بود و اگر قبل از آن دولت بمیرد، باز برایش خیر است. آگاه باش که هر گروهی که برای دفع ظلم و عزت دین

۱. مستدرک وسائل الشیعة: ج ۱۱، ص ۳۹، ح ۱۴.

۲. مستدرک وسائل الشیعة: ج ۱۱، ص ۴۰، ح ۱۵.

۳. مستدرک وسائل الشیعة: ج ۱۱، ص ۴۱، ح ۱۶.

قیام کنند بلاها آنها را بر خاک می افکند»<sup>۱</sup>.

در بررسی این دسته از روایات باید گفت؛

۱. این احادیث در مقام بیان موضع ائمه علیهم السلام در قبال قیام علویون - به ویژه بنی الحسن - است که با امام صادق علیه السلام دشمنی داشتند. روایت حسین بن خالد از امام رضا علیه السلام در این باره صراحت دارد.

۲. همچنانکه از ظاهر برخی روایات به دست می آید این روایات در صدد تکذیب مدعیان مهدویت اند. اینان به دروغ ادعای مهدویت می کردند تا مردم به دورشان جمع شوند. مثل برخی از بنی الحسن علیهم السلام که لقب خود را مهدی گذارده تا مردم را گمراه کنند.

۳. برخی از روایات نیز - مثل روایت منقول از نهج البلاغه - از ممنوعیت قیام هایی سخن می گوید که بدون برنامه و حماسی رخ می دهند.

۴. در برخی از روایات نیز فرد خاصی مخاطب آن است و جنبه عمومی ندارد؛ مثل روایت سدیر که شتاب زده تصمیم داشت خروج نماید.

ممنوعیت خروج در برخی از روایات بدین معناست که برای محافظت در برابر ظلم و ستم به اهل بیت علیهم السلام دعوت علنی به امامان علیهم السلام نکنند و عقاید خود را هویدا نسازند. محمد بن ابی نصر از امام رضا نقل می کند: مگر ندیدی خدا با آل برمک چه کرد؟ و چگونه انتقام موسی بن جعفر علیه السلام را گرفت، و طایفه بنی اشعث را هم خطر بزرگی تهدید می کرد، ولی خدا به واسطه دوستی آنها نسبت به امام کاظم علیه السلام خطر را از آنها برداشت، شما در عراقید و رفتار این فرعونیان (بنی عباس و اعمالشان) را می بینید که خدا چه مهلتی به آنها داده است. تقوای خدا را پیشه کنید و (زندگی) دنیا شما را فریب ندهد، وضع کسانی که مهلت یافته اند شما را گول نزد، مثل اینکه حکومت به دست شما افتاده (این جمله

۱. مستدرک وسائل الشیعة: ج ۱۱، ص ۳۵، ح ۵.

بشارتی است به ظهور امام قائم علیه السلام و قطعی بودن آن.<sup>۱</sup> در مرسله عثمان بن سعید نیز آمده است که امام صادق علیه السلام فرمود: «كفوا ألسنتكم والزمو ابیوتكم».

### ج. روایات تقیه

از آنجا که خروج بر سلطان با تقیه در اندیشه سیاسی شیعه منافات دارد، خروج نیز مورد منع قرار گرفته است؛ مثل:

- التقیه ترس المؤمن، والتقیه حرز المؤمن، ولا إيمان لمن لا تقیه له؛

- التقیه من دینی و دین آبائی ولا إيمان لمن لا تقیه له؛

- لا دین لمن لا ورع له، ولا إيمان لمن لا تقیه له، وإن أکرمکم عند الله أعملکم بالتقیه، قيل:

یا ابن رسول الله إلى متى؟ قال: إلى قیام القائم، فمن ترك التقیه قبل خروج قائمنا فلیس منا.<sup>۲</sup>

در بررسی این روایات نیز باید گفت اعتقاد به تقیه منافاتی با مسئله خروج بر سلطان ندارد. چون؛

۱- روایات تقیه منافاتی با وجوب امر به معروف و نهی از منکر ندارند؛ چرا که خروج یکی از مراحل این واجب است و در فرضی که شرایط آن - از جمله عدم مانعی مثل تقیه - واجب است.

۲- اگر اخبار تقیه مانع خروج باشد پس چرا امام حسین علیه السلام خروج فرمود. این نشان می

۱. دولت و شوکت آل برمک و انحطاط و زوال آنها به دست هارون الرشید در تواریخ و سیر معروف و مشهور است، و از این روایت پیداست که علت گرفتاری و زندان و شهادت موسی بن جعفر علیه السلام آنها بوده اند، و جعفر بن محمد اشعث با اولادش با آنکه در دستگاه هارون الرشید بودند، از شیعیان موسی بن جعفر علیه السلام بودند و هارون الرشید پسرش محمد امین را به جعفر سپرده بود، و همین پسر را خلیفه اول خود ساخته بود، یحیی بن خالد برمکی چون دید، پس از هارون محمد خلیفه خواهد شد و کار جعفر بالا خواهد گرفت همواره از او نزد مأمون سعایت می کرد، ولی خدا او را حفظ کرد، سپس یحیی از موسی بن جعفر علیه السلام نزد هارون سعایت کرد و سبب گرفتاری آن حضرت شد.

۲. وسائل الشیعة: ۱۱/ ۳۴، ح ۱، ۲، ۳.

دهد که قیام آن امام نقضی بر روایات تقیه است.

۳- بی تردید تقیه جهت حفظ جان، مال، آبروی و دین مؤمنان واجب شده است اما در شرایطی که اصل دین در معرض خطر و زوال است چه جایی برای تقیه می ماند؟ روایات زیادی در منابعی حدیثی ما وجود دارد که جملگی بر بذل جان در راه حفظ دین دلالت دارند. طبیعی است در چنین شرایطی که دین در معرض خطر است جایی برای تقیه نمی ماند. در وصیت مشهور پیامبر گرامی اسلام به امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است: «یا علی أوصیک فی نفسک بخصال فاحفظها، اللهم أعنه، إلی أن قال: والخامسة: بذلک مالک ودمک دون دینک».<sup>۱</sup> در روایتی دیگر از امام صادق علیه السلام نیز آمده است که امیرالمؤمنین به اصحابش فرمود: «إذا حضرت بلیة فاجعلوا أموالکم دون أنفسکم، وإذا نزلت نازلة فاجعلوا أنفسکم دون دینکم، واعلموا أن الهالك من هلك دینه والحریب من حرب دینه؛ چون بلایی [برای جانتان] فرارسد، مال های خود را سپر جانهایتان کنید و چون حادثه ای [برای دینتان] پیش آید، جانهایتان را فدای دینتان کنید و بدانید که هلاک گشته کسی است که دینش هلاک شده باشد و غارت شده کسی است که دینش به غارت رفته باشد».

## د. لزوم آگاهی بر اجازه امام در خروج

در این باره نیز چندین روایت وجود دارد که به پاره ای از آنها اشاره می کنیم:

۱- عیص بن قاسم گوید: «شنیدم از امام صادق (علیه السلام) که می فرمود: بر شما باد به تقوا و ترس از خدای یگانه ای که شریک ندارد، و خود را واپائید که به خدا سوگند مردی از شما که رمه گوسفند دارد و برای آنها چوپانی داناتر به وضع گوسفندان او است بجای او گذارد. به خدا سوگند اگر برای یک نفر از شما دو جان بود که با یکی از آنها (در زندگی) نبرد می کردید و تجربه می آموختید، و دیگری به جای می ماند و با آن بدن چه برای او آشکار شده بود (و تجربه آموخته بود) کار می کرد (چه خوب بود)، ولی (متأسفانه) یک

۱. الروایة والتی تلیها تجدهما فی وسائل الشیعة: ۱۱ / ۴۵۰، أبواب الأمر والنهی، باب ۲۲، ح ۵، ۲.

جان بیشتر نیست، و چون آن يك جان بیرون رفت به خدا قسم که (وقت پشیمانی و) توبه از دست خواهد رفت، پس شما خود بهتر می‌توانید (رهبر) برای خویش انتخاب کنید، اگر یکی از ما خاندان به نزد شما آمد (و شما را به شورش و خروج دعوت کرد) بنگرید تا روی چه منظور و هدفی می‌خواهید خروج و شورش کنید، و (برای سروصورت دادن به کارتان و عذرتراشی) نگویید: زید خروج کرد (پس برای ما هم این کار جایز است)؛ زیرا زید مرد دانشمند و راست‌گوئی بود و شما را به خویشتن دعوت نمی‌کرد، بلکه او شما را به پسندیده از آل محمد (و آنکه موردپسند خدا است از ما خاندان، یا آنچه مورد پسند و رضایت آل محمد است و این معنای دوم مناسب تر است با آنچه در ذیل بیاید) دعوت می‌کرد و اگر پیروز شده بود به‌طور مسلم به همان‌که شما را بدو دعوت کرده بود (یعنی همان عنوان پسندیده یا پسند آل محمد) وفاداری می‌نمود (و حق را به اهلش می‌سپرد) جزاین نبود که او به حکومتی شورید که از هر جهت فراهم آماده دفاع از او بود و می‌خواست آن (قدرت فشرده) را در هم بکوبد (و از این جهت موفق به شکست آن نشد) ولی آن‌کس که امروز خروج کند آیا به چه چیز شما دعوت کند؟ آیا به همان پسند آل محمد عليه السلام دعوت کند؟ که ما شما را گواه می‌گیریم که به چنین کسی راضی نیستیم (و موردپسند ما نیست) و او امروزه که کسی با وی همراه نیست، نافرمانی ما کند و هنگامی که پرچم‌ها و بیرق‌ها را پشت سر خود ببیند، سزاوارتر است که سخن ما را نشنود (و به خواست ما عمل ننماید)، مگر کسی که همه فرزندان فاطمه گرد او جمع شوند (و با او همراهی کنند). به خدا سوگند آن‌کس را که شما می‌خواهید نیست، مگر کسی که همه (بنی فاطمه) برگرد او جمع شوند. همین‌که ماه رجب شد، به نام خدای عزوجل رو آورید و اگر خواستید تا ماه شعبان هم عقب اندازید، زیانی نیست (و عیبی ندارد) و اگر بخواهید ماه رمضان هم (اقدام بکاری نکنید و) فریضه روزه را در میان خاندان خود بگیرید، شاید این کار موجب نیروی بیشتری برای شما باشد و همان خروج سفیانی (برای علامت و نشانه) شما را بس است (و آن نشانه حتمی است)»<sup>۱</sup>.

۱. وسائل الشیعة: کتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ۱۳، ح ۱.

۲- از محمد بن عبدالله نقل شده است که: «به حضرت رضا علیه السلام گفتم: فدایت شوم! به راستی پدر من از پدران شما نقل می‌کرد که در کشور ما پایگاه مرزی است که به آن قزوین می‌گویند و در برابر آنان دشمنی به نام دیلم است. آیا رخصت می‌دهید که در جهاد و در مرزبانی شرکت کنیم؟ و جدّ شما گفته است: بر شما باد این خانه، پس قصد آن کنید. پدرم سه بار سخنش را تکرار کرده و پدر شما در هر بار فرموده است: بر شما باد این خانه، پس قصد آن کنید. و در آخرین نوبت افزوده است که آیا شما را راضی نمی‌کند که در خانه خود بنشیند و برای عیال خود خرج کند و منتظر فرمان ما بماند؟ اگر آن را درک کند، هم‌تراز کسانی است که در رکاب رسول خدا به جنگ بدر رفته‌اند و اگر در حال انتظار بمیرد، هم‌تراز کسانی است که با قیام‌کننده ماست در سراپرده او مانند این دو انگشت شهادت در کنار هم می‌نشینند. ابوالحسن رضا فرمود: آری راست گفته است، همان‌گونه است که او در خاطر دارد»<sup>۱</sup>.

در بررسی این دو روایت باید تأکید کرد که؛

۱- روایت اول آشکارا درباره زید بن علی است و جنبه عمومی ندارد.

۲- نهایتاً اینکه هر دو روایت بدون اذن امام خروج را جایز نمی‌دانند یا اینکه قیام‌کنندگان مردم را به خود دعوت می‌کرده‌اند. بی‌تردید خروج منوط به اذن امام است و جایز نیست کسی برای اغراض شخصی خود قیامی بپا نماید.

وانگهی می‌توان گفت روایت اول برعکس استدلال مخالفین خروج دلالت دارد؛ زیرا در این روایت تمجیدهای فراوانی از زید بن علی شده است. این نشان می‌دهد که قیام او مطابق تعالیم ائمه علیهم السلام بوده و او نیز شروط قیام را رعایت کرده است. از این رو، زید خصوصیت خاصی در این روایت ندارد و امام علیه السلام در صدد بیان قیام‌های مجاز بوده است.

۱. وسائل الشیعة: کتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ۱۲، ح ۵.

### ذ. عدم جواز خروج قبل از حصول نشانه‌های ظهور

- عمر بن حنظله می‌گوید از امام صادق علیه السلام شنیدم که پنج نشانه قبل از قیام قائم وجود دارد: صیحه آسمانی، سفیانی، خسف (فرورفتن زمین)، قتل نفس زکیه و یمانی. گفتم: فدایت شوم، اگر کسی از خاندان شما قبل از این نشانه‌ها قیام کند با او همراه شویم؟ امام فرمود: نه.<sup>۱</sup>

- در صحیح‌ه عیص بن قاسم نیز فرمود: «خروج سفیانی (برای علامت و نشانه قائم به حق) برای شما بس است».

در بررسی این قبیل روایات نیز باید گفته شود این احادیث نیز درصدد تکذیب کسانی است که خود را مهدی خوانده و مردم را به خود دعوت می‌کنند. در واقع این روایات درصدد آشنا کردن مردم به مهدی واقعی و نشانه‌های قیام مبارک اوست. از این رو این روایات دلالتی بر ممنوعیت خروج در عصر غیبت ندارند و سخن ما درباره قیام‌هایی است در سایه اطاعت امام علیه السلام صورت می‌گیرد و می‌تواند مقدمه‌ای برای اقامه دولت آن حضرت به شمار آید.

### و. علم‌های برافراشته گمراهی

در این باره هم چندین روایت وجود دارد:

۱- کل رایة ترفع قبل قیام القائم فصاحبها طاغوت یبعد من دون الله.<sup>۲</sup>

۲- کل رایة ترفع قبل رایة القائم علیه السلام فصاحبها طاغوت.<sup>۳</sup>

مراد از چنین علم‌هایی نیز پرچم‌هایی است بدون اذن امام شرعی و - در مقابل پرچم امام - برافراشته‌اند؛ به همین دلیل اگر کسی به اذن امام یا نائش خروج کند و قصدی

۱. الکافی: ۸/ ۳۱۰، ح ۴۸۳.

۲. وسائل الشیعه، ج ۱۱/ ۳۷، ح ۶.

۳. مستدرک الوسائل: ج ۱۱، ۳۴، أبواب جهاد العدو، الباب ۱۲، ح ۱.



جز اصلاح امور جامعه نداشته باشد مشمول این روایات نمی شود. مؤید این حقیقت، فرمایش امام محمد باقر علیه السلام است که قید «ضلالت» را در مورد این نوع حرکت ها، دعوت ها و پرچم ها به کار برده است. ایشان می فرماید: «وَإِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَحَدٍ يَدْعُو إِلَى أَنْ يُخْرِجَ الدَّجَالَ إِلَّا سَيِّدٌ مَنْ يَبِيعُهُ وَمَنْ رَفَعَ رَايَةَ ضَلَالَةٍ فَصَاحِبُهَا طَاغُوتٌ؛ هیچ کس مردم را تا زمان خروج دجال فرامی خواند، مگر این که افرادی یافت می شود که با او بیعت می نمایند و هر کس پرچم ضلالتی برافراشت، صاحب آن طاغوت است»<sup>۱</sup>.

### س. لزوم صبر و نهي از عجله در خروج

در این باره نیز چندین روایت وجود دارد:

۱- قال الصادق عليه السلام: «هلكت المحاضر، قلت: وما المحاضر؟ قال: المستعجلون ونجا المقربون...، كونوا أحلاس بيوتكم، فان الفتنة على من أثارها؛ امام صادق فرمود: محاضیر نابود شدند. راوی می پرسد: محاضیر یعنی چه؟ امام فرمود: کسانی که (برای حصول فرج) عجله می کنند. اما کسانی که آن را نزدیک می شمارند و منتظرش هستند نجات می یابند. پلاس خانه های تان باشید که اگر چنین کنید ضرر فتنه ها فقط به خود فتنه انگیزان می رسد».

به نظر می رسد امام علیه السلام در صدد بیان این نکته به روای -ابی المرفه- بوده است که دولت های ظلمه فقط متعرض خروج کنندگان می شوند و او نباید در این امر تعجیل کند. در واقع امام در مقام بیان مطلبی به کسانی بودند که خود را ملتزم به او امرآنان می دانستند.

۲- کلینی در «کافی»، مکالمه امام باقر علیه السلام را با زید بن علی: برادر خود به طور تفصیل آورده است که چگونه حضرت به او نصیحت کردند و نشان دادند که: موقع قیام نیست و قیام باید به امر امام باشد و در موقع خود تحقق پذیرد: «فَلَا يَسْتَحَقُّكَ الَّذِينَ لَا

۱. الکافی: ۸/ ۲۹۶، الروضة، ح ۴۵۶.

يُوقِنُونَ إِنَّهُمْ لَنْ يُغْنُوا عَنْكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا، فَلَا تَعْجَلْ! فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُعْجَلُ لِعَجَلَةِ الْعِبَادِ، وَلَا تُسْقِرَنَّ اللَّهُ فَتُعْجِزَكَ الْبَلِيَّةُ، فَتَضْرَعَكَ؛ به درستی که اطاعت کردن امری است واجب از خداوند عز و جل، و سنتی است که خداوند در اولین و سابقین امضا فرموده است، و همچنین در آخرین و لاحقین اجرا نموده و دستور داده است و اطاعت کردن فقط برای یکی از ما واجب است، اما مودت نمودن برای همه ما لازم و فرض است و امر ولایت و زمامداری و صاحب اختیاری برای اولیای خدا به حکم الهی رسیده، و قضاء بریده شده و یکسره گردیده، و حتمیت ثابت، و تقدیر اندازه زده شده، و اجل نام برده برای وقت معلوم، معین و مشخص گردیده است.<sup>۱</sup>

۳- فضل کاتب می گوید: خدمت امام صادق علیه السلام بودم که نامه ابو مسلم خراسانی برای او آمد، حضرت فرمود: نامه تو جواب ندارد از نزد ما بیرون شو، ما شروع کردیم با یکدیگر آهسته سخن گفتن، فرمود: ای فضل چه سخنی آهسته با هم می گویند؟ همانا خدای عز و جل برای شتاب بندگان شتاب نمی کند، و به راستی که از جا کندن کوهی از جای خویش آسان تر است از سرنگون کردن حکومتی که عمرش به آخر نرسیده، سپس فرمود: همانا فلان پسر فلان تا به هفتمین فرزند فلان (عباس) رسید (این ها به خلافت رسند). من عرض کردم: پس چه نشانه ای میان ما و شما است قربانت کردم (قائم حق چه زمانی قیام می کند)؟ فرمود: ای فضل از جای خود حرکت نکن تا سفیانی خروج کند و چون سفیانی خروج کرد به سوی ما رو آورید. و سه بار این کلام را تکرار کرد- که این از نشانه های حتمی (ظهور قائم) است.<sup>۲</sup>

۴- امیرمؤمنان علیه السلام در خطبه ای در شهر کوفه درباره خوارج فرموده است: «الزُّمُّوا الْأَرْضَ وَاصْبِرُوا عَلَى الْبُلَاءِ وَلَا تَحْرُكُوا أَيْدِيكُمْ وَسُيُوفَكُمْ فِي هَوَى الْأَسْنَتِكُمْ وَلَا تَسْتَعْجِلُوا بِمَا لَمْ يَعْجَلْهُ اللَّهُ لَكُمْ فَإِنَّهُ مَنْ مَاتَ مِنْكُمْ عَلَى فِرَاشِهِ وَهُوَ عَلَى مَعْرِفَةِ حَقِّ رَبِّهِ وَحَقِّ رَسُولِهِ وَأَهْلِ بَيْتِهِ مَاتَ شَهِيدًا وَوَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَاسْتَوْجَبَ ثَوَابَ مَا نَوَى مِنْ صَالِحِ عَمَلِهِ وَقَامَتِ

۱. أصول الكافي: ۱/ ۳۵۶، كتاب الحجّة، باب ما يفصل به بين دعوى المحق والمبطل، ح ۱۶.

۲. وسائل الشيعة: ۱۱/ ۳۷، ح ۵.

النِّيةُ مُقَامُ إِصْلَاتِهِ لِسَيْفِهِ فَإِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ مُدَّةً وَأَجَلًا؛ برجای خود محکم بایستید، در برابر بلاها و مشکلات استقامت کنید، شمشیرها و دست‌ها را در هوای زبان‌های خویش به کار مگیرید و آنچه خداوند شتاب در آن را لازم ندانسته شتاب نکنید؛ زیرا هرکس از شما که در بستر خود با شناخت حق پروردگارش و حق پیامبر ﷺ و اهل بیت پیامبر ﷺ بمیرد، شهید از دنیا رفته و پاداش او بر خداست و ثواب اعمال نیکویی که قصد انجام آن را داشته خواهد برد و نیت او ثواب شمشیر کشیدن را دارد. همانا هر چیزی را وقت مشخص و سرآمدی است»<sup>۱</sup>.

۵- معلی بن خنیس می‌گوید در زمان ظهور ابومسلم و قبل از تسلط کامل بنی‌عباس به محضر امام صادق ع رسیدم و نامه‌های جمعی از اصحاب از جمله عبدالسلام بن نعیم و سدیر را به ایشان دادم که در آن نوشته بودند ما پیش بینی کرده‌ایم که امر خلافت به شما خواهد رسید، نظر شما چیست؟ حضرت نامه‌ها را بر زمین زد و فرمود: «وای بر این‌ها! من امام این جماعت نیستم. آیا اینان نمی‌دانند نشانه قائم ما و به خلافت رسیدن ما، کشته شدن سفیانی است»<sup>۲</sup>.

بی‌تردید این روایات نیز اقدام به خروجی که شرایط و زمان مناسبش فرانسیده را نفی می‌کند. شرایط و زمانی که باید توسط رهبر اسلامی جامع‌الشرایط معین می‌گردد. درباره روایت آخر نیز باید گفت در مقام تصحیح اشتباه برخی از صحابه امام است که خیال می‌کردند خلافت به امام صادق خواهد رسید. امام نیز تأکید کردند که آن کسی که تشکیل دولت می‌دهد، او نیست. این نشان می‌دهد که افرادی مثل سدیر در این باره توجیه نبوده‌اند که چنین سخنی گفته‌اند. شبیه همین روایت را نیز رجال کشی نقل کرده است: «كنت عند أبي عبد الله، فأتاه كتاب عبد السلام بن عبد الرحمن بن نعيم، وكتاب الفيض بن المختار وسليمان بن خالد يخبرونه أن الكوفة شاغرة برجلها، وأنه إن أمرهم أن يأخذوها

۱. همان، ۴۰/۱۱، ح ۱۵.

۲. وسائل الشيعة: ۱۱/ ۳۸، ح ۸.

أخذوها، فلما قرأ كتابهم رمى به، ثم قال: ما أنا لهؤلاء بإمام، أما يعلمون أن صاحبهم السفيفاني»<sup>۱</sup>.

### ش. ستایش دوری از مردم

درباره ستایش دوری جستن از مردم چندین روایت وجود دارد که برخی از آنها را ذکر می‌کنیم:

۱- «يأتي على الناس زمان تكون العافية فيه عشرة أجزاء، تسعة منها في اعتزال الناس و واحد في الصمت؛ زمانی بر مردم فرامی‌رسد که عافیت ده جزء دارد که نه جزء آن در دوری از مردم و یک جزء آن در سکوت است».

۲- «قال الكاظم عليه السلام ياهشام: الصبر على الوحدة علامة قوة العقل فمن عقل عن الله تعالى اعتزل أهل الدنيا والراغبين فيها ورغب فيما عنده ربه وكان أنسه في الوحشة وصاحبه في الوحل؛ ای هشام! صبر بر تنهایی نشانه نیرومندی خرد است. کسی که خدایی بیندیشد. از اهل دنیا و دنیا طلبان کناره گیرد و به آنچه نزد خداست روی آورد و خداوند انیس و حشت او باشد و یار تنهایی و خلوت او و مایه بی‌نیازی او در نیازمندی».

۳- قال الصادق عليه السلام: «إن قدرتم أن لا تعرفوا فافعلوا وما عليك إن لم يرضن عليك الناس، وما عليك أن تكون مذموماً عند الناس إذ أكنت عند الله محموداً؛ اگر توانستید گمنام بمانید، این کار را بکنید، تو را چه می‌شود اگر مردم تمجیدت نکنند، و اینکه نزد مردم مورد مذمت باشی در حالی که نزد خداوندت ستوده باشی».

۴- قال امير المؤمنين عليه السلام: «طوبى لمن لزم بيته وأكل قوته واشتغل بطاعة ربه وبكى على خطيئته فكان من نفسه في شغل والناس منه في راحة؛ خوشا کسی که پرداختن به عیب خود او را از عیب دیگر مردم باز می‌دارد و خوشا کسی که در خانه اش بماند و روزی خود بخورد و به طاعت پروردگارش مشغول باشد و برگناهان خود بگریزد. چنین کسی، هم به کار خود پرداخته و هم مردم از او آسوده‌اند».

در بررسی این احادیث نیز باید گفت که مفاد هر یک از آنها بر چندین معنا دلالت دارد که هیچ کدام از آنها با جواز خروج بر سلطان منافاتی ندارند.

۱- شاید مراد، دوری جستن از اخلاق بد مردم و گرفتار نشدن در گناهان آنان باشد نه به معنای عزلت گرفتن از آنان.

۲- یا مراد دوری از کسانی است که نصیحت، وعظ و ارشاد آنان سودمند نیست. همانند فرمایش امام صادق علیه السلام: «ما يمنعکم إذا بلغکم عن الرجل منکم ما تکرهون وما یدخل علینا به الأذى أن تأتوه فتؤنبوه وتعذلوه وتقولوا له قولاً بليغاً، قلت: جعلت فداک، إذن لا یقبلون منّا، قال: هجر و هم واجتنبوا مجالسهم؛ چه چیزی شما را بازداشت از اینکه وقتی از طرف یکی از شما خبری که ناخوشایند شما و موجب ناراحتی و اذیت ماست به شما می رسد او را تنبیه و سرزنش کنید و با کلام رسا با او سخن گویند؟ عرض کردم فدایت شوم آنان از ما نمی پذیرند فرمود: از آنان کناره گیری کرده و از مجالشان دوری گزیند»<sup>۱</sup>.

۳- یا اینکه مراد دوری گزیدن از فتنه ها و تماس های گمراه کننده است نه عموم دوری جستن از مردم.

۴- یا اینکه اشاره به کسی دارد که در میان مردم نمی تواند واجبات خود را انجام دهد و مجبور است از مردم دوری جوید. در همین رابطه امام صادق علیه السلام می فرماید: «تزال لئلا یرکب منک ما یرکب منک من غیرک، وورد هذا المعنى في الرواية عن الإمام الصادق علیه السلام قال: إن قدرت أن لا تخرج من بيتك فافعل فإن عليك في خروجك أن لا تغتاب ولا تكذب ولا تحسد ولا ترائي ولا تتصنع ولا تدهن؛ اگر توانستی از خانه ات بیرون نیایی، این کار را بکن؛ زیرا وقتی بیرون آمدی باید غیبت نکنی، دروغ نگوئی، حسادت نوری، ریاکاری نکنی، تملق نگوئی و سازشکاری نکنی»<sup>۲</sup>.

۱. وسائل الشیعة: أبواب الأمر والنهی، باب ۷، ح ۳.

۲. تحف العقول: ۲۷۰.

از این رو، روایات عزلت نمی‌توانند واجبات اجتماعی مثل امر به معروف و نهی از منکر، نماز جمعه و جماعت - حتی برخی مستحبات همانند صلّه رحم و شعائر دینی - را از میان بردارند. به همین دلیل است که امیرالمؤمنین علیه السلام کسانی را که جهاد را ترک می‌کردند، سرزنش می‌کرد. حتی در برخی روایات عزلت‌گیری نیز مورد سرزنش قرار گرفته است. امیرالمؤمنین علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نقل می‌کند: «کان رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم یأتی أهل الصفة، وكانوا ضیفان رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم - إلى أن قال - فقام سعد بن أشج فقال: إني أشهد الله، وأشهد رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم ومن حضرنی، أن نوم اللیل علی حرام، فقال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: لم تصنع شیئاً، کیف تأمر بالمعروف وتنهی عن المنکر إذا لم تحالط الناس؟ وسکون البر به بعد الحضر کفر للنعمه»<sup>۱</sup>.

#### خلاصه

مروری بر آنچه آمد نشان می‌دهد که روایاتی که خروج بر سلطان را منع می‌کنند یا سند ضعیفی دارند و یا اینکه به مورد خاصی - مثل خروج بالسیف بدون اذن امام، خروج بدون آماده‌سازی مقدمات، خود را مهدی دانستن و مردم را فریب دادن - اشاره دارند. برخی از این روایات نیز در صدد آگاهی‌بخشی به قیام حضرت حجت‌اند تا مدعیان دروغ‌گو را برملا سازند. از این رو، هیچ‌یک از این روایات در صدد بیان حکم شرعی خروج نیستند. برخی هم در تلاش‌اند تا روشن سازند که خیزش‌های قبل از ظهور حضرت حجت علیه السلام به همه اهداف خود دست نمی‌یابند. به همین دلیل این روایات نمی‌توانند در اجرای مراتب امر به معروف و نهی از منکر، از جمله خروج بر سلطان ظالم، مانعی ایجاد کنند. البته نباید هم توطئه کارگزاران مزدور دولت‌های جائر - جهت ترویج این‌گونه احادیث - را نادیده گرفت. در برخی از منابع روایی نیز چنین روایات جعلی وجود دارد که توصیه می‌کند: «من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه، فإنه من فارق الجماعة شهراً فمات إلامات ميتة جاهلية»<sup>۲</sup>.

به نظر می‌رسد این روایت، بر لزوم پیروی از کارگزاران دولتی - اعم از نظامی و اداری - که

۱. مستدرک الوسائل: ۱۲ / ۱۸۳، عن نوادر الراوندى: ۲۵

۲. البخاری: ۵۹ / ۹، مسلم ۶ / ۲۱.

از سوی حاکم شرعی گمارده می‌شوند، دلالت دارد، ولی حاکمان جور آن را نسبت به خود تحریف کرده‌اند. در البخاری و نیز صحیح مسلم از اسید بن حضیر و انس بن مالک روایت شده است که مردی از انصار گفت:

«ای رسول خدا، آیا همان طور که به فلانی مسئولیتی واگذار کرده‌ای، مسئولیتی به من نمی‌دهی؟ رسول الله ﷺ فرمود: **إِنَّكُمْ سَتَلْقَوْنَ بَعْدِي أَثْرَةَ فَاصِرٍ وَاحٍ حَتَّى تَلْقَوْنِي عَلَى الْحَوْضِ**؛ پس از من تبعیض و حق‌کشی خواهید دید؛ پس صبر کنید تا مرا در کنار حوض ملاقات نمایید»<sup>۱</sup>.

در این روایت نیز توصیه به صبر شده است، در حالی به نظر می‌رسد این روایت به شرایطی اشاره دارد که در آن نتوان حاکمیت را تغییر داد، نه اینکه در همه شرایط و اوضاع توصیه به صبر نماید. ابوزهرة در کتاب «المذاهب الاسلامیه» از صحیحین نقل می‌کند که پیامبر گرامی اسلام فرمود: «بهترین پیشوایان شما کسانی هستند که شما آنها را دوست دارید و آنها نیز شما را دوست دارند، شما بر آنها درود می‌فرستید و آنها بر شما درود می‌فرستند و بدترین پیشوایان شما کسانی هستند که شما آنها را دشمن می‌دارید و آنها شما را دشمن می‌دارند، شما آنها را لعن می‌کنید و آنها نیز شما را لعن می‌کنند. عرض کردیم ای رسول خدا! آیا ما در این زمان آنها را رها نکنیم و یا با آنها وارد جنگ نشویم؟ حضرت فرمود: نه، تا زمانی که آنها در میان شما نماز را برپا می‌دارند. آگاه باشید اگر حاکمی بر شخص ولایت پیدا کرد و از او معصیت خدا را دید، فقط از ارتکاب آن چیز ناخوشایندی خود را اعلام کند اما دست از اطاعت او برندارد»<sup>۲</sup>.

حذیفه بن یمان می‌گوید: «به رسول خدا ﷺ عرض کردم ما در راه شر [و گمراهی جاهلیت] بودیم، خداوند برای ما خیر [و نیکی اسلام] آورد آیا پشت این خیر، شری به ما می‌رسد، فرمودند: آری، عرض کردم آیا بعد از آن شر، خیری هم هست؟ فرمودند: آری، عرض کردم

۱. همان، ۹/۶۰، مسلم ۱۹/۶.

۲. المذاهب الاسلامیه: ۱۵۸.

چگونه، فرمودند: بعد از من امامانی خواهند بود که به هدایت رهنمون نمی‌کنند و به سنت من عمل نمی‌کنند و در بین آنان مردانی هستند که قلوبشان قلب‌های شیطان است و جسمشان جسم آدم، عرض کردم وظیفه ما در این هنگام چیست؟ فرمودند: فرمان بردار و مطیع امیر باش و سخنش را بشنو اگرچه تو را بزند و اموالت را بگیرد؛ فرمان بردار و مطیع باش.<sup>۱</sup>

به خوبی روشن است که این روایت بدترین گونه‌های ظلم و فساد را پذیرفته و مردم را مجبور به پیروی بی چون و چرای حاکمان می‌کند. از حسن بصری نیز روایت شده است که: «تجب طاعة ملوک بنی أمیة و ان جاروا و ان ظلموا، والله لما یضلح اکثر مما یفسدون».<sup>۲</sup> این روایت نیز اطاعت مطلق از حکام بنی امیه را لازم می‌داند، و لولاینکه ظلم پیشه کنند.

به هر ترتیب، یا باید این روایات را بر معنای درستی که گفتیم حمل کنیم و یا باید آنها رد کنیم؛ چراکه مفاد آنها دروغ است و با سایر تعالیم دینی سازگاری ندارند. در روایتی از پیامبر اسلام ﷺ نقل شده است که حضرت فرمود: «السمع والطاعة علی المرء المسلم فی ما أحب و کره، ما لم یؤمر بمعصیه، فإذا أمر بمعصیه فلا سمع ولا طاعة»<sup>۳</sup> که تنها اطاعت در غیر معصیت را جایز می‌داند. عبدالرحمان بن عبد می‌گوید: «داخل مسجد (الحرام) شدم. عبدالله بن عمرو بن العاص را دیدم که در سایه کعبه نشسته و مردم اطرافش گرد آمده‌اند. نزدش رفتم. او می‌گفت: ما در سفری همراه رسول خدا ﷺ بودیم. هر کس به کاری مشغول بود. ناگهان منادی رسول خدا ﷺ مردم را فراخواند. حضرت فرمود: هیچ پیامبری قبل از من نیامد، مگر اینکه امتش را به آنچه خیر آنان می‌دانست هدایت کرد... (تا آنکه فرمود): «ومن یابع اماما فاعطاه صفقة ید و ثمرة قلبه فلیطعه ان استطاع، فان جاء آخرینارعه فاضر بوا عنق الآخر، فدنوت منه فقلت له: انشدک الله انت سمعت هذا من رسول الله صلی الله علیه وسلم؟ فاهوی الی اذنیه و قلبه یدیه و قال: سمعته اذ نادى و وعاه قلبی».

۱. مسلم: ۲۰/۶.

۲. الشیعه و الحاکمون: ۲۸.

۳. البخاری: ۷۸/۹ و مسلم: ۱۵/۶.



فقلت له: هذا ابن عمك معاوية يأمران نأكل اموالنا بيننا بالباطل ونقتل انفسنا والله يقول:  
«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا  
أَنْفُسَكُمْ»؛ فسكت ساعة ثم قال: اطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله»<sup>١</sup>.

## سخن پایانی

بدون شک، این تحقیقات به جزئیات بیشتری احتیاج دارد و ما به همین مقدار جهت آگاهی بخشی به مردم نسبت به مسئولیتی که در برابرین واجب دینی دارند، بسنده می‌کنیم تا شاید سهل‌انگاری و رخوت را رها کنند و در سرنوشته جامعه دینی مشارکت بیشتری از خود نشان دهند. در پایان سخن خودم را با کلامی از آیت‌الله منتظری به پایان می‌برم که فرمود: چگونه علما به امور جزئی - به عنوان امور حسبیه همانند حفظ مال صغیر و غائب که شارع به راضی به ترک آنها نیست - اهتمام می‌ورزند، اما به امور بزرگ زندگی اهمیتی نشان نمی‌دهند و تصدی آنها را خلاف احتیاط شمرده و تولی شئون آن را به افرادی واگذار می‌کنند که نه علمی به دین دارند و نه التزامی. البته در ابتدا به نظر می‌رسد که آنان مقصر نباشند؛ زیرا آنها در گوشه و کنار مدارس دینی زندانی شده و قرن‌ها از حوزه سیاست دور بودند. ناامیدی آنان از دستیابی به حکومت نیز سبب شده بود که به مقدمات و لوازم حکومت نیندیشند و از آن غفلت کنند. البته استعمار نیز در تعمیق چنین دسیسه‌ای بی‌نقش هم نبود.<sup>۱</sup>

با این همه، این بهانه کافی نیست؛ چرا که علما باید به ایفای نقش و مسئولیت خود در روشننگری جامعه اسلامی عمل کنند، بدون اینکه به ثمرات و نتایج آن بیندیشند؛ چرا که تحقق نتایج نه به دست عالمان، بلکه به دست ذات باری تعالی است. اما باید به این واقعیت توجه کنیم که نظریه‌پردازی و اشتیاق به تنهایی برای ایجاد دولت اسلامی کافی نیست، بلکه باید به توانایی‌های امت اسلامی نیز جهت تحقق چنین اطمینان داشته باشیم؛ در غیر این صورت، چهره اسلام مخدوش و اعتماد مردم به علماء دین از میان می‌رود. اما از آنجاکه این شرط، شرط واجب است و نه شرط وجوب، بر عالمان دینی واجب است تا زمینه چنین قیام‌هایی را فراهم و همه را از مسئولیتی که در قبال حکومت دینی دارند آگاهی دهند؛ واجبی که تنها از طریق عملی شدن امر به معروف و نهی از منکر - در تمام سطوح و مراحلش - تحقق می‌یابد.

۱. دراسات فی ولایه الفقیه: ۲۴۲/۱.

اللهم إننا نرغب إليك في دولة كريمة تُعزّبها الإسلام وأهله وتُندلُّ بها النفاق وأهله، وتجعلنا فيها من الدعاة إلى طاعتك والقادة إلى سبيلك، وترزقنا بها كرامة الدنيا والآخرة.

