



حکومت دینی

و

حقوق انسان

پاسخ‌های فقیه عالیقدر

حضرت آیت‌الله العظمی منتظری

به پرسش‌های چند تن از فضلاء حوزه علمیه

منتظری، حسینعلی، ۱۳۰۱ -
حکومت دینی و حقوق انسان / منتظری . - تهران : سرایی، ۱۳۸۷ .
۱۶۰ ص ۱۵۰۰۰ ریال

ISBN : 964 - 7362 - 90 - 0

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیپا .
کتابنامه به صورت زیر نویس .

۱ . اسلام و سیاست - پرسشها و پاسخها ۲ . اسلام و دولت - پرسشها و پاسخها
۳ . حکومت دینی . الف . عنوان : پاسخهای فقیه عالیقدر حضرت
آیت الله العظمی منتظری به پرسشهای چند تن از فضلاء حوزه علمیه
ح ۸ / م ۲۳۱ / BP
۲۹۷ / ۴۸۴۲
۱۳۸۷

حکومت دینی و حقوق انسان

حضرت آیت الله العظمی منتظری

ناشر: سرایی
چاپ: هاشمیون
نوبت چاپ: دوم (اول ناشر)
تاریخ انتشار: زمستان ۱۳۸۷
تیراژ: ۵۰۰۰ جلد
قیمت: ۱۵۰۰ تومان
شابک: ۹۶۴-۷۳۶۲-۹۰-۰

مراکز پخش: قم، بلوار شهید محمد منتظری، کوچه شماره ۱۲
تلفن: ۱۴-۷۷۴۰۰۱۱ * فاکس: ۷۷۴۰۰۱۵ (۰۲۵۱)

تهران: خیابان انقلاب، خیابان ۱۲ فروردین، نبش وحید نظری، پلاک ۲۷،
ساختمان فروردین، طبقه اول، تفکر نو، تلفن: ۶۶۹۷۸۱۱۶ * موبایل: ۰۹۱۲۲۵۲۵۰۵۰
آدرس ایمیل: AMONTAZERI @ AMONTAZERI . COM

فهرست مطالب

- پرسش اول: ماهیت ولایت فقیه و تصویر آن در فرض تفکیک قوا.. ۱۲
- اشاره‌ای به ادله عقلی و نقلی حق انتخاب حاکم توسط مردم ۱۵
- پاسخ به دو اشکال..... ۱۸
- ۱- تفویض امور غیرمجاز..... ۱۸
- ۲- دلیل تقدیم حق اکثریت بر حق اقلیت..... ۲۰
- پیشنهادی بودن مدل نظارت فقیه و نیاز به تعریف کارشناسی ۲۱
- سازگاری مدل‌های پیشنهادی با نظریه انتخاب ۲۲
- هدف اصلی از تئوری ولایت فقیه ۲۳
- پرسش دوم: مبدأ ولایت براساس نظریه نخب ۲۴
- پرسش سوم: معیار دینی بودن نظام سیاسی ۲۵
- پرسش چهارم: تصدی امور توسط فقیهان، هدف یا مقدمه؟..... ۲۹
- پرسش پنجم: شرط اعلامیت در فرض تفکیک قوا..... ۳۱
- سپردن هرکار به داناترین فرد در آن رشته ۳۳
- پرسش ششم: دموکراسی و حکومت دینی..... ۳۴
- پرسش هفتم: مبنای شرعی اعتبار مرزهای ملی و رابطه آن
- با حکومت دینی ۳۹

- پاسخ به دو شبهه در مورد مرزهای کنونی..... ۴۱
- ۱- نقش قدرتهای غالب در مرزهای کنونی..... ۴۱
- ۲- انفال و مرزهای ملی..... ۴۳
- پرسش هشتم: معاهدات بین‌المللی و احکام شرع..... ۴۵
- پرسش نهم: رابطه حکومت دینی و خشونت..... ۴۸
- سیره عملی معصومین علیهم‌السلام با مخالفان عقیدتی و سیاسی..... ۵۰
- پرسش دهم: تشکیل حکومت بدون رضایت مردم در فرض اضطرار،
و نقد کلام ابن‌فهد حلّی رحمته‌الله..... ۵۲
- بقای رضایت مردم، شرط بقای مشروعیت حکومت..... ۵۵
- پرسش یازدهم: ماهیت جهاد ابتدایی و صور چهارگانه آن..... ۵۹
- قرآن و احسان بر کفار غیر محارب..... ۶۴
- عدم امکان تحمیل عقیده..... ۶۵
- وظیفه مسلمانان نسبت به صور چهارگانه جهاد..... ۶۷
- موارد جهاد در زمان پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم..... ۶۸
- پرسش دوازدهم: تصویر تقسیم جهان کنونی به دارالاسلام و دارالکفر؟ .. ۷۰
- پرسش سیزدهم: نظام اسلامی و ترور..... ۷۴
- تفاوت بین فتک و اغتیال..... ۷۵
- محل بحث در جواز یا حرمت فتک و اغتیال..... ۷۸
- بررسی مقتضای اصل اولی در حکم فتک و اغتیال..... ۸۲
- روایات نهی از فتک..... ۸۳
- بررسی ترورهایی که دستور آن به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نسبت داده شده..... ۸۸

- حرمت ترور در خارج از مرزهای اسلامی..... ۱۰۳
- پرسش چهاردهم: برده‌داری در اسلام و در زمان کنونی..... ۱۰۶
- پرسش پانزدهم: نظام اسلامی و شکنجه..... ۱۱۱
- پرسش شانزدهم: حقوق فطری و فقه سنتی، ملاک حقوق فطری
و رابطه آن با اصالة‌الحظر..... ۱۱۴
- پرسش هفدهم: تساوی انسان‌ها در حقوق فطری و علت تفاوت
آنان در بخشی از احکام..... ۱۱۷
- حکمت یا علت تفاوت بین زن و مرد در روایات..... ۱۲۳
- نقش عادات جاهلی در عدم رشد زنان..... ۱۲۵
- علت تفاوت زن و مرد در دیه و ارث..... ۱۲۸
- تفاوت ماهوی ارتداد با صرف تغییر عقیده..... ۱۳۰
- نکاتی پیرامون تعزیر بر ترک واجب و انجام حرام..... ۱۳۲
- پرسش هجدهم: حکومت دینی و دخالت در تکالیف فردی
یا اجتماعی افراد..... ۱۴۱
- پرسش نوزدهم: کتب ضالّه با توجه به گسترش وسایل ارتباط جمعی .. ۱۴۵
- پرسش بیستم: محدوده فعالیت احزاب و رسانه‌های مستقل
در حاکمیت دینی..... ۱۵۲

بسمه تعالی

محضر مبارک استاد عظیم الشان حضرت آیت الله العظمی منتظری مدّ ظلّه العالی

«سلام علیکم بما صبرتم فنعم عقبی الدار»

ضمن تبریک میلاد مسعود پیامبر رحمت، حضرت ختمی مرتبت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و فرزند طاهرش حضرت امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام و ایام هفته مبارکه وحدت و آرزوی سلامتی و طول عمر همراه با عزّت و سرافرازی برای حضرت تعالی؛ همان گونه که می دانید یکی از مسائل اساسی و بحث انگیز در حوزه اندیشه سیاسی، نظریه اسلام درباره سیاست و به طور کلی حکومت دینی است. علما و دانشمندان اسلامی در این زمینه نظریات گوناگونی ارائه کرده اند که برخی از آنها هیچ گونه سنخیتی با نظام های مردمی نداشته و آرای عمومی را در ساختار حکومت مؤثر ندانسته است. هرچند فقهای شیعی به علت منزوی بودن از حکومت در طول تاریخ کمتر متعرض اصل این مبحث شده اند و آن دسته هم که به آن پرداختند به حداقل اکتفا کردند، ولی با همتی که حضرت تعالی به کار بردید و طی مدت چهار سال بحث و تحقیق مداوم بیش از دو هزار و پانصد صفحه در این زمینه ارائه فرمودید، گام مهمی در روشن تر شدن زوایای مبهم اندیشه سیاسی شیعه در زمان غیبت برداشته شد، و این مهم با ارائه نظریه «انتخاب» جلوه بیشتری پیدا نمود.

اما این همه آغاز راهی بود که باید پیموده می شد و به تعبیر حضرت تعالی:

«راه باریکی بود که گشوده شد و می‌بایست توسط صاحبان اندیشه توسعه و ادامه می‌یافت». با پیدایش حاکمیت دینی در ایران و گذشت زمان و آشکار شدن نقاط ضعف و قوت آن سؤالات و ابهامات بیشتری در این زمینه مطرح گردید؛ و خوشبختانه جنابعالی نیز در این دوران - به‌ویژه در زمان حصر و محدودیت - در جهت پاسخ به این سؤالات و تبیین ابهامات، گام‌های بلندتری برداشتید.

اینجانبان که سالیان متمادی از محضر پرفیض حضرتعالی بهره‌مند شده‌ایم و با اندیشه سیاسی شما آشنا می‌باشیم، در عین حالی که اندیشه جنابعالی را یکی از مردمی‌ترین دیدگاه‌ها در حوزه اندیشه سیاسی شیعه می‌دانیم اما با نکات مبهم و سؤال برانگیزی نیز مواجه هستیم که بهترین راه را برای رفع ابهامات در میان گذاشتن آنها با شخص حضرتعالی دانستیم. از این رو - و در پی گفتگوی حضوری - بر آن شدیم تا سؤالات خود را به صورت مکتوب به محضرتان ارائه دهیم، به آن امید که با پاسخ‌های مشروح و مستدل خود نظریه حکومت دینی را تبیین بیشتری فرمایید.

قبلاً از فرصتی که در اختیار ما نهادید کمال امتنان را داریم؛ در مواقع استجاب دعا ما را از دعای خیر خود فراموش نفرمایید.

و من الله التوفیق و علیه التکلان

۱۳۸۶/۱/۱۷ هـ ش مطابق با ۱۷ ربیع الاول ۱۴۲۸ هـ ق

سید محمد علی ایازی، محمد تقی فاضل میبیدی، سید ابوالفضل موسویان،

محمد حسن موحدی ساوجی، سید علی میر موسوی

بسم الله الرحمن الرحيم

حضرات حجج اسلام و فضلاء محترم ایدهم‌الله‌تعالی

پس از سلام و تحیت و تبریک متقابل و اعتذار از تأخیر؛ سؤالات شما که متضمن پاره‌ای از ابهامات و زوایای غیر منقح مسأله حاکمیت اسلامی است، ملاحظه شد. ضمن تقدیر از توجه شما به این مسأله مهم یادآور می‌شوم که مسأله حاکمیت اسلامی زوایا و نکات مبهم فراوانی دارد که هنوز در حوزه‌های علمیه و مجامع دانشگاهی آن‌گونه که شایسته است مورد بحث علمی جدی واقع نشده است؛ لذا انتظار می‌رود این مسأله و نقاط مبهم آن با استناد به کتاب و سنت و با استفاده از علوم مربوطه روز در مجامع علمی حوزه و دانشگاه مورد بحث آزاد و علمی قرار گیرد و فارغ از جنجال‌ها و کنش‌ها و واکنش‌های سیاسی و غیرعلمی، به نظرات اندیشمندان و محققان در این ارتباط توجه شایسته مبذول گردد.

ضمناً با توجه به شرایط جسمی و کسالت‌های مختلف از یک سو، و اشتغالات و مراجعات متعدد از سوی دیگر، امکان تحقیق کافی برای اینجانب فراهم نبوده است؛ ولی از باب «ما لا یدرک کله لا یتدرک کله» به‌طور مختصر سؤالات آقایان محترم را پاسخ می‌دهم.

[ماهیت ولایت فقیه و تصویر آن در فرض تفکیک قوا]

پرسش اول: سؤال اساسی در رابطه با موضوع «ولایت فقیه» پیرامون ماهیت آن است که آیا ثبوت ولایت برای فقیه به معنای قدرتی است که خداوند به وی اعطا می‌کند (چه بر اساس نظریه نصب یا نظریه نخب) و یا به آن معناست که خداوند شرایطی را بیان فرموده است و مردم آن ولایت را به فقیه اعطا می‌کنند؟ بنا بر فرض دوم، حق فرمان دادن از آن خداوند است که به مردم تفویض فرموده است. علاوه بر این، ولایت آن‌گونه که معنا شده است تصدی و تصرف در امور غیر می‌باشد؛ بنابراین ولایت فقیه به معنای آن است که وی متصدی شئون مردم است. در این صورت در فرض تفکیک حوزه‌های اجرا، افتا و قضا در حاکمیت دینی - که اخیراً از سوی حضرتعالی مطرح شده است - چگونه می‌توان از یک سو برای فقیه ولایت قائل شد و او را متصدی امور جامعه دانست، و از سوی دیگر ولایت در امور اجرا را از او ستاند؛ در حالی که در ولایت به نوعی اجرا - یا حداقل تصدی اجرا - نهفته است؟

جواب: در این رابطه به چند نکته اشاره می‌کنم:

الف - ولایت به معنای نهایت قرب و نزدیکی همراه با داشتن نوعی سلطه و قدرت است که بتوان در اثر آن در امور دیگری تصرف کرد؛ اعم از این که دیگری عاقل و بالغ باشد یا نباشد، و اعم از این که حوزه تصرف محدود باشد یا غیرمحدود.

خداوند که ولایت حقیقی و مطلق و عام بر همه دارد، بنا بر نظریه نصب، خود بدون دخالت آراء مردمی، گونه‌ای از ولایت و تصدی امور

اجتماعی را در زمان غیبت به فقیه واجد شرایط اعطا کرده است. اما بنا بر نظریه نخب، فقیه واجد شرایط چنین ولایتی ندارد، بلکه اگر مردم او را برای تصدی امور خود انتخاب کردند او دارای چنین ولایت و سلطه‌ای از سوی مردم خواهد شد و بدون آراء عمومی هیچ‌گونه ولایت مشروعی نخواهد داشت.

مطابق این نظریه آنچه از ناحیه شارع انجام شده است - هرچند به نحو ارشاد به حکم عقل و عقلا - فقط اعلام شرایط صلاحیت و شأنت فقیه برای ولایت است، و فعلیت ولایت او و نیز مشروعیت دینی آن به بیعت صحیح و انتخاب مردم منوط خواهد بود؛ و این مردم هستند که حق دارند کسی را که واجد شرایط است به حاکمیت و تصدی امور خود برگزینند. البته این حق تشریحی که از سوی خدا به مردم واگذار شده، محدود و مشروط به شرایطی است که همو معین فرموده است. هرچند مردم تکویناً مجبور به شرایط تعیین شده از سوی شارع نیستند.

همچنین مطابق نظریه نخب، مردم - که تعیین کننده حاکمیت اجتماعی اند - حق دارند برحسب تشخیص مصالح متغیر خود سه شاخه اصلی ولایت، یعنی ولایت افتاء، ولایت قضا و ولایت اجرا را به شکل متمرکز به یک نفر به طور مستقیم و یا زیر نظر وی واگذار نمایند، یا آنها را منفک کرده و در عرض یکدیگر و در سه حوزه جدا - و البته مرتبط با هم - قرار دهند، و یا اشکال دیگری را برای اداره جامعه خود برگزینند. تعیین شکل حاکمیت دینی از این نظر تابع شرایط اجتماعی و خواست مردمی است؛ هرچند براساس تجربه و حکم عقلا

اصولاً تمرکز قوا در یک شخص غیر معصوم - به ویژه در شرایط کنونی جوامع - زمینه استبداد و فساد را فراهم می آورد.

و در فرض تفکیک قوا طبعاً دایره ولایت فقیه واجد شرایط محدود به همان افتاء و نظارت بر مشروعیت قوانین کشور خواهد بود. و این گونه نیست که ولایت وی در حوزه اجرا ثابت باشد؛ بلکه او دارای مرتبه‌ای از مراتب ولایت است. همان گونه که مستفاد از قرآن کریم این است که امر به معروف و نهی از منکر - که نوعی نظارت عمومی بر جامعه و حاکمان آن به شمار می آید و برخی از مصادیق آن ممکن است به دخالت در امور شخصی دیگران منتهی گردد - نوعی ولایت مؤمنان بر یکدیگر است؛ که تفصیل آن را در جای خود بیان کرده‌ام.

البته ممکن است گفته شود: حجیت فتوای مفتی برای مقلدین خود از باب سیره عقلا و رجوع جاهل به عالم و متخصص - یعنی کارشناس - است، و کارشناس بر کسی که به او رجوع می کند ولایتی ندارد؛ بلکه حجیت فتوای او در صورتی است که اطمینان و وثوق شخصی به صحت آن در بین باشد، و این ویژگی مستلزم داشتن ولایت نیست بلکه اساساً تناسبی با آن ندارد.

اما در پاسخ می توان گفت: در فرض ما که یک فقیه از میان فقهای صاحب فتوا - یا چند فقیه از میان آنان به شکل شورایی - حق دارد بر قوانین کشور نظارت و احیاناً قوانین مخالف شرع را رد کند و نظر و فتوای او هم باید تبعیت شود و چنین سلطه‌ای را یافته است، از سوی اکثریت مردم واجد شرایط دانسته شده و این حق را یافته است و

در حقیقت مردم به او چنین اختیاری داده‌اند؛ و به همین خاطر است که فقهایی که از سوی اکثریت مردم این اختیار را نیافته‌اند - هر چند در مسائل فردی مورد رجوع گروهی از مردم باشند - چنین اختیاری را ندارند و تا مردم چنین حقی را به آنان اعطا نکنند نمی توانند در قوانین دخل و تصرفی نمایند.

[اشاره‌ای به ادله عقلی و نقلی حق انتخاب حاکم توسط مردم]

ب - با فرض عدم امکان نصب فقیه برای ولایت، به حسب واقع یا عدم امکان اثبات اعتبار و حجیت آن از طریق دلیل، راهی جز نخب آن باقی نمی ماند؛ زیرا تنظیم امور جامعه و تدبیر آنها و لزوم پرهیز از هرج و مرج و تضييع حقوق مهمه، احتیاج مبرمی است که مورد تصدیق عقل عملی همه عقلاست و برای رفع این نیاز، یا از طرف خداوند شخص یا اشخاص خاصی معین شده‌اند، یا آن از سوی او محوّل به شخص ظالم و قاهری شده است که با زور و بدون رضایت مردم امور آنان را تنظیم و تدبیر نماید، و یا محوّل به خود مردم شده است که فرد یا افراد لایق و صالحی را برای اداره امور خود معین و با او بیعت کنند.

فرض اول همان ثبوت ولایت به طریق نصب است که تحقق آن برای فقیه در زمان غیبت ثبوتاً و اثباتاً مورد خدشه و مناقشه است و تفصیل آن را در کتاب «دراسات فی ولایة الفقیه» بیان کرده‌ام. فرض دوم نیز عقلاً قبیح است؛ زیرا ولایت ظالم مستلزم ظلم بر مردم و تصرف در امور آنان بدون رضایت آنهاست و هرگز شارع حکیم آن را تأیید

نمی‌کند؛ عقل نیز به وجوب اطاعت از چنین حاکمی حکم نخواهد کرد. پس بنابراین، عقلاً راهی جز واگذاری تعیین حاکم و والی به اختیار مردم که همان نخب است، باقی نمی‌ماند.

سیره قطعی عقلا در جوامع آزاد از دیر زمان چنین بوده است که برای تصدی امور خود، فردی لایق را مطابق با مقتضیات زمان تعیین می‌کرده‌اند، و این سیره به‌طور خاص از طرف شارع نه تنها رد نشده بلکه امضاء نیز گردیده است. علاوه بر آن، از کلمه «أولی» در آیه شریفه ﴿التَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾^(۱) - که افعال التفصیل است - فهمیده می‌شود که مردم نیز بر نفوس خود ولایت دارند، منتها ولایت پیامبر اکرم ﷺ از ولایت آنان بالاتر و در مقام تزاحم ارجح است. همچنین به‌طور عام، فحوی و مفهوم اولویت قاعده سلطنت نیز این است که مردم حق تصرف در شئون و امور خود را دارند. مفاد قاعده سلطنت همان تأیید شرعی تسلط مردم بر اموال خود و ارشاد شارع به حکم عقل عملی آنها و امضاء سیره آنان در این زمینه است. از باب نمونه در روایتی پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: «إِنَّ النَّاسَ مُسَلِّطُونَ عَلَيَّ أَمْوَالِهِمْ»^(۲) و حضرت امام صادق عليه السلام فرمودند: «إِنَّ لِصَاحِبِ الْمَالِ أَنْ يَعْمَلَ بِمَالِهِ مَا يَشَاءُ مَا دَامَ حَيًّا...»^(۳).

بدیهی است هنگامی که مردم بر اموال خود سلطه و ولایت دارند، به

۱- سورة احزاب (۳۳)، آیه ۶.

۲- بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۷۲، باب ۳۳ از کتاب العلم، حدیث ۷.

۳- وسائل الشیعة، باب ۱۷ از احکام الوصایا، حدیث ۲.

طریق اولی بر نفس خود و شئون آن سلطه و ولایت دارند؛ زیرا تکویناً سلطه بر مال فرع بر سلطه بر خود و معلول آن است. چرا که مال انسان محصول عمل انسان است و عمل او محصول قوای علمی و عملی اوست، و چون وی تکویناً مالک و صاحب اختیار قوای خود است، طبعاً مالک و صاحب اختیار محصول آن نیز می‌باشد؛ پس تأیید شرعی تسلط مردم بر اموال خود به طریق برهان «إن» کاشف از تأیید شرعی تسلط آنها بر نفس و شئون و تعیین سرنوشت آنها توسط خودشان می‌باشد.

بنابراین در ابتدای نظر، هرکس به مقتضای حکم عقل، سیره عقلا و فحوای قاعده سلطنت این حق را دارد که امور خود را تدبیر و تنظیم نماید، خواه امور فردی باشد یا اجتماعی. ولکن در امور اجتماعی که اکنون مورد بحث ماست، اگر هرکس بخواهد به تنهایی اقدام بر آن نماید، اولاً: در بسیاری امور چنین امری امکان ندارد؛ و ثانیاً: بر فرض امکان و در موارد آن، به واسطه سلیقه‌ها و خواسته‌های گوناگون که گاه معلول هواهای نفسانی یا اندیشه‌های متفاوت می‌باشد، اقدام مستقل و سرخود موجب هرج و مرج و تنازع و تضاد و بالتیجه تضييع حقوق مهم و زیادی خواهد شد. از این رو لامحاله باید حکومتی به وجود آید که خواسته معقول و مقبول مردم و مصالح واقعی آنان را عملی سازد. از طرفی نیز عملاً امکان ندارد حکومت مورد توافق همه مردم باشد؛ پس چاره‌ای نیست جز این که اکثریت مردم آن را انتخاب کنند، و حق اکثریت بر اقلیت مقدم باشد.

[پاسخ به دو اشکال]

ج- با این همه، دو اشکال در اینجا به ذهن می‌آید؛ اشکال اول مربوط به اصل انتخاب است، و اشکال دوم مربوط به تقدیم حق و انتخاب اکثریت بر حق و انتخاب اقلیت.

[۱- تفویض امور غیر مجاز]

اما اشکال اول این است که چگونه اموری را که مردم حق دخالت و تصرف در آنها را ندارند می‌توانند به حاکم منتخب خود محول کنند، نظیر قضاوت، اجرای حدود و قصاص و تعزیرات، ولایت بر صغار، جهاد ابتدایی، تصرف در انفال و نظایر آنها؛ بلی اموری که مردم شخصاً حق تصرف و دخالت در آن را دارند نظیر کیفیت اداره جامعه، کیفیت توزیع اموال خود، کیفیت دفاع از خود و منافع و مصالح خود و نظایر اینها را می‌توانند به حاکم مورد قبول خود محول نمایند.

در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت: در تکالیف اجتماعی مانند موارد فوق‌الذکر، خطابات قرآن و سنت از نوع تکالیف فردی نظیر ﴿أَقِمْوا الصَّلَاةَ﴾ نیست که عام استغراقی باشد و هر فرد مستقلاً مخاطب به آن باشد، بلکه عامّ مجموعی است به این معنا که مخاطب، هر فرد به عنوان جزئی از مجتمع است. در این گونه خطابات هر فردی از آن جهت که جزئی از مجتمع است مخاطب قرار می‌گیرد و درحقیقت همه افراد مجتمعاً نه منفرداً مخاطب می‌باشند. لازمه این قبیل خطابات این

است که همه افراد مشترکاً باید مقدمات انجام تکلیف مورد خطاب را فراهم آورند؛ و چون این کار موجب هرج و مرج می‌شود و عادةً چنین نیست که هر کس از عهده هر کاری برآید، از این رو طبعاً افراد مورد خطاب باید برای هرکاری اهلش را بشناسند و کار را به او محول کنند؛ حقیقت حکومت نیز همین است.

و در این قبیل تکالیف لازم نیست که انجام آنها از هر فردی مستقلاً صحیح یا ممکن باشد، نظیر قضاوت قاضی تحکیم که انجام آن از هر کدام از طرفین صحیح نیست، اما با این حال طرفین دعوا می‌توانند شخص سومی را برای قضاوت انتخاب نمایند و درحقیقت او را به ولایت قضایی برگزینند، با این که هیچ کدام مستقلاً چنین ولایتی ندارند تا بتوانند آن را به دیگری تفویض کنند؛ ولی وقتی طرفین یا اطراف دعوا مجتمعاً ملاحظه شدند چنین ولایتی را با اجازه شارع پیدا می‌کنند و می‌توانند دیگری را به ولایت قضا انتخاب کنند.

ولایت قضا که بنابر نظریه نخب، فرد منتخب مردم آن را دارا می‌باشد نیز از همین نمونه است؛ زیرا وقتی دو نفر می‌توانند کسی را به ولایت قضایی برگزینند، تعداد بیشتر یا عامه مردم نیز چنین اختیاری را خواهند داشت؛ و تحقق تنازع بالفعل نیز شرط امکان و صحت آن نیست. و سایر تکالیف اجتماعی نظیر جریان قاضی تحکیم است، یعنی لازم نیست هر فردی مستقلاً بتواند این گونه تکالیف را انجام دهد.

همچنین لازم نیست در تکالیف اجتماعی مذکور، هر فردی یا مجتمع، دارای حقی مصطلح باشد تا در تصویر آن در موارد فوق‌الذکر

دچار اشکال شویم؛ بلکه همان موظف بودن افراد به عنوان مجتمع، یا هر فردی به عنوان جزئی از مجتمع، در لزوم تشکیل حکومت و تحصیل قدرت برای اجرای تکالیف مذکور کفایت می‌کند؛ زیرا در این‌گونه تکالیف اگر هر فردی بخواهد مستقلاً متصدی انجام آنها شود، یا امکان عملی نخواهد داشت، نظیر جهاد و نظایر آن، و یا اهلیت و صلاحیت آن را ندارد، و یا موجب هرج و مرج و تنازع و تضييع حقوق مهم و زیادی می‌گردد، نظیر قضاوت، اجرای حدود و تعزیرات و نظایر اینها.

[۲- دلیل تقدیم حق اکثریت بر حق اقلیت]

و اما اشکال دوم این است که به چه دلیل حق و انتخاب اکثریت مقدم بر حق و انتخاب اقلیت است و اقلیت باید تابع اکثریت باشد؟ در پاسخ این اشکال می‌گوییم: محل بحث و تقدیم حق اکثر بر حق اقل در جایی است که آن حقوق با یکدیگر تزاخم داشته و به هیچ نحو تأمین حقوق اکثریت و اقلیت با هم هر چند به‌طور نسبی امکان‌پذیر نباشد؛ وگرنه هیچ وجهی برای جواز ترجیح حق اکثریت وجود ندارد. در این مورد امر دائر است بین عدم ترجیح هر حق و نظری و در نتیجه تعطیل حاکمیت و بروز هرج و مرج و فساد و تضييع حقوق اکثریت و اقلیت، یا ترجیح حق و نظر اقلیت بر حق و نظر اکثریت؛ که هر دو فرض به‌حسب حکم عقل و عقلا قبیح و بطلان آن واضح و ضروری است. و یا اینکه حق و نظر اکثر بر حق و نظر اقل ترجیح داده شود که این امر معقول‌تر و مقبول‌تر است؛ زیرا هر چند حق اقلیت محترم و قابل

استیفاء است، ولی با توجه به ضرورت حکومت از یک سو و عدم امکان استیفاء حقوق همگان از سوی دیگر و نیز رجحان حق اکثر به لحاظ اکثریت حق اکثر نسبت به حق اقل، مقتضای سیره عقلا که ردعی از آن نشده، و حکم عقل به قبح ترجیح مرجوح بر راجح، این است که حق اقلیت که به حسب کمیت کمتر از حق اکثریت است، مقدم بر حق اکثریت نباشد.

علاوه بر این با توجه به مدنی و اجتماعی بودن زندگی انسان و این که زندگی اجتماعی همچون زندگی فردی و خانوادگی لوازم خاصی همچون تزاخم حقوق و ترجیح جانب اکثریت بر جانب اقلیت را در پی دارد، هراسانی با ورود به زندگی اجتماعی و قبول آن با میل و رغبت، لوازم آن را نیز قبول کرده و بدین طریق حق خود را در صورتی که در جانب اقلیت قرار گیرد از پیش اسقاط کرده است. در حقیقت، لازمه پذیرش زندگی اجتماعی پذیرش قرارداد نانوشته‌ای است که هر انسانی که در هر جامعه‌ای زندگی می‌کند آن را تصدیق نموده است، بدون این که کسی او را بر آن مجبور و یا مکره کرده باشد. پس در واقع همه افراد جامعه - چه اکثریت و چه اقلیت - ملتزم شده‌اند که در موارد مذکور که امکان توافق همگانی وجود ندارد، راهی جز ترجیح و تقدیم اکثریت وجود ندارد.

[پیشنهادهای بودن مدل نظارت فقیه و نیاز به تعریف کارشناسی]

د- باید دانسته شود که نظارت فقیه بر قوانین کشور و اسلامی بودن

آنها - که یکی از شکل‌های پیشنهادی اینجانب برای نظریه حکومت دینی است - همچون سایر مدل‌هایی که پیشنهاد کرده‌ام، بیانی کلی است که در صورت پذیرش آن توسط اکثریت مردم باید توسط کارشناسان مربوطه به‌طور کامل تعریف و حدود و ثغور آن مشخص گردد؛ و این‌گونه نباشد که فقیه ناظر (یا شورای فقهای ناظر) هرچند واجد شرایط و عادل، قادر باشد در قوانینی که با تخصص او و اساساً با شرع بی‌ارتباط است دخالت کرده و رأی و خواست خود را اعمال کند. در این زمینه باید با قراردادن کنترل‌های بیرونی - و عدم اتکای صرف به کنترل‌های درونی نظیر عدالت - مانع از هرگونه سوءاستفاده احتمالی از این منصب شد.

[سازگاری مدل‌های پیشنهادی با نظریه انتخاب]

ه - چنان که قبلاً نیز بیان کرده‌ام شکل نظارت فقیه یا سایر اشکال پیشنهادی اینجانب برای حکومت دینی، با نظریه انتخاب سازگارند؛ هرچند محدوده ولایت و اختیارات فقیه در آنها متفاوت است. و انتخاب فقیه از سوی مردم که در صحبت‌ها و نوشته‌ها بر آن تأکید می‌کنم الزاماً به معنای حکومت فقیه و دخالت او در حوزه اجرائیات نیست؛ بلکه اصل مقصود از آن، نظارت او بر اسلامی بودن قوانین مصوب کشور می‌باشد که آن نیز در صورتی است که مردم خواهان برپایی حکومت دینی و تصویب و اجرای قوانین اسلامی در کشور باشند. در غیراین صورت فقیه غیرمنتخب و وظیفه‌ای بیش از ارشاد و

بیان و ابلاغ نظریات خود به مردم ندارد و نمی‌تواند دیدگاه خود را - هرچند با کمک اقلیت - بر اکثریت تحمیل کند.

[هدف اصلی از تئوری ولایت فقیه]

و به‌طور کلی هدف اصلی و اساسی از ولایت فقیه در جامعه‌ای که مردم آن خواستار پیاده شدن احکام اسلام هستند، همان ولایت فقه یعنی اسلامی بودن قوانین کشور همراه با جریان امور کلی آن با رضایت مردم است؛ و این هدف با هر شکل و مدلی از حکومت که تأمین شود، کفایت می‌کند. و همان‌گونه که قبلاً نیز گفته‌ام، ولایت فرد یا افراد فقیه در این زمینه موضوعیت ندارد. و طرح آن در نظریات علمی پیش از این با در نظر گرفتن شرایط و ساختار جامعه و مقبولیت حاکمیت فردی در انظار مردم بوده است. بنابراین اگر فرض شود در زمانی جامعه اسلامی به چنان تکامل و رشد مذهبی و سیاسی نائل آید که توسط نخبگان و کارشناسان اسلامی و احزاب مستقل و متعهد یا راه‌های دیگر بتواند حاکمیت را در چارچوب دستورات شرع - که مردم خواهان پیاده شدن آن هستند - محدود کند، هدف از ولایت فقیه تأمین شده است.

و - از آنچه بیان شد به‌دست می‌آید که حق ولایت و فرمان‌دادن از آن خداوند است که مالک تاروپود هستی همه انسان‌هاست؛ و در مواردی که خداوند شخص یا اشخاصی را برای این امر تعیین و منصوب فرموده باشد، این حق را به مردم تفویض کرده و انتخاب آنان را - مشروط بر آن که با شرایطی که بیان نموده مطابق باشد - تنفیذ فرموده است.

[مبدأ ولایت بر اساس نظریهٔ نخب]

پرسش دوم: آیا در نظریهٔ نخب، ولایت از سوی خداوند و از طریق مردم اعطا می‌شود، یا منبع مشروعیت مردم هستند و خداوند تنها صفات حاکم را مشخص کرده است؟ در پاورقی صفحات ۱۷۶ و ۱۷۷ کتاب «نظام‌الحکم فی الاسلام» به شما چنین نسبت داده شده است که به دلیل انتقادات وارده، نظریهٔ قبلی خود را «اصلاح» کرده‌اید، هرچند به نظریهٔ انتخاب وفادارید. سؤال به شکل مشخص این است که اگر منبع مشروعیت را مردم می‌دانید و دامنهٔ ولایت را از قوهٔ مجریه استثنا می‌کنید، آیا نمی‌توان گفت از نظریهٔ «ولایت انتخابی» به نظریهٔ «نظارت فقها» تغییر نظر داده‌اید؟

جواب: در نظریهٔ نخب، خداوند این حق را به مردم داده است که شخص واجد شرایط را برای تصدی امور خود انتخاب کنند. پس حق انتخاب از طرف خداوند به مردم داده شده، اما انتخاب از سوی مردم می‌باشد. و در این نظریه منبع مشروعیت ولایت در زمان غیبت برای شخص غیر معصوم، انتخاب مردم است نه نصب و جعل الهی؛ برخلاف نظریهٔ نصب که در آن مشروعیت ولایت برای فقها مستقیماً توسط جعل و نصب شارع است.

و آنچه در پاورقی «نظام‌الحکم» آمده، اشاره به همان نظریهٔ تفکیک قوا است که اخیراً مطرح کرده‌ام و اساس آن نیز همان انتخاب مردم می‌باشد. منتهی طبق نظریهٔ تفکیک قوا متولّی قوهٔ مجریه لازم نیست فقیه باشد، هرچند در هر حال باید با انتخاب مردم تعیین شود؛

همان‌گونه که متولّی حوزه‌های افتاء و قضاء نیز باید علاوه بر داشتن صلاحیت‌های علمی و فقهی توسط مردم انتخاب شوند.

و نظریهٔ تفکیک قوا یا نظارت فقها و نیز سایر اشکال پیشنهادی، شعبه و شکلی از نظریهٔ ولایت انتخابی است و قسیم آن نمی‌باشد بلکه قسمی از آن است. همچنین از قبیل وکالت به معنای خاص نیست؛ چرا که وکالت عقدی جایز ولی بیعت و انتخاب از عقود لازمه است، و نیز وکیل در وکالت حق امر و نهی به موکل ندارد، در حالی که در ولایت انتخابی، والی منتخب مردم حق امر و نهی و اعمال ولایت دارد.

لازم به ذکر می‌دانم که اگر در جایی یا در زمانی مردم برای تشکیل حاکمیت لازم اقدام نکردند و طبعاً هرج و مرج و ناامنی و تضییع حقوق و قتل و غارت به وجود آمد، و یا حاکمیت ظالمی سرکار باشد که حقوق مردم را تضییع کرده و یا معاند ارزشهای انسانی و دینی باشد، در این دو صورت از باب «حسبه» در درجهٔ اول بر فقهای عادل و در درجهٔ دوم بر عدول مؤمنین واجب است به اندازهٔ توان خود در راه تشکیل حاکمیت لازم و ضروری اقدام نمایند، و بر مردم نیز اعانت آنان واجب می‌باشد.

[معیار دینی بودن نظام سیاسی]

پرسش سوم: معیار دینی بودن نظام سیاسی از دیدگاه حضرت‌عالی چیست؟ آیا پاسداری از احکام دینی و اجرای آن است یا حکومت کردن فقها به عنوان کارشناسان دین؟

جواب: معیار دینی بودن نظام سیاسی تحقق اهداف و غایات دینی

است؛ و ممکن است متناسب با شرایط اجتماعی، فرهنگی و سطح آگاهی مردم، رسیدن به این اهداف از روش‌های گوناگون باشد. حکومت دینی به این معناست که افزون بر آنچه همه حکومت‌ها برای اداره جامعه و تأمین نیازهای مردم می‌خواهند و انجام می‌دهند، تحقق اهداف دین قانونمند گردیده و ضمانت اجرایی نیز داشته باشد. به عبارت دیگر نظام دینی، صرف‌نظر از اهداف عرفی هر حکومتی، با این منظور که غایات دین را دنبال کند به وجود می‌آید و افزون بر جهت‌گیری‌های مادی جهت‌گیری‌های معنوی نیز دارد.

جهت روشن شدن این مسأله لازم است دانسته شود که دین مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق و احکام فرعی عملی است و بدین لحاظ به سه ویژگی نظام سیاسی دینی که منبعث از سه بخش از آن مجموعه است به‌طور اجمال اشاره می‌شود:

الف - براساس تجربه و شهادت تاریخ بشر و آیات و روایات رسیده از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام انسان دارای سرشتی پاک و خداجوست و طبق کنجکاو فطری خود، به آغاز و انجام آفرینش خود و نظام خلقت می‌اندیشد و خداباوری برای او امری فطری است. وظیفه نظام سیاسی دینی این است که در شکل کلان، جامعه را در روند درست و سالمی قرار دهد و زمینه‌های فساد اندیشه و انحراف عقیده را از میان بردارد، تا طی نمودن راه فطرت و حرکت به سوی کمال عقلانی آسان گردیده و توده مردم خود به خود مسیر اندیشه توحیدی و اعتقاد سالم را بیمایند. حکومت باید به گونه‌ای عمل کند که زمینه شکوفا شدن استعداد

عقلانی جامعه فراهم شود؛ آن‌گونه که امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام در فلسفه بعثت فرموده‌اند: «وَيُثِيرُوا لَهُمُ دَفَائِنَ الْعُقُولِ»^(۱) و این مهم انجام نمی‌گیرد مگر این که به فکر از بین بردن فقر، فاصله طبقاتی، ایجاد امنیت و برقراری عدالت باشد؛ و آزادی اندیشه، امکان تبادل افکار و توانمندکردن ذهنیت جامعه و مصونیت‌سازی آنان را در برابر گرایش‌های گوناگون تضمین کند، تا بستر عقل‌گرایی و معنویت و توجه به عالم غیب و وارستگی فراهم شود. از این رو حکومت باید بیشترین تلاش خود را معطوف به ایجاد شرایط و رفع موانع برای سلوک راه صلاح و سداد کرده و با برنامه‌ریزی هدفمند و هدایت آگاهانه بدون آن که بخواهد کسی را اجبار کند، امکان رسیدن جامعه را به مرحله عقل بالفعل و فعال و فرهنگ عقلانی توحیدی فراهم کند.

ب - ویژگی دومی که بیانگر مسئولیت نظام سیاسی و معیار دینی بودن آن تلقی می‌گردد، پاسداری از اخلاق و ارزش‌های انسانی است. هرچند ممکن است حکومت‌های عرفی غیردینی نیز در برخی موارد به اخلاق اهمیت دهند و نسبت به آن دغدغه داشته باشند و خود را برای راستی، امانتداری، صداقت و برخی اخلاقیات جنبی ملزم سازند، اما قطع نظر از اینکه مبانی اخلاق در مکاتب مختلف متفاوت است و همان‌گونه که در فلسفه اخلاق مطرح گردیده اخلاقیات با دیدگاه دینی استوارتر و دقیق‌ترند، در حکومت و جامعه دینی این مسئولیت‌شناسی

۱- کامل این جمله آن است: «لَيْسَتْ أَدْوَمُ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَيَذْكُرُهُمْ مَنْسَى نِعْمَتِهِ وَ لِيَحْتَجُوا عَلَيْهِمُ بِالتَّبْلِيغِ وَ يَثِيرُوا لَهُمُ دَفَائِنَ الْعُقُولِ». نهج البلاغه، خطبه ۱.

نیز جلوه بارزتری دارد و در حاکمیت اسلامی به آن توجه بیشتری شده است؛ تا آنجا که پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هدف از بعثت خود را کامل کردن اخلاق پسندیده اعلام می فرمودند: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»^(۱)

آموزه‌های دینی در زمینه پیاده کردن ارزش‌های اخلاقی حتی می‌تواند در کنار برنامه‌های اقتصادی، اجتماعی و تأمیینی تحقق‌پذیر باشد، و این اخلاقیات نیز زمینه خویشتن‌داری جامعه نسبت به جرم می‌باشد. بدون شک افراد فقیر، مضطرب و درگیر با مشکلات روحی و روانی، اگر دارای نوعی معنویت و آراستگی به اخلاق باشند، از گرایش به فساد و جرم و ناشکیبایی خودداری می‌کنند.

اخلاق، سلامت و امنیت و حس تعاون را به دنبال می‌آورد و در محیط فردی آرامش بهتری را ایجاد می‌کند. به این جهت پاسداری از اخلاق در حکومت‌های دینی اهمیت ویژه‌ای دارد. در این زمینه نیز در نگاه برخی، حافظ ارزش‌ها بودن به معنای بسیج نیروها و تمهید امکانات برای اجرای فروع فقهی و اخلاقی تلقی شده، گرچه کار به اکراه و اجبار و تظاهر کشیده شود؛ اما درحقیقت پاسداری از اخلاق به معنای دعوت به خیر و اقامه احکام از روش‌های غیرمستقیم یعنی روش ایجاد تمهیدات تشویق‌آمیز و عمل خود حاکمان و کارگزاران است. اگر حاکمان خودشان دروغ بگویند، تظاهر کنند، یا در امانت‌داری مردم خللی ایجاد کنند، نمی‌توانند مروج اخلاق و معنویت مردم باشند. البته حکومت در اموری که به حیات کلی جامعه برگردد و بی‌توجهی به

آنها امنیت و فرهنگ جامعه را دچار آسیب کند دخالت می‌کند؛ اما از دخالت در جزئیات و اموری که احیاناً جنبه سلیقه‌ای دارد، باید اجتناب کند.

ج- معیار دیگر دینی بودن یک نظام سیاسی این است که احکام فرعی و عملی دین که بخش سوم از مجموعه دین است در سه مرحله قانون‌گذاری، اجراء و قضاوت، محور و مد نظر باشد. البته این سه ویژگی که از وظایف اساسی یک نظام سیاسی دینی است براساس میثاق مردم با حاکمیت دینی، معقول و مشروع و عملی می‌باشد. یعنی تا وقتی که اکثریت مردمی که انتخاب‌کننده حاکمیت خود هستند، مسلمان و خواهان عمل به قوانین اسلامی و تحقق ارزش‌های اخلاقی در حاکمیت باشند؛ اما اگر اکثریت مردم مسلمان نباشند یا به هر دلیل خواهان عمل به قوانین اسلامی و تحقق ارزش‌های دینی نباشند، حکومت شرعاً و عقلاً حق ندارد با اعمال زور و اکراه، قوانین و ارزش‌های دینی را به عمل درآورد.

این امر از آیاتی همچون: «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»^(۱) و «لَسْتُ عَلَيْهِمْ بِمُضَيِّرٍ»^(۲) و نظایر آن، و نیز از سیره پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و حضرت امیر عَلَيْهِ السَّلَام و سایر امامان عَلَيْهِمُ السَّلَام به خوبی فهمیده می‌شود.

[تصدی امور توسط فقیهان، هدف یا مقدمه؟]

پرسش چهارم: با تحوّل دولت و پیدایش سازوکارهای جدید برای قانون‌گذاری و اجرای قانون، آیا با وجود فرض‌های دیگر برای تضمین اجرای

احکام شرع و جلوگیری از استبداد، همچنان تصدی امور توسط فقیهان لازم است؟
جواب: همان طور که در پاسخ پرسش اول اشاره شد، آنچه مستفاد از ادله دینی است تحقق اهداف کلی اسلام در نظام اجتماعی سیاسی است؛ اما شیوه حکومت ممکن است با تحول شرایط جامعه دگرگون شود و یا اساساً روش‌هایی بهتر برای تحقق اهداف مذکور پیشنهاد گردد. به عنوان مثال در گذشته در محاکم قضایی، تجدیدنظر قاضی، گرفتن وکیل و وجود هیئت منصفه - علیرغم این که از منابع دینی به گونه طرح و حداقل جواز و صحت آن قابل استنباط است - پیش‌بینی نشده بود؛ اما با پیچیده‌تر شدن جرائم و صعوبت کشف موضوع جرم و استنباط حکم آن، این تجربه به دست آمده که چند مرحله‌ای کردن قضاوت به عدالت نزدیک‌تر است؛ یا بساکسانی در اثر عدم آشنایی به قانون یا مسائل دیگر نتوانند به خوبی از حق خود دفاع کنند، لذا وکیل می‌تواند با ایفای نقش خود برای رسیدن به حق کمک کند.

در مرحله‌ای بالاتر اگر توزیع قدرت، نظارت جدی بر قدرت و موقتی شدن آن به سلامت و شکوفایی و عدالت هرچه بیشتر در جامعه می‌انجامد عقلاً و شرعاً نباید تصدی امور کشور را به روش‌های گذشته محدود کرد. و باید دانست خطر ظهور استبداد و فساد همان‌گونه که متوجه حاکمیت غیر فقیه است متوجه حاکمیت فقیه غیر معصوم نیز می‌باشد؛ زیرا تنها عصمت است که این خطر را دفع می‌کند.

در آینده نیز می‌توان روش‌های دیگری در حوزه وظایف حاکم، شیوه قانون‌گذاری و قضاوت برگزید که ضمن تأمین اهداف دینی و

تضمین اجرای احکام شرع، تحقق حکومتی مردمی و جامعه‌ای شکوفا را فراهم سازد. مهم در این امور تطبیق حوادث واقع با اصول ثابت کتاب، سنت و عقل مانند عدالت، معنویت و آزادی است.

[شرط اعلیمیت در فرض تفکیک قوا]

پرسش پنجم: حضرتعالی در کتاب «دراسات فی ولایة الفقیه» برای ولی فقیه هشت شرط قائل شده‌اید که یکی از آنها «اعلمیت» است. اکنون - چنان‌که در مصاحبه شفاهی بیان فرموده‌اید - در فرض تفکیک قوای حاکمیت دینی، این شرط را برای متصدی حوزه اجرا قائل نیستید و حتی مجتهد بودن وی را ضروری ندانسته‌اید. در این صورت، روایاتی که بر لزوم اعلیمیت حاکم اسلامی دلالت دارد و مورد استناد و تأکید شما نیز بوده‌اند، چگونه توجیه می‌شوند؟ همچنین اگر فرض شود که حوزه اجرا یا افتا به صورت گروهی و شورایی اداره گردد، اعلیمیت در آنها چگونه مصداق می‌یابد؟ و اساساً آیا قید «اعلمیت» در روایات مذکور ناظر به اعلیمیت در «فتوا» است یا اعلیمیت در «اجرا»؟

جواب: آنچه در کتاب «دراسات» ذکر شده است هر چند در فرض تمرکز قوا در حاکمیت دینی می‌باشد، اما در این جهت تفاوتی بین فرض تمرکز قوا و فرض تفکیک آن وجود ندارد و مراد از اعلیمیت در هر دو فرض، اعلیمیت در استنباط و کشف احکامی است که به نحوی به امر حاکمیت دینی مرتبط می‌باشد. حضرت امیر علیه السلام فرموده‌اند: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ أَحَقَّ النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ أَقْوَاهُمْ عَلَيْهِ وَأَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ فِيهِ»^(۱) در

۱- نهج البلاغه (صبحی صالح)، خطبه ۱۷۳.

این فرمایش، مراد از «هذا الأمر» حاکمیت است، و مراد از «أعلمهم بأمر الله فيه» اعلامیت نسبت به احکام الهی مرتبط با حاکمیت، و مراد از «أقواهم عليه» توانمندی‌های لازم است که باید در شخص حاکم برای اداره جامعه و اجرای قوانین و احکام شریعت، وجود داشته باشد. البته ظاهر کلام حضرت ناظر به آن زمان - که زمان ظهور معصوم علیه السلام است - می‌باشد که حاکمیت در یک شخص متمرکز بوده و آن شخص امام معصوم علیه السلام است. اما با یک تأمل دقیق می‌توان دریافت که این دو شرط در مجموعه حاکمیت اعم از فرض تمرکز یا تفکیک قوا لازم و معتبر است.

از این رو در فرض تفکیک قوا نیز هر چند رئیس حوزه اجرا شرط فقاہت ندارد ولی باید فقیه متصدی حوزه افتاء نسبت به احکام مرتبط با حاکمیت از دیگران اعلم باشد. و تشخیص اعلامیت وی از طرق معتبره‌ای است که مرجع تقلید جامع شرایط به واسطه آن شناخته می‌شود؛ و تعیین او به عنوان جزئی از قوای حاکم که فتوایش اعتبار قانونی دارد، با رأی اکثریت مردم است که او را از طرق معتبره اعلم تشخیص داده‌اند و دارای مقبولیت بیشتری است. و طریقه انتخاب او از سوی مردم نیز می‌تواند - بر حسب آنچه قانون معین می‌کند - مستقیم یا غیر مستقیم باشد.

و در صورت شورایی بودن حوزه افتاء - مرکب از فقهای آگاه به مسائل حاکمیت - نظر فقهی تخصصی آن شورا چه بسا طریقت بیشتری به واقع داشته باشد - به ویژه اگر شخص اعلم نیز در میان آنان

باشد - و درحقیقت بدین سبک فلسفه شرط اعلامیت در حوزه افتاء تحقق یافته است.

[سپردن هر کار به داناترین فرد در آن رشته]

نکته دیگر این که قید اعلامیت در برخی از روایات - مانند فرمایش نقل شده از حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام - ناظر به اعلامیت به احکامی است که مرتبط با حاکمیت دینی باشد. اما این قید در برخی از روایات دیگر - مانند روایت: «ما ولت أمة رجلاً قطُّ أمرها و فيهم أعلم منه إلا لم يزل أمرهم يذهب سفلاً حتى يرجعوا إلى ما تركوا»^(۱) - بسا به امری عقلایی و فراگیر که همان لزوم اعلم بودن در همه شاخه‌ها و رشته‌های علمی و تخصصی است، اشاره باشد؛ به این معنا که در هر یک از جوامع انسانی - اعم از دینی و غیردینی - و در هر جامعه و یا گروه و رشته و زمینه‌ای، اگر شخص داناتری حضور داشته باشد ولی بدون توجه به تخصص و راهنمایی‌های او شخص دیگری هدایت آن جامعه یا گروه را برعهده گیرد، آن جامعه و گروه به جای پیشرفت و رشد و تعالی، راه سقوط را در پیش خواهد گرفت و به سعادت و فلاح نائل نخواهند شد، مگر آن که به اشتباه خود پی برده و از آن باز گردند. درحقیقت می‌توان این قبیل روایات را ارشاد به حکم عقل و بیان یک واقعیت خارجی دانست که اگر روش عمومی به انتخاب ضعیف‌ها روی آورد و دانشمندان و متخصصان خانه‌نشین شوند، چنان رفتاری قهراً به چنین نتیجه منطقی منتهی می‌شود.

۱- کتاب سلیم بن قیس، ص ۱۱۸ و ۱۴۸؛ غایة المرام، ص ۲۹۸ و ۲۹۹.

و به طور کلی تناسب حکم و موضوع عقلاً و شرعاً اقتضا می‌کند که هر کار و رشته‌ای در تمامی کارها باید به کاردان آن سپرده شود و نیز صاحب دانش بیشتر در آن کار و رشته، بر صاحب دانش کمتر ترجیح داده شود. و از این رو نیز فردی که برای مدیریت جامعه انتخاب می‌شود باید در این بخش اعلم از دیگران باشد؛ و در بخش نظارت بر اسلامی بودن قوانین نیز باید فرد یا افرادی انتخاب شوند که در استنباط مسائل شرعی مربوطه، اعلم از دیگران باشند؛ همچنین است در باب قضاوت، متصدی حوزه قضا باید در مسائل قضایی از دیگران داناتر باشد. و اگر در زمانی فرض شود که شخص اعلم و صاحب دانش بیشتر در رشته‌ای خود را معذور یا ناتوان از تصدی آن امر ببیند، طبعاً باید به فرد دیگری که در آن رشته از سایرین داناتر است مراجعه شود.

[دموکراسی و حکومت دینی]

پرسش ششم: در اندیشه سیاسی حضرت‌عالی همواره بر مردمی بودن حکومت دینی تأکید شده است؛ این در حالی است که عده‌ای بر این عقیده‌اند که این نگرش در عمل به نوعی تناقض خواهد گرایید. با این توضیح که: مهمترین ویژگی در نظام‌های دموکراسی مبتنی بودن آنها بر آرای عمومی و خواست مردم است، به گونه‌ای که مشروعیت همه نهاد‌های قانونی و همه کارگزاران نظام تنها از مردم نشأت می‌گیرد و هر قانون و مصوبه‌ای بر اساس خواست مردم تدوین و با تغییر می‌یابد؛ در حالی که حکومت دینی بر اساس یک نوع ایدئولوژی و مرام خاص شکل می‌گیرد و چنانچه خواست عمومی با اصول آن در تقابل قرار گیرد، این مردم

هستند که باید به قوانین و اصول دینی تن دهند. با این وصف چگونه می‌توان ملتزم شد که حکومت دینی می‌تواند بر دموکراسی و مردم‌سالاری تطبیق گردد و در آن، هم اصول مذهبی لازم‌المرعات باشد و هم آرای مردمی پاس داشته شود؟ به دیگر سخن، رابطه میان «حکومت دینی» و «دموکراسی» را در فرض‌های زیر چگونه تبیین می‌فرمایید:

- الف - اکثریت مردم حکومت اسلامی را با عوض شدن حکام خواستار باشند؛
 ب - اکثریت مردم اصل حکومت دینی را بخواهند اما خواستار توقف یا عدم اجرای برخی از احکامی باشند که از نگاه فقها جزو واجبات دینی به شمار می‌آیند، همچون قصاص، برخی از حدود، حجاب اجباری و...؛
 ج - اکثریت مردم در عین این که مسلمان و معتقد به اسلام هستند، حکومت دینی را نپذیرند؛
 د - اکثریت مردم اساساً از اسلام روی‌گردان شوند.

جواب: همان‌گونه که در سؤال آمده است مهمترین ویژگی در نظام‌های دموکراسی مبتنی بودن آنها بر آرای عمومی و خواست مردم است. اگر خواست مردم حکومت سکولار یا دینی باشد دموکراسی هنگامی تحقق پیدا می‌کند که خواست آنان، هرچه باشد عملی شود. بنابراین اگر خواست مردم یا اکثریت آنان حاکمیت دینی باشد، عمل به خواست آنان و تشکیل حاکمیت دینی، عین دموکراسی خواهد بود. لائیک یا سکولار بودن حاکمیت و غیراسلامی بودن آن نه مقوم دموکراسی است و نه شرط آن. از این نکته نیز نباید غافل ماند که نظام‌های دموکراتیک نیز به یک معنا ایدئولوژیک هستند. دموکراسی

خود یک‌گونه ایدئولوژی است که از مقومات آن لیبرالیسم و انسان‌سالاری مطلق است؛ و انسان‌سالاری مطلق نسبت به دین و مذهب «بشرط لا» نیست؛ بلکه «لابشرط قسمی» است.

از طرف دیگر معنای دموکراسی و مقتضای آن این نیست که در هرکار و موضوع تخصصی از مردم نظرخواهی شود و به کارشناسان مربوطه مراجعه نشود؛ چنین امری عملاً امکان ندارد. در دموکراسی‌های کنونی دنیا نیز چنین نیست، بلکه مردم چارچوب مشخص و اصلی حاکمیت را معین می‌کنند و حاکمیت امور تخصصی مورد نیاز آنها را به اهلش ارجاع می‌دهد.

بنابراین اگر مردم حاکمیت دینی را برگزیدند و خواستار پیاده شدن دستورات دینی در جامعه و حاکمیت شدند، قهراً باید نسبت به احکام دینی مربوط به حاکمیت به کارشناسان مربوطه مراجعه شود. بلی اگر در زمانی اکثریت مردم از اسلام یا حکومت دینی روی گرداندند یا خواستار عمل نکردن به برخی از احکام دینی شدند، فقها و علمای دینی جز ارشاد و تبلیغ دین، وظیفه‌ای ندارند و حق ندارند با زور و اکراه به حاکمیت خود ادامه دهند یا برخی از احکام را با زور عملی سازند.

مقتضای سیره مستمره ائمه هدی علیهم‌السلام و بیانات متعدده ایشان - که در بحث بیعت از کتاب «دراسات فی ولایة الفقیه» آمده - این است که در صورت عدم پذیرش اکثریت مردم، هیچ مسلمانی مسئولیت شرعی برای ایجاد «حکومت دینی بر خلاف رأی اکثریت مردم» به جز ارشاد و راهنمایی به شریعت را ندارد. البته قدرت در اینجا شرط عقلی است و

نه شرعی؛ و لذا تحصیل آن واجب است و در فرض مذکور اقلیت مسلمان متعهد لازم است از راههای مشروع در پی کسب نظر اکثریت باشند. ممکن است در این ارتباط اشکال شود و به روایاتی استناد گردد که از آنها اعمال زور برای اجرای احکام دینی استفاده شده است؛ نظیر روایاتی که در باب میراث الزوجه در محرومیت زوجه از عقار و اراضی بیوت نقل شده است. در یکی از این روایات راوی می‌گوید این امری است که ناس - یعنی اهل سنت - آن را نمی‌پذیرند. حضرت می‌فرماید: اگر ما ولایت را به دست بگیریم با شلاق بر آنان می‌زنیم تا آن را بپذیرند، و اگر نپذیرفتند با شمشیر آنها را وادار می‌کنیم.^(۱)

در مورد این دسته از روایات - صرف نظر از صحت یا عدم صحت سند آنها و بر فرض عدم تعارض آنها با اصول و محکّمات دیگر - می‌توان گفت که احتمال دارد این امر اختصاص به معصوم علیه‌السلام داشته باشد، یا این که از باب جلوگیری از استخفاف به احکام شریعت، و نه اجبار بر انجام آن باشد. علاوه بر این که موضوع آنها مربوط به حقوق مردم است و اعمال زور برای بازپس‌گیری حق صاحب حقی از دیگری، وظیفه حکومت‌هاست.

همین اشکال ممکن است در باب تعزیر نیز مطرح گردد، که تفصیل آن را در پاسخ به سؤال هفدهم بیان خواهیم کرد. گذشته از این که تعزیر در فرضی است که حاکم واجد شرایط، مبسوط‌الید باشد؛ و در جای خود گفته شده است که در حکومت غیر معصوم، رضایت و بیعت مردم

۱- وسائل الشیعة، کتاب الإرث، ابواب میراث الأزواج، باب ۶، احادیث ۸ و ۱۱.

شرط صحت و مشروعیت آن است؛ هرچند در معصوم عَلَيْهِ السَّلَامُ تنها شرط تحقق عملی است.

در ضمن بحث‌های ولایت فقیه، مسائل شانزده گانه‌ای را که باید مورد توجه قرار گیرد، در جلد اول، یادآوری کرده‌ایم. یکی از آنها در مورد «مشروعیت حکومت مورد قبول اکثریت مردم» بود؛ به این معنا که مردم حاکمی را انتخاب کنند که واجد شرایط نبوده است ولی احکام شرع در آن حکومت اجرا می‌شود. در آنجا ادعای «عدم مشروعیت» یا دیدگاه «جواز اقدام مسلحانه بر علیه آن» را مواجه با اشکال و مستلزم هرج و مرج، و قیاس آن را با مبیعی که از شرایط ذاتی یا وصفی‌اش تخلف شده، قیاسی غیر صحیح دانستیم.^(۱) شاید بتوان مورد سؤال را هم از مصادیق این مسأله به شمار آورد.

مسئولیت مسلمانان در چنین شرایطی، التزام عملی به احکام شریعت است. وجود یا عدم وجود حکومت اسلامی، نباید مانع از انجام مسئولیت‌های فردی و اجتماعی آنان در مسائل شرعی باشد.

البته در زمان عدم حضور حاکمیت اسلامی، انجام برخی کارهای لازم اجتماعی با محدودیت‌هایی روبرو می‌گردد که باید در جای خود به آن پرداخته شود.

و در فرض روی گردان شدن اکثریت مردم از اسلام - که در جامعه ما فرض بعیدی است - طبیعتاً تحقق حکومت دینی ممکن نیست. مسئولیت مسلمانان متعهد و ملتزم در چنین هنگامی، تبلیغ دین و

۱-دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۵۴۴-۵۴۱، مسأله سوم و چهارم.

شریعت رحمانی اسلام و بازسازی اعتماد از دست رفته نسبت به حکومت دینی یا احکام شریعت محمدی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است.

تفکیک بین عملکرد حکومت‌هایی که با نام دین، اقدام به ظلم کرده و چهره‌ای خشونت طلب و مخالف عقل از اسلام ارائه کرده‌اند، با آموزه‌های عقلانی، رحمانی و عدالت خواهانه شریعت و ارائه الگوی عملی مناسب، می‌تواند در گرایش مجدد افراد به اسلام و احکام آن مؤثر باشد.

اگر بپذیریم که اقبال و ادبار مردم در عصر علم و آگاهی، بدون دلیل و غیرعقلانی نیست، باید نسبت به عوامل و انگیزه‌هایی که چنین وضع مفروضی را پدید می‌آورند، بررسی همه‌جانبه و علمی صورت گیرد و راه‌حل‌های علمی خروج از آن اوضاع را پیدا کرده و مورد توجه قرار دهیم.

[مبنای شرعی اعتبار مرزهای ملی و رابطه آن با حکومت دینی]

پرسش هفتم: یکی از شاخص‌های دولت جدید تعقیب و رعایت مرزهای ملی است. مرزهای ملی از یک سو قلمرو مسئولیت و اقتدار حاکمیت را مشخص، و از سوی دیگر تبعیت شهروندانی را که در اداره و تصمیم‌گیری و قانون‌گذاری کشور به طور برابر ذی‌حق و سهم هستند، تأیید می‌کند. بنابراین شهروندان بدون توجه به مذهب و دینشان به صرف عضویت در جامعه سیاسی محدود به مرزهای مشخص، حق مشارکت پیدا می‌کنند. در صورتی که در حکومت دینی با رسمیت بخشیدن و شناسایی شرط مذهب، این حق محدودیت پیدا می‌کند.

پرسش این است که اولاً: از نظر حضرتعالی اساساً مبنای اعتبار مرزهای ملی چیست؟ و ثانیاً: فرض پذیرش مرزهای ملی چگونه با حکومت دینی قابل جمع و سازگار می‌شود؟

جواب: مبنای اعتبار و مشروعیت مرزهای ملی، حقوق عقلایی و مورد امضای شرع است که شهروندان یک کشور در پی توافق و قرارداد بر تعیین مرز با هم مرزهای خود، نسبت به آب و خاک و محل تولد و زندگی خود نسل به نسل پیدا کرده‌اند. بنابراین تعیین و اعتبار مرز ملی با دین و حکومت دینی منافاتی ندارد.

براین اساس تمام شهروندانی که یک سرزمین را به عنوان کشور و وطن خود برگزیده‌اند، حق آب و خاک و هوای آنها محترم است. بلی در اداره کشور که مربوط به تمام مردم آن سرزمین است راهی جز رعایت انتخاب اکثریت وجود ندارد. نه به نحوی که حق اقلیت به کلی پایمال و نادیده گرفته شود، بلکه به نحوی که حتی الامکان بین حق اقلیت و حق اکثریت جمع شود، و در صورت عدم امکان جمع و لزوم تقدیم حق اکثریت، باید ترتیبی داده شود که حق اقلیت کمتر تضییع گردد.

لازم به ذکر است که در کشورهایی که اقلیت‌هایی - مذهبی یا غیرمذهبی - وجود دارد، هرچند آنان حق دارند در منطقه‌ای خاص تجمع کرده و استقلال در حاکمیت پیدا کنند، ولیکن در شرایط کنونی دنیا چون احقاق این حق همگام با احقاق حق اکثریت ممکن نیست - زیرا احقاق حق اقلیت مستلزم تجزیه کشورها و بالتبع تفویض و تضییع مصالح کل کشور و متضرر شدن اکثریت و در برخی موارد حتی

متضرر شدن اقلیت است؛ و در موارد تزام حقوق، حق اکثر بر حق اقل مقدم می‌باشد - طبعاً احقاق حق اقلیت، معقول و مشروع نخواهد بود.

[پاسخ به دو شبهه در مورد مرزهای کنونی]

البته در رابطه با اکثر مرزهای ملی کنونی دو شبهه وجود دارد که باید پاسخ داده شود:

۱- این که مرزهای فعلی کشورها معمولاً براساس تعیین قدرت‌های غالب بوده است؛ با این فرض با چه ملاکی اهل یک کشور که از ابتدا اختیاری نداشته‌اند می‌توانند برای کشور خود مرز و حدود و ثغور معین نمایند؟

۲- با اغماض از شبهه اول، انفال هر کشوری با چه ملاکی متعلق به اهل همان کشور است؟ در صورتی که مطابق ادله قرآنی و روایی، انفال از اموال عمومی بوده و متعلق است به خدا و رسول و امام مسلمین، و لازمه آن، مساوات تمام مردم (یا تمام مسلمانان یا تمام شیعیان بنا بر اختلاف نظری که نسبت به تحلیل انفال در زمان غیبت وجود دارد) نسبت به داشتن حقی در آنهاست؛ و وجود مرز جغرافیایی، موجب سلب این حق از کسانی که آن طرف مرز قرار دارند نخواهد شد؟

[۱- نقش قدرت‌های غالب در مرزهای کنونی]

در مورد شبهه اول می‌توان گفت: مرزهای فعلی بر فرض این که حدوداً از طرف قدرت‌های غالب به وجود آمده باشد، اما بقائاً به تدریج

مورد رضایت و توافق اکثریت مردم هر دو کشور هم‌مرز قرار گرفته است، و بر آن اساس آنها حق دارند که منطقه خاصی از زمین را وطن و کشور خود قرار دهند و نسبت به آن، حق آب و خاک و طبعاً مالکیت مشاع پیدا کنند. سیره مستمره عقلا در هر زمان و حتی در زمان شارع، بر این امر مستقر بوده و شارع نیز ردعی از آن نکرده است.

علاوه بر این باید دانست، قراردادهای و عهدنامه‌های بین‌المللی، در صورت پذیرش و امضای آن توسط حکومت دینی، عقلاً و شرعاً لازم‌الاجراء خواهند بود. اصل قبول عضویت در سازمان‌های بین‌المللی - که برای کنترل بیشتر حکومت‌ها و اقدامات آنان در سیاست‌های داخلی و خارجی، پدید آمده‌اند - مثل «سازمان ملل متحد» هیچ‌گونه مخالفتی با شریعت ندارد. مقتضای این عضویت، پذیرش قوانین و مصوبات حاکم بر آن نیز می‌باشد؛ هرچند نسبت به برخی مناسبات موجود در آن، اعتراض داشته باشیم.

بنابراین، مصوبات سازمان‌های بین‌المللی و میزان التزام کشورهای نسبت به مصوبات یادشده، مطابق مقرراتی است که کشورها به موجب آن به آن سازمان‌ها می‌پیوندند. نمی‌توان به عضویت یک سازمان ادامه داد و به قوانین مندرج در آن بی‌اعتنا بود. اگر دولتی شرایط را برای حضور خویش مساعد نمی‌بیند، باید - مطابق معاهده‌ای که به آن پیوسته - از آن خارج شود؛ و اگر خروج از آن را به مصلحت نمی‌بیند، باید مبتنی بر مصلحت ملزمه بقاء، به لوازم بقای عضویت نیز ملتزم باشد، یعنی مصوبات ملزمه را بپذیرد.

مصوبات ملزمه سازمان‌های بین‌المللی یاد شده، اگر مخالف برخی از احکام اسلام باشند، ممکن است به عنوان اضطرار و حکم ثانوی، پذیرفته شوند. البته این امر ملازم با حضور دقیق و فعال کشورهای اسلامی در روند تصمیم‌گیری سازمان‌های یاد شده است تا قبل از تصویب قوانین و قطعنامه‌ها، دیدگاه‌های اسلام را به اطلاع سایرین برسانند و حتی‌المقدور از تصویب موارد خلاف شریعت جلوگیری کنند.

یکی از موارد پذیرفته شده بین‌المللی، رسمیت داشتن کشورهای و مرزهای شناخته شده آنهاست. بنابراین التزام به پذیرش مرزهای موجود بین کشورهای و موجودیت حقوقی متفاوت ملت‌ها در چارچوب قوانین هر کشور و قوانین بین‌المللی، لازم است.

البته از آنجایی که علم و اندیشه را مرزی نیست، اسلام به منزله یک اندیشه و نسخه‌ای عمومی برای بهبود زندگی بشر، باید حق تبلیغ در تمامی کشورهای را داشته باشد و «آزادی بیان» برایش فراهم باشد، همان‌گونه که باید در کشور اسلامی، حق آزادی بیان اندیشه‌های غیراسلامی به رسمیت شناخته شود.

[۲- انفال و مرزهای ملی]

و اما در مورد شبهه دوم می‌توان به چند پاسخ اشاره کرد:

پاسخ اول: بعد از قبول مالکیت مشاع اهل هر کشور نسبت به آب و خاک خود، طبعاً اهالی هر کشور شرعاً مالک مقداری از زمین آن کشور

به عنوان محل سکونت یا زراعت یا تجارت و سایر امور می‌باشند؛ و انفال نیز در حریم املاک شرعی آنها قرار دارد و آنان نسبت به انفال که در حریم املاک شخصی یا اشتراکی یا بین دو شهر یا دو استان آنان واقع شده است، نزد عقلا از دیگران احق می‌باشند.

پاسخ دوم: بعید نیست بتوان گفت: همان‌گونه که در اراضی موات، حق کسی که به قصد احیا مقداری از آنها را تحجیر کرده، بر دیگری مقدم است، در تملک معادن و انفال هر کشور نیز مرزهای آن کشور نظیر تحجیر است و نوعی حق تقدم برای اهل آن کشور نسبت به دیگران به وجود می‌آورد؛ و این حق، موجب اسقاط حق دیگران می‌شود.

پاسخ سوم: هرچند به حسب حکم اولی، انفال از اموال عمومی و اختیار آن از آن خدا و رسول و امام است؛ اما باید به این نکته توجه داشت که این معنا مقتضی تشکیل یک حکومت حقه جهانی است؛ در حالی که در واقعیت خارجی چنین امری به هر دلیل تحقق نیافته و مرزهایی با حکومت‌های گوناگونی معین شده و اهل هر سرزمین منطقه خاصی را به عنوان وطن و کشور خود قبول کرده‌اند. با این فرض، چنانچه این مرزبندی‌ها مورد تأیید همگی یا اکثریت مردم جهان قرار گرفت، قبول آن با آگاهی از انفال هر کشور و منطقه، به منزله قبول لوازم آن می‌باشد؛ و همان‌گونه که یکی از لوازم آن، تعیین مقررات برای رفت و آمد به کشورها و لزوم اخذ گذرنامه و امثال آن است، از دیگر لوازم قبول مرزبندی‌ها، قبول این اصل است که انفال هر کشور متعلق به اهل همان کشور باشد. در حقیقت پذیرش عملی نظم کنونی بر جهان،

مستلزم امر فوق خواهد بود؛ و قبول این نظم، از باب ضرورت اجتماعی و غیر قابل انکار است. نظیر این که هرکس در هر جامعه‌ای بخواهد زندگی کند می‌داند یک سری محدودیت‌هایی را باید بپذیرد و با ورود خود به آن جامعه، آنها را می‌پذیرد. البته هم‌اکنون که زمان غیبت معصوم علیه السلام است چنانچه دو کشور هم‌مرز یا بیشتر توافق نمایند که انفال موجود در آنها مورد استفاده برای همدیگر باشد هیچ مانعی ندارد؛ ولی اگر این حق اشتراک یک طرفی باشد یعنی تنها برخی از کشورهای هم‌مرز بتوانند از انفال دیگر کشور استفاده نمایند و کشور دیگر چنین حقی را نسبت به آن کشور نداشته باشد، این ظلم و قبیح و حرام است.

در مورد مسأله مورد بحث، افراد هر کشور با ملاحظه مصالح و مفاسد خود و با ملاحظه این که اگر بخواهند این نظم کنونی را - که مرزبندی‌ها یکی از مظاهر آن است - نپذیرند، باید متحمل خسارات زیادی شوند و به هیچ نحو در توان آنان نیست که بدون نظم کنونی جهان زندگی کنند، در چنین شرایطی به حکم ضرورت، مرز بندی‌ها و لوازم آن را قبول می‌کنند.

[معاهدات بین‌المللی و احکام شرع]

پرسش هشتم: در حکومت دینی مورد نظر شما چنانچه معاهده‌ای بین‌المللی امضا و تصویب شود که مفاد برخی از مواد آن برخلاف ظاهر برخی از احکام اسلامی باشد - به عنوان مثال معاهده‌ای امضا شود که در آن مجازات اعدام منع شده است - عمل به حکم شرعی مقدم است یا پایبندی به مفاد معاهده؟

در همین فرض اگر چنین معاهده‌ای توسط حکومتی طاغوتی (غیر شرعی) امضا و تصویب شود و سپس حکومت دینی جایگزین آن حکومت گردد، چه حکمی دارد؟ آیا حکومت اسلامی باید مطابق قوانین بین‌المللی به آن معاهده پایبند باشد یا می‌تواند آن را (یا برخی از مواد آن را) نقض نماید؟ و اساساً آیا قاعده «نفی سبیل» بر اصل «لزوم وفای به عهود و عقود» حاکم یا وارد است یا خیر؟

جواب: اصولاً یک حکومت دینی موظف است حتی المقدور احکام اسلامی را - که اکثریت مردم بر اساس عمل به آنها با حاکمیت بیعت کرده‌اند - به اجرا درآورد؛ اما اگر به خاطر شرایط خاص جهانی، عمل به بعضی احکام شریعت مستلزم عوارض سوء و فوت مصالح مهمتری برای حاکمیت دینی یا مردم گردد، موقتاً باید اجرای آن تا زمان رسیدن و بازسازی شرایط مناسب برای اجرا، متوقف شود.

در فرض سؤال، چنانچه باقی ماندن بر معاهدات بین‌المللی مورد اشاره، برای کیان حاکمیت دینی و عدم انزوای جهانی آن لازم باشد و خروج از آن از نظر قانون، مستلزم عوارض منفی سیاسی یا اقتصادی غیر قابل اغماض شود، با توجه و رعایت مرجحات باب تزاحم، اجرای بعضی احکام که منافات با هدف فوق دارد موقتاً متوقف می‌گردد. و در فرض مذکور بین این که قبل از تشکیل حکومت دینی، حکومت طاغوتی در معاهدات بین‌المللی عضویت داشته است یا نه، فرقی وجود ندارد. از روایات دالّ بر این که حضرت امیر علیه السلام فرمود: هیچ حدّی را در سرزمین دشمن بر کسی اجرا نمی‌کنم، می‌توان برای اصل مسأله استفاده نمود. در بعضی از این روایات، عدم اجرای حدّ در

سرزمین دشمن تعلیل شده است به این که ممکن است شخص مورد حدّ به دشمن ملحق شود.^(۱) از این تعلیل فهمیده می‌شود که اگر مصلحت اهمّی در بین باشد باید اجرای حدّ را موقتاً متوقف نمود.

و به طور کلی در تصویب معاهدات بین‌المللی چنانچه آزادی اراده طرف‌های معاهده و مصالح عمومی لحاظ شده باشد و در آنها تقلب یا حیله و یا در اصطلاح حقوق بین‌الملل یکی از عیوب رضا به کار نرفته باشد، معاهده برای اطراف آن الزام‌آور است و باید به مفاد آن عمل نمایند؛ و از آنجا که طرف‌های معاهده در التزام به آن دارای آزادی و اختیار بوده‌اند، التزام در برابر آن با قاعده نفی سبیل نیز منافاتی ندارد؛ زیرا قاعده نفی سبیل تنها در مواردی بر عمومات یا اطلاعات ادله لزوم وفاء به عهد و عقد تقدم داشته و مخصّص یا مقید آنها می‌باشد، که نفس معاهده و قرارداد یا عمل به آن، سیطره غیرمسلمان بر مسلمان را به دنبال داشته باشد، و بر این اساس اگر معاهده‌ای توسط حکومتی غیر شرعی هم امضا یا تصویب شده و شروط فوق‌الذکر در آن رعایت شده باشد، باز مفاد آن الزام‌آور است. ولی نه به عنوان این که حکومت شرعی طرف معاهده و قرارداد بوده است، بلکه فقط به خاطر تحفظ بر مصالح عمومی برتر، که در هر صورت لازم‌المراعات است. و در حقیقت در این فرض، حکومت صالح با امضای معاهده و قرارداد حکومت غیر شرعی، خودش در مرحله بقاء و استمرار، طرف معاهده و قرارداد می‌باشد.

۱- وسائل الشیعة، باب ۱۰ از ابواب مقدمات الحدود.

[رابطه حکومت دینی و خشونت]

پرسش نهم: چه رابطه‌ای میان «حکومت دینی» و «خشونت» برقرار است؟ برخی معتقدند اگر اکثریت مردم از پذیرش اسلام یا حکومت دینی روی‌گردانند، اقلیت حاکم «تکلیف» دارند که اکثریت را مرعوب یا سرکوب کنند و «نظام اسلامی» را حفظ نمایند. با توجه به سیره پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در برخورد با مخالفان سیاسی همچون یهود بنی قریظه و منافقان، و نیز آیات متعدد قرآن کریم که از آنها برخورد تند با منافقان و مخالفان استفاده شده است، نظر حضرتعالی چیست؟

جواب: اسلام و حکومت دینی هیچ‌گاه با خشونت - به معنای متداول آن - سازگار نیست. و اصولاً اسلام اجباری در بُعد عقاید و اخلاق نه امکان دارد و نه ارزش، یعنی با زور نمی‌توان کسی را بر عقیده‌ای داشت یا موصوف به صفات پسندیده اخلاقی نمود؛ گرچه در بخش احکام فرعی غیر تعبّدی چنین امری ممکن است و گاه لازم نیز می‌باشد. ولی همان‌گونه که مکرر گفته شد، اساس مشروعیت حاکمیت دینی برای غیر معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَام انتخاب اکثریت مردم است، و تحقق خارجی حکومت نیز حتی برای معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَام وابسته به پذیرش مردم است؛ و چنان که گفته شد سیره پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام و ائمه معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَام این بوده است که در صورت عدم پذیرش مردم، به تشکیل حکومت دینی اقدام نمی‌کردند؛ چرا که اساساً شرط و امکان تحقق حکومت در این فرض مفقود است.

امر اول از عموم آیه شریفه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾^(۱) استفاده می‌شود؛ و امر دوم در جلد اول از کتاب «دراسات فی ولایة الفقیه» در رابطه با بیعت و نقش آن در حاکمیت دینی به تفصیل ذکر شده است.^(۲)

بنابراین، خشونت برای تحقق بخش اول و دوم از مجموعه دین یعنی عقاید و اخلاق و نیز برخی از بخش سوم یعنی احکام فرعی تعبّدی، ممکن نیست؛ گرچه نسبت به تحقق برخی از احکام فرعی غیر تعبّدی با تکیه بر خواست و پذیرش مردم و سنجش همه جوانب، گاه معقول بلکه لازم می‌باشد؛ ولی باید توجه داشت که در چنین فرضی که خواست و پذیرش مردم و سایر شرایط پشتوانه اجبار بر تحقق و اعمال آن جمله از احکام است، نمی‌توان نام آن را خشونت گذاشت و یا حداقل خشونت در چنین فرضی قبیح و نامشروع محسوب نمی‌شود. و در هر صورت خشونت جهت کسب قدرت (تغلب) بدون رعایت خواست مردم به‌ویژه نخبگان و آگاهان به مسائل سیاسی و اجتماعی و اقتصادی جامعه، جایز نیست. البته اگر کسی با روشی نامشروع مانند استفاده از زور و خشونت‌ورزی، حاکمیت مردم را غصب کند و سپس اکثریت مردم به آن رضایت داده و حکومت او را بپذیرند و سیاست‌های آن، از آن پس عادلانه و شرایط دیگر را دارا باشد، حکومت وی گرچه حدوداً نامشروع است ولی بقائاً مشروع خواهد بود. ظاهراً داستان بیع فضولی و اجازه مالک را - اگر قول به ناقلیت اجازه و نه کاشفیت آن را بپذیریم - می‌توان در بحث بیعت نیز تکرار کرد.

۱- سورة بقره (۲)، آیه ۲۵۶.

۲- ر.ک: دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، ج ۱، ص ۶۲۰-۳۹۷.

و اگر حکومت با استفاده از زور و خشونت ایجاد شود و سپس اقدام به ستمگری کرده و اکثریت مردم از آن ناراضی باشند، و تمامی راه‌های مسالمت‌آمیز برای تغییر مناسبات ظالمانه و عادلانه کردن سیاست‌ها بسته شده باشد و تنها با بهره‌گیری از زور این تغییر ممکن باشد، استفاده از زور - در حد اقل ممکن، که بتوان با آن ظلم را برطرف نمود - برای تغییر حاکمیت غاصب ظالم، عقلاً و شرعاً مجاز بلکه لازم خواهد بود. بنابراین تغییر حاکمیت مورد قبول اکثریت دیندار با استفاده از زور یا باقی ماندن در حاکمیت بدون رضایت آنها جایز نیست.

[سیره عملی معصومین علیهم‌السلام با مخالفان عقیدتی و سیاسی]

و نسبت به کسانی که تحت پوشش حکومت دینی هستند نیز در سیره عملی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امیرالمؤمنین علیه‌السلام و سایر معصومین علیهم‌السلام موردی را مشاهده نمی‌کنیم که آن بزرگواران به مجرد مخالفت عقیدتی یا سیاسی برخی اشخاص بدون اقدام عملی مخالف، با آنها برخورد فیزیکی داشته باشند و در صدد قلع و قمع آنها برآمده باشند، بلکه مخالفین در کمال آزادی، مطالب خویش را بیان می‌کردند؛ برخورد و مقابله و مقاتله در جایی بوده است که مخالفین اقدام به اعمالی می‌کردند که حقوق دیگران را پایمال نموده و متعرض جان یا مال یا ناموس مردم می‌گشتند و یا برای دشمنان و کسانی که در حال جنگ با مسلمانان بودند جاسوسی کرده یا با آنها هم پیمان شده و در صدد نابودی مسلمین برمی‌آمدند. مثلاً در جریان برخورد پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم با سه طایفه یهود

معروف مدینه (بنی قریظه، بنی النضیر و بنی قینقاع) صرف اختلاف دین و سلیقه و مانند آن باعث برخورد حضرت با آنها نگردید، بلکه این سه گروه از یهود مدینه با پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم پیمان بسته بودند که با دشمنان او همکاری نکرده و به نفع آنها جاسوسی نکنند و با مسلمانان همزیستی مسالمت‌آمیز داشته باشند؛ ولی آنها به این پیمان وفادار نمانده و یهود بنی قینقاع در سال دوم هجری و یهود بنی النضیر در سال چهارم هجری هر کدام به بهانه‌ای پیمان خود را شکسته و به مبارزه علنی با پیامبر دست زدند و پس از درهم شکسته شدن مقاومتشان از مدینه بیرون رانده شدند، و یهود بنی قریظه نیز در سال پنج هجری در جریان جنگ احزاب پیمان خود را شکسته و به مشرکین مکه پیوسته و بر علیه مسلمانان شمشیر کشیدند؛ چنان که خداوند می‌فرماید: ﴿وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ...﴾؛^(۱) «خداوند گروهی از اهل کتاب را که از مشرکان حمایت کردند از قلعه‌های محکمشان پایین کشید...»

همچنین آنها پس از محاصره قلعه هایشان توسط مسلمانان، خود به حکمیت سعد بن معاذ راضی گردیدند و سعد نیز به قتل آنها بی‌که آماده جنگ با مسلمانان بودند و اسارت خانواده‌شان و تقسیم اموالشان حکم کرد، گرچه گروهی از آنان اسلام پذیرفته و در صف مسلمانان قرار گرفتند.^(۲) و چنان‌که گفته شده مضمون آنچه سعد بر آن حکم کرد مطابق

۱- سورة احزاب (۳۳)، آیه ۲۶.

۲- تاریخ الطبری، ج ۲، ص ۲۴۵ - ۲۵۴؛ تاریخ ابن خلدون، تمة الجزء الثانی، ص ۳۱ - ۳۲؛ کامل ابن اثیر، ج ۲، ص ۱۸۵؛ سیره ابن هشام، ج ۳، ص ۲۴۴.

با برخی از آیات تورات (صالح ۱۰- ۲۰ از سفر تثئیه) بوده است، بلکه آنچه در تورات در این زمینه آمده، شدیدتر از آن چیزی است که سعد به آن حکم کرد.^(۱)

از این نکته نیز نباید غافل ماند که این ماجرا از نظر تاریخ قطعی نیست؛ و علاوه بر این که برخی از مورّخین معاصر در آن تشکیک کرده‌اند، با عقل و اعتبار نیز سازگار نمی‌باشد و به اسرائیلیات شباهت بیشتری دارد.

در آیات قرآن کریم نیز دستور برخورد فیزیکی با افراد جامعه به صرف داشتن نظری مخالف نظر حاکمیت وجود ندارد، بلکه دستور برخورد با مشرکینی است که مسلمین را از دیار خویش آواره کرده و به قتال با آنها مشغول بودند، یا کسانی که با اعمال خود جان و مال و ناموس مسلمین را به مخاطره می‌انداختند.

[تشکیل حکومت بدون رضایت مردم در فرض اضطرار، و نقد

کلام ابن فهد حلّی رحمته الله]

پرسش دهم: حضرت تعالی در پاسخ به سؤال یکی از شاگردان، به اطلاق این کلام ابن فهد حلّی - که گفته است: «اذا رأى الانسان أنّ التأمّر عليهم فيه مصلحة لهم، لكنّه يحتاج مع ذلك الى الضرب والشتم و اخذ بعض الأموال و فيه ترفیه (ترقیة) عليهم اكثر مما يأخذ منهم، والضرر العائد اليهم بترك هذه التولية اكثر من الضرب و

۱- العبقريات الاسلامية، تأليف العقّاد، ص ۲۱۹، طبع دارالفنّون؛ الكاشف، ج ۶، ص ۲۰۹.

مما يأخذ منهم، لا يجوز اعتماد ذلك... و ترك ذلك اولی»^(۱) - اشکال کرده و نوشته‌اید: «اگر فرض کردیم مردم به وظیفه خویش در تعیین حاکم واجد شرایط عمل نکردند و بی تفاوت شدند و جامعه مسلمین گرفتار هرج و مرج شد و جان و مال و ناموس و کیان مسلمین مورد هجوم یا در معرض خطر کلی قرار گرفت، و کسانی باشند که توان ایجاد نظم و حکومت عادلانه را داشته باشد، در این صورت نمی‌توانیم بگوییم: «ترکه اولی»؛ بلکه به حکم عقل مستفاد از مذاق شرع واجب است که به مقدار لزوم و ضرورت به حسب شرایط زمانی و مکانی کسانی که قادرند، متصدی امر حاکمیت گردند. آقایان در مثل امور صغار و مجانین و غیّاب، تصدّی مَنْ به الکفایة را لازم می‌دانند و می‌گویند می‌دانیم شرع به ترک آنها راضی نیست؛ آیا این گونه امور جزئی را شرع به اهمال آنها راضی نیست ولی در امور مهمّه عامّه ضروریه، ترک تصدّی آنها اولی است؟!».

در این باره دو نکته حائز اهمیت است:

الف - کلام شما اگر صرفاً در حوزه نظر و تئوری تصور شود، کلام صحیحی است؛ اما در مقام عمل این سؤال مطرح می‌شود که تشخیص شرایط اضطراری برای جامعه - که مجوّز برای اقامه حکومت بدون رضایت مردم می‌گردد - برعهده کیست؟ اگر عده‌ای صاحب قدرت و نیروی مسلح باشند و همواره ادعا کنند که کیان جامعه و جان و مال و ناموس مردم در معرض خطر قرار گرفته است و به این بهانه بدون رضایت مردم با زور و ضرب و جرح و زندان بر آنان حکومت کنند و آن را مشروع جلوه دهند، تکلیف چیست؟ آیا این بیان، زمینه‌ای برای مشروعیت بخشیدن به حکومت‌های استبدادی نخواهد بود؟

۱- الرسائل العشر، رساله نهم، مسأله نهم.

ب- قیاس مردمی که بی تفاوت شده و به حق شرعی خود در تعیین سرنوشت اقدام نکرده‌اند، با کودکی که والدین او در حضانت وی اهمال می‌کنند، تا چه اندازه صحیح است؟ و در فرض صحت نیز آیا در صورت عدم رضایت والدین (و نه صرفاً بی تفاوتی آنان) نسبت به حضانت غیر، باز هم می‌توان به جواز اقدام غیر، ملتزم گردید؟ و در صورت عدم جواز، آیا می‌توان در امر حکومت نیز به عدم جواز تصدّی در صورت عدم رضایت مردم استدلال کرد؟

جواب: در شرایطی که هرج و مرج، جامعه اسلامی را دربر گرفته باشد، تمامی عقلای آن جامعه، عقلاً و شرعاً موظف به ایجاد نظم‌اند. بدیهی است که وجود نظم در جامعه از مستقلات عقل عملی است و مقبول عقل هر عاقلی می‌باشد و تا شرایط عمومی جامعه به حال عادی بازگردانده نشود، سخن از مقبولیت یا عدم مقبولیت شکل حکومت، بی معنا خواهد بود. در چنین شرایط اضطراری، باید همه مردم به قدر امکان و ضرورت تلاش کرده تا هرج و مرج خاتمه یافته و نظمی بر جامعه حاکم گردد. پس از استقرار نظم، باید منطبق با موازین عقلی و رضایت اکثریت افراد جامعه، حکومت شکل گیرد.

حال اگر هیچ‌یک از عقلای جامعه هرج و مرج زده اقدام به جلوگیری از بی‌نظمی و زیان و ضرر جامعه نکنند و گروهی از مسلمانان جرأت ورزیده و اقدام به ایجاد نظم و مدیریت جامعه کنند و عِدّه و عِدّه لازم برای آن را نیز داشته باشند، و پس از استقرار نظم با انتخاباتی آزاد، خود و سایر مدعیان مدیریت جامعه را در معرض رأی مردم گذارده و حکومتی مبتنی بر رضایت اکثریت افراد جامعه تشکیل دهند، چه

منافاتی با دموکراسی دارد؟

به نظر اینجانب اقدام به حفظ نظم در جامعه اسلامی با فرض یادشده، بر همگان واجب است؛ و البته تحمیل حکومت مورد نظر خود به دیگران در شرایط عادی جایز نیست. آشکار است که حکومت زور مبتنی بر این دیدگاه هرگز مشروعیت نخواهد یافت و کسی نمی‌تواند با بهانه‌جویی‌های غیر منطقی، امنیت جامعه را برهم زند و یا به حکومت خود مشروعیت ببخشد. مسأله زور و اینکه واقعاً چه صورت می‌گیرد با مسأله مشروعیت و اینکه چه باید صورت گیرد متفاوت است و بحث مورد نظر مربوط به امر دوم می‌باشد. تشخیص این‌که جامعه دچار هرج و مرج شده و شرایط اضطراری بر آن حاکم است نباید صرفاً یک تشخیص فردی و یا گروهی خاص باشد؛ بلکه پیدایش هرج و مرج در جامعه امری روشن است و تمامی آن جامعه یا اکثریت آن به آن می‌رسند و احراز آن برای آنها که مکلف اصلی و اولی برای ایجاد نظم هستند کار مشکلی نیست و مسأله با فرضی که فرد یا افراد خاصی چنین ادعایی کنند، کاملاً متفاوت است و اساساً فرض وجود بی‌نظمی با ادعای بی‌نظمی از سوی عده‌ای قلیل، معقول به نظر نمی‌رسد مگر اینکه عده قلیل ادعا نمایند که خودشان همه یا اکثریت هستند.

[بقای رضایت مردم، شرط بقای مشروعیت حکومت]

فرض دیگری نیز وجود دارد. چرا که ممکن است حکومتی مستقر باشد که در ابتدا مورد رضایت مردم بوده ولی به تدریج پایگاه مردمی

خویش را از دست داده و به خاطر بی کفایتی متولیان آن، جامعه دچار هرج و مرج شده باشد. در چنین مواردی باید با حکومت یادشده مذاکره شود که همت خود را برای برقراری نظم عادلانه به کار گیرد؛ و همه مسلمانان با رعایت مراتب امر به معروف و نهی از منکر موظفند برای اصلاح حکومت و جلوگیری از تضییع حقوق مهمه اقدام نمایند؛ و تحصیل قدرت در هر مرتبه از این مراتب - نظیر تشکیل احزاب و استفاده از امکانات روز - بر آنان لازم است.

طبیعی است که تشکیل حکومت انتقالی و عملکرد آن از سوی مسلمانان، نباید خارج از چارچوب عدالت و رعایت حقوق همه انسان‌های تحت حاکمیت باشد. به عبارت دیگر به بهانه شرایط اضطراری و لزوم پایان دادن به هرج و مرج، نباید به حقوق طبیعی و عقلایی انسان‌ها تعرض شود. حتی در موارد اضطرار، باید به حداقل ضرر اکتفا شود که «الضَّرُورَاتُ تَتَقَدَّرُ بِقَدَرِهَا».

و در مورد قسمت دوم سؤال، اولاً: قیاس اولویت برای اثبات «عدم رضایت شارع به بی توجهی نسبت به امر مهم نظم عمومی و حکومت» در برابر «حساسیت فوق العاده شارع نسبت به سرپرستی صغار و مجانین» بحثی مجادله‌ای با برخی نظریات فقهی بوده است. هرچند تردیدی نسبت به ضرورت توجه به امر اجتماع و حکومت از منظر عقل و نقل وجود ندارد؛ تا جایی که قرآن کریم، هدف اصلی ارسال رسل و انزال کتب را «قیام مردم به عدالت» دانسته است: ﴿لِيُقِيمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾.^(۱)

اگر مردم در جامعه‌ای از جوامع بشری، نسبت به سرنوشت خویش که در دست حکومت‌های مختلف قرار می‌گیرد، چندان بی تفاوت شوند که هرج و مرج و ناامنی را ببینند و بازهم هیچ‌گونه اقدام عملی برای غلبه بر آن انجام ندهند، مطمئناً ارزش وجودی خود را پایین‌تر از صغار و مجانین قرار داده‌اند؛ چرا که صغیر و مجنون فاقد توان و اختیارند و به همین جهت نمی‌توانند مصالح خویش را تشخیص داده و یا تأمین کنند و باید افرادی صالح برای حفظ مصالح آنان اقدام کنند (اگر والدین او نیز در تأمین مصالح او کوشا نبودند یا توان و لیاقت حضانت او را نداشتند، افراد صالح دیگری جایگزین آنان می‌شوند) ولی مردم عاقل و بالغ در این فرض، علیرغم توان و اختیار به ذلت هرج و مرج تن داده و اقدامی بر علیه آن نمی‌کنند.

در چنین شرایطی، طبیعی است که باید ارزش وجودی مردم را احیاء کرد و آنان را به توان و اختیار خویش آگاهی داد و شرایط را برای اعمال آزادانه اراده مردم در سرنوشت خویش آماده کرد. کاری که باید گروهی پیشناز و شایسته به آن اقدام کنند. ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾.^(۱)

ثانیاً: آنچه در مورد صغار گفته شده است عمدتاً مربوط به ایتم است. یعنی صغاری که سرپرست خود را از دست داده‌اند و بدون ولی قهری - همچون پدر یا جد پدری - باقی مانده‌اند.

در خصوص صغاری که والدین آنها هستند، ولی نسبت به

سرپرستی و نفقه آنان کوتاهی می‌کنند و آنان را در معرض خطر و ضرر جدی قرار می‌دهند (مثلاً آنها را رها کرده و رفته‌اند)، تردیدی نیست که حکومت مسئول است تا پدر یا جد پدری را وادار کند تا به انجام مسئولیت درباره فرزندانشان بپردازند؛ و در صورت عدم تمکن مالی یا عدم دسترسی به اولیای قهری، سرپرستی و اداره آنان تا زمان رسیدن به سن رشد برعهده حکومت است. البته حکومت مشروع می‌تواند فرد یا افراد مورد اعتمادی از بین مردم را که شایسته سرپرستی ایتام باشند به سرپرستی کودکان یتیم بگمارد و حضانت هریک از ایتام را به فردی مطمئن بسپارد. و در این فرض عدم رضایت والدین نسبت به حضانت غیر، تأثیری ندارد و مصلحت کودک مقدم است.

ثالثاً: اساساً این که در نامه مذکور گفته شده: «در مثل امور صغار و مجانین و غیاب تصدی من به الکفایه را لازم می‌دانند و می‌گویند می‌دانیم شرع به ترک آنها راضی نیست...»، قیاس باطل نیست؛ بلکه الغاء خصوصیتی است که حاکم بر آن عرف است که فرقی بین این دو قائل نیست. و به طور کلی تزامم بین تکلیفین گاهی بین یک واجب و یک حرام می‌باشد، که امثال واجب متوقف بر یک مقدمه حرام است؛ مثل مثال معروف انقاذ غریق یا اطفاء حریق که متوقف بر تصرف در دار یا ارض دیگری بدون رضایت اوست، که در این صورت واجب اهم که انقاذ غریق باشد تقدم پیدا می‌کند. و در مانحن فیه فرض سؤال این بوده است که حفظ اسلام و مسلمین و کیان مملکت و جان و ناموس و اموال مردم چنانچه متوقف باشد بر ایجاد حکومتی بدون رضایت مردم، مقدم

است بر رضایت مردم. ولی نکته قابل توجه این است که در باب تزامم به لحاظ واجب اهم، ارتکاب حرام به اندازه ضرورت اجازه داده شده است، نه این که از ریشه، حرمت حرام بودن تصرف در امر مردم بدون رضایت آنها رفع شده باشد؛ بلکه همچنان حرمت به فعلیت خود باقی است و تنها در مورد تزامم و به مقدار آن تنجز نیافته است. و به اصطلاح، لزوم تقدیم اهم در مورد تزامم، جعل حکم درباره حرام مهم نمی‌کند.

به عبارت دیگر مفروض آن است که نتوان هم رضایت مردم را جلب کرد و هم جان و مال و ناموس مردم را حفظ نمود و لذا چنانچه مردم حکومت تشکیل ندادند، اگرچه جلب رضایت مردم لازم است و تصرف در امر آنها بدون رضایت حرام است ولی به اندازه ضرورت، حرام تنجز نیافته و ارتکاب آن جایز است. و به نظر می‌رسد شما در سؤالتان از فرض خارج شده‌اید.

[ماهیت جهاد ابتدایی و صور چهارگانه آن]

پرسش یازدهم: در اندیشه سیاسی جنابعالی، ماهیت جهاد ابتدایی چگونه تبیین می‌گردد؟ گفتنی است در خصوص جهاد چهار فرض قابل ارزیابی است:

الف - کافران در حال جنگ باکشور اسلامی باشند؛

ب - کافران درکشوری دیگر (غیر ازکشور اسلامی، اعم از این که کشور خودشان باشد یاکشور ثالث) به عده‌ای از مسلمانان یا گروهی از انسان‌ها (مستضعفین) ستم روا دارند و مانع دسترسی آنان به حقوق مشروع خویش گردند؛

ج - کافران درکشور خود مانع تبلیغ اسلام باشند؛

د- کافران از تبلیغ اسلام جلوگیری نکنند، اما حاضر به پذیرش دین اسلام نشوند و بخواهند مشرک یا غیر مسلمان باقی بمانند.

با توجه به موارد جهاد ابتدایی در زمان پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و نیز زمان خلفا - که ظاهراً عمل آنان مورد تأیید حضرت امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَام بوده است - جهاد ابتدایی بر کدام یک از مصادیق بالا تطبیق می‌یابد؛ به گونه‌ای که حکومت اسلامی در فرض داشتن قدرت و توانایی، اجازه حمله مسلحانه به کشور خارجی را داشته باشد؟

جواب: جهاد ابتدایی به معنای لشکرکشی جهت سرکوب عقیده انحرافی و وادار کردن مردم کافر به عقیده توحید و یا کشورگشایی و توسعه قلمرو حکومت اسلامی - که ویژگی حکومت‌های غیر عادل و غیر الهی است - در اسلام وجود ندارد و اساساً در قرآن جهاد ابتدایی به معنای ذکر شده مطرح نیست؛ بلکه دستور جهاد و قتال پس از شروع قتال توسط دشمنان یا نقض پیمان و تصمیم آنان بر اخراج پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از مکه یا ایجاد فتنه‌های نظامی و غیرنظامی و یا برای دفع ظلم از مظلومان و مستضعفانی که برای نجات خود استمداد می‌کنند، مطرح شده است.

نمونه اول: برای نمونه اول - یعنی دستور جهاد و قتال پس از شروع قتال توسط دشمنان - می‌توان به آیات زیر استناد کرد:

۱- ﴿وَ قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾؛^(۱) «و در راه خدا با کسانی قتال کنید که با شما قتال می‌کنند و از حد (عدالت) خارج نشوید که خداوند خارج شوندگان از حد را دوست

۱- سوره بقره (۲)، آیه ۱۹۰.

نمی‌دارد». یکی از مصادیق خروج از حد، شروع به جنگ قبل از شروع دشمن یا پیمان‌شکنی‌ها و توطئه‌ها و ایذاء مسلمانان توسط آنان است.

۲- ﴿وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ﴾؛^(۱) «و با دشمنان نزد مسجدالحرام قتال نکنید مگر آنان در آن مکان با شما قتال کنند». جالب این است که در آیه بعد از آیه فوق صریحاً می‌فرماید: ﴿فَإِنِ اتَّهَمُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾؛ یعنی اگر دشمنان دست از قتال برداشتند خداوند غفور و رحیم است. لازمه این معنا عدم جواز قتال مسلمانان با آنان است.

۳- در آیه سوره نساء می‌فرماید: ﴿فَإِنِ اعْتَزَلْتُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَالْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾؛^(۲) «و اگر از شما روی گرداندند و قتال نکردند و از راه مسالمت با شما وارد شدند، خداوند راهی برای شما علیه آنان قرار نداده است.»

از این آیات فهمیده می‌شود که سخن از تغییر عقیده و مذهب نیست، بلکه بحث درباره عمل دشمنان با مسلمانان است و لذا تصریح می‌فرماید: اگر از جنگ و قتال بازایستادند و از شما کناره‌گیری کردند و از راه مسالمت با شما برخورد کردند، شما نباید متعرض آنان شوید.

و آیه سوره توبه نیز که می‌فرماید: ﴿وَ قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾؛^(۳) [با تمام مشرکین قتال کنید همان‌گونه که آنان با همه شما قتال می‌کنند] از قبیل نمونه اول است.

۱- سوره بقره (۲)، آیه ۱۹۱. ۲- سوره نساء (۴)، آیه ۹۰.

۳- سوره توبه (۹)، آیه ۳۶.

نمونه دوم: آیات شریفه زیر برای نمونه دوم - یعنی مواردی که دشمن پیمان خود با مسلمانان را نقض کرده و تصمیم به اخراج پیامبر ﷺ داشته - قابل استناد است:

۱- ﴿وَإِنْ نَكَتُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ﴾؛^(۱) «و اگر پیمان‌های خود را شکستند و در دینتان طعن قرار دادند، پس با پیشوایان کفر قتال کنید، زیرا اینان عهد و پیمان نخواهند داشت، شاید منزجر شده، نهی پذیرند.»

۲- ﴿أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَتُوا أَيْمَانَهُمْ وَهُمْ بِاِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدُّوْكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾؛^(۲) «چرا با قومی که عهد و پیمان خود را شکستند و بر اخراج رسول [از مکه] همت گماردند و قتال را اولین بار با شما شروع کردند، قتال نمی‌کنید؟»

آیه فوق زمانی نازل شد که قبیله‌ای از قریش برخلاف تعهد خود در حدیبیه، به قبیله خزاعه که در حوالی مکه بودند و به اسلام گرایش داشته و با پیامبر اکرم ﷺ هم پیمان شده بودند، حمله کردند و آنان از آن حضرت استمداد کردند و پیامبر ﷺ مقدمات جنگ و دفاع از هم پیمانان خود را فراهم فرمود که سرانجام به فتح مکه منتهی گردید.

نمونه سوم: بر مورد سوم - یعنی قتال به دنبال شروع فتنه - آیه شریفه سوره بقره دلالت می‌کند که می‌فرماید: ﴿وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ أَنْتَهُوا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾؛^(۳) «و با آنان قتال کنید

تا زمانی که دیگر فتنه‌ای نباشد و دین فقط برای خدا باشد. پس اگر باز ایستادند، دشمنی نباید باشد جز با ستمکاران.»

از تعبیر: ﴿فَإِنْ أَنْتَهُوا﴾ فهمیده می‌شود که دشمنان قبل از قتال با آنان، به فتنه علیه اسلام و مسلمانان مشغول بوده‌اند؛ و نیز استفاده می‌شود که صرف کفر آنان علت برای وجوب قتال نبوده است؛ چرا که پس از باز ایستادن از فتنه همچنان به کفر خود باقی بوده‌اند.

نمونه چهارم: برای مورد چهارم - یعنی قتال با کفار پس از استمداد گروهی که از سوی کفار مورد ظلم و استضعاف قرار گرفته‌اند و از مسلمانان استمداد می‌کنند - آیه شریفه سوره نساء است که می‌فرماید: ﴿وَ مَا لَكُمْ لَا تَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَ النِّسَاءِ وَ الْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَ اجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَ اجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾؛^(۱) «و چرا شما در راه خدا و مردان و زنان و کودکانی که به ضعف کشیده شده‌اند قتال نمی‌کنید. آنانی که همواره می‌گویند: خداوندا ما را از این شهری که اهل آن ظلم می‌کنند خارج کن و برای ما از پیش خودت دوست و یاورى قرار بده.»

بر اساس قاعده اصولی باید آیاتی که به طور مطلق در آنها موضوع قتال یا جهاد فی سبیل الله با دشمنان مطرح شده است را حمل بر مقید کرد. نمونه‌های چهارگانه فوق‌الذکر آیات مقیدی‌اند که اطلاق سایر آیات جهاد را مقید می‌سازند.

۱- سوره توبه (۹)، آیه ۱۲. ۲- سوره توبه (۹)، آیه ۱۳.

۳- سوره بقره (۲)، آیه ۱۹۳.

۱- سوره نساء (۴)، آیه ۷۵.

[قرآن و احسان بر کفار غیر محارب]

علاوه بر این در سوره ممتحنه آمده است: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُفَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَ ظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ...﴾؛^(۱) «خداوند شما را از دوستی و عدالت با کسانی که با شما در راه دینتان قتال نکرده و شما را از خانه و کاشانه تان بیرون نکرده اند نهی نمی کند؛ به درستی که خداوند عدالت پیشگان را دوست می دارد. همانا شما را از دوستی و احسان با کسانی نهی می کند که با شما در دینتان جنگیدند و شما را از خانه و کاشانه تان بیرون کردند و بر بیرون کردنتان کمک نمودند...».

از این آیه شریفه به خوبی استفاده می شود که وقتی نیکی و احسان به کفاری که با مسلمانان نمی جنگند و در توطئه های دیگر همچون اخراج مسلمانان از مکه و کمک به اخراج آنان شرکت ندارند جایز است - با این که از نظر اعتقادی آنان کافر بوده اند - به طریق اولی جنگ با آنان مورد نهی و منع شارع می باشد. یعنی ملاک جنگ با کفار صرف عقیده آنان نیست، بلکه عمل و برخورد آنان با مسلمانان ملاک است.

در تفسیر المیزان این قول را که این آیه توسط آیه ﴿فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ...﴾^(۲) نسخ شده است چنین مردود دانسته که آیه مورد بحث فقط شامل اهل ذمه و کفار معاهد می شود، در صورتی که آیه

۱- سوره ممتحنه (۶۰)، آیات ۸ و ۹. ۲- سوره توبه (۹)، آیه ۵.

﴿فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ...﴾ فقط اهل حرب یعنی کفار غیر معاهد و غیر ذمی را در بر می گیرد. پس با توجه به این که بین دو آیه مذکور تعارضی با یکدیگر در دلالت وجود ندارد نمی توان گفت که آیه مورد بحث توسط آیه ﴿فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ نسخ شده است.^(۱)

البته اگر کفار حربی را در اصطلاح فقهی آن - یعنی همه غیر مسلمانانی که معاهد یا در ذمه مسلمانان نباشند - معنا کنیم، این اشکال به صاحب تفسیر المیزان وارد است که آیه احسان اطلاق دارد و به ویژه با توجه به آیات قبل و بعد از آن، شامل همه کسانی می شود که در صدد قتال و محاربه با مسلمانان نبوده اند؛ اعم از این که اهل ذمه و معاهد باشند یا نباشند. و برای مقید ساختن آیه به دسته ای خاص و جهی به نظر نمی رسد؛ مخصوصاً این که در آن از عدالت نیز سخن به میان آمده است که حسن آن نسبت به همه موجودات می باشد. گذشته از این که صحت اطلاق «مشرک» به اهل کتاب در لسان آیات قرآن، معلوم نیست.

[عدم امکان تحمیل عقیده]

قطع نظر از دلالت نمونه آیاتی که گذشت این نکته قابل توجه است که اساساً تحمیل عقیده - هر چند حق باشد - امری غیر منطقی و غیر معقول است؛ زیرا امور قلبی و اعتقادی در اختیار انسان نیست تا بتوان با زور و اکراه آن را به وجود آورد یا از بین برد. قرآن نیز صریحاً می فرماید: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾^(۲) «در دین هیچ اکراهی نیست» و نیز

۱- المیزان، ج ۱۹، ص ۲۳۴. ۲- سوره بقره (۲)، آیه ۲۵۶.

می فرماید: «أَسْتَعْلِيهِمْ بِمُصِيطِرٍ»؛^(۱) «ای پیامبر - تو بر آنان مسلط نیستی.» گذشته از آن، هدف اصلی از بعثت پیامبر اکرم ﷺ اكمال مکارم اخلاق در مردم [«إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»] و تحقق عدالت در تمام عرصه های زندگی [«أُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ»] و هدایت مردم به کمال حقیقی و سعادت دنیا و آخرت بوده است. روشن است این امور با تحمیل عقیده به وسیله جنگ و قتال و زور و کشورگشایی و توسعه قلمرو حکومت و قدرت به معنای رایج آن، هرگز سازگار نمی باشد.

بنابراین می توان گفت برخوردهای نظامی پیامبر اکرم ﷺ همگی دفاع و جهاد تدافعی بوده است.

در تفسیر المیزان آمده است که سیره پیامبر اکرم ﷺ تا پیش از نزول سوره براءت چنین بوده است که جز با کسانی که با او جنگ می کردند جنگ نمی کرد؛ اما پس از نزول آن سوره، دامنه جنگ گسترده شد.^(۲)

بر فرض صحت این مطلب، معنای آن چنین نیست که پس از نزول سوره براءت، پیامبر اکرم ﷺ با کفاری که هیچ گونه تعرضی به مسلمانان نداشتند - اعم از معاهد و غیر معاهد - ابتدائاً و فقط به دلایل اعتقادی به جنگ و قتال می پرداختند؛ زیرا این معنا مخالف مضمون بسیاری از آیات قرآن کریم، از جمله آیه سوره ممتحنه است که احسان به کفاری را که متعرض قتال با مسلمانان یا اخراج آنان از دیارشان و یا کمک به اخراج آنان نمی شوند، مجاز می شمارد، بلکه مورد ترغیب قرار می دهد.

[وظیفه مسلمانان نسبت به صور چهارگانه جهاد]

بر این اساس می توان گفت در فرض «الف» که کافران در حال جنگ با کشور اسلامی هستند، وظیفه مسلمانان دفاع از کیان اسلام و مسلمانان و کشور خود می باشد. و در فرض «ب» که کافران در کشوری غیر از کشور اسلامی به عده ای از مسلمانان یا گروهی غیرمسلمان ستم روا می دارند و مانع دسترسی آنان به حقوق مشروع خویش می گردند، هر چند به مقتضای آیه شریفه «وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الْأُمْسُتَضَعِينَ...»^(۱) وظیفه مسلمانان دفع ظلم و تجاوز از مظلومین است و لکن در شرایط کنونی دنیا که بنابر ضرورت های جهانی، اصولی و از جمله عدم دخالت کشورها در امور یکدیگر مورد پذیرش همگان قرار گرفته است، از راه دخالت نظامی نمی توان اقدام نمود؛ زیرا چه بسا مستلزم عواقب سوء و از بین رفتن مصالح مهمتر دیگری گردد.

البته ظاهراً در حال حاضر در حقوق و دکترین بین الملل این مبحث مطرح است که چنانچه در یک کشور یا منطقه - هر چند دور دست - به عده ای ستم شود و حقوق اساسی انسان هایی تضحیح گردد، این حق یا وظیفه برای سایر کشورها یا سازمان های بین المللی خواهد بود که از آن عده حمایت کنند و از ستم و تجاوز ظالمان و مستبدان جلوگیری نمایند؛ که مقتضای آیه شریفه فوق الذکر نیز تأکید بر همین نکته است.

۱- سوره غاشیه (۸۸)، آیه ۲۲. ۲- المیزان، ج ۹، ص ۱۶۲.

۱- سوره نساء (۴)، آیه ۷۵.

و در فرض «ج» که کافران در کشور خود مانع تبلیغ اسلام باشند، هر چند حق تبلیغ اسلام برای مسلمانان - همچون هر انسان صاحب مکتب و عقیده‌ای - محفوظ است، و لکن این حق مستلزم جواز دخالت فیزیکی در خاک آن کشور نمی‌باشد. بلی اگر تبلیغ اسلام با ارسال امواج ماهواره و مانند آن ممکن باشد، به نحوی که تصرف و دخالت در خاک آنان به شمار نیاید، وجهی برای منع آن نیست، مگر این که دولت اسلامی ضمن قرارداد خاصی و یا قراردادهای بین‌المللی، متعهد شده باشد که علاوه بر عدم دخالت فیزیکی، در فضای آن کشور با ارسال امواج نیز تصرفی نکند، و به اصطلاح تعهد متارکه جنگ سرد نموده باشد که در این صورت باید به مفاد عهدنامه و تعهد خود پایبند باشد.

و فرض «د» که کافران حاضر به پذیرش دین اسلام نشوند، به مقتضای آیه شریفه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ و آیه شریفه ﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُضَيَّرٍ﴾ مسلمانان نمی‌توانند با اکراه و اجبار، کافران را به قبول اسلام وادار نمایند یا سرزمین آنان را تصاحب کنند.

[موارد جهاد در زمان پیامبر اکرم ﷺ]

و اما موارد جهاد در زمان پیامبر اکرم ﷺ بر حسب تواریخ جنبه دفاعی داشته و بیشتر با صورت اول منطبق است. در تاریخ موردی که آن حضرت ابتدئاً بدون شروع جنگ یا ایذاء مسلمانان توسط کفار و مشرکین و یا توطئه‌های نظامی و غیرنظامی آنان علیه مسلمانان و تنها برای مسلمان شدن کفار دستور جهاد داده باشند، وجود ندارد. کافران

مسلمانان را اذیت و آزار می‌دادند، توطئه‌چینی می‌کردند، در راه‌ها سلب امنیت می‌کردند و علناً به مقابله نظامی می‌پرداختند. حتی برخی از جنگ‌های پیامبر ﷺ به قصد دفاع از قبایل غیرمسلمانی بود که هم‌پیمان با مسلمانان بودند. یکی از دلایل فتح مکه، نقض عهد مشرکان و جنگ آنها با قبیله بنی خزاعه - هم‌پیمان مسلمانان - بوده است.

بلی در بعضی تواریخ آمده است که پیامبر اکرم ﷺ حضرت علی علیه السلام را در رأس لشکری دو بار به یمن فرستادند؛ در مرتبه اول منطقه همدان، و مرتبه دوم منطقه مذحج به اسلام پیوستند.^(۱) بر فرض صحت این نقل، در آن ذکری از جنگ و خونریزی نشده است؛ و اگر پیوستن مردم یمن با زور و ترس و اکراه می‌بود، قاعدتاً باید درگیری نظامی و خونریزی شده باشد.

و داستان جنگ‌های پس از پیامبر، موضوع جداگانه‌ای است که باید در جای خود مورد بررسی قرار گیرد؛ و از برخی منابع استفاده می‌شود که امیرالمومنین علیه السلام با برخی از کشورگشایی‌ها مخالف بودند. و آنچه قطعی است مشورت با آن حضرت در مورد رفتن شخص خلیفه دوم به جبهه روم و ایران می‌باشد و نه اصل شروع جنگ.^(۲) و در مورد فتح ایران از جمله‌ای در نهج‌البلاغه استفاده می‌شود که دشمن قصد حمله مسلحانه داشته است و یا آن را شروع کرده بود و خلیفه دوم پیش دستی کرده و امیرمؤمنان علیه السلام او را در برابر این دفاع تشویق کردند:

۱- سیره حلبی، ج ۳، ص ۲۲۸-۲۲۷.

۲- نهج‌البلاغه، کلام ۱۳۴ و ۱۴۶، نسخه صبحی صالح.

«فَأَمَّا مَا ذَكَرْتَ مِنْ مَسِيرِ الْقَوْمِ إِلَى قِتَالِ الْمُسْلِمِينَ، فَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ هُوَ أَكْرَهُ لِمَسِيرِهِمْ مِنْكَ...»^(۱).

[تصویر تقسیم جهان کنونی به دارالاسلام و دارالکفر؟]

پرسش دوازدهم: یکی از شاخص‌های دولت جدید تفکیک دین و سیاست و نهاد دین و دولت است که با صفت «سکولار» یا «عرفی» از آن یاد می‌شود؛ به بیان خلاصه، دولت‌های مدرن سکولار هستند. در دولت سکولار هیچ یک از ادیان به عنوان دین رسمی مطرح نیستند و دولت به لحاظ نظری و نه فقط عملی، نباید تبعیضی بین ادیان قائل شود. با این فرض آیا اساساً تقسیم جهان به «دارالاسلام» و «دارالکفر» موضوعیت خود را از دست نداده است؟ آیا می‌توان دولت‌های مدرن را که حمایت و رسمیت بخشیدن به یک دین خاص را کنار گذاشته‌اند، دولت کفر تلقی کرد؟ با فرض بی‌اعتباری تقسیم‌بندی گذشته، روابط حکومت دینی با این دولت‌ها چگونه باید باشد؟ آیا اساساً موضوع جهاد ابتدایی منتفی نخواهد شد؟ آیا حکومت اسلامی می‌تواند با قراردادی حمایت از این دولت‌ها را رسماً بپذیرد؟ (همچنان‌که در منشور ملل متحد همه دولت‌های عضو رسماً متعهد به حمایت از یکدیگر و دفاع در مقابل متجاوز به هر یک از اعضا شده‌اند.) رابطه حکومت دینی اسلامی با دیگر حکومت‌های دینی غیراسلامی چگونه باید باشد؟ آیا با فرض این که یک حکومت یهودی مانند اسرائیل حاضر به معاهده صلح باشد، حکومت دینی اسلامی بایستی آن را بپذیرد؟ بر فرض که اسرائیل از حکومت‌های عرفی یا سکولار تلقی شود، وظیفه حکومت اسلامی چه خواهد بود؟

۱- نهج البلاغه، خطبه ۱۴۶.

جواب: به چند نکته اشاره می‌کنم:

۱- در اصطلاح فقهی «دارالاسلام» به کشور و منطقه‌ای گفته می‌شود که اکثریت مردم آن مسلمان باشند، خواه حکومت آن دینی باشد یا سکولار و لائیک؛ و «دارالکفر» به کشور و منطقه‌ای گفته می‌شود که اکثریت مردمش کافر باشند، خواه حکومت آن دینی و مبتنی بر یکی از ادیان غیر از اسلام باشد یا سکولار باشد مانند کشورهای اروپایی و آمریکا و نظایر آن. بنابراین ممکن است دولتی مدرن و سکولار باشد اما دارالکفر و دولت کفر حساب شود.

۲- در پاسخ سؤال قبل، موضوع جهاد ابتدایی با دولت‌های کفر مشروحاً ذکر شد. و رابطه حکومت دینی با حکومت‌های کفر و سکولار و لائیک و یا حکومت‌های دینی غیراسلامی باید بر اساس مصالح اسلام و عموم مردم مسلمان باشد. صرف کافر بودن مردم کشوری و دولت آن، مانع از ایجاد رابطه حکومت دینی با آن نمی‌شود؛ پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بر اساس مصالح اسلام و مسلمانان، با بسیاری از کفار و مشرکین روابط و معاهداتی برقرار می‌کردند و بر حفظ آنها متعهد بودند.

۳- «سکولاریسم» عنوانی است که درباره مفهوم آن اختلاف نظرهایی وجود دارد و تفسیر رایج آن ظاهراً نوعی بی‌اعتنایی نسبت به موافقت یا مخالفت رویکردهای آن با رویکردهای نظری و عملی شرایع الهی است که از آن به «عرفی‌گرایی مناسبات زندگی بشر» یاد می‌شود. در این تفسیر، نسبت بین احکام شریعت با قوانین سکولار،

نسبت «عموم و خصوص من وجه» خواهد بود که نتیجه‌اش «تباین جزئی» است. براین اساس و قطع نظر از اصطلاحات فقهی، طبیعتاً نمی‌توان قوانین و اعمال متباین به تباین جزئی را از نوع کفر دانست، چراکه نسبت بین کفر با ایمان (اسلام) در جنبه نظری، تباین کلی است. بنابراین اگر دولت یا دولت‌هایی در استفاده از امکانات مادی و معنوی جامعه خویش، نسبت به همگان عدالت را رعایت کنند و تفاوت‌های اعتقادی را مانع یا مقتضی ندانسته و تبعیض بین آنان روا ندارند، اتصاف آن حکومت‌ها به «حکومت کفر» و آن دیار به «دارالکفر» صحیح نیست؛ مگر از باب تسامح در تسمیه و یا به عنوان مجاز شایع. البته عنوان «دارالاسلام» نیز بر آن صادق نیست. هیچ‌گونه حصر منطقی نیز بر لزوم تقسیم مناطق به دو عنوان یاد شده (دارالاسلام و دارالکفر) دلالت نمی‌کند، بلکه می‌توان از این‌گونه مناطق به عنوان «دارالصلح» یاد کرد.

۴- در برخی از کشورهای مدّعی سکولاریسم، یک نوع انحراف از اصول سکولاریسم دیده می‌شود که موانعی برای اعمال دینی، در زندگی خصوصی افراد - مثل پوشش افراد - پدید آورده است و آنان را به دست برداشتن از برخی عقاید و مناسک خویش مجبور می‌کند که با تفسیر رایج از سکولاریسم سازگاری ندارد و این‌گونه کشورها را از آنچه ادعا می‌کنند تنزل رتبه می‌دهد.

۵- صرف نظر از لزوم تقویت مناسبات دوستانه بین کشورهای اسلامی، ایجاد یا تقویت روابط با حکومت‌ها و کشورهای بی‌فایده روحیه تهاجم به مسلمانان اند و حقوق اساسی مسلمانان کشور خویش

را مراعات می‌کنند - مطابق مصالح اسلامی و انسانی - ضروری و از اولویت برخوردار است.

قرارداد دفاعی مشترک با کفار، اگر به مصلحت جامعه اسلامی باشد نیز جایز است؛ زیرا - چنان‌که گفته شد - پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نیز با برخی یهودیان در برخی موارد هم‌پیمان شدند، تا چه رسد به دولت‌ها و کشورهای که رفتار معاندانه را کنار گذاشته و صلح و روابط مسالمت‌آمیز را و جهت همت خود قرار داده‌اند. وفای به معاهدات دو یا چند جانبه با این کشورها - و هر کشوری که هم‌پیمان با مسلمین گردد - لازم و نقض پیمان حرام است.

۶- با حکومت‌های ضدّ اسلامی باید از راه‌های قانونی منطبق با معاهدات بین‌المللی برخورد کرد و با استفاده از روابط سیاسی و امکانات اقتصادی و اجتماعی، آنها را از ضدّیت با اسلام بازداشت. اتحاد کشورهای اسلامی می‌تواند این‌گونه کشورها را به تغییر سیاست‌ها وادار کند.

۷- دولت اسرائیل در نقض معاهدات و مصوبات بین‌المللی پیشگام بوده و اصول انسانی را نادیده گرفته است و متأسفانه با تسامح و حتی حمایت‌های غیر اصولی برخی حکومت‌های غربی و بی‌تفاوتی برخی دیگر از کشورها، به الگویی آشکار از بی‌اعتنایی به حقوق بشر و مصوبات بین‌المللی تبدیل شده است.

نقض حقوق بشر نسبت به مردم فلسطین و اقدامات متعدد کشتار جمعی - به ویژه کودکان و زنان - و غصب زمین‌ها و اموال فلسطینیان و

تخریب منازل آنان و کوچ دادن یهودیان غیر فلسطینی به فلسطین و پاکسازی قومی فلسطینیان از سرزمین‌های آباء و اجدادی آنان و دستگیری‌ها و شکنجه‌های قرون وسطایی و... در کارنامه این رژیم ستمگر، کاملاً آشکار است. خوی تجاوزکارانه آن رژیم، تمامی منطقه را آلوده کرده و تجاوزات متعدد آن به لبنان، مصر، سوریه، اردن، عراق، و... از تاریخ جهان پاک نخواهد شد.

جای آن بود که تمامی جامعه جهانی با دید عدالت و حمایت از حقوق بشر، متجاوزان صهیونیست را محکوم کرده و حکومتی آزاد و مردمی و مورد نظر اکثریت ساکنان و مالکان حقیقی فلسطین - اعم از مسلمان و یهودی و مسیحی - در آن تشکیل می‌شد و مورد حمایت جامعه جهانی قرار می‌گرفت.

بنابراین دولت اسرائیل را نمی‌توان مصداق «دارالصلح» دانست و حقیقتاً باید آن را مصداق بارز «دارالکفر» و «دارالحرب» دانست که نه به قوانین الهی تن می‌دهد و نه به درخواست‌ها و مصوبات جامعه بشری اعتنا می‌کند؛ و این مفهومی جز «کفر» بر آن صادق نیست.

[نظام اسلامی و ترور]

پرسش سیزدهم: بنابر آنچه در برخی از کتب تاریخی آمده است، پیامبر اکرم ﷺ در چند مورد دستور به ترور داده‌اند. بر این اساس به نظر حضرت‌عالی مشروعیت ترور (فتک) در نظام حکومت دینی چگونه است؟ و چه تفاوتی میان «فتک» و «اغتيال» وجود دارد؟ و با توجه به روایتی که در آن تفاوت میان

این دو را در شناسایی قاتل در فتک، و عدم شناسایی او در اغتيال دانسته است، آیا می‌توان ملتزم شد که از نظر اسلام اغتيال - که آن نیز ماهیتاً ترور شمرده می‌شود - مجاز شمرده شده است؟ در این ارتباط مواردی همچون سبّ النبی ﷺ که عموم فقها قتل سبّ را بدون محاکمه جایز دانسته‌اند، و نیز ارتداد چنانچه در دادگاه اسلامی بدون حضور متهم ثابت و حکم غیابی صادر شود، چگونه توجیه می‌گردد؟

جواب: در این رابطه چند نکته باید بررسی شود:

[تفاوت بین فتک و اغتيال]

نکته اول: «فتک» و «اغتيال». در این رابطه به چند امر اشاره می‌شود:

۱- معنای لغوی فتک و اغتيال و تفاوت آنها؛ فتک و اغتيال هر دو به معنای حمله ناگهانی و غافل‌گیرانه به شخص است، منتها در فتک نوعی تأمین به فرد مورد فتک وجود دارد ولی اغتيال از این نظر اعم است؛ و در اغتيال بردن فرد مورد اغتيال به محلی مخفی ملاحظه شده است ولی فتک از این نظر اعم است.^(۱) در نهایت ابن‌اثیر ماده غیل آمده: «الغيلة أن یخدعه ثم یقتله فی موضع خفی...». در لسان‌العرب از ابوالعباس نقل شده است که اغتيال در جایی است که مقتول قاتل را نمی‌شناسد، ولی فتک در جایی است که مقتول قاتل را مشاهده می‌کند و می‌بیند.^(۲)

۱- لسان‌العرب، ماده فتک و غیل. ۲- لسان‌العرب، ماده غیل.

در المنجد می‌خوانیم: «غال یغول غولاً: اهلکه و أخذه من حیث لا یدری... اغتال اغتالاً: اهلکه و اخذه من حیث لا یدری. قتله علی غزوة او من خفیه...»^(۱) و در مجمع‌البحرین آمده است: «فتک: انتهب منه فرصة فقتله او جرحه مجاهرة او اعم». و در ماده غیل آمده: «اغتیل هو من الاغتيال و هو ان یخدعه فیذهب به الی موضع فاذا صار الیه قتله... یقال فلان قتل غيلة ای خفیه». پس در اغتیل بردن مقتول یا مجروح در محلی مخفی و ندیدن قاتل و جارح ملاحظه شده است؛ اما در فتک دو قید مذکور ملاحظه نشده است، بلکه چه بسا مشاهده قاتل و جارح قید شده است. بنابراین هر کدام از فتک و اغتیل از جهتی اعم و از جهتی اخص می‌باشد.

اما در اصطلاح و محاورات معمولاً دو کلمه مذکور مترادف می‌باشند؛ مثلاً در بحار الأنوار از کتاب مجالس مفید و غیره نقل شده است که: «ابن ملجم لعنه الله قتل علیاً عليه السلام غيلة و فتکاً»^(۲)

۲- می‌توان گفت: فتک بیشتر در مواردی استعمال شده که تأمین در کار بوده است؛ مثلاً در ملاقاتی که معاویه با عایشه داشت و با او مشاجره می‌کرد، عایشه به او گفت: آیا نمی‌ترسی که من کسی را سر راه تو برای کشتن بنشانم؟ و معاویه در جواب گفت: تو در حالی که من در خانه تو و در امان تو هستم چنین کاری نمی‌کنی؛ زیرا از پیامبر شنیدم که فرمود: «الإیمان قید الفتک»^(۳)

۱- المنجد، ماده غول.

۲- بحار الأنوار، ج ۲۹، ص ۴۷۲؛ و ج ۵۰، ص ۱۶۸.

۳- مسند احمد، ج ۴، ص ۹۲؛ و مستدرک حاکم، ج ۴، ص ۲۵۲ و ۲۵۳ با اندک تفاوت.

همچنین جناب مسلم بن عقیل رضوان‌الله‌علیه در جریان قرار کشتن ابن زیاد توسط او در منزل جناب هانی رضوان‌الله‌علیه روایت: «الإیمان قید الفتک» را که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده بود، مستند ترک قتل قرار داد. مطابق نقل‌های تاریخی ابن زیاد برای عیادت از هانی به منزل او آمده و در امان او بود. در مکاتیب الرسول نیز آمده است: در کتاب عون المعبود آمده: «الفتک هو القتل بعد الأمان غدرًا»^(۱)

و در حاشیه بحار آمده است: معنای حدیث: «الإیمان قید الفتک» این است: «الإیمان یمنع من الفتک الذی هو القتل بعد الأمان غدرًا»^(۲) و نیز در بحار در ذکر حوادث جنگ جمل آمده: حضرت امیر عليه السلام فرمود: «بشر قاتل ابن صفیه بالثأر»^(۳) و در حاشیه آن آمده است: «علت بشارت قاتل ابن صفیه (زبیر) یعنی عمرو بن جرموز به آتش، این است که زبیر در حالی کشته شد که جنگ را رها کرده بود؛ و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: الإیمان قید الفتک».

بنابراین در مواردی که فضای جنگی اعم از منظم یا غیر منظم وجود داشته باشد و تأمین در بین نباشد فتک صادق نیست، در این گونه موارد معمولاً تعبیر «خدعه» یا «غدر» به کار می‌رود.

۳- می‌توان گفت: در جایی که فتک و اغتیل با هم به کار برده شده است، مقصود از «فتک» کشتن علنی و چهاراً، و مراد از «اغتیل» کشتن به شکل مخفیانه و غیر علنی است به نحوی که قاتل شناخته نشود. نظیر روایتی که کشی توسط اسحاق انباری از امام جواد عليه السلام نقل کرده است که

۱- مکاتیب الرسول، ج ۳، ص ۴۰. ۲- بحار الأنوار، ج ۴۴، ص ۳۴۴.

۳- بحار الأنوار، ج ۵۰، ص ۱۶۸.

آن حضرت به او فرمودند: «ابوالسمه‌ری چه می‌کند؟ خداوند او را از رحمت خویش دور کند، او به ما دروغ نسبت می‌دهد؛ و او و ابن ابی الزرقاء خیال می‌کنند به نفع ما دعوت می‌کنند. خدا را شاهد می‌گیرم که من از آنان بیزارم. اینان فتنه‌گر و دور افتاده از رحمت خدا هستند. ای اسحاق مرا از آنان راحت کن، خداوند تو را با زندگی در بهشت راحت کند.» اسحاق از امام علیه السلام پرسید فدایت شوم آیا کشتن آنان بر من جایز است؟ حضرت فرمود: «اینان فتنه‌گرانی هستند که با مردم فتنه می‌کنند... پس خون آنان برای مسلمانان هدر است.» امام علیه السلام در ادامه فرمود: «إیتاک والفتک فإن الإسلام قید الفتک... علیکم بالاعتیال».^(۱)

در این روایت برای قتل علنی کلمه «فتک» و برای قتل مخفیانه کلمه «اعتیال» به کار برده شده است. سند این روایت، اگر صحیح هم نباشد اما برای این که فتک و اعتیال در چه موردی استعمال می‌شوند قابل تمسک است.

[محل بحث در جواز یا حرمت فتک و اعتیال]

نکته دوم: محل بحث در جواز یا عدم جواز فتک و اعتیال مواردی است که شخص به یکی از اسباب شرعی ذیل مهدورالدم باشد، وگرنه اگر مهدورالدم نباشد حرمت کشتن او -چه به شکل فتک و اعتیال باشد یا به شکل دیگری- از ضروریات دین است؛ هر چند به نحو فتک و اعتیال، حرمت و قبح آن اشد و اعظم خواهد بود.

اسباب مهدورالدم بودن عبارتند از:

۱- رجال کشی، حدیث ۱۰۱۳.

۱- سب پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و حضرت فاطمه علیها السلام و ائمه معصومین علیهم السلام، بلکه سب انبیای الهی علیهم السلام، البته اجرای حکم سب با رعایت شرایط شرعی پس از ثبوت سب در دادگاه صالح است به چند دلیل:

دلیل اول: مرفوعه علی بن ابراهیم از بعضی اصحاب امام صادق علیه السلام است که بنا بر گمان راوی، او اباعاصم سجستانی است؛ راوی می‌گوید: من با عبدالله بن نجاشی که متمایل به زیدیه بود به مدینه رفتم و او به خانه عبدالله بن حسن (که رئیس سادات حسنی بوده است) و من به خانه امام صادق علیه السلام رفتم. او پس از بازگشت از خانه عبدالله بن حسن بسیار ناراحت بود و تقاضای ملاقات با امام علیه السلام را کرد و امام علیه السلام برای او وقتی تعیین فرمودند و با هم خدمت ایشان رفتیم و اظهار داشت: یابن رسول الله! من از دوستان شما هستم و می‌دانم حق با شماست و هفت نفر از کسانی را که به حضرت امیر علیه السلام دشنام می‌دادند، کشته‌ام؛ و مسأله را از عبدالله بن حسن پرسیدم، او گفته است: در دنیا و آخرت گرفتار خون آنان می‌باشی. سپس حضرت از کیفیت قتل آنان پرسید و آنگاه فرمود: برای هرکدام از اینان که کشته‌ای باید یک قوچ در منی ذبح کنی، زیرا بدون اجازه امام چنین کاری کرده‌ای؛ و اگر با اذن امام بود چیزی بر عهده تو در دنیا و آخرت نبود.^(۱)

ظاهراً مقصود از اذن امام، اذن حاکمیت عدل و حق می‌باشد که طبعاً تبلور آن در عصر غیبت در حاکم شرع جامع شرایط و دادگاه صالح شرعی است. مرحوم مجلسی در مرآة العقول گفته است: کسی از

۱- کافی، ج ۷، ص ۳۷۶، حدیث ۱۷.

اصحاب را ندیدم که در این مسأله فتوا به وجوب اذن امام و قربانی در منی داده باشد؛ پس شاید این دو کار مستحب باشد.^(۱) اما شیخ مفید می‌گوید: در مورد سبّ پیامبر ﷺ و اهل بیت ﷺ این کار را امام مسلمین به عهده می‌گیرد و باید به اذن او باشد.^(۲) معنای این سخن و سخن سایر فقها که از لزوم طرح موضوع نزد والی سخن گفته‌اند این است که افراد نباید خودسرانه اقدام به اجرای حدّ کنند. روایت دالّ بر این که حدود باید توسط «مَن له الحکم» اجرا شود نیز مؤید این مطلب است که در دلیل دوم ذکر می‌شود.

البته روایت فوق علاوه بر مرفوعه بودنش مورد اعراض اصحاب نیز قرار گرفته است؛ هرچند ممکن است ضعف آن از جهت مرفوعه بودن با نقل کسی مثل علی بن ابراهیم که از پدرش نقل می‌کند قابل جبران باشد. و ابوعاصم سجستانی نیز مجهول است و اسمی از او در کتب رجال دیده نمی‌شود.

دلیل دوم: روایاتی است که دلالت می‌کند بر این که اقامه حدّ باید توسط کسی باشد که حق حکم کردن را دارد. شیخ مفید رحمته الله گفته است: اما اقامه حدود به دست سلطان اسلام است که از طرف خداوند به این منصب نصب شده است؛ یعنی ائمه معصومین علیهم السلام و کسانی که توسط آنان نصب شده‌اند، همچون امراء و حکام. و این کار در صورت امکان به فقهای شیعه تفویض شده است.^(۳)

۱- همان، حاشیه همان صفحه. ۲- المقنعة، ص ۸۰۹.

۳- وسائل الشیعة، ابواب مقدمات الحدود، باب ۲۸، ج ۲۸، ص ۴۹ و ۵۰.

روشن است که بحث سَابِّ النَّبِيِّ وِ الْاِئِمَّةِ علیهم السلام از مباحث حدود به شمار می‌آید.

دلیل سوم: اجرای حدّ سَابِّ بدون اذن امام و دادگاه صالح، موجب هرج و مرج و اختلال نظام خواهد شد و هرکسی ممکن است به ظنّ خود کسی را سَابِّ النَّبِيِّ وِ الْاِئِمَّةِ تشخیص دهد و به آن بهانه به قتل او اقدام کند.

۲- مرتد فطری مرد با شرایطی که در رساله توضیح المسائل گفته شده است. (شایسته است در زمینه حکم سَابِّ و مرتد به توضیحاتی که در کتاب «اسلام دین فطرت»، صفحات ۶۹۷-۶۹۲ بیان شده است، مراجعه شود.)

۳- محارب با تعریف و شرایطی که در جای خود ذکر شده است.

۴- باغی با شرایط مقرر. (همچنین در مورد محارب و باغی به جلد دوم «استفتائات»، صفحات ۵۲۴-۵۱۹، و نیز کتاب «دیدگاهها»، ج ۱، ص ۴۷۳-۴۵۳ مراجعه شود.)

۵- جاسوس.

۶- ناصبی.

۷- کافر حربی یا کافر ذمّی یا مستأمن یا معاهد که نقض ذمه و عهد و شرایط امان کرده باشد.

۸- قاتلی که قتل او در دادگاه صالح ثابت شده و از دست حاکم یا اولیای دم فرار کرده باشد.

در تمام این موارد نیز، مانند مورد سبّ، باید جرم موجب حد، شرعاً

در دادگاه شرعی ثابت شده باشد؛ و ثبوت آن یا به اقرار است - با شرایط مقررۀ آن، و از آن جمله در حال طبیعی بودن و در زندان و تحت فشار و اکراه و ترس نبودن - و یا با بیّنه. البته اتهام قتل با قسامه نیز ثابت می‌شود. و اجرای حد نیز توسط حاکم صالح است.

یادآوری می‌شود در تمام مواردی که جرمی موجب حد یا تعزیر است، اصل اولی این است که هیچ کس ولایت ندارد جز در مواردی که ولایت او از طرف شارع احراز شده باشد. و جواز کشتن غیر، نیاز به احراز ولایت بر آن دارد و قدر متیقن از چنین ولایتی موردی است که جرم موجب حد، نزد حاکم به حق، ثابت گردد؛ و در سایر موارد که ثبوت ولایت بر کشتن مورد شک است طبق اصل اولی مذکور، چنین ولایتی وجود ندارد. بر همین اساس می‌توان گفت در مسأله فتک و اغتیال شخص مهدورالدم، با توجه به روایاتی که در این موضوع وارد شده، ولایت بر اجرای حکم به این نحو مورد شک است و لذا طبق اصل اولی، چنین ولایتی وجود ندارد؛ پس فتک و اغتیال نیز جایز نیست، که در نکته بعد به آن اشاره می‌شود.

[بررسی مقتضای اصل اولی در حکم فتک و اغتیال]

نکته سوم: مقتضای اصل اولی در مورد فتک و اغتیال شخص مهدورالدم و نیز مقتضای روایات مربوط به فتک.

مقتضای اصلی اولی در هر موردی که شک در ثبوت ولایت و سلطه بر تصرف در شئون دیگری - و به طریق اولی در کشتن او - باشد، عدم

ولایت و سلطه است.

ممکن است گفته شود: وقتی شارع کسی را مهدورالدم دانست و ریختن خون او را مباح نمود، دیگر حرمتی برای او نمی‌باشد و بنابراین وجهی برای تردید در ثبوت ولایت در اجرای حکم شارع و قتل او نخواهد بود؛ پس در حقیقت او مصداق اصل اولی که برای موارد شک است نمی‌باشد. ولیکن در پاسخ باید گفت: درست است که از حکم شارع به مهدورالدم بودن او به برهان «ان» کشف می‌نماییم که شارع ولایتی را بر اجرای حکم خود نیز اعطا کرده است و گرنه جعل چنان حکمی لغو می‌بود، ولی محدودۀ ولایت و اطلاق آن نسبت به اجرای حکم حتی به شکل فتک و اغتیال مشکوک می‌باشد. چون در مقام ثبوت امکان دارد ولایت بر اجرای حکم مهدورالدم، محدود به غیر فتک و اغتیال باشد؛ و در مقام اثبات، نه فقط دلیل عام یا مطلق برای اثبات آن در دست نیست، بلکه مقتضای اصل اولی نیز، عدم چنین سلطه‌ای می‌باشد. به علاوه مقتضای روایات دال بر نهی از فتک و اغتیال - که ذکر خواهد شد - نیز، مطابق با اصل اولی است.

[روایات نهی از فتک]

در برخی روایات شیعه و سنی که به آن اشاره می‌گردد، از طرف پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فتک مورد نهی قرار گرفته و ایمان و اسلام، قید و مانع از آن دانسته شده است:

۱- از طریق شیعه در کافی آمده است: علی ابن ابراهیم از ابی الصباح

کنانی نقل کرده که به امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ گفته است: همسایه‌ای دارم از قبیله همدان به نام جعدبن عبدالله و در مجالس، هر وقت از حضرت امیر عَلَيْهِ السَّلَامُ و فضائل ایشان صحبت می‌شود، او به آن حضرت سبّ و توهین می‌کند؛ آیا اجازه می‌دهید او را [بکشم؟]. حضرت فرمود: «آیا واقعاً چنین کاری می‌کنی؟» گفت: «بلی به خدا قسم در کمین او می‌نشینم و با شمشیر او را می‌کشم.» حضرت فرمود: «ای ابالصباح! این فتک است و پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از آن نهی کردند. إِنَّ الْإِسْلَامَ قَيْدُ الْفِتْكَ...»^(۱)

مورد این روایت جعدبن عبدالله بوده که حضرت امیر عَلَيْهِ السَّلَامُ را مورد سبّ قرار می‌داده است.^(۲) با این حال حضرت از فتک او نهی کرده‌اند؛ و ظاهر این نهی، با توجه به سیاق روایت، نهی از اغتیال را نیز شامل می‌گردد.

۲- همچنین در بحارالانوار از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل شده است که: «الایمان قیدالفتک».^(۳)

۳- بنابر نقل تواریخ، جناب مسلم بن عقیل رضوان‌الله‌علیه نیز در خانه هانی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ حدیث فوق را از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل کرد.

۴- در کتب اهل سنت نیز حدیث: «الایمان قیدالفتک» از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل شده است.^(۴)

۱- کافی ج ۷، ص ۳۷۵. ۲- وقع وقیعة: سب... المنجد.

۳- بحارالانوار، ج ۵۰، ص ۱۶۸.

۴- سنن ابی داوود، کتاب جهاد، باب ۱۵۷، ج ۲، ص ۹۶؛ منتخب کنز العمال، ص ۵۷، حدیث ۱؛ مستدرک حاکم، ج ۴، ص ۳۵۲؛ صحیح بخاری، کتاب جهاد، ج ۲، ص ۱۷۴؛ و چندین کتاب دیگر از اهل سنت.

ممکن است گفته شود لحن روایات فوق دلالت بر حرمت فتک نمی‌کند، بلکه حداکثر بر کراهت و غیرمطلوب بودن آن دلالت دارد. زیرا در بسیاری از موارد برای کارهایی که قطعاً مکروه است لحنی مشابه لحن روایات فتک دیده می‌شود. و به علاوه روایت اسحاق انباری - که در موضوع اول به آن اشاره شد - بر جواز اغتیال در بعضی موارد دلالت می‌کند.

در جواب گفته می‌شود: از لحن روایات مربوط به فتک - که از طریق شیعه و سنی نقل شده است - چنین استفاده می‌شود که اسلام و یا ایمان قید فتک یا تقیید آن است. نتیجتاً کسی که فتک می‌نماید، طبق اسلام و یا ایمان عمل نکرده است. بنابراین مبعوضیّت فتک و حتی اغتیال از آنها فهمیده می‌شود (زیرا ماهیت اغتیال تفاوتی با فتک ندارد). و عقلاً در چنین مواردی که ظاهر دلیل مبعوضیّت چیزی است به‌ویژه در مسأله دماء، تا زمانی که دلیل محکمی بر جواز آن چیز نباشد، آن دلیل بر کراهت حمل نمی‌شود.

و روایت اسحاق انباری که دلالت بر جواز اغتیال می‌کند، از جهاتی مخدوش است:

الف: اسحاق انباری مجهول است و روایتی که خودش نقل می‌کند دلیل بر مدح او نمی‌باشد. محمدبن عیسی بن عبید نیز - که روایت را از اسحاق انباری نقل می‌کند - مورد اختلاف رجالیون است؛ بعضی او را مدح و بعضی ذمّ کرده و حتی گفته شده است که از غلات می‌باشد.^(۱)

۱- جامع الرواة، ج ۲، ص ۱۶۶.

ب: این روایت فقط در رجال کشی - که شیخ جمع‌آوری و تنظیم کرده است - دیده می‌شود. و شیخ آن را در دو کتاب خود یعنی تهذیب و استبصار - که از کتب اربعه مورد اعتماد است - نیاورده است. و این نشانه دیگری بر ضعف روایت است.

ج: این روایت در هیچ یک از جوامع حدیثی - جز رجال کشی - ذکر نشده و مضمون آن نیز مورد اعراض اصحاب می‌باشد؛ بنابراین نمی‌تواند دلیل بر جواز اغتیال باشد و با روایات مربوط به فتک (که شامل اغتیال نیز می‌شود) و اصل اولی یعنی عدم ولایت بر دیگری، معارضه می‌نماید.

د: با اغماض از همه اشکالات ذکر شده ممکن است مضمون این روایت «قضیه فی واقعه» و منحصر به مورد خاصی باشد.

اگر گفته شود: مقتضای اصل اولی در اشیاء چه بسا اباحه باشد نه منع و حظر؛ در جواب می‌گوییم:

اولاً: ممکن است اصل اولی در مورد تصرف در هر موجودی حظر و منع باشد؛ زیرا همه موجودات و مخلوقات ملک حقیقی و مطلق خداوند می‌باشند و او مالک الملوک است، و عقلاً تصرف در ملک هرکس - چه رسد به مالک حقیقی یعنی خداوند - نیاز به اذن او دارد؛ و تا زمانی که اذن او احراز نشود، باید همان اصل اولی ملاک عمل باشد.

و ثانیاً: این بحث که اصل اولی در اشیاء اباحه است یا حظر مربوط به غیر تصرفات در امور دیگران است. و اصل اولی در تصرفات مرتبط به دیگری، عدم جواز است.

اگر گفته شود: اطلاق روایات دال بر این که اجرای حد باید به دست کسی باشد که حق حکم کردن دارد، دلالت می‌کند بر این که اگر اجرای حد به شکل فتک و اغتیال به نظر حاکمیت به حق و عدل باشد جایز است؛ و روایت ابو عاصم سجستانی - که در موضوع دوم ذکر شد - نیز مؤید این مطلب است، زیرا در آن روایت حکم به وجوب فدیة و قربانی در منی به خاطر کشتن هفت نفر که به حضرت امیر ع سب و شتم می‌کردند تعلیل شده بود به این که بدون اذن امام کشته شده‌اند، و گرنه چیزی بر عهده او نبود.

در جواب گفته می‌شود: علاوه بر ضعف سند روایت ابو عاصم و اعراض عملی و فتوایی اصحاب از مضمون آن، بین مضمون روایات دال بر این که اجرای حد باید به دست کسی باشد که حق حکم کردن دارد، و بین روایات ناهی از فتک، عموم و خصوص من وجه است؛ زیرا روایات دسته اول از این جهت که اجرای حد به شکل فتک یا به شکل عادی باشد مطلق و طبعاً اعم است، و روایات دسته دوم از این جهت که فتک به عنوان اجرای حد باشد یا نه، مطلق و اعم می‌باشد؛ و در موردی که اجرای حد به شکل فتک و اغتیال باشد با هم تعارض می‌کنند و وجهی برای تقدیم و ترجیح دسته اول بر دسته دوم وجود ندارد، بلکه می‌توان گفت: لحن دسته دوم چون ناظر به موضوع دسته اول است از قبیل تبیین شکل اجرای حد می‌باشد و بر دسته اول حکومت دارد. علاوه بر این که مضمون دسته دوم با اصل اولی نیز مطابق است. و در هر حال بر فرض عدم حجیت هر دو دسته از روایات در مورد تعارض،

باید به همان اصل اولی مراجعه کرد.

افزون بر این، روایت ابی‌الصباح کنانی مربوط به سؤال از همین مورد است که حدّ سبّ و شتم توسط همسایه ابی‌الصباح با اجازه امام یعنی حاکمیت به حق، به شکل فتک اجرا شود یا نه، و امام از آن نهی کردند و حدیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم - «إِنَّ الْإِسْلَامَ قَيْدُ الْفِتْكَ» - را مستند قرار دادند.^(۱)

[بررسی ترورهایی که دستور آن به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نسبت داده شده]

نکته چهارم: ترورهایی است که بنا بر برخی از نقل‌های تاریخی - بر فرض صحت این نقل‌ها - در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم انجام شده است یا پیامبر دستور آنها را داده‌اند. این موضوع از چند جهت قابل بررسی است:

۱- از جهت این که آیا ترورهای مذکور - با توجه به روایات ناهی از فتک که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم از طریق شیعه و سنی نقل شده است - جایز بوده است؟

۲- از این جهت که آیا ترورهای ذکر شده مصداق فتک می‌باشند یا نه؟

۳- از این جهت که آیا این ترورها به خاطر صرف امر عقیدتی و فکری یعنی کفر و ارتداد عقیدتی بوده است یا به خاطر اموری دیگر غیر از عقیده و فکر؟

باید گفت کسانی که مطابق بعضی تواریخ دستور قتل آنان توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم صادر شد و بعضاً به قتل رسیدند، قتل آنها نه مصداق

۱- کافی، ج ۷، ص ۳۷۵.

فتک بود و نه به خاطر صرف کفر یا ارتداد آنان؛ بلکه به خاطر ارتکاب قتل یا شرکت در جنگ علیه مسلمانان و ایذاء عملی آنان یا جاسوسی برای دشمنان و یا اموری دیگر بوده است که ذکر خواهد شد. لذا می‌توان آنان را طی چند دسته ذکر نمود:

دسته اول: کسانی که به خاطر قتل یا جاسوسی و یا در جنگ کشته شدند.

۱- عبدالله خطل یا اخطل. وی پس از این که مسلمان شد، از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به عنوان مصدّق، همراه یکی از انصار به منطقه‌ای فرستاده شد. او یک غلام رومی داشت که او نیز مسلمان شده بود و غلام می‌بایست هر روز برایش غذایی آماده می‌کرد، ولی روزی فراموش کرد و مورد غضب صاحبش قرار گرفت؛ سپس عبدالله او را به همین خاطر کشت و بعداً هم مرتد شد. آنگاه سعید بن حریت مخزومی وی را در حالی که خود را به پرده‌های کعبه چسبانده بود بین رکن و مقام کشت.^(۱)

اما مقریزی از مستدرک حاکم نقل کرده است که سائب بن یزید می‌گوید: من دیدم که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم عبدالله بن خطل را از بین پرده‌های کعبه دستگیر نمود و او را در حالی که دست و پایش را بستند کشت؛ و سپس فرمود: بعد از این هیچ قرشی نباید به این نحو (صبراً) کشته شود.^(۲)

۲- مقیس بن صُبابه یا حبابه. یکی از انصار برادر او را از روی خطا

۱- کامل، ج ۲، ص ۲۴۹؛ تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۵۹.

۲- مقریزی، إسماع الأمتاع، ج ۱، ص ۳۳۹؛ ابن‌کثیر، سیره نبویه، ج ۲، ص ۵۶۳-۵۶۶.

کشته بود ولی او آن انصاری را کشت و سپس هم مرتد شد و به مشرکان پیوست. سپس نمیله بن عبدالله کنانی به دستور پیامبر ﷺ او را کشت. و گفته شده است که مردم او را بین صفا و مروه کشتند.^(۱)

۳- ساره کنیز عمرو بن عبدالمطلب. نامبرده حامل نامه متضمن اخبار (نظامی و) محرمانه‌ای بود که از طرف جاسوس کفار و مشرکین مکه به نام حاطب بن ابی بلتعنه پس از جنگ بدر برای دشمنان می‌برد....^(۲) در تفسیر قمی، ذیل آیه اول سوره ممتحنه که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ...» ضمن نقل داستان حاطب بن ابی بلتعنه، آمده است که زن فوق صفیه نام داشته است.

۴- عقبه بن ابی معیط و ابی بن خلف. اینان هر دو کافر و هم پیمان بودند. عادت عقبه این بود که هرگاه از سفری برمی‌گشت اشراف قوم خود را اطعام می‌نمود. روزی به همین مناسبت پیامبر ﷺ را دعوت و ایشان اجابت کردند؛ ولی هنگام غذا خوردن فرمودند: «من از غذای تو نمی‌خورم مگر این که شهادتین را بگویی»؛ و او گفت. وقتی این خبر به گوش ابی بن خلف رسید به او گفت: با من دشمنی کردی و او گفت: نه والله دشمنی نکردم و لکن مردی مهمانم شد که غذا خوردنش را مشروط به گفتن شهادتین کرد و من از او خجالت کشیدم که غذا نخورده از منزل من خارج شود. ابی گفت: من از تو راضی نمی‌شوم مگر این که آب دهانت را بر صورت پیامبر بیندازی؛ و عقبه چنین کرد و مرتد شد و

۱- کامل، ج ۲، ص ۲۵۰؛ و چند کتاب دیگر.
۲- کامل، ج ۲، ص ۲۵۱؛ و چند کتاب دیگر.

سپس شکنجه حیوانی را بر پیامبر انداخت. پیامبر ﷺ به او گفتند: تو از مکه خارج نمی‌شوی مگر این که سرت را با شمشیر می‌زنم. آنگاه در جنگ بدر به نحو صبر کشته شد. و اما ابی بن خلف به دست پیامبر در جنگ احد کشته شد....^(۱)

لازم به ذکر است که بر فرض صحت نقل‌های مزبور و دستور قتل این عده توسط پیامبر اکرم ﷺ قتل آنها نه به خاطر صرف ارتداد آنان بوده است، بلکه به خاطر قتل و جاسوسی و یا شرکت در جنگ علیه پیامبر اکرم ﷺ و مسلمانان بوده است. از طرف دیگر ارتداد افراد در آن روزگار صرف تغییر فکر و اندیشه نبوده است، بلکه هر کس از نظر فکری از اسلام خارج می‌شد یا یکی از مسلمانان را می‌کشت فوراً به صف دشمن محارب با اسلام و پیامبر ملحق می‌شد تا در حمایت آنان قرار بگیرد. و در جوامع قبیله‌ای عادت دیرینه بر این بوده که هر کس و هر قومی برای حفاظت از خود ناچار بوده است با اشخاص و اقوام دیگری متحد و هم پیمان شود. بنابراین چنین افرادی دشمن محارب محسوب می‌شدند و در جنگ حتی جنگ‌های نامنظم، فتک و اغتیال و خدعه جایز است. این روایت در کتب شیعه و سنی از پیامبر اکرم ﷺ و حضرت امیرالمؤمنین نقل شده است که: «إِنَّ الْحَرْبَ خُدْعَةٌ».^(۲)

۱- مجمع‌البیان، ج ۴، ص ۱۶۶، ذیل آیه ۲۹ سوره فرقان.
۲- قرب الإسناد، ص ۱۳۳؛ مروج‌الذهب، ج ۱، ص ۳۰۰ و ۳۳۲؛ کافی، ج ۷، ص ۴۶۰؛ بحارالأنوار، ج ۹۷، ص ۲۷؛ تهذیب الأحکام، ج ۶، ص ۱۶۲؛ مسند احمد، ج ۱، ص ۸۱، ۹۰، ۱۱۳ و...؛ سنن ابی داود، ج ۳، ص ۴۳؛ صحیح ترمذی، ج ۴، ص ۱۹۳؛ و چندین کتاب دیگر.

علاوه بر این که دستور قتل عبدالله خطل و مقیس بن صبابه یا حبابه بنا بر نقل کامل - چنان که ذکر شد - توسط پیامبر نبوده و عقبه بن ابی معیط در جنگ بدر، و ابی بن خلف در جنگ احد، هنگامی که به نبرد با مسلمانان می پرداختند، کشته شدند.

دسته دوم: مردان و زنانی که - بنا بر نقل بعضی تواریخ - پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در جریان فتح مکه دستور قتل آنان را صادر کردند.

مردها عبارتند از:

۱- عکرمة بن ابی جهل.

۲- صفوان بن امیة بن خلف.

۳- عبدالله بن سعد بن ابی سرح.

۴- عبدالله بن خطل.

۵- حویرث بن نقیذ.

۶- مقیس بن صبابه.

۷- عبدالله بن زبیری.

۸- حویطب بن عبدالعزی.

و زن‌ها عبارتند از:

۱- هند دختر عتبه.

۲- ساره

۳ و ۴- دو کنیز عبدالله بن خطل.^(۱) اسامی دو جاریه فوق بنا بر نقل

یعقوبی «قریبه» و «فرتنا» می باشد.^(۲)

۱- کامل، ج ۲، ص ۲۴۹-۲۵۲. ۲- یعقوبی، ج ۲، ص ۵۹ و ۶۰.

در سیره‌های ابن هشام و ابن کثیر آمده است: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم هنگامی که وارد مکه شدند و آن را فتح کردند به فرماندهان نظامی دستور دادند جز با مقاتلین و جنگجویان، قتال و جنگ نکنند و کسی را نکشند جز چند نفر را که با اسم مشخص کرده و فرمودند: «اینان حتی اگر زیر پرده‌های کعبه پیدا شدند کشته شوند».

بنابراین دو نقل، این افراد عبارت بودند از: عبدالله بن سعد، عبدالله بن خطل و دو کنیز او، حویرث بن نقیذ، مقیس بن حبابه (صبابه)، ساره کنیز بعضی از بنی المطلب و عکرمة بن ابی جهل.^(۱)

بنابراین افراد فوق که دستور قتل آنها در برخی از تواریخ ذکر شده، حتی اگر صحت این نقل‌ها را بپذیریم، اولاً: همگی در مبارزه با پیامبر و ایجاد آتش جنگ علیه مسلمانان دخالت داشته، بلکه جزو مهره‌های اساسی بوده‌اند.

و ثانیاً: دستور کشتن آنها به خاطر ارتداد نبوده است؛ زیرا بعضی از اینان به کفر خود باقی بودند، مانند حویرث بن نقیذ که در مکه پیامبر را بسیار اذیت می‌کرد و با کلمات زشت و وقیح به آن حضرت توهین می‌کرد؛^(۲) و بعضاً که مسلمان و سپس مرتد شده بودند در ایذاء پیامبر و مسلمانان و یا تحریف نوشتن قرآن - مانند عبدالله بن سعد - دست داشتند که ذکر خواهد شد. و بعضی مانند عبدالله بن خطل کسی را به قتل رسانده بود، چنان که ذکر شد.

۱- سیره ابن هشام، ج ۴، ص ۵۱-۵۳؛ سیره ابن کثیر، ج ۳، ص ۵۶۳ و ۵۶۴.

۲- تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۵۹ و ۶۰؛ امتاع الاسماع، ج ۱، ص ۳۹۹.

و ثالثاً: دستور قتل، محرمانه و به شکل فتک و اغتیال نبوده است؛ بلکه یک دستور رسمی و علنی و نظامی به فرماندهان لشکر اسلام بوده است، و هنوز آتش جنگ فروکش نکرده بود؛ و این گونه دستورها مربوط به کسانی است که به شکلی در جنگ و مبارزه علیه اسلام و پیامبر شرکت داشته‌اند.

با این حال بسیاری از اینان کشته نشدند؛ از آن جمله:

یک: عکرمه بن ابی جهل که پس از فتح مکه ترسید و به یمن فرار کرد و همسر او امّ حکیم مسلمان شد و سپس خود او نیز نزد پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آمد و مسلمان شد و از آن حضرت خواست برای او طلب مغفرت نماید و ایشان طلب مغفرت کردند.^(۱)

دو: صفوان بن امیّه؛ او نیز که از مخالفین سرسخت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بود پس از فتح مکه به جدّه فرار کرد. سپس عمیر بن وهب به پیامبر گفت: صفوان بزرگ قوم من می‌باشد و اکنون از ترس فرار کرده است و شما او را امان دهید. پیامبر نیز به او امان داد و او به مکه بازگشت....^(۲)

سه: عبدالله بن زبیری؛ او نیز به نجران فرار کرد و سپس نزد پیامبر آمد و مسلمان شد.^(۳)

چهار: هند دختر عتبه؛ او نیز با آن جنایتی که با حمزه سیدالشهداء انجام داده بود، سرانجام به حسب ظاهر مسلمان شد و پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ او را نکشت.^(۴)

۱- کامل ابن اثیر، ج ۲، ص ۲۴۸؛ سیره ابن هشام، ج ۴، ص ۵۳ به بعد؛ و چند کتاب دیگر.
۲- کامل، ج ۲، ص ۲۵۰ و ۲۵۱.
۳- إمتاع الأسماع، ج ۱، ص ۳۹۷؛ و چند کتاب دیگر.
۴- کامل، ج ۲، ص ۲۵۱؛ تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۶۰؛ و چند کتاب دیگر.

پنج: یکی از دو کنیز ابن خطل به نام فرتنا؛ او نزد پیامبر آمد و مسلمان شد.^(۱)

شش: عبدالله بن سعد؛ او که کاتب وحی بود و عمداً تحریف‌هایی انجام می‌داد، سپس مرتد شده و ملحق به قریش شد و به آنان گفت: من تحریف‌هایی در قرآن انجام دادم و... هنگام فتح مکه به خانه عثمان بن عفان که برادر رضاعی او بود پناه برد و او عبدالله را از مردم پنهان ساخت و سرانجام نزد پیامبر آورد و برایش امان خواست و از کشته شدن نجات پیدا کرد....^(۲)

هفت: حویطب بن عبدالعزی. او در باغی پنهان شده بود و ابوذر او را مشاهده کرد و به پیامبر اطلاع داد. سپس نامبرده نزد پیامبر آمد و مسلمان شد. مروان به او گفت: ای شیخ چرا دیر مسلمان شدی؟ گفت: چندین مرتبه تصمیم گرفتم مسلمان شوم ولی پدر تو مانع می‌شد.^(۳) ولی در بعضی تواریخ آمده است: او که در مکه پیامبر را اذیت و با کلمات قبیح از ایشان یاد می‌کرد سرانجام به دست حضرت علی عَلِيٌّ کشته شد.^(۴)

دستور قتل این دسته نیز نه فقط به خاطر کفر اعتقادی یا ارتداد آنان و یا حتی صرف ایذائاتی بود که نسبت به پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ روا می‌داشتند،

۱- کامل، ج ۲، ص ۲۵۱؛ تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۶۰.
۲- کامل، ج ۲، ص ۲۴۹؛ و سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۵۱ و ۵۲؛ و چند کتاب دیگر.
۳- کامل، ج ۲، ص ۲۵۱.
۴- تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۵۹ و ۶۰؛ إمتاع الأسماع، ج ۱، ص ۳۹۹؛ سیره ابن کثیر، ج ۳، ص ۵۶۴.

بلکه به خاطر توطئه‌ها، مقاتله‌ها و اقداماتی بود که هنگام فتح مکه و قبل از آن انجام داده بودند. هرچند عده‌ای از آنان توبه کردند و مورد عفو قرار گرفتند.

ضمناً آن چند نفر که کشته شدند جزو محاربین بودند و در حال حرب، حتی خدعه مجاز خواهد بود؛ چنان‌که ذکر شد.

دسته سوم: موردی است که گفته شده فقط به خاطر ارتداد دستور قتل او توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم داده شده است.

در سنن دارقطنی آمده است: گفته شده هنگام جنگ احد یک زن مسلمان مرتد شد و پیامبر دستور داد او را توبه دهند و اگر توبه نکرد او را بکشند.^(۱)

این روایت به چند سند نقل شده است؛ در یک سند آن، محمد بن عبدالملک انصاری قرار دارد که در حاشیه کتاب فوق آمده است: احمد و دیگران گفته‌اند: محمد بن عبدالملک روایت جعل می‌کرد.^(۲)

و در سند دیگر، همین مضمون توسط جابر بن عبدالله نقل شده است، ولیکن در حاشیه آن کتاب آمده است: در سند این حدیث عبدالله اذینه قرار دارد که ابن حبان او را جرح کرده و گفته است: در هیچ حالی نمی‌توان به حدیث او استناد کرد. و مؤلف (مؤلف کتاب دارقطنی) در کتاب: «المؤتلف والمختلف» گفته است: روایت او متروک می‌باشد.

۱- سنن دارقطنی، کتاب الحدود، ج ۳، ص ۱۱۹، حدیث ۱۲۱.
۲- همان.

و نیز ابن عدی در کتاب کامل گفته است: حدیث عبدالله اذینه منکر است....^(۱)

و در روایت دیگری از جابر بن عبدالله نقل شده است که زنی به نام ام مروان مرتد شد و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم دستور داد اسلام را به او عرضه کنند و اگر توبه نکرد کشته شود. ولیکن در حاشیه همان کتاب آمده است: در سند این حدیث معمر بن بکار است که بنابر نظر عقیلی و ذیعلی حدیث او مورد وهم می‌باشد.

همچنین در این سند، محمد بن عبدالملک قرار دارد. و بیهقی نیز این حدیث را با دو سند نقل کرده و گفته است: هر دو سند ضعیف است.^(۲)

ظاهراً سه روایت فوق مربوط به یک قضیه می‌باشد. و در هر صورت سند این دسته - چه منحصر به یک مورد یا چند مورد باشد - ضعیف است و نمی‌توان به آن اعتماد کرد.

دسته چهارم: کسانی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم یا زنان آن حضرت و مسلمانان را هجو کرده و علیه مسلمانان تدارک جنگ می‌کردند.

۱- ابو عفک یهودی؛ نامبرده قبل از شروع جنگ بدر علاوه بر این‌که شاعر بود و با اشعار خود پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و رسالت آن حضرت را مورد هجو و هتک قرار می‌داد، اذیت‌های دیگری نیز بر ایشان و مسلمانان وارد می‌ساخت؛ همچنین از جمله فعالیت‌های وی تحریک و تشویق یهود مدینه برای جنگ با پیامبر و مسلمانان بود. هنر شعر در آن عصر در

۱- همان، حدیث ۱۲۵.
۲- همان، ص ۱۱۸، حدیث ۱۲۲.

تحریر و شعله‌ور ساختن جنگ تأثیر بسیاری داشت؛ لذا سالم بن عمیر نذر کرد که او را بکشد یا در این راه کشته شود و سرانجام موفق شد و او را کشت. (۱)

اما ابن هشام به نقل از ابن اسحاق می‌گوید: قتل وی به درخواست پیامبر بوده است. (۲)

۲- پس از قتل ابوعفک، عصماء دختر مروان بسیار ناراحت شد و پیوسته اظهار مصیبت می‌نمود و علیه اسلام و مسلمانان عیب‌جویی و بدگویی را شروع کرد و انصار را به خاطر پیروی از پیامبر سرزنش می‌کرد و چون طبع شعر داشت با اشعار خود پیامبر را مورد هجو و توهین قرار می‌داد و این عمل را تا بعد از جنگ بدر ادامه می‌داد. سپس شبی عمیر بن عوف به خانه او رفت و او را کشت. آنگاه پیامبر از او سؤال کردند: آیا تو دختر مروان را کشتی؟ او گفت: بلی... (۳) این قتل - که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم دستور آن را نداده بودند - اثر زیادی در تقویت روحیه کسانی از قوم عصماء گذاشت که به اسلام گرویده بودند و از ترس، آن را اظهار نمی‌کردند. (۴)

دو نفر فوق علاوه بر کارهایی که ذکر شد، به اشکال مختلف آتش جنگ علیه اسلام و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را شعله‌ور می‌ساختند، و جزو محاربین محسوب می‌شدند.

۱- تاریخ الخمیس، ج ۱، ص ۴۰۸؛ مغازی، ج ۱، ص ۱۷۴ و ۱۷۵.

۲- سیره ابن هشام، ج ۴، ص ۴۳۵؛ انساب الأشراف، ج ۱، ص ۳۷۳.

۳- تاریخ الخمیس، ج ۱، ص ۴۰۶ و ۴۰۷؛ مغازی، ج ۱، ص ۱۷۲ و ۱۷۳.

۴- مغازی، همان.

۳- کعب بن اشرف؛ پس از شکست مشرکین در جنگ بدر، کعب از این شکست خیلی ناراحت شد و بر او گران آمد و پیوسته بر کشته‌شدگان بدر گریه می‌کرد، و در صدد انتقام برآمد و در اشعار خود پیامبر و اصحاب ایشان را مورد هجو قرار داد و همچنین در اشعار خود زنان مسلمان را با اسم و مشخصات هجو می‌کرد. (۱) و بعضی گفته‌اند: حتی زنان پیامبر را در قصیده‌هایش با نام و اسم هجو می‌کرد. (۲)

نامبرده به مکه رفت و مشرکین را برای جنگ با پیامبر و مسلمانان آماده کرد و از مکه خارج نشد مگر زمانی که مشرکین بر جنگ تصمیم گرفتند... (۳)

بر اساس برخی نقل‌های تاریخی، او وقتی به مدینه برگشت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «کیست که مرا از شرّ ابن اشرف خلاص کند؟» محمد بن مسلمة گفت: من برای این کار آماده‌ام... سپس ابونائله - که برادر رضاعی کعب بود - با او و عده‌ای دیگر همراه شدند و ابونائله طی تماسی با کعب جهت اغفال او، مقدمات کشتن او را فراهم ساخت ... و در یک حمله او را کشتند....

کشتن کعب آثار زیادی روی یهود گذاشت به گونه‌ای که هیچ یهودی در مدینه نبود مگر این که به خاطر توطئه‌های مداوم خود، بر خود می‌ترسید... (۴) به دنبال کشته شدن کعب، یهود در صدد بستن پیمان

۱- سیره ابن اسحاق، ص ۳۱۷؛ البداية والنهاية، ج ۴، ص ۶.

۲- طبقات الشعراء، ص ۷۱.

۳- البداية والنهاية، ج ۴، ص ۶؛ سیره ابن کثیر، ج ۳، ص ۱۱.

۴- سیره ابن اسحاق، ص ۳۱۷ و ۳۱۹؛ البداية والنهاية، ج ۴، ص ۵-۸؛ و چندین کتاب دیگر.

صلح با پیامبر برآمدند و عهد کردند که دیگر توطئه‌ای بر علیه پیامبر و مسلمانان نداشته باشند، که مورد قبول آن حضرت قرار گرفت.^(۱)

نقش کعب در ایجاد و تقویت جنگ با پیامبر و مسلمانان واضح است؛ به خصوص با توجه به این که یهود پس از این قتل در صدد بستن پیمان صلح با پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم برآمدند.

۴- ابن سنینه؛ در تاریخ ذکر شده است که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم اعلام کردند، هر کس ابن سنینه را پیدا کرد او را بکشد. سپس محیصه بن مسعود به ابن سنینه برخورد کرد و او را کشت.^(۲)

با توجه به سیره قطعی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم که هرگز متعرض دشمنانی که با او پیمان صلح بسته بودند نشد، مطمئن می‌شویم که ابن سنینه جزو آن دسته از یهود بوده که در حال تدارک جنگ با پیامبر و مسلمانان بوده‌اند. به علاوه قتل او نیز علی القاعده به صورت فتک و غافل‌گیرانه نبوده است، زیرا ظاهر نقل این است که دستور آن به صورت علنی و رسمی بوده است، و معمولاً چنین دستوراتی به طور طبیعی به اطلاع افراد مورد نظر می‌رسیده است.

۵- ابورافع یهودی؛ او در عداوت و دشمنی با پیامبر، پشتیبان ابن اشرف بود و همچنان به ایذاء آن حضرت ادامه می‌داد؛ و قتل او در خیبر انجام شد.

۱- المصنّف عبدالرزاق، ج ۵، ص ۲۰۴؛ طبقات ابن سعد، ج ۲، ص ۲۳؛ و چند کتاب دیگر.

۲- البدایة والنهایة، ج ۴، ص ۸؛ سیره ابن اسحاق، ص ۳۱۹ و ۳۲۰.

یادآوری می‌شود: کشتن ابن اشرف توسط طایفه اوس بود و قوم خزرج با خود گفتند: نباید طایفه اوس بر ما پیشی گیرند و لذا تصمیم گرفتند ابورافع را بکشند و از پیامبر اجازه گرفتند و آن حضرت نیز اجازه دادند....^(۱) با توجه به نقش ابن اشرف - که ذکر او در مورد سوم از این دسته گذشت - در تدارک جنگ با پیامبر و انتقام او از کشته شدگان در جنگ بدر و نیز سایر دشمنی‌های او با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، وضعیت ابورافع نیز به خوبی روشن می‌شود.

۶- سلام بن حقیق. او از یهودیان اطراف مدینه و از خطبا و شاعران به نام منطقه بود که مانند کعب بن اشرف در توطئه علیه مسلمانان جدیت داشت و کفار قریش را بر علیه آنان تحریک می‌کرد. او نیز بنا بر برخی نقل‌ها به دستور پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم کشته شد.^(۲)

بنابراین، برخورد با وی جنبه عقیدتی نداشته و او هم در تدارک جنگ با پیامبر بوده است.

لازم به ذکر است که افراد این دسته همگی از نقض کنندگان پیمان و محاربین با اسلام و مسلمانان محسوب می‌شوند. پس قتل آنان نه به خاطر صرف کفر یا ارتداد فکری بوده است، بلکه علاوه بر نقض عهد و پیمان، به خاطر شرکت در جنگی - هر چند بعضاً غیر علنی - با پیامبر و اسلام بوده است. و کشتن دشمن در حال جنگ به نحو غافل‌گیرانه جایز است و اساساً بر آن فتک و اغتیال صدق نمی‌کند؛ زیرا علاوه بر این که

۱- سیره ابن هشام، ج ۳، ص ۲۸۷؛ کامل، ج ۲، ص ۱۴۶؛ بحار الأنوار، ج ۲۰،

ص ۱۳. ۲- سیره المصطفی، ص ۵۲۲.

یک هنجار معمول و متداول در جنگ در همه زمان‌ها می‌باشد، مطابق روایتی در دین نیز تجویز شده است: «الحرب خدعة»^(۱).

دسته پنجم: کسانی هستند که پس از اسلام آوردن مرتد شدند و ادعای پیامبری نمودند، همچون: اسود عنسی، طلیحه، سجاح و مسیلمه کذاب.

در کتاب اوائل نوشته علامه شوشتری آمده: جزری می‌گوید: اول ارتدادی که در اسلام رخ داد ارتداد اسود عنسی بود... که پس از ارتداد و ادعای پیامبری، سه ماه بیشتر زنده نبود. و در شبی که به قتل رسید پیامبر خبر آن را به عنوان پیش‌گویی اعلام کردند. پس از مرگ او طلیحه اسدی و مسیلمه ادعای پیامبری نمودند، و لکن پس از وفات پیامبر به قتل رسیدند.^(۲)

یادآوری می‌شود: کسی که از روی علم و عمد در مقابل پیامبر به حق و خاتم، مدعی نبوت و رسالت از سوی خداوند می‌شود، در حقیقت اعلام جنگ با خدا و رسول او و همه مسلمانان کرده است و حقوق آنان را مورد تعرض قرار داده است، و دستور کشتن او نیز از مقوله فتک و اغتیال نیست؛ زیرا یک دستور رسمی و علنی است.

پنج دسته ذکر شده کسانی بودند که بنا بر نقل تواریخ، در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم مهدورالدم و محارب شناخته شده، بعضاً توسط مردم

۱- تهذیب شیخ طوسی، ج ۶، ص ۱۶۲؛ کافی، ج ۷، ص ۴۶۰؛ بحار الأنوار، ج ۹۷، (چاپ بیروت)، ص ۲۷؛ صحیح بخاری، ج ۴، ص ۱۲۶؛ مسند احمد، ج ۱، ص ۸۱، ۹۰ و ۱۱۳؛ و چندین کتاب دیگر. ۲- اوائل، ص ۱۶.

کشته شدند و بعضاً دستور قتل آنان توسط پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم صادر شد ولی در عین حال بعضی سرانجام توبه کرده و کشته نشدند.

[حرمت ترور در خارج از مرزهای اسلامی]

از آنچه گفته شد به دست آمد که فتک و اغتیال افراد مهدورالدم که در حال جنگ با اسلام و مسلمانان و یا تدارک و حمایت از آن نباشند، از نظر دینی امری قبیح و مورد نهی است. و در این جهت فرقی نمی‌کند که این افراد در محدوده کشور اسلامی باشند یا در خارج آن. و این تصور که چنانچه آنان در خارج کشور اسلامی باشند کشتن آنها به شکل فتک جایز است زیرا به امنیت داخلی ضرری نمی‌زند، به چند دلیل مردود است:

۱- بر فرض این که مقصود از دارالکفر، سرزمین دشمن در حال جنگ با مسلمانان باشد، مطابق روایتی حضرت امیر علیه السلام از اجرای حد در سرزمین دشمن نهی کرده‌اند. «لَا يُقَامُ عَلَى أَحَدٍ حَدٌّ بِأَرْضِ الْعَدُوِّ». «لَا أُقِيمُ عَلَى رَجُلٍ حَدًّا بِأَرْضِ الْعَدُوِّ حَتَّى يَخْرُجَ مِنْهَا مَخَافَةً أَنْ تَحْمِلَهُ الْحَمِيَّةَ فَيَلْحَقَ بِالْعَدُوِّ».^(۱)

یادآوری می‌شود: عموم این روایات شامل مسلمان و غیر مسلمان می‌شود.

البته ممکن است گفته شود: لحن روایات ذکر شده به لحن حکم حکومتی شبیه تر است تا لحن حکم الهی ثابت؛ و اگر از مقوله حکم حکومتی باشد تابع شرایط متغیر زمان و مکان است. و از همین رو قتل

۱- وسائل الشیعة، ابواب مقدمات الحدود، باب ۱۰، حدیث ۱ و ۲.

ابی رافع یهودی - بنابر نقل سیره ابن هشام^(۱) و کامل^(۲) و بحار^(۳) - در خیبر انجام شد که جزو سرزمین دشمن بود. ولی ممکن است گفته شود مقصود از «حدّ» حدّ شرعی است که از ناحیه شارع تشریح شده است هر چند مجری آن امام مسلمین است؛ زیرا ما در باب حدود حدّی را که تشریح آن از قبیل حکم حکومتی باشد نیافتیم.

از طرف دیگر، مطلب ذیل روایت - که می فرماید: بدین علت که مبادا در اثر اجرای حدّ در سرزمین دشمن، شخص مورد حدّ به دشمن ملحق شود - شامل حدّ قتل نمی شود.

۲- دلیل دوم، این که اجرای حدّ در خارج کشور اسلامی، یعنی در دارالکفر اصطلاحی که در حال صلح با مسلمانان است، در صورتی که بر خلاف تعهدات بین المللی باشد، کشور اسلامی که متعهد به آنها شده است نمی تواند شرعاً آن تعهدات را بدون نقض از طرف دیگر نقض نماید.

و بر فرض این که یک کشور اسلامی تعهدات بین المللی را قبول نکرده باشد، اقدام به ترور افرادی که در پناه کشوری دیگر - هر چند دارالکفر - باشند موجب فساد و خطراتی برای سرزمین اسلامی و مردم آن و تضییع حقوق آنان می گردد. و شاید به همین خاطر است که مرحوم مجلسی در پاورقی تهذیب الأحکام می گوید: «الأحوط فی زمان الهدنة ترک ما تثیر الفتنة»؛^(۴) زیرا بر فرض آن که تروری با حکم حاکم واجد

۱- سیره ابن هشام، ج ۳، ص ۲۸۷. ۲- کامل، ج ۲، ص ۱۴۶.

۳- بحار الأنوار، ج ۲۰، ص ۱۳.

۴- تهذیب الأحکام، ج ۱۰، ص ۲۴۶، پاورقی.

شرایط صورت گیرد ممکن است با مصلحت مهمّی مزاحمت کند، مانند این که نقض قوانین بین المللی شود، ایجاد فتنه کند و موجب مفسدۀ بالاتری گردد، یا این عمل باعث قتل و خونریزی و کشته شدن افراد بی گناه و تحریک مخالفان برای عمل متقابل یا بدفهمی نسبت به اسلام گردد.

۳- اگر کشور اسلامی تعهدات بین المللی را پذیرفته باشد باید به آنها پایبند باشد؛ و لذا به هر دلیل حق ندارد برای مردم سایر کشورها ایجاد ناامنی کند.

گذشته از همه موضوعاتی که در صفحات گذشته توضیح داده شد، در مورد آنچه در مورد نقل های تاریخی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است، تذکر این نکته ضروری است که اعتبار نقل های تاریخی برای صدور فتوا، چندان نیست که به تنهایی اطمینان آور باشند. عمده تاریخ نگاران از ثبت انگیزه هایی که منجر به برخی احکام یا حوادث تاریخی شده اند، بازمانده اند؛ چرا که پی بردن به تمام زوایا و نقاط تاریک حوادث گوناگون، در زمان ما - که رشد علم و تکنولوژی، رسانه های مختلف و حساسیت های مفسران و تحلیل گران آنها را شاهد هستیم - امری بعید و شاید ناممکن است، تا چه رسد به امکانات و حساسیت های اندک معاصران پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و یا تاریخ نگارانی که پس از یک یا دو قرن از وقوع حوادث، دست به قلم برده و تاریخی بسیار مختصر از زندگانی رسول اکرم صلی الله علیه و آله را نگاشته اند و بسا برخی منابع آنها اسرائیلیات یا جعلیات بنی امیه و دیگران بوده است.

[برده‌داری در اسلام و در زمان کنونی]

پرسش چهاردهم: آیا احکام برده‌گیری و برده‌داری را - که امروزه ضد بشری تلقی می‌شوند - از احکامی می‌شمارید که تنها موضوع آنها در این زمان منتفی شده است، و یا از احکام امضایی و موسمی می‌دانید که ویژه جامعه صدر اسلام بوده و اکنون منسوخ شده است و در عصر کنونی در صورت تحقق موضوع آن نیز شرعاً ممنوع است؟

جواب: از مجموع احکام و برخوردهای اسلام نسبت به مسأله برده‌داری، چنین استنباط می‌شود که اسلام به مبارزه با پدیده برده‌داری برخاسته است تا در فرصت مناسب آن را ریشه کن کند. قرائن و مدارک بر این نظر و روش شریعت اسلامی را در مناسبت‌های مختلف می‌توان مشاهده کرد. برخی از آن مناسبت‌ها و موارد عبارتند از:

۱- «حق تسلط آدمی بر نفس خویش» یکی از حقوق فطری بشر و مورد پذیرش و تأکید شریعت اسلامی است. به همین دلیل در بحث‌های مربوط به «حکومت و ولایت» همگان اقرار کرده‌اند که اصل اولی عقلی، عدم ولایت هر انسانی است بر دیگری. بنابراین، اثبات تسلط و ولایت بر غیر، محتاج به دلایل اطمینان‌آوری است که پس از آن ولایت بر دیگری پذیرفته می‌شود. مثل ولایت پدر بر فرزند، یا ولایت حکومت منتخب بر شهروندان و... تردیدی نیست که برده‌داری، مستلزم ولایت بسیاری از آدمیان بر بسیاری از هموعان خویش است و از این جهت، امری بر خلاف قاعده سلطه و استثنایی است؛ و بر خلاف

حق طبیعی و فطری آنانی است که به بردگی گرفته می‌شوند.

۲- پذیرش موارد برده‌گیری و برده‌داری که استثنایی و طبعاً خلاف قاعده می‌باشد مبتنی بر «ضرورت» است. در این امر نیز تردیدی نیست که «الضرورات تنقذ بقدرها»؛ ضرورت‌ها به اندازه‌ای که ضروری باشند، مجاز شمرده می‌شوند. به عبارت دیگر اگر مورد اضطراری پیش نمی‌آمد، آن موارد، اقتضای ممنوعیت را داشتند و تنها عاملی که موجب عدم ممانعت شده است، ضرورت خاصی است که بهره‌گیری از آن را مجاز شمرده است.

۳- حکم برده‌داری از احکام تأسیسی شارع نیست، بلکه از احکام امضایی است. بنابراین برای کشف علت پذیرش آن از سوی شارع مقدس باید در پی کشف علت یا حکمت امضای حکم این موضوع اجتماعی برآمد.

اگر اساس این موضوع مطلوب شارع می‌بود، به ترغیب و تشویق به استرقاق بشر و برده‌فروشی و توصیه به رفتارهایی که به تکثیر برده‌داری منجر می‌گردد و جلوگیری از آزادی آنان و... می‌پرداخت، و اگر اساس آن برخلاف خواست اولی شارع و صرفاً از سرناچاری تجویز شده باشد، طبعاً از استرقاق انسان‌ها منع نموده و به پرهیز از بردگی و برده‌فروشی و در نظر گرفتن راه‌هایی برای تقلیل بردگان و آزادسازی آنان و... توصیه می‌فرماید.

۴- تردیدی وجود ندارد که شارع مقدس، برای آزادسازی بردگان و رفتار انسانی با ایشان توصیه‌های فراوان و مؤکدی کرده است؛ و به

بهبان‌های مختلف از پیروان شریعت خواسته است تا برده‌ای را در راه رضای خدا آزاد کنند و ثواب آن را از برخی عبادات بیشتر دانسته است. همچنین در بیانات پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عبارات مختلفی آمده است که برده‌فروشی را ناپسند می‌شمارد؛ یا بندگی برخی انواع بردگان را باطل اعلام می‌فرماید، مانند نهی از اینکه کسی به خاطر نیاز مادی، خود را به عنوان برده بفروشد، و یا از برده گرفتن پدر و مادر. پس معلوم می‌شود که «آزادی بردگان» مطلوب خدا بوده است و نه «برده گرفتن آنان».

و به‌طور کلی بردگی‌هایی که در عهد اسلامی در کشورهای جهان انجام می‌گرفته به دو صورت بوده است؛ یکی به این شکل که افرادی قدرتمند و متمول به زور و قدرت، به مناطق محروم و عقب‌افتاده مانند آفریقا و جاهای دیگر یورش می‌برده‌اند و افرادی را به بردگی می‌گرفته و در بازارهای جهان آنها را می‌فروخته‌اند. این نوع بردگی به لحاظ انسانی بدون شک ظلم است و با کرامت بنی آدم که در آیه ۷۰ از سوره اسراء به آن اشاره شده است منافات دارد و در اسلام هیچ‌گاه چنین بردگی تأیید و امضا نشده است. خداوند انسان را آزاد آفریده و کسی حق ندارد انسان دیگری را برده گرفته و او را استعمار کند و با اجبار او را وادار به کار برای دیگری کند. حضرت امیر عَلَيْهِ السَّلَام درباره بردگی فکری و تن دادن به ذلت می‌فرماید: «لَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَقَدْ جَعَلَكَ اللهُ حُرًّا»^(۱) حال چه رسد به بردگی واقعی و تسلیم کامل دیگران شدن؛ و در منابع آیات و

روایات و سیره پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَام هیچ جایی دیده نشده که چنین بردگی را تجویز کنند.

اما صورت دیگری که در آن عصر معمول بوده، در جایی بود که جنگ اتفاق می‌افتاد و افرادی از دشمن را زنده اسیر می‌گرفته‌اند، کاری که هم اکنون در تمام جنگ‌ها مرسوم است که افرادی را از طرف مقابل به اسارت می‌گیرند. در آن زمان این اسیران بندگان لشکر مقابل می‌شده‌اند و باید با کار کردن و راه‌های دیگر خود را آزاد کنند، وگرنه در اختیار دولت‌ها و از آن جمله در جنگ‌های مسلمانان از آن بیت‌المال مسلمین بوده‌اند. این نوع اسیر گرفتن که در قرآن در چند آیه به آن اشاره شده (از جمله آیات ۶۷ و ۷۰ سوره انفال) نوعی روش نگهداری اسرا بوده است، که در اسلام قوانینی برای رعایت حقوق و شئون آنها آمده است؛ مانند حق خوراک و پوشاک، عدم اذیت و آزار و چگونگی آزاد شدن آنها.

این نکته نباید از نظر دور بماند که شیوه تعامل با بردگان در اسلام، آن‌چنان شایسته بوده که در شهرهای اسلامی جمعی از فقهای بزرگ آن عصر، از بردگان بودند؛ مانند حسن بصری، ابن سیرین، عطا، مجاهد، سعید، سلیمان، زید بن اسلم، نافع، ربیعة الرأی، طاووس و عطار بن عبدالله؛ و مادر برخی از ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَام نیز از همین کنیزان آزاد شده و پاکدامن بوده‌اند. و جمعی دیگر نیز پیشینه بردگی داشته‌اند و با آزاد شدن در جمع علما و قاریان جهان اسلام قرار گرفته‌اند.

این‌که در جنگ برای شکست دشمن افرادی از آنها را بگیرند، روشی بوده که در آن عصر در همه کشورهای رایج بوده است و افرادی را

که اسیر می گرفته‌اند، برده می‌کردند و اسلام در آن شرایط جامعه جهانی نمی‌توانسته یک طرفه از آن پرهیز نماید و در نتیجه در جنگ‌هایی که برای آن اتفاق می‌افتاده، به برده‌دادن تن داده ولی برده نگیرد؛ این امری نامعقول است.

همچنین اسلام نمی‌توانست نظام بردگی را که سابقه تاریخی بسیار طولانی داشت، با یک فرمان و دستور الغا نماید؛ اما تدریجاً و با اعمال تدابیری درصدد حذف آن از گردونه جامعه برآمد.

در اسلام برای آزاد نمودن بردگان، تدابیر زیادی معین گشت؛ از جمله این که ثواب فراوان برای عتق رقبه مقرر شد و نیز آزاد نمودن برده جزو قوانین حقوقی و کیفری قرار داده شد و برای بسیاری از گناهان و یا کارهای دیگر، آزادی حداقل یک برده لزوماً به عنوان کفاره قانونی شد.

در کتب فقهی فقها نیز فصلی مستقل به نام «عتق رقبه» - نه رقیبت - تدوین شده که روش‌های آزاد نمودن برده و حقوق بردگان در آن به تفصیل ذکر شده است.

به عبارت دیگر از آنجا که نظام بین‌الملل در عصر تشریح، پدیده برده‌داری را پذیرفته بود و همگان به آن ملتزم بودند و به راحتی از آن دست نمی‌کشیدند، توجه اسلام به مبارزه منفی با پدیده برده‌داری مبتنی شد. به همین جهت بر «عدم مطلوبیت» آن نزد خدای سبحان تأکید شد و رضای خدا در «آزاد کردن بردگان» تعریف شد.

بنابراین، عدم تحریم، ناشی از رواج عملی آن پدیده و انس نظری جامعه بشری نسبت به آن بوده است. اگر انس نظری و رواج عملی

نمی‌بود، همه دلایل برای ممنوعیت شرعی این پدیده نامطلوب شارع فراهم می‌شد.

آنچه در دو قرن اخیر به عنوان مبارزه با بردگی انجام گرفته است بیشتر همان مبارزه با شکل اول از بردگی است، وگرنه شکل دوم آن که مربوط به اسرای جنگی است در بعضی جاها به مراتب بدتر و سخت‌تر از بردگی در عصر اسلام در گرفتن اسیران جنگی است، هر چند اسم بردگی بر آن اطلاق نمی‌شود.

به هر حال امروزه چون موضوع بردگی از گردونه جامعه خارج شده است، از نظر اسلام نیز جایز نمی‌باشد. برده‌گیری در عصر اسلام از قبیل مقابله به مثل بود (یعنی کفار نیز از مسلمانان در حال جنگ برده می‌گرفتند) که امری مورد قبول عقل و عقلا می‌باشد و امروز به کلی عرف زمان، تغییر کرده و برده‌گیری برطرف شده است. و فرض این که برده گرفتن مجدداً در عرف زمان ما رایج شود و امر به قهقرا بازگردد، فرض بسیار بعیدی است و اگر فرضاً چنین شد طبعاً اسلام از روی اضطرار و مقابله به مثل به آن تن خواهد داد. پس هم‌اکنون حکم برده‌گیری و برده‌داری به لحاظ عدم تحقق موضوع آن، فعلیت ندارد.

[نظام اسلامی و شکنجه]

پرسش پانزدهم: در نظام حکومتی اسلام آیا شکنجه به طور مطلق ممنوع است یا در برخی شرایط در صورت وجود مصلحت اقوی و بنا بر حکم قاضی واجد شرایط - هر چند تحت عنوان تعزیر - مشروعیت می‌یابد؟

جواب: شکنجه به معنای مصطلح، در اسلام مطلقاً ممنوع است. آنچه معادل تقریبی آن می‌باشد، عنوان تعزیر است. تعزیر در لغت به معنای منع، تأدیب و ملامت کردن است؛ و در اصطلاح فقهی تقریباً به همین معنا به کار می‌رود، منتها با محدودیت‌هایی همراه است که در جای خود بیان کرده‌ام.

تعزیر در اسلام برای جرم ثابت و قطعی است، یعنی جرمی که در محکمه صالح، ثابت شده باشد؛ نه برای اثبات جرم یا گرفتن اعتراف و اقرار. اعترافی که با تعزیر گرفته می‌شود، هیچ ارزش حقوقی و شرعی ندارد و محکمه نمی‌تواند به استناد آن، متهم را محکوم کند.

مسئله‌ای که باقی می‌ماند موردی است که امر اهمی نظیر دفع خطر از جان و عرض مردم و یا نظام صالح اجتماعی، توقف کامل بر اظهار مطلبی از کسی داشته باشد و او از اظهار آن استنکاف ورزد؛ در این صورت با تحقق شرایط زیر، می‌توان وی را تعزیر کرد:

۱- قاضی جامع شرایط به این تشخیص دست یابد.

۲- تعزیر کمتر از اقل حدّ باشد.

۳- گرفتن اطلاعات از راه‌های مشروع دیگری غیر از تعزیر ممکن نباشد؛ زیرا تعزیر نوعی تصرف در امر دیگری است و ولایت بر آن مخالف اصل اولی می‌باشد، و قدر متیقّن آن که بتوان بر خلاف اصل اولی عمل کرد، جایی است که مصلحت مهمتری -مانند حفظ نفوس محترمه یا حقوق مهمّه- در بین بوده و راه استیفای آن، منحصر به تعزیر باشد.

۴- شخصی که از اظهار مطلب استنکاف می‌ورزد، شرعاً به لزوم اظهار و حرمت کتمان اعتقاد و توجه داشته باشد و با این وجود از اظهار آن خودداری کند.

۵- قاضی واجد شرایط یقین کند که وی شرعاً به لزوم اظهار و حرمت کتمان اعتقاد دارد و علی‌رغم توجه به وجوب شرعی اظهار مطلب، از بیان آن استنکاف می‌ورزد.

باید توجه داشت در صورت تحقق این شرایط، اظهار و اقراری که از این راه به دست می‌آید تنها برای استیفای مصلحت اهمّ کارایی دارد و نمی‌تواند مستند شرعی برای محکومیت وی و استناد قاضی شرع به آن باشد؛ زیرا روایاتی که دلالت می‌کند بر عدم اجرای حدّ و تعزیر بر کسی که در زندان یا در اثر ترس و یا فشار بدنی بر کاری اقرار می‌کند، شامل این مورد نیز می‌شود. در این رابطه به جلد دوم دراسات فی ولایة الفقیه، صفحه ۳۷۸ مراجعه شود.

یادآوری می‌شود چنین موردی که قاضی جامع شرایط یقین پیدا کند که کسی با اعتقاد و توجه به لزوم شرعی اظهار و حرمت کتمان، مطالبی دارد که کیان اسلام یا نظام اجتماعی توقف کامل بر آن دارد، در مقام عمل بسیار دشوار است؛ زیرا از قبیل اطلاع از قلب و ضمیر انسان‌هاست. و به طور کلی در این قبیل موارد که احتمال سوء استفاده و تضییع حقوق افراد وجود دارد، شارع مقدس بیشترین تمهیدات را برای رعایت احتیاط و جلوگیری از سوء استفاده به کار برده است.

[حقوق فطری و فقه سنتی، ملاک حقوق فطری و رابطه آن با

اصالة الحظر]

پرسش شانزدهم: حضرت تعالی در «رساله حقوق» به حقوق اساسی و بنیادینی اشاره کرده‌اید که «محصول ضرورت‌ها و مقتضیات خاص اجتماعی و شرایط زمانی و مکانی نیست» و «قبل از هر چیز حق‌هایی فطری هستند و لذا فی نفسه ثابت، غیر قابل سلب و ذاتی می‌باشند و انسان‌ها به خاطر انسان بودنشان و به دلیل کرامت انسانی باید از آنها برخوردار باشند. این گونه حق‌ها ریشه در قانون‌گذاری یا اراده حکومت ندارند، بلکه ریشه در فطرت داشته و از بدیهیات عقل عملی به شمار می‌آیند و دیدگاه شریعت نسبت به آنها نیز ارشادی است». (رساله حقوق، چاپ چهارم، ص ۱۵)

اولاً: آیا پابندی به این سخنان مستلزم بازنگری در فقه سنتی نخواهد شد؟
ثانیاً: برای شناسایی این دسته از حقوق چه ملاکی وجود دارد؟ و اگر در متون دینی به مواردی برخورد کردیم که با این گونه حقوق در تعارض بود، کدام یک مقدم‌اند؟

ثالثاً: حضرت تعالی برخلاف مشهور اصولیون و فقها برائت عقلی را قبول نداشته و عقلاً قائل به اصالة الحظر هستید؛ این مبنای جنابعالی با دیدگاه فوق چگونه قابل جمع است؟

جواب: اولاً: از آنجا که فقه اسلامی بر اساس پرسش‌ها و نیازها و واقعیات زمان‌های مختلف تدوین شده و فقهای عظام، احکام آنها را از آیات و روایات استنباط کرده‌اند، و امروزه بسیاری از این پرسش‌ها و

نیازها دگرگون شده است، باید در فقه اسلامی با استفاده از همان روش اجتهاد سنتی و با استناد به آیات و روایات از دو جهت تحول و بررسی جدید ایجاد شود:

۱- بررسی تازه در اصول و قواعد فقه. امروز با وجود نیازها و پرسش‌های جدید که در گذشته مطرح نبوده اگر اصول و مبانی مورد بازنگری قرار گیرد و در احکام غیر تعبّدی اسلام که مصالح و مفاسد آنها مخفی نباشد، به جستجوی ملاکات این گونه احکام و روش کشف آنها با استفاده از متون دینی و سیره معصومین علیهم‌السلام و شناخت شرایط زمانی و مکانی صدور احکام پرداخته شود، به یقین نکات تازه و احکام جدیدی به دست خواهد آمد که پاسخگوی نیازهای امروز جامعه اسلامی خواهد بود.

۲- تحوّل در تنظیم ابواب فقه و ایجاد باب‌های جدید بر اساس استنباط‌های جدید که بتواند همه ابعاد مسائل از جمله حقوق و آزادی‌های جامعه را در بستر تعالیم اسلامی پیش‌بینی و تضمین کند. اموری که در گذشته به این شکل مطرح نبوده است؛ مانند حقوق کارگران، احزاب و تشکل‌های دیگر، رسانه‌ها و

ثانیاً: به نظر می‌رسد ملاک و شاخصه حقوق اساسی و فطری، فرازمانی و مکانی بودن آنها و ثبات و دوام آنها در همه شرایط و احوال و در جوامع مختلف با تفاوت‌های آنها در فرهنگ و دین و آداب و سنن است. این گونه حقوق که ناشی از جغرافیای خاص و زمان مشخصی نیست، اصولاً ناشی از مصالح ذاتی انسان‌هاست و صرف انسانیت

انسان منشأ اعتبار آنها می‌باشد. و طبعاً اگر این‌گونه حقوق به رسمیت شناخته شود و انسان‌ها از آنها بهره‌مند گردند عدالت در این جهت تأمین خواهد شد.

متون دینی نیز که هدف آنها هدایت بشر و تأمین عدالت است، با چنین حقوقی که ناشی از مصالح ذاتی انسان‌ها و متکی به انسانیت انسان می‌باشد، علی‌الاصول تعارضی نخواهد داشت. بلی ممکن است بعضی متون روایی غیر معتبر یا بعضی برداشت‌ها از متون معتبر و قطعی، با این‌گونه حقوق در تعارض باشد؛ که در این موارد با ردّ فروع بر اصول و مقیاس قراردادن محکّمات قرآن و سنّت و عقل، آنچه حق است به دست می‌آید.

و ثالثاً: قائل به أصالة الحظر بودن با حقوق اساسی که به کرامت ذاتی انسان‌ها مربوط است، منافاتی ندارد؛ زیرا بنابر جهان‌بینی الهی، مبدأ تمام موجودات و از جمله انسان و حقوق ذاتی و فطری او، خدای متعال است. و از آیات و روایات متعددی - که در رساله حقوق به آنها اشاره شده است - استفاده می‌شود که خدای متعال، انسان را بدون ملاحظه عقیده و فکر آنها از نظر انسانیت دارای حقوقی می‌داند، و آیه شریفه ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...﴾^(۱) و آیات و روایات مشابه آن اشاره به این مطلب است.

و أصالة الحظر مربوط به رتبه قبل از اعطای حقوق از سوی خداوند به بندگان است؛ یعنی اگر خداوند این کرامت ذاتی و شرافت را برای انسان‌ها قرار نداده بود، حقوق ناشی از آن نیز اعتبار نمی‌شد.

۱- سوره اسراء (۱۷)، آیه ۷۰.

[تساوی انسان‌ها در حقوق فطری و علت تفاوت آنان در بخشی

از احکام]

پرسش هفدهم: با توجه به سؤال پیشین و با در نظر گرفتن مواد اعلامیه جهانی حقوق بشر که مورد توافق اجمالی عقلا در عصر حاضر قرار گرفته است، مستدعی است دیدگاه خود را در زمینه‌های زیر بیان فرمایید:

الف - اگر انسان از جهت انسانیت خویش محترم و دارای حقوقی است، آیا همه افراد بشر در استیفای حقوق انسانی - اعم از حقوق مدنی، جزایی و تجارت - و نیز تصدّی مشاغل مختلف، با یکدیگر برابرند؛ یا نوع دین و مذهب آنان در این زمینه موضوعیت دارد و موجب برخورداری یا محرومیت آنان از این قبیل حقوق می‌گردد؟

ب - آیا زنان و مردان در بهره‌برداری از حقوق انسانی متساویند؟ در این صورت، امتیازات ویژه مردان در احکامی همچون: نکاح، طلاق، حضانت، شهادت، قضاوت، ولایت، دیات، ارث و... چگونه توجیه می‌شود؟

ج - اگر انسان‌ها در دنیا - و نه از حیث تکلیف - در انتخاب دین و عقیده، ابراز آن، تغییر آن، عمل بر طبق آن، و یا ترک اعمال دینی آزادند، احکام فقهی مرتد - اعم از فطری یا ملی با همه شقوق آنها - چگونه ارزیابی می‌گردد؟ همچنین چرا در برخی شرایط تارکان واجبات دینی مستوجب تعزیر هستند؟

جواب: الف: انسان از جهت انسانیت خویش محترم و دارای حقوقی است و همه افراد بشر در استیفای حقوق انسانی اعم از حقوق عمومی، مدنی، جزایی و تجارت با یکدیگر برابرند، یعنی می‌توانند در

استیفای حق خود تلاش کنند و منصب‌هایی را از آن خود کنند؛ اما باید دانست که اساساً ثبوت حق تصدی منصب اجتماعی برای هرکسی مشروط به صلاحیت او برای آن منصب و به این است که اکثریت مردم هم او را برای آن منصب بپذیرند. از آن طرف اسلام به مسلمانان یادآوری کرده است که نباید غیر مسلمان بر شما حکومت کند: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾؛^(۱) و نیز فرموده: شما کسی که خدا و پیامبر و قیامت را قبول ندارد برای خود دوست و ولی نگیرید. و نیز به مؤمنان دستور داده است به کسانی که فاسق و فاجر و خلاف کار هستند و عدالت ندارند، مسئولیت و شغل حساس ندهید. و بر این اساس در یک جامعه‌ای که اکثریت آن مسلمان می‌باشند تصدی غیر مسلمان برای منصبی که نوعی سلطه را بر مسلمانان به همراه داشته باشد، مشروعیت دینی نداشته و طبعاً مخالف خواست و حق اکثریت آن جامعه می‌باشد و در هیچ جامعه‌ای هیچ فرد یا گروهی حق ندارد حق اکثریت آن جامعه را نادیده بگیرد. همچنین است کسی که صلاحیت اخلاقی نداشته یا دانش و نیروی لازم را برای اداره آن جامعه نداشته باشد؛ و این بر خلاف حقوق بشر نیست. مذهب و دین از نگاه متدینان برای کسانی که آن دین و مذهب را ندارند، نوعی فقدان شرایط است و کسی که فاقد شرایط پذیرفته شده نزد اکثریت جامعه است، حق حاکمیت بر آنان را ندارد و حقوق بشر هم این حق را به آنان می‌دهد کسانی را که فاقد شرایط تشخیص می‌دهند برای تصدی امور مهم خود کاندیدا و انتخاب نکنند.

۱- سوره نساء (۴)، آیه ۱۴۱.

بدیهی است طبق آنچه ذکر گردید، تصدی پست‌های غیرکلیدی که چنان سلطه‌ای را از سوی غیرمسلمان بر مسلمان نداشته باشد، هیچ منع شرعی ندارد.

ب: زنان و مردان در استفاده از حقوق انسانی و فطری مساوی هستند؛ اما به چند نکته باید توجه شود:

۱- معمولاً هر حقی طرفینی است؛ یعنی اگر کسی بر دیگری حقی دارد او هم بر این شخص حقی دارد و هر حقی برای یک طرف مستلزم تکلیفی است بر عهده طرف دیگر. مثلاً اگر مرد بر همسرش حقی دارد او هم متقابلاً حقی بر شوهرش دارد و حق هر کدام مستلزم تکلیفی است بر عهده دیگری. همچنین است حقوق متقابل پدر و مادر و اولاد و نیز حکومت و مردم.

تنها موردی که می‌توان حق بدون تکلیف را فرض و قبول کرد، در مورد خدای متعال است که بر بندگان خود حقوقی دارد ولی در مقابل، به کاری که مأمور به انجام آن باشد مکلف نیست؛ هر چند از روی فضل و رحمت بیکران خود همواره فیض و رحمت خویش را بر بندگان گسترانیده بلکه بر خود واجب دانسته است: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾.^(۱)

۲- هر حق و تکلیفی برای مرد و زن باید بر اساس عدالت باشد؛ و عدالت به معنای تساوی زن و مرد در همه جهات نیست. بلکه به این معناست که به هر کس هر آنچه استحقاق دارد داده شود و به آنچه توان

۱- سوره انعام (۶)، آیه ۵۴.

دارد تکلیف شود. بدیهی است ساختار وجودی زن و مرد و خصوصیات جسم و روح و طبع و نیاز آنان تفاوت می‌کند؛ و تکالیف و حقوقی که در تشریح ملاحظه شده است باید مطابق ظرفیت و توان و نیاز هر کدام باشد، و گرنه ظلم به او خواهد بود. و این تفاوت نه از نظر کرامت انسانی و ارزش‌گذاری نسبت به آنان است تا گفته شود: لازمه این تفاوت این است که ارزش یکی بیش از ارزش دیگری است؛ بلکه از این نظر است که تکالیف و حقوق باید مطابق با فطرت و خلقت افراد و استعدادها و توانایی‌ها و نیازهای آنان باشد. و عدالت به این معنا، اقتضا می‌کند تکالیف دشوار و مسئولیت‌های سنگینی که توانایی جسمی و روحی زیادی می‌طلبد، از زن که انسان ظریف و لطیف و به تعبیر حضرت امیر علیه السلام «ریحانه»^(۱) است، برداشته شود. و این درحقیقت عنایت و لطفی است از ناحیه شارع نسبت به زن، نه تحقیر یا بی‌ارزش دانستن او یا دادن امتیاز به مرد. بعضی از امور مذکور در سؤال نظیر: ولایت و قضاوت از این نمونه است؛ چنان که جهاد نیز از این نمونه می‌باشد.

از طرف دیگر منصب ولایت و قضاوت اصولاً مقتضی حضور والی و قاضی در محافل مردها و اختلاط و مذاکره با آنان و یا احیاناً مشاهده مشاجره و مخاصمه طرفین دعوا است؛ و طبعاً منافی با تستر و حفظ زن از نامحرم و لطافت روح او می‌باشد؛ و روشن است که زن به خصوص اگر جوان باشد بیشتر در معرض طمع دیگران و فتنه‌گران و وقوع در فتنه می‌باشد. از این رو شارع این‌گونه مشاغل و مناصب را از او برداشته

۱- «فإن المرأة ریحانة وليست بقهرمانة»، نهج البلاغه (صبحی صالح)، نامه ۳۱.

است نه به خاطر تحقیر او، بلکه به خاطر این که تستر و تحفظ برای او در این‌گونه مشاغل کار بسیار سنگین و سخت است.

۳- تفاوت ساختار زن و مرد از نظر تدبیر و عواطف نیز قابل انکار نیست. معمولاً در زن‌ها احساسات و عواطف بیشتر از مردها مشاهده می‌شود؛ و این البته به معنای کم‌ارزشی زن‌ها از نظر انسانیت و کمال معنوی نیست. اما مستلزم آن است که اموری که نیاز به عواطف زیاد دارد مانند تربیت کودک و حضانت وی و تدبیر امور منزل بر عهده زنان باشد و اموری که شدت و غلبه عواطف و احساسات آنها ممکن است ضرر داشته و آثار سوئی به دنبال داشته باشد از زنان برداشته شود؛ مانند طلاق، شهادت، جهاد، ولایت و قضاوت. در این‌گونه امور این خطر که انسان تحت تأثیر عواطف خود قرار گیرد، وجود دارد و عواقب نامطلوبی بر خود زنان و جامعه به دنبال خواهد داشت.

لازم به ذکر است که چنین نیست زن در طلاق و شهادت به کلی حقی نداشته باشد. زن در طلاق می‌تواند ضمن عقد نکاح شرط کند که در موارد خاصی که مورد نظر زن باشد او به وکالت بلاعزل از طرف شوهر حق طلاق دادن خود را داشته باشد؛ و شوهر با قبول این شرط نمی‌تواند مانع طلاق شود. و نیز در فرض نبودن چنین شرطی، چنانچه شوهر حقوق همسر را نادیده گرفت و حاکم صالح نتوانست با تذکر و اجبار او را به تأمین حقوق وادار کند، با به حرج افتادن زن به واسطه همسری با آن مرد و تقاضای طلاق از طرف زن، حاکم می‌تواند مرد را وادار بر طلاق زن نماید و در صورت استنکاف او خودش زن را طلاق دهد.

و در شهادت به طور کلی امور و حقوقی که مالی باشد یا به نحوی مرتبط با مال یا متعلق به آن باشد، شهادت زن‌ها به ضمیمه شهادت مردها و یا به ضمیمه قسم مدعی، مقبول و نافذ است. مانند: دیون به معنای عام آن، که قرض، ثمن مبیع، ثمن بیع سلف و هر آنچه در ذمه باشد، غصب، عقود کلیه معاوضات، وصیت به امر مالی، جنایت‌های موجب دیه: نظیر جنایت خطایی و شبه عمد و کشته شدن فرزند توسط پدر، کشته شدن کافر ذمی، و حتی اصل نکاح، اصل خیار و زمان آن، حق الشفعة، فسخ عقد و هر آنچه متعلق به اموال باشد را شامل می‌گردد. همچنین در برخی حقوق و اموری که اطلاع بر آنها برای مردها معمولاً مشکل است، شهادت زنان حتی بدون ضمیمه شهادت مردها و یا قسم مدعی قبول خواهد شد؛ مانند: شهادت بر ولادت، بکارت، حیض شدن، عیوب باطنی زن‌ها و شهادت بر تحقق رضاع. البته در این فرض باید حداقل چهار زن شهادت دهند. اما شیخ مفید و سلار (دیلمی) شهادت دو زن مسلمان و عادل را در امور ذکر شده کافی و نافذ می‌دانند.^(۱)

اما در اموری که به هیچ نحو، مالی یا مرتبط با مال نباشند، شهادت زن‌ها - هر چند با ضمیمه شهادت مردها یا قسم مدعی - قبول نخواهد شد، مانند شهادت بر امری که موجب قصاص و یا عفو از آن شود، شهادت بر نسب، هلال و نیز شهادت بر اسلام، بلوغ و رجوع از طلاق و وصیت و وکالت.

۱- مفاتیح الشرایع، ج ۳، ص ۲۹۱.

ولی ابن ابی عقیل گفته است: هرگاه زنان، مورد وثوق باشند، شهادت آنان همراه با مردها در تمام امور نافذ و مورد قبول است. همچنین شیخ طوسی در مبسوط و ابن جنید شهادت زنان همراه با مردان را در طلاق و خلع نافذ دانسته‌اند.^(۱)

یادآوری می‌شود: آنچه در مورد زن‌ها نسبت به غلبه احساسات آنان بر تدبیر یا عدم آن در مردها گفته شد، ملاک غالب افراد می‌باشد نه همه آنان؛ و قانون گذار - اعم از این که قانون الهی باشد یا بشری - به حسب اکثر و موارد غالب موضوع، قانون گذاری می‌کند. همچنین باید دانست:

[حکمت یا علت تفاوت بین زن و مرد در روایات]

۱- آنچه ذکر شد فقط حکمت عدم قبول شهادت زن در موارد ذکر شده است نه علت تامه آن.

در روایت علل الشرایع و عیون الاخبار نیز آمده است که محمد بن سنان می‌گوید: حضرت امام رضا علیه السلام در جواب سؤال از این که چرا شهادت زن‌ها در طلاق و هلال قبول نمی‌شود، فرمودند: برای این که دید چشم آنها ضعیف است؛ و در طلاق زنان متمایل به همجنس خود هستند.^(۲)

از این روایت فهمیده می‌شود که اولاً: عدم قبول شهادت زنان در

۱- مختلف الشیعة، ج ۸، ص ۴۵۵ - ۴۵۴، ۴۶۴ - ۴۶۳.
 ۲- وسائل الشیعة، کتاب الشهادت، باب ۲۴، حدیث ۵۰.

موارد ذکر شده امر تعبّدی نیست که ملاک و فلسفه کامل آن قابل درک برای انسان‌ها نباشد؛ ثانیاً: ظاهر حدیث که می‌فرماید: «لِضَعْفِ بَصْرِهِنَّ...» و نیز: «فَلذَلِكَ لَا تَجُوزُ شَهَادَتُهُنَّ إِلَّا فِي مَوْضِعٍ ضَرُورَةٍ...» این است که علت اصلی عدم قبول شهادت زنان در دو مورد فوق همان است که در روایت ذکر شده است؛ بنابراین اگر در موردی یقین پیدا شد که دید چشم زنی ضعیف نیست و یا متمایل به هم جنس خود در طلاق نیست، چه بسا ممکن است گفته شود و جهی برای عدم قبول شهادت آنان وجود ندارد.

همان گونه که در موضوع مشورت با زنان که از حضرت امیر ع نقل شده است که فرمودند: «إِيَّاکَ وَ مَشَاوِرَةَ النِّسَاءِ فَإِنَّ رَأْيَهُنَّ إِلَىٰ أَفْنٍ وَ عِزْمَهُنَّ إِلَىٰ وَهْنٍ...»^(۱) پرهیز از مشورت با زنان را تعلیل کرده‌اند به این که رأی و فکر آنان ضعیف و تصمیم آنان سست می‌باشد. این تعلیل قطعاً شامل همه زنان نمی‌شود، زیرا به یقین در بین آنان زنانی هستند که چنین نمی‌باشند. پس مقتضای تعلیل این است که اگر بعضی زنان دو صفت فوق را نداشته باشند، مشورت با آنان مرغوب عنه نیست؛ چنان که اگر مردانی پیدا شدند که دارای دو صفت فوق باشند، مشورت با آنان مشمول جمله فوق خواهد بود. در حقیقت موضوع نهی در جمله حضرت کسی است که رأی او ضعیف و تصمیم او سست باشد، خواه زن باشد یا مرد. در مورد تعلیل روایت علل الشرایع نیز چنین گفته می‌شود که موضوع حکم - یعنی عدم قبول شهادت - کسی است که

۱- نهج البلاغه (صبحی صالح)، نامه ۳۱.

چشم او ضعیف است؛ و یا در طلاق به هم جنس خود متمایل است؛ و این دو صفت اگر در زنی نباشد شاید مشمول روایت نباشد؛ چنان که اگر مردی دارای دو صفت مزبور باشد بسا شهادت او نافذ نباشد.

[نقش عادات جاهلی در عدم رشد زنان]

۲- این احتمال وجود دارد که چون در ادوار گذشته و در عصر رسالت و امامت، زنان در اثر هنجار تاریخی و عادات و رسوم جاهلی به دور از رشد فرهنگی و اجتماعی بوده‌اند و تحمل آنان برای ورود به عرصه مسائل مهمی همچون: قضاوت و شهادت و نظایر این‌ها بسیار کم بوده است، لذا شارع حکیم این گونه امور را از آنان برداشته است. برای این احتمال می‌توان به دو امر اشاره نمود:

یک: روایت سابق الذکر علل الشرایع که حضرت امام رضا ع عدم قبول شهادت زنان در اثبات هلال و طلاق را به ضعف دید چشم زنان در هلال و تمایل نوعی آنان به جنس خود در طلاق تعلیل کرده بودند. بدیهی است این تعلیل به طور همیشگی و در همه زنان مصداق نخواهد داشت و چه بسا در قبایل و اقوام و منطقه‌های گوناگونی تعلیل مذکور صادق نباشد. پس باید به مواردی که صدق می‌کند اکتفا نمود. و این خود دلیل بر احتمال فوق و ناظر بودن روایات مربوطه، به شرایط و زمان و مکان خاص می‌باشد.

دو: روایاتی است که برای عدم قبول شهادت زنان در موارد خاصی به جای «لا یجوز» و امثال آن، تعبیر به «لا أجزی» و مثل آن به کار رفته

است که ظهور در بیان حکم الهی دائمی ندارد؛ بلکه شبیه احکامی است که ناظر به شرایط خاص و زمان و مکان مخصوصی می باشند.

این روایات از این قرارند:

(۱) از امام صادق علیه السلام درباره شهادت زنان در نکاح سؤال شد؛ فقال علیه السلام: «...و كان علي عليه السلام يقول: لا أجيزها في الطلاق... ان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أجاز شهادة النساء في الدين مع يمين الطالب...»^(۱) و در روایت دیگر (حدیث ۴۳) آمده است: «اجاز شهادة النساء في الدين و ليس معهن رجل».

(۲) و در روایت دیگری از آن حضرت آمده است: «سئل عن رجل مات و ترك امرأته و هي حامل فوضعت بعد موته غلاماً ثم مات الغلام بعد ما وقع الى الارض فشهدت المرأة التي قبلتها أنه استهلّ و صاح حين وقع الى الارض ثم مات؟ قال عليه السلام: على الامام أن يجيز شهادتها في ربح ميراث الغلام»^(۲).

(۳) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «اجيز شهادة النساء في الغلام صاح او لم يصح...»^(۳).

(۴) از حضرت امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمودند: «أتى أمير المؤمنين عليه السلام بامرأة بكر زعموا انها زنت، فأمر النساء فنظرن إليها فقلن: هي عذراء، فقال: ما كنت لأضرب من عليها (خاتم من الله) و كان يجيز شهادة النساء في مثل هذا»^(۴).

(۵) از حضرت امام باقر علیه السلام روایت شده است که فرمودند: «قضى

أمير المؤمنين عليه السلام في وصية لم يشهدا إلا امرأة فقضى أن تجاز شهادة المرأة في ربح الوصية»^(۱).

(۶) و در روایت دیگری آن حضرت فرمودند: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في غلام شهد عليه امرأة أنه دفع غلاماً في بئر فقتله، فأجاز شهادة المرأة بحساب شهادة المرأة»^(۲) و رواه الصدوق باسناده الى قضایا أمير المؤمنين عليه السلام الا أنه سقط قوله: «بحساب شهادة المرأة».

(۷) همچنین از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمودند: «... و كان أمير المؤمنين عليه السلام يجيز شهادة المرأتين في النكاح عند الإنكار و لا يجيز في الطلاق إلا شاهدين عدلين... قضى بذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و أمير المؤمنين عليه السلام بعده عندكم»^(۳).

البته ممکن است گفته شود مراد از اجازة شهادت، انفاذ شهادت زن است که در امور مالی حتماً باید پذیرفته شود؛ لذا در برخی روایات فرموده: «على الامام أن يجيز» و فرموده: «للامام أن يجيز». اما از طرف دیگر، در بسیاری از روایات ذکر شده، تعبیر به «قضى» و نظیر آن دیده می شود؛ و این قرینه‌ای است بر این که مراد از اجازة در این روایات همان اجازة‌ای است که در شأن حاکم اسلامی می باشد.

با این فرض، احتمال فوق که روایات ذکر شده ناظر به وضعیت و شرایط خاص زنان آن زمان بوده است موجه به نظر می رسد؛ و با چنین احتمالی، ظهوری برای روایات مذکور در بیان حکم دائمی الهی، باقی نمی ماند.

۱- همان، حدیث ۲۶.

۱- همان، حدیث ۱۵.

۳- همان، حدیث ۳۵.

۱- وسائل الشیعة، کتاب الشهادات، باب ۲۴، احادیث ۲، ۲۰ و ۴۳.

۲- همان، حدیث ۶.

۳- همان، حدیث ۱۲.

۴- همان، احادیث ۱۳ و ۴۹.

[علت تفاوت زن و مرد در دیه و ارث]

۳- نکته سوم مربوط به تفاوت زن و مرد در دیه و ارث است. این تفاوت نه از جهت ارزش گذاری است تا گمان شود ارزش انسانی زن نصف ارزش مرد حساب شده است؛ بلکه در مورد دیه شاید به خاطر این باشد که نقش مرد اصولاً در تأمین نیازهای مادی و اقتصادی جامعه و خانواده بیشتر از نقش زن است. بار تولیدات و تجارات و صنایع سنگین و نیز تأمین نفقه زن و اولاد و نیز مهر زن بر عهده مرد است. هر چند امروزه زنان تا حدودی در امور اقتصادی ذکر شده نقش محسوسی پیدا کرده‌اند، اما به هر حال نقش مردها به مراتب بیشتر است. با این فرض خلأی که از قتل یک مرد در تأمین اقتصاد جامعه و خانواده به وجود می‌آید به حسب غالب موارد، بیشتر از خلأ اقتصادی ناشی از قتل یک زن است؛ و دو برابر بودن دیه مرد تا حدودی این خلأ را جبران می‌کند.

و در مورد ارث نیز با توجه به وجوب نفقه زن و اولاد و نیز مهر او بر مرد، عدالت اقتضا می‌کند که سهم مرد از ثروت جامعه دو برابر سهم زن باشد. به عبارت دیگر ما اگر مجموع مردان و زنان و ثروت‌هایی که از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود را ملاحظه کنیم می‌بینیم این ثروت‌ها برای حفظ و تکثیر نیاز به تدبیر و تعقل دارد و این مسئولیتی است سنگین و خداوند در این مرحله مسئولیت سنگین حفظ و تکثیر دو سوم آنها را در اختیار مردها و یک سوم را در اختیار زن‌ها قرار

داده است که خود تسهیلی است نسبت به آنان؛ و اما در مرحله مصرف کردن و بهره بردن از ثروت‌ها زن‌ها با مردها غالباً برابرند، بلکه شاید مصرف زنان بیشتر از مردها باشد، زیرا زن‌ها غالباً علاوه بر مصرف معمول، برای تجمل و تزیین خود نیاز بیشتری به ثروت دارند؛ و فرض این است که تمام نفقه زن حتی پول تجمل او و نیز نفقه اولاد بر عهده مرد است، و برخلاف نفقه اولاد و پدر و مادر، نفقه همسر جزو حقوق اوست که در صورت نکول مرد، وی وادار به پرداخت آن می‌شود. پس در واقع مردها حداقل، نصف ثروتی را که دارند باید در امور زن و اولاد صرف نمایند و زن‌ها ثروت خود را - که یک سوم از مجموع است - موظف نیستند در جایی مصرف کنند. پس در مرحله مصرف کردن، یک سوم ثروت متعلق به مردهاست و دو سوم آن متعلق به زن‌ها.

یادآوری می‌شود: علاوه بر نفقه زن و مهر، دیه قتل خطایی - در صورت ثبوت آن با بیینه - که بر عهده عاقله است، بر عهده مردها می‌باشد و زن‌ها به طور کلی جزو عاقله محسوب نمی‌شوند. همچنین باید توجه داشت محیطی که اسلام نازل شد یک محیط و جو کاملاً جاهلی بود که اصولاً زن ارزشی نداشت و در ارث میت سهیم نبود؛ و شعار آن محیط چنین بود که پسران ما فقط پسران پسران ما هستند. و زن میت همچون اموال او به ارث برده می‌شد. در چنین جوی، اسلام زن را دارای حق مالکیت و جزو وارثین میت قرار داد، منتها به خاطر جهاتی که اشاره شد سهم او را نصف مرد مقرر فرمود.

[تفاوت ماهوی ارتداد با صرف تغییر عقیده]

ج: انتخاب دین و عقیده یا تغییر آن، غیر از ارتداد است. کسی که در صدد رسیدن به دین حق و عقیده مطابق با واقع باشد، طبعاً دین خاص یا عقیده خاصی را انتخاب می‌کند یا آن را تغییر می‌دهد و در هر دو حال، خود را محق و طالب حق و حقیقت می‌داند؛ هر چند ممکن است به نظر دیگری دین و عقیده او باطل باشد. اما شخص مرتد در صدد رسیدن به حق و حقیقت نیست؛ بلکه او می‌داند حق چیست و کجاست و با این حال در صدد مبارزه و معانده با حق است و از این جهت در جوهر ارتداد، عناد و جحد و لجاجت وجود دارد.

آیه شریفه ﴿إِنَّ الَّذِينَ آذَوْا عَلِيَّ أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ﴾^(۱) نیز دلالت بر همین معنا می‌کند. معلوم است کسی که راه هدایت و حق برای او روشن و متبیین است و با این حال به عقب برمی‌گردد و به حق و هدایت پشت می‌کند، جز عناد و لجاجت با حق نمی‌تواند انگیزه‌ای داشته باشد. و «ارتداد علی ادبار» یک امر قلبی و فکری مجرد از عمل و حرکات خارجی نیست؛ پس لا محاله چنین شخصی برای مبارزه و عناد با حق، دست به تحرکاتی می‌زند که طبعاً با مصالح جامعه دینی و حقوق افراد آن، اصطکاک پیدا می‌کند؛ و در این صورت حاکمیت دینی نمی‌تواند بی تفاوت ناظر آن تحرکات باشد. در آیه شریفه فوق که مربوط به ارتداد است، مجازات دنیوی برای

۱- سوره محمد (۴۷)، آیه ۲۵.

آن ذکر نشده است، ولی در روایات، مجازات‌هایی برای آن ذکر شده است؛ و از آنجا که «ارتداد» مستلزم برخورد و اصطکاک با حقوق جامعه اسلامی است، حاکمیت دینی مسئول برخورد مناسب با آن خواهد بود. از این رو باید ارتداد در محکمه صالح شرعی ثابت گردد و حکم آن توسط همان محکمه صادر شود، یعنی باید موضوع جرم که ارتداد است همانند سایر جرایمی که حدودی برای آنها در شرع تعیین شده است در محکمه شرعی از طریق بیّنه یا اقرار ثابت شود و سپس حکم صادر گردد. و اثبات ارتداد مشکل است؛ زیرا در ماهیت ارتداد، یقین و تبیین شخص، به حق بودن آنچه نسبت به آن مرتد شده است، ملاحظه شده و یقین و تبیین از امور نفسانی غیر مشهود است و به صرف گفتن کلمه‌ای و یا انجام عملی نمی‌توان هر قصد جدی گوینده یا عامل را برای انکار حق احراز کرد. در مورد ارتداد و نیز سایر گناهایی که موجب حد یا تعزیر است اگر کوچکترین شبهه‌ای در ثبوت آنها باشد، حد و تعزیر جاری نمی‌شود. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: «إِذِرُوا الْحُدُودَ بِالشُّبُهَاتِ».^(۱)

گذشته از این - چنان که قبلاً نیز تأکید کرده‌ام - در ارتداد علاوه بر جحد و عناد مرتدان، نوعی محاربه با مسلمانان به چشم می‌خورد. در زمانی که دین اسلام هنوز به مرحله ثبات نرسیده و تعداد مسلمانان نسبتاً اندک بود، گروهی از معاندان و محاربان با اسلام، جهت تضعیف و در نهایت نابودی اسلام چنین توطئه کردند که شماری از آنان به ظاهر به این دین بپیوندند و مسلمان شوند و پس از مدت کوتاهی از آن اعلام

۱- وسائل الشیعة، ج ۱۸، باب ۲۴ مقدمات حدود.

بیزاری کرده و مرتد شوند؛ و با این شیوه، تازه مسلمانان و کسانی را که ایمان محکمی پیدا نکرده بودند، از دین بازگردانند. قرآن حکیم در آیه ۷۲ از سوره آل عمران این توطئه را این گونه بازگو می‌فرماید:

﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاکْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾.

علاوه بر این، در زمانی که مشرکان در حال جنگ و مبارزه با مسلمانان بودند، ارتداد و بازگشت از اسلام، به نوعی پیوستن به دشمنان اسلام و همراهی با آنان محسوب می‌شد. و بالاخره موضوع ارتداد در عصر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و حتی ائمه علیهم السلام فراتر از تغییر عقیده و یا ابراز آن بوده است.

[نکاتی پیرامون تعزیر بر ترک واجب و انجام حرام]

د: اما در مورد تعزیر برای ترک واجبات و انجام محرمات، به چند نکته اشاره می‌شود:

نکته اول: این که آیا اصولاً تعزیر جایز است؟

مقتضای اصل اولی این است که هیچ کس بر دیگری ولایت و سلطه‌ای ندارد؛ پس مطابق با این اصل، تعزیر هیچ کس ابتدائاً جایز نیست، زیرا تعزیر، سلطه و تصرف در شئون غیر است که عقلاً و شرعاً، جز در مواردی که شارع اجازه داده است، جایز نمی‌باشد.

برای جواز تعزیر بر هر گناهی -علاوه بر ادعای اجماع و عدم اختلاف در مسأله، چنان که در جواهر آمده^(۱)- به چند دلیل استدلال شده است:

۱- جواهرالکلام، ج ۴۱، ص ۴۴۸.

دلیل اول: سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و حضرت امیر علیه السلام است. آنان هر چند در مواردی افرادی را مورد تعزیر قرار داده‌اند -که در بحث حسبیه دراسات^(۱) به تفصیل ذکر شده است - اما ممکن است با الغای خصوصیت، جواز تعزیر را از آن موارد معین به سایر موارد تسری داد. با این همه، تسری حکم جواز تعزیر با الغای خصوصیت با توجه به عدم ذکر ملاک و مناط کلی در روایات مربوطه به تعزیرات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و حضرت امیر علیه السلام قطع نظر از ادله دیگر، قابل خدشه است.

دلیل دوم: روایات امر به معروف و نهی از منکر است که دلالت می‌کند بر لزوم انکار منکر با قلب، زبان و دست، و یا مضمونی نزدیک به آن. این روایات در باب سوم از ابواب امر به معروف و نهی از منکر و مسائل الشیعة ذکر شده است. ولی استدلال به این روایات قابل خدشه است؛ زیرا مقصود در این روایات این است که با امر به معروف و نهی از منکر، از انجام منکر و ترک واجب جلوگیری و ردع شود و به مسأله تعزیر -که مربوط به مجازات گناهکار است - ربطی ندارد؛ مگر این که گفته شود: بازداری عامل منکر یا تارک معروف به دست و قدرت، شامل تعزیر او نیز می‌شود و تعزیر وی علاوه بر این که مجازات او محسوب می‌شود، به نوعی جنبه بازداری از گناه نیز دارد و از این جهت امر یا نهی عملی نسبت به معروف و منکر است.

۱- دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۲، ص ۲۶۳ به بعد.

دلیل سوم: روایات مستفیضی است که دلالت می‌کند بر این که خداوند برای هر چیزی حدی قرار داده است و برای هر کس که از آن حدّ تعدی و تجاوز کند نیز حدی مقرر فرموده است. از جمله روایت صحیحۀ داوود بن فرقد از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ است که از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل کرده‌اند: «إِنَّ اللَّهَ قَدْ جَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا وَجَعَلَ لِمَنْ تَعَدَّى ذَلِكَ الْحَدَّ حَدًّا».^(۱)

همین مضمون در روایت ۲ و ۳ باب دوم نیز آمده است. ولی روایت اول در مورد شخصی است که مرتکب زنا یا محصنه شده است؛ و روایت دوم مربوط است به مطلق زنا؛ و روایت سوم در مورد سرقت و زنا می‌باشد. جمله «إِنَّ اللَّهَ قَدْ جَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا...» که با اندکی اختلاف در هر سه روایت آمده است به منزله تعلیل حکم است و ظاهر آن مضمونی است کلی، و در این گونه موارد، عموم تعلیل برای استفاده عموم حکم حجت است و ذکر آن در یک مورد خاص مانع از ظهور آن در عموم نیست. مؤید این معنا روایت دوم از باب سوم ابواب مقدمات الحدود است که امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ بدون ذکر گناه خاصی به طور کلی فرموده‌اند: «إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا وَ مِنْ تَعَدَّى ذَلِكَ الْحَدِّ لَهُ حَدٌّ» از طرفی مراد از حدّ در این روایات که برای تجاوز از حدود الهی ذکر شده است، حدّ مصطلح نمی‌باشد؛ زیرا حدّ مصطلح جز در گناهان خاص مقرر نشده است.

و مقصود از «حدّ» در جمله اول، وجوب و حرمت اشیاء نیست تا گفته شود: حکم چیزها منحصر در وجوب و حرمت نمی‌باشد بلکه

۱- وسائل الشیعه، باب دوم از ابواب مقدمات الحدود، حدیث ۱.

برخی از چیزها حکمشان استحباب یا کراهت یا اباحه است و هیچ کدام از این سه حکم یقیناً حدّ و تعزیر ندارد، بلکه مقصود این است که خداوند برای هر چیزی حدّ و مرزی قرار داده است که تجاوز از آن جایز نیست. مثلاً برای مباشرت با زن و استمتاع از او، حد و مرزی قرار داده، برای استفاده از اموال، حدّ و مرزی قرار داده، برای استفاده از مأكولات و آشامیدنی‌ها، حدّ و مرزی قرار داده و برای شنیدنی‌ها و دیدنی‌ها، حدّ و مرزی قرار داده است و... مطابق این معنا جمله «إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا» به طور عام صدق می‌کند، زیرا هر چیزی در اسلام حدّ و مرزی خواهد داشت.

شاهد این معنا روایت عمرو بن قیس از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ است که به او فرمود: «یا عمرو بن قیس أشعرت أن الله عزّوجلّ أرسل رسولاً و أنزل علیه کتاباً و أنزل فی الکتاب کلماً یحتاج الیه و جعل له دلیلاً یدلّ علیه و جعل لکل شیء حدّاً و لمن جاوز الحدّ حدّاً؟ قال: قلت: أرسل رسولاً و أنزل کتاباً و أنزل فی الکتاب کلماً یحتاج الیه و جعل علیه دلیلاً و جعل لکل شیء حدّاً و لمن جاوز الحدّ حدّاً؟ قال نعم. قلت: و کیف لمن جاوز الحدّ حدّاً؟ قال: إن الله جعل فی الأموال أن لا تؤخذ إلا من حلّها فمن أخذها من غیر حلّها قطعت یده حدّاً لمجاوزه الحدّ؛ و أن الله عزّوجلّ حدّ أن لا ینکح النکاح إلا من حلّه و من فعل غیر ذلك إن کان عزباً حدّاً و إن کان محصناً رجم لمجاوزه الحدّ».^(۱)

اما شبهه‌ای که هست این که آیا هر گناهی هر چند جزئی و صغیره و در غیر ملأعام باشد مستوجب تعزیر است؟ ظاهر عبارت مبسوط،

۱- روضة المتقین، ج ۱۰، ص ۵.

شرایع و قواعد چنین است.^(۱) صاحب جواهر با این که برای عموم حکم نسبت به صغایر، ادعای نفی خلاف از نظر نص و فتوی کرده است، می‌گوید: «ممکن است گفته شود تعزیر مخصوص گناهان کبیره است نه صغایر، به شرط این که مرتکب صغایر از کبایر اجتناب کند.»^(۲) نظر صاحب جواهر به این آیه شریفه است که می‌فرماید: «إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نَكَرْنَا عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ نُدْخِلْكُمْ مَدْخَلًا كَرِيمًا».^(۳) با این بیان که تکفیر سیئات مستلزم نداشتن تعزیر برای آنهاست. هر چند ممکن است گفته شود: تکفیر در این آیه مربوط به رفع عذاب اخروی است نه مجازات دنیوی؛ ولیکن ممکن است نسبت به اصل استدلال به روایات مذکور گفته شود: استدلال به آنها موقوف است بر این که مقصود از «حد» در جمله اول (إِنَّ اللَّهَ قَدْ جَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا) واجبات و محرمات باشد و معنای تعدی از آن، ترک عملی آن باشد. لازمه این معنا آن است که هر چیزی یا واجب است یا حرام، در صورتی که چنین نیست و بسیاری از چیزها نه واجب است نه حرام، و طبعاً ترک یا انجام آنها مجازاتی ندارد. بنابراین، معنای روایات مذکور این است که خداوند برای هر چیزی حکمی مقرر کرده است و نیز برای هر کسی که آن حکم را مورد تعدی قرار دهد، به این که آن را عوض کند، حدی و حکمی مقرر فرموده است. این معنا منطبق با تشریح است که از محرمات قطعی بوده و مورد آن منحصر به واجبات و محرمات نیز نیست و ربطی به

۱- مبسوط، ج ۸، ص ۶۹؛ شرایع، ج ۴، ص ۱۶۸؛ قواعد، ج ۲، ص ۲۶۲.
۲- جواهر، ج ۴۱، ص ۴۴۸.
۳- سوره نساء (۴)، آیه ۳۱.

موضوع تعزیر ندارد. ولیکن در پاسخ می‌توان گفت: بر فرض پذیرش این برداشت از روایت، مستفاد از آن به طور اجمال، جواز تعزیر، حداقل نسبت به کسی است که تشریح نموده است.

نکته دوم: این که آیا تعزیر واجب است همان گونه که اجرای حدود نیز واجب است؟

هر چند مستفاد از بسیاری روایات و کلمات اصحاب، در موارد خاصی که جواز آن با نص خاص ثابت باشد وجوب تعزیر است، ولیکن ظاهراً بحث در وجوب تعزیر، مفید فایده‌ای نباشد؛ زیرا بعد از ثبوت اصل جواز آن فی الجمله در مواردی خاص، چنانچه شخص گناهکار قبل از ثبوت گناه نزد حاکم، توبه کند تعزیر ساقط می‌شود؛ و شاید بتوان گفت با توجه به اصل اولی عدم ولایت انسان‌ها بر یکدیگر الا ما خرج بالدلیل، قدر متیقن جواز یا وجوب تعزیر، موردی است که گناهکار قبل از ثبوت آن نزد حاکم توبه نکرده باشد؛ پس در موارد توبه ممکن است تعزیر جایز نباشد. و حتی اگر شبهه توبه و احتمال آن نیز در بین باشد به مقتضای روایت معروف پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که فرمودند: «إِذْرُوا الْحُدُودَ بِالشَّبَهَاتِ»^(۱) تعزیر ساقط می‌شود؛ اعم از این که مربوط به حقوق الهی باشد یا حقوق مردمی. همچنین نسبت به حقوق الهی، اگر گناه شخص با اقرار نزد حاکم جامع الشرائط ثابت شود نه با بیینه، حاکم در صورت صلاحدید می‌تواند او را عفو نماید. و در مورد حقوق مردمی، در صورتی که صاحب حق عفو کند، حاکم اسلامی نیز می‌تواند او را عفو کند.

۱- وسائل الشیعة، ج ۱۸، باب ۲۴ مقدمات الحدود.

نکته سوم: معنای تعزیر و مقصود از آن.

از تتبع در اکثر کلمات اهل لغت به دست می‌آید که در مفهوم تعزیر، ضرب و زدن ملاحظه نشده است، بلکه اکثراً تعزیر را به منع، تأدیب، ردّ و ملامت نمودن و یاری کردن معنا کرده‌اند. و این که دیده می‌شود در معنای تعزیر در بعضی کلمات اهل لغت و فقها و یا بعضی روایات عنوان ضرب ذکر شده است از باب ذکر مصداق شایع منع و تأدیب و ملامت کردن است؛ و نیز از آن جهت است که ضرب، آسان‌ترین وسیله‌ای است که همیشه در اختیار همه کس می‌باشد؛ و نیز با فرهنگ و عادات قرون گذشته نیز متناسب‌تر بوده است؛ نه این که تعزیر از معنای اولی خود در لغت نقل شده باشد و یا تعزیر به عنوان حقیقت شرعیه، معنای ضرب در آن ملاحظه شده باشد.

بنابراین هر آنچه را که موجب منع و تأدیب گناهکار و ردّ او از حالت گناه گردد، شامل می‌شود؛ حتی مانند توبیخ یا غلظت کلام و یا عبوس نمودن چهره و یا نصیحت کردن و یا توجه دادن شخص گناهکار به گناه خود و امثال اینها. در روایتی از حضرت امیر علیه السلام آمده است که: «رُبَّ ذَنْبٍ مَقْدَارُ الْعُقُوبَةِ عَلَيْهِ اَعْلَامُ الْمَذْنَبِ بِهِ».^(۱) در این روایت همان اعلام نمودن گناه به شخص، نسبت به بعضی افراد، عقوبت و تعزیر او به شمار آمده است.

ضمناً در بعضی روایات به جای «تعزیر» لفظ «عقوبت» ذکر شده است؛ مانند همین روایت.

۱- غرر و درر، ج ۴، ص ۷۳، حدیث ۵۳۴۲.

بنابراین، تعزیر به هیچ وجه متعیّن در ضرب و زدن نیست. و اصولاً در مواردی که تأدیب و منع گناهکار و تنبّه او و دیگران با امور دیگری که در مقایسه با ضرب و زدن خفیف‌تر است ممکن باشد، تعزیر با ضرب جایز نیست؛ زیرا تعزیر - چنان که ذکر شد - برخلاف اصل اولی مورد قبول عقل و شرع می‌باشد و جواز آن به دلیل قطعی از ناحیه شارع نیاز دارد. و در مواردی که منظور و هدف اصلی از تعزیر - یعنی تأدیب و منع گناهکار از تکرار گناه - با موارد خفیف‌تر یا با غیر ضرب حاصل شود، دلیلی بر جواز موارد شدیدتر یا ضرب وجود ندارد. و ذکر ضرب در روایات مربوطه نیز - همان‌گونه که اشاره شد - به خاطر اشاره به مصداق رایج آن است. و حتی احتمال این مطلب مانع از ظهور تعزیر در روایات در خصوص ضرب است.

بر این اساس و با توجه به این که تعزیر - در مواردی که جواز آن با نصّ ثابت شود - موکول به نظر و تشخیص حاکم جامع الشرائط است، وظیفه او بررسی و ملاحظه شرایط زمان و مکان و روحیات شخص گناهکار و موقعیت اجتماعی او می‌باشد. و تشخیص چنین امری نیاز به کارشناس متعهد و آگاه به جهات مختلف اجتماعی و فرهنگی گناهکار و شرایط متغیّر زمان و مکان دارد؛ زیرا تعزیر - چنان که از روایات آن نیز استفاده می‌شود - از امور تعبّدی نیست که فلسفه آن غیر قابل درک برای انسان‌ها باشد، بلکه مستفاد از سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و حضرت امیر علیه السلام و نیز روایات مربوطه این است که منظور اصلی از تشریح تعزیر، اصلاح و منع گناهکار از ادامه گناه و تأدیب او و تنبّه و اصلاح جامعه است.

و روشن است که گاه این هدف در یک زمان و یا مکان به شکل خاصی و در زمان یا مکان دیگری به گونه‌ای دیگر عملی است. قابل انکار نیست که فرهنگ‌ها و عادات و رسوم و رشد اجتماعی افراد در نیل به هدف فوق نقش اساسی دارند، و این معنا بدون کارشناس، قابل تحصیل نخواهد بود. جهت توضیح بیشتر می‌توان به کتاب «دراسات فی ولایة الفقیه» ج ۲، ص ۲۰۵ به بعد مراجعه نمود.

ضمناً لازم به تذکر است که **اولاً**: جواز تعزیر برای هر گناهی بر فرض وجود دلیل کافی برای آن و یا در مواردی که نصّ خاصی دارد، به معنای اجبار افراد بر عمل به واجبات و ترک محرّمات از آن جهت که واجب یا حرام هستند نیست، زیرا این گونه اجبار نوعی اکراه بر دین و دین داری است که بر خلاف آیه شریفه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» می‌باشد. و از طرفی دیگر علاوه بر این که اجبار بر دین داری مفید و مؤثر نیست مستلزم نقض غرض نیز خواهد بود؛ زیرا اجبار افراد بر دین و دین داری معمولاً موجب عکس‌العمل منفی و زدگی و تنفر آنان از دین است. پس درحقیقت، تعزیر نوعی مجازات بر شکستن حرمت احکام شریعت در انظار عمومی یا تضييع حق فرد یا جامعه است نه اجبار بر دینداری یا مجازات بر عدم دینداری.

ثانیاً: جواز تعزیر - بر فرض قبول آن برای هر گناه - مستلزم جواز دخالت حاکمیت اسلامی در امور داخلی و شخصی افراد و اطلاع از آنها جهت جلوگیری از گناه نیست؛ زیرا علاوه بر این که چنین دخالتی نوعی تجسس است که در قرآن از آن نهی شده است، مخالف دستور

حضرت امیر علیه السلام به مالک اشتر است که در نامه معروف خود به وی فرموده‌اند: «فإنّ فی الناس عیوباً، الوالی أحتقّ من سترها، فلا تکشفنّ عما غاب عنک منها، فانّما علیک تطهیر ما ظهر لک، واللّه یحکم علی ما غاب عنک، فاستر العورة ما استطعت...». مقصود از عیوب در کلام حضرت، عیوب اصطلاحی نیست؛ بلکه مقصود گناهایی است که چه بسا افراد در خلوت و به دور از چشم همگان انجام می‌دهند که در اصطلاح شرع «عورة» و «عیب» شمرده می‌شود.

یادآوری می‌شود: حساب برخورد با بعضی گناهان را که از مقوله جرم و تجاوز به حقوق دیگران و جامعه می‌باشد باید از حساب تعزیر جدا شود. یکی از وظایف حاکمیت اسلامی حفظ امنیت اجتماعی و تأمین عدالت و دفع ظلم از مظلومین است و این وظیفه غیر از مسأله تعزیر مصطلح است. و بر فرض جواز تعزیر نسبت به هر گناه و فرض جواز آن در مورد گناهایی که در خلوت و غیر ملاً عام انجام می‌شود، و نیز بر فرض ثبوت شرعی آنها برای حاکم شرع که بسیار بعید است، تعزیر آنها قطعاً به مراتب باید خفیف‌تر از گناهایی باشد که در ملاً عام انجام می‌شود، و علاوه بر معصیت خداوند، موجب پرده‌داری و هتک حریم عمومی دین و جرأت دیگران بر گناه می‌گردد.

[حکومت دینی و دخالت در تکالیف فردی یا اجتماعی افراد]

پرسش هجدهم: در اندیشه سیاسی جناب‌عالی، برخورد حکومت دینی با تکالیف فردی از قبیل ترک نماز، روزه و حتی امور فرهنگی و اجتماعی همچون

حجاب، چگونه باید باشد؟ آیا حکومت می‌تواند افراد را -هرچند در اقلیت باشند- با زور و اجبار وادار بر آن نماید و اگر انجام ندادند مجازات کند؟ و اساساً چگونه زندگی مردم یا نوع پوشش آنان از ناحیه حکومت مشخص می‌شود یا در اختیار مردم می‌باشد؟

جواب: در ابتدا باید میان «جرم» و «گناه» در حکومت دینی فرق گذاشت. گناه آن است که فرد برخلاف فرمان خدا عمل کند. این گناه می‌تواند در ارتباط میان انسان و خدا باشد، مانند ترک نماز، روزه و نرفتن به حج؛ و یا مربوط به حقوق انسان با انسان باشد، مانند: دزدی، اذیت و آزار دیگران، ظلم و استبداد. معمولاً در جایی که از قسم دوم باشد (بلکه در مصادیقی از قسم اول) جرم تلقی می‌شود و حکومت دینی موظف به رعایت و تحقق امنیت، آزادی، عدالت و معنویت است؛ و اگر در جایی گناهی مانع تحقق امنیت، آزادی و عدالت باشد، موظف بر جلوگیری آن است. اما تکالیف دینی مانند اعتقادات، اجبارناپذیر است. یعنی همان‌طور که اجبار در عقیده و استفاده از زور برای پذیرش عقیده ممکن و جایز نیست، اگر کسی بخواهد جامعه‌ای را متدین و مقید به تکالیف دینی کند نمی‌تواند مردم را به زور و اجبار متدین کند و ارزشی ندارد. حکومت دینی می‌تواند برنامه ریزی کند تا مردم با اشتیاق به عبادت و دعا بپردازند، نماز بخوانند و روزه بگیرند، اما حق اجبار و اکراه آنان را ندارد. البته اگر کسی بخواهد حرمت شریعت را بشکند مثل اینکه بدون عذر و از روی علم و عمد در اماکن عمومی در ماه رمضان روزه‌خواری کند، حاکم شرع می‌تواند وی را به خاطر آن تعزیر کند ولی

همان‌طور که قبلاً اشاره شد این به معنای اجبار بر انجام تکالیف شرعی نیست. خلاصه، فرق است میان اجرای شریعت از طریق اجبار، و تشویق حکومت به رغبت به شریعت. تصدی‌گری حکومت در امر اجرای شریعت نه تنها مشکل پایبندی مردم را به این دستورات حل نمی‌کند، که چه بسا موجب گریز و ستیز با دین هم می‌گردد. از سوی دیگر استفاده از روش‌های غیرمستقیم و عملی برای تشویق به اجرای شریعت بسیار مؤثرتر از الزامات قانونی است. قرآن کریم می‌فرماید: ﴿الَّذِينَ إِذَا مَكَانُهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^(۱) «کسانی که اگر در روی زمین به آنان توانایی و قدرت دادیم نماز را برپا می‌دارند و زکات می‌دهند و مردم را به کارهای پسندیده امر کرده و از کارهای ناپسند نهي می‌کنند». از این آیه شریفه هیچ‌گاه اجبار در اجرای تکالیف الهی فهمیده نمی‌شود؛ بلکه استفاده می‌شود که این گروه که قدرت به دست گرفتند کوشش و تلاش می‌کنند تا زمینه برپایی معنویت و عدالت فراهم گردد؛ مانند تأسیس مساجد و مراکز فرهنگی، مهیا کردن امکانات، تشکیل احزاب سیاسی و نظارت همگانی بر مسئولان و بر یکدیگر.

همین‌طور در باب روزه و حج و دیگر اعمال عبادی و مسأله حجاب اگر به حوزه مسائل اجتماعی مربوط شد، یعنی در جایی بود که به حقوق جامعه آسیب می‌رساند و منجر به فحشا و ترویج فسق و فجور علنی می‌گردید، البته از قسم دوم تلقی می‌گردد؛ و اما اگر حجاب در حد

۱- سوره حج (۲۲)، آیه ۴۱.

کیفیت لباس و پوشش مو و امثال آنها باشد که هر چند از نظر شرعی هر زن مسلمان لازم است رعایت کند و مؤمنین در خانواده‌ها باید فرزندان خود را به گونه‌ای تربیت کنند که این مسأله را از تکالیف شرعی بشمارند و به آن پایبند باشند، اما جواز الزام و اجبار مردم بر آن - در صورتی که رعایت نکردن حجاب، تضييع حقوق اکثریت و یا زمینه‌ساز فساد و اشاعه فحشا نباشد - دلیل شرعی ندارد و در این زمینه بهترین راه کار فرهنگی و آموزشی و استفاده از روش‌های غیر مستقیم برای تشویق و ترغیب است.

خداوند در آیه شریفه ۲۵ از سوره حدید در رابطه با هدف از ارسال رسل و انزال کتب می‌فرماید: ﴿لِيَتَّقُوا النَّاسَ بِالْقِسْطِ﴾؛ تا خود مردم در اثر هدایت انبیا و کار فرهنگی و فکری آنان، عدالت را به پا دارند. قرآن نفرموده است: تا پیامبران عدالت را به پا دارند، تا شائبه اجرای شریعت و عدالت با اجبار و زور در بین نباشد. و ادامه آیه شریفه که می‌فرماید: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ﴾ مربوط است به دفاع از اسلام در برابر متجاوزان و قتال با کفار، چنان‌که از برخی از روایات نیز استفاده می‌شود؛ و با توجه به آیات دیگر و صدر همین آیه، هیچ‌گاه بر اجبار در اعتقادات یا تکالیف فردی دلالت نمی‌کند.

همچنین به این نکته نیز باید توجه داشت که اصل اولی عقلی و شرعی، عدم ولایت احدی بر دیگری است، الا ما خرج بالدلیل. بنابراین هر جا شک در ثبوت ولایت کسی بر دیگری داشته باشیم، اصل را بر

عدم ولایت قرار می‌دهیم؛ یا هر جا در کمیت و کیفیت ولایت غیر، تردیدی پدید آمد، اصل را بر عدم ثبوت ولایت در مقدار بیش از قدر متیقن می‌گذاریم. بنابراین در بحث اعمال ولایت از ناحیه حکومت دینی، اگر تردیدی در ثبوت ولایت در حوزه خصوصی زندگی افراد باشد - که هست - قدر متیقن آن که حوزه عمومی زندگی افراد است، موضوع تحقق و اعمال ولایت قرار می‌گیرد.

علاوه بر این، اساس بحث حکومت و ولایت، مبتنی بر ضرورت و اضطرار است (لابد للناس من امیر، برأو فاجر) و روشن است که در بحث ضرورت و اضطرار، قاعده «الضرورات تتقدّر بقدرها» حکم می‌کند که به قدر متیقن تصرفات اکتفا شود.

[کتاب ضالّه با توجه به گسترش وسایل ارتباط جمعی]

پرسش نوزدهم: نظر شما درباره کتب غیر اسلامی بلکه ضد اسلامی و اصولاً محصولات فرهنگی ضد دینی و انتشار آنها چیست؟ آیا حکومت اسلامی می‌تواند از آنها جلوگیری کند؟ و به طور کلی آیا مفهوم «کتب ضالّه» امروزه با توجه به گسترش وسایل ارتباط جمعی مصداق دارد؟ و در این فرض مرجع تشخیص آنها کیست؟

جواب: در رابطه با کتب ضلال به چند نکته اشاره می‌شود:

نکته اول: مقصود از کتب ضلال، کتبی است که موجب گمراهی و کفر و شرک همه افراد یا اکثر آنان و یا ترویج فساد و گناه بین آنان شود؛ پس شامل کتاب‌هایی نمی‌شود که نسبت به اکثر و غالب افراد موجب ضلالت نمی‌گردد.

نکته دوم: در حرمت تدوین و نشر کتب مذکور بحثی نیست، آنچه مورد بحث است برخورد حاکمیت اسلامی با آنهاست.

برای حرمت تدوین و نشر آنها به ادله‌ای استدلال شده است؛ از جمله:

۱- آیه شریفه ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ يُتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾^(۱) و کتب ضالّه، مصداق بارز لهو الحدیث است. و مقصود از «لهو الحدیث» به قرینه جمله ﴿لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ...﴾ هر کلام یا نوشته‌ای است که انسان را در ضلالت و انحراف از راه خدا قرار می‌دهد.

۲- آیه شریفه ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾^(۲) بدیهی است تقویت کفر و شرک و ترویج معاصی و گناه و فساد از مصادیق بارز اثم و عدوان می‌باشند.

۳- روایت تحف العقول از امام صادق علیه السلام: «وکل منهی عنه مما یتقرّب به لغير الله أو یقوی به الکفر والشک من جمیع وجوه المعاصی او باب یوهن به الحق فهو حرام بیعه و شرائه و إمساکه و ملکه و هبته و عاریته و جمیع التقلّب فیہ الا فی حال تدعوا الضرورة فیہ الی ذلک...».

همچنین جمله «إنما حرّم الله الصنّاعة الّتی هی حرام کلّها الّتی یجیء فیها الفساد محضاً، نظیر البرابط و المزامیر و الشطرنج و کلّ ملهوّ به و الصّلبان و الأصنام و ما أشبه ذلک من صناعات الأشربة الحرام و ما یكون منه و فیہ الفساد محضاً و لا یكون منه و لا فیہ شیء من وجوه الصّلاح، فحرام...»^(۳).

۱- سورة نور (۲۴)، آیه ۶. ۲- سورة مائده (۵)، آیه ۲.

۳- وسائل الشیعة، باب ۲ از ابواب ما یکتسب به، حدیث ۱.

البته این حدیث از نظر سند قابل خدشه است؛ زیرا اولاً: این روایت برای ما مرسل است و صرف اعتماد صاحب تحف العقول به افراد ناقل آن، با این که نامبرده از بزرگان علمای شیعه و معاصر صدوق علیه السلام می‌باشد، کافی نیست؛ زیرا در شرایط حجیت خبر، بین اهل فن اختلاف زیادی وجود دارد.

ثانیاً: متن حدیث مضطرب است و دارای تکرار و جملاتی است که موجب شک در صدور آن از امام معصوم علیه السلام می‌گردد. جهت اطلاع بیشتر به کتاب دراسات فی المکاسب المحرّمة، ج ۱، ص ۸۸ به بعد مراجعه شود.

۴- قاعده دفع ضرر محتمل؛ تدوین و نشر کتب ضلال، حدّ اقل به نحو احتمال عقلایی موجب ضلالت و کفر و وقوع افراد یا بعضی از آنان در فساد و گناه خواهد بود. ولی با توجه به این که احتمال فوق در آلات مشترک نیز وجود دارد، التزام به وجوب دفع آن بعید است؛ ولی ممکن است گفته شود استفاده از کتب ضلال نوعاً ضلالت قهری را به دنبال دارد. اما استفاده از آلات مشترک نوعاً و قهراً در حرام نیست، از این رو بین تدوین و نشر کتب مزبور و ساخت آلات مشترک، تفاوت وجود دارد.

۵- روایت عبدالملک بن اعین است که در آن به امام صادق علیه السلام گفت: «إنّی ابتلیت بهذا العلم (النجوم) فأرید الحاجة، فإذا نظرت إلی الطالع ورأیت طالع الشرّ، جلست و لم اذهب فیها؛ وإذا رأیت طالع الخیر ذهبت فی الحاجة. فقال لی: تقضى؟ قلت: نعم، قال: أحرقت کتیبک...»^(۱).

۱- وسائل الشیعة، کتاب الحج، ابواب آداب السفر، باب ۱۴، حدیث ۱.

در گذشته منجمین برای هرکس یا هرکار طالع خیر یا شرّ می‌پنداشتند و آن را عامل اصلی در سرنوشت انسان‌ها می‌دانستند که نوعی شرک محسوب می‌شد. و لذا در روایات زیادی از این تفکر و برداشت از نجوم شدیداً نهی شده است. معنای «تقصی» در سؤال امام علیه السلام شاید این باشد که آیا طبق طالع خیر و شرّ حکم قطعی می‌کنی که خداوند هم چنین که برداشت نموده‌ای امور را جاری می‌سازد یا خیر؟ و راوی می‌گوید: آری چنین است.

۶- اولویتی است که از روایات دالّ بر حرمت حفظ بت‌ها فهمیده می‌شود. وقتی حفظ و ترویج بت و بتخانه حرام باشد تدوین و نشر کتبی که بت پرستی و مانند آن را ترویج و تقویت می‌کند به طریق اولی حرام است.^(۱)

پس، از نظر حکم شرعی، شکی در حرام بودن تدوین، نشر و خرید و فروش کتب ضلال باقی نمی‌ماند.

نکته سوم: آیا صرف حرام بودن تدوین و نشر کتب ضلال مستوجب برخورد حاکمیت اسلامی با آن و به اصطلاح تعزیر متصدی آنها می‌گردد؟

به نظر چنین می‌رسد که اگر هرگناهی را مستوجب تعزیر دانستیم، مورد بحث نیز یکی از گناهان بزرگ به شمار می‌آید. اما اگر گفتیم دلیلی بر عمومیت تعزیر نسبت به هرگناهی نداریم و چون تعزیر برخلاف اصل اولی است، جواز آن منحصر به موارد خاصی است که

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و حضرت امیر علیه السلام به عنوان حاسبه انجام داده‌اند، در این صورت، دلیلی بر جواز برخورد حاکمیت اسلامی به عنوان تعزیر با نشر کتب ضلال نداریم. و ادلّه ذکر شده فقط دلالت بر اصل حرمت آن می‌کند نه بیشتر. و روایت عبد الملک بن اعین نیز فقط بر حرمت حفظ کتب نجوم برای عبد الملک و وجوب اتلاف آنها دلالت دارد. مگر این که بگوییم: دستور امام صادق علیه السلام که به عبد الملک فرمود: «أحرق کتیبک» از موضع امامت و حاکمیت اسلامی آن حضرت نسبت به شخص خاصی می‌باشد نه از موضع بیان حکم دائمی.

اما شاید بتوان از مفهوم اولویت کلام حضرت امیر علیه السلام که فرموده‌اند: «أیها الناس إن لی علیکم حقاً و لکم علیّ حقّ، فأما حقکم علیّ فالنصیحة لکم و توفیر فیئکم علیکم و تعلیمکم کیلا تجهلوا و تأدیبکم کیما تعلموا»^(۱) استفاده کرد که حاکمیت اسلامی درباره کتب ضلال وظیفه‌ای دارد؛ زیرا وقتی توفیر فیئ - یعنی بیشتر کردن اموال و سرمایه‌های مردم - و نیز تعلیم و بالا بردن سطح آگاهی دینی آنان حقی است از ناحیه مردم بر عهده امام، حفظ عقاید دینی و اخلاق و عفت عمومی از انحراف و فساد به طریق اولی حق مردم می‌باشد که امام باید از عهده آنها برآید. و فرض این است که کتب ضلال، عقاید دینی و اخلاق حسنه و عفت عمومی یا غالبی مردم را تهدید و سست می‌کند. منتها بحث در این است که در زمان ما چگونه باید با این گونه کتب برخورد کرد، که در نکته بعدی ذکر خواهد شد.

نکته چهارم: بر فرض وجوب برخورد حاکمیت اسلامی با کتب ضلال، این برخورد چگونه باید باشد؟ در گذشته که صنعت چاپ و نشر وجود نداشت، برخورد با این گونه کتب به اتلاف و از بین بردن آنها بود، و از این جهت فقها نیز تعبیر به اتلاف آنها کرده‌اند؛ اما امروز صنعت چاپ پدید آمده و به خصوص پس از ورود صنعت رادیو، تلویزیون، کامپیوتر و نرم‌افزارهای مختلف آن، ماهواره و اینترنت، اتلاف آثار فرهنگی به شکل گذشته امکان ندارد. البته چه بسا بعضی کتاب‌ها توسط دولت‌ها خمیر می‌شود، اما به طور کلی معدوم و اتلاف نمی‌شود؛ زیرا از راه‌های دیگر امکان حفظ آنها وجود دارد. پس طبعاً باید به دو امر ذیل ملتزم شد:

امر اول: سقوط تکلیف نسبت به اتلاف کتب ضلال، به خاطر عدم قدرت بر انجام آن مگر در بعضی موارد.

امر دوم: احتمالی است که در جواهر مطرح شده است؛ صاحب جواهر^{رحمته} می‌گوید: از بعضی نقل شده که ممکن است نسبت به کتب مشتمل بر مطالب باطل و عقاید فاسدی که توسط افراد عالم رد شده و پاسخ کافی به آنها داده شده است، گفته شود که این گونه کتب و مطالب، مثل تلف شده هستند و طبعاً دیگر تکلیفی نسبت به اتلاف آنها وجود ندارد؛ نظیر مطالب باطلی که در کتاب‌های خاصی همچون کتاب شافی و کشف الحق نقل شده و سپس نقض و رد شده است. در این گونه کتب علاوه بر این که معدوم کردن آنها لازم نیست، خرید و فروش آنها نیز اشکالی ندارد.^(۱)

مطابق این احتمال، نشر هر کتاب ضلالی که مطالب آن توسط افراد عالم و بصیر رد و نقض شده باشد، به خصوص اگر در آن کتاب یا به وسیله دیگری توجه خوانندگان به کتب مشتمل بر رد و ابطال آن مطالب جلب شود، اشکال ندارد.

نکته پنجم: ممکن است گفته شود کتب ضلال همچون آلات مشترک بین حرام و حلال است که به وسیله آنها هم کار حرام و هم حلال انجام می‌شود؛ نظیر تلویزیون، ماهواره و مانند آن. بدیهی است کتب ضلال برای همه افراد موجب ضلالت - نه به نحو علت تامه و نه مقتضی - نیست؛ بلکه برای اهل فن که در صدد رد ضلالت هستند نه فقط موجب ضلالت نمی‌گردد، بلکه چه بسا اطلاع از محتوای آنها لازم است تا بتوانند به شکل مستدل آنها را باطل نمایند؛ بلکه از جهات دیگر نیز می‌توان گفت استفاده از کتب ضلال برای اهل فن مفید یا لازم می‌باشد، مانند استفاده برای موضوعات و علوم که امروزه مورد توجه قرار گرفته است نظیر: تاریخ تمدن انسان‌ها، تاریخ عادات و سنن و ادیان غیر آسمانی و ادوار تاریخ غیر مدون اقوام و ملل و نظایر اینها.

نکته ششم: در مواردی که نسبت به مصل بودن کتابی بین حاکمیت و متصدیان تدوین و نشر آنها اختلاف نظر پیدا شود چه باید کرد و نظر چه کسی ملاک است؟

در صورت مفروض چنانچه متصدی تدوین و نشر کتابی کارشناس این امر باشد و آن را مصل نداند طبعاً اقدام او به نظر خودش جایز است و وجهی برای جواز تعزیر او توسط حاکمیت وجود ندارد؛ مانند کسی

که مایعی را که یقین دارد حلال است می نوشد، در حالی که به نظر دیگری آن مایع خمر است. در این صورت متصدی شرب مایع را نمی توان تعزیر کرد؛ زیرا به نظر خودش مرتکب حرامی نشده است. و به طور کلی مطابق روایت منقول از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که فرمود: «إِدْرُوا الْحُدُودَ بِالشَّبَهَاتِ» در موارد شک و شبهه و اختلاف، حدود و تعزیرات نباید اجرا شود. بلی اگر متصدی تدوین و نشر، کارشناس فن نباشد، باید در صورت اختلاف به مرجعی که به نظر طرفین کارشناس و مرضی آنان است مراجعه شود.

[محدوده فعالیت احزاب و رسانه‌های مستقل در حاکمیت دینی]

پرسش بیستم: محدوده فعالیت احزاب و رسانه‌های مستقل جمعی - اعم از دیداری، شنیداری، مطبوعات، اینترنت و... - در حکومت دینی مورد نظر شما چیست؟ آیا احزاب غیر دینی یا مخالف اسلام حق فعالیت دارند؟ و آیا اقلیت‌های مذهبی می‌توانند نشریه داشته باشند و آیین خود را ترویج نمایند؟ و اساساً محدوده حقوق اقلیت‌های دینی شناخته شده و شناخته نشده و نیز اقلیت‌های سیاسی - اعم از آن که اصل نظام اسلامی را پذیرفته یا نپذیرفته باشند - چگونه است؟ و این حقوق چگونه تضمین می‌شود؟

جواب: من در گذشته در باب تحزب و وجوب آن از باب مقدمه واجب امر به معروف و نهی از منکر سخن گفته‌ام. و این مقدمه واجب از قبیل قدرت است که شرط عقلی است و تحصیل آن واجب؛ و در جوامع فعلی ایجاد تشکل برای نیل به اهداف اجتماعی از قبیل مقدمه

منحصراً به شمار می‌آید؛ چرا که افراد به تنهایی قادر به انجام آن نیستند. در حکومت دینی محدوده فعالیت احزاب و رسانه‌های مستقل جمعی که نظام اجتماعی مورد پذیرش اکثریت را قبول دارند، نظارت بر عملکرد حاکمیت و انتقاد منطقی از آن و نیز نقد عملکرد شخص حاکم و منعکس نمودن نظرات و افکار مختلف در جهت رشد و شکوفایی نیروها و ارائه طرق صلاح و فساد و توجه دادن کارگزاران به مفاسد و خطرات احتمالی در روند جریان امور کشور می‌باشد. و احزاب مستقل، علاوه بر آنچه ذکر شد، می‌توانند برای اداره بهتر کشور کادرسازی کرده و افراد کادر را به مردم معرفی نمایند تا برای پست‌های حساس انتخاب شوند.

بلکه احزابی که ساختار سیاسی حاکم یا اصل حکومت دینی مورد پذیرش اکثریت را قبول ندارند، حق فعالیت سیاسی، تبلیغ، انتقاد و اظهار نظر - با مراعات حقوق اکثریت - برای آنان محفوظ است. احزاب غیر دینی و اقلیت‌های مذهبی نیز در محدوده بیان نظریات و عقاید خود آزاد هستند، آنها نیز می‌توانند به شکل منطقی و معمول از حاکمیت دینی انتقاد نمایند و مصالح و مفاسد را خاطر نشان سازند. بلکه می‌توانند در چارچوب میثاق مورد پذیرش اکثریت، در امر حاکمیت نیز مشارکت داشته باشند. البته هیچ حزبی اعم از دینی و غیردینی حق توهین به مقدسات اکثریت و یا افترا و یا مانند آن را ندارند. همان گونه که نظام منبعث از آرای اکثریت نیز چنین حقی را نسبت به اقلیت سیاسی یا مذهبی ندارد.

اقلیت‌های دینی شناخته نشده که زادگاه آنها و پدران و مادران آنها در کشور اسلامی بوده است، حق آب و گل و نیز حق شهروندی دارند و اصولاً منعی از بیان مکتب و مرام خود ندارند؛ در زمان پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و حضرت امیر عَلَيْهِ السَّلَام نیز مراکز دینی سایر ادیان و فرقه‌ها تحت شرایط و قیودی وجود داشته و منعی از طرف حاکمیت اسلامی وجود نداشته است.

حضرت امیر عَلَيْهِ السَّلَام در نامه به مالک اشتر نسبت به قشرهای مختلف مردم مصر می‌فرماید: «فَأْتَهُمْ صَنَفَانِ: أَمَّا أَحْ لُكْ فِي الدِّينِ أَوْ نَظِيرَ لُكْ فِي الْخَلْقِ»؛ از این جمله فهمیده می‌شود که از نظر آن حضرت، غیر مسلمانان مصر که از پیروان ادیان و مذاهب گوناگون - و حتی غیر رسمی و شناخته نشده - بودند، از حقوق شهروندی برخوردار بوده و می‌بایست در حاکمیت دینی احساس امنیت کنند.

لازم به ذکر است در مواردی که حاکمیت دینی نسبت به اقلیت‌های دینی و غیر دینی و نیز سیاسی سوء ظن داشته باشد و کارهای آنها در معرض اتهام یکی از جرایم کیفری قرار گیرد، باید یا در محاکم بی طرف و مرضی الطرفین محاکمه شوند و یا حداقل هیأت منصفه بی طرفی که مرضی الطرفین باشند در محاکمه حضور داشته باشند و نظر آنها مورد توجه محاکم قرار گیرد؛ زیرا در هر حال محاکم رسمی حاکمیت دینی، یک طرف دعوا هستند و طبعاً نمی‌توانند عادلانه و بی طرفانه قضاوت کنند.

راه تضمین حقوق اقلیت‌های ذکر شده، علاوه بر این که از طریق آزادی احزاب مستقل و باز بودن فضای سیاسی کشور امکان دارد، این است که در قانون اساسی و نیز قوانین مصوب مجلس بر حقوق ذکر شده، تأکید شود و راه‌های تضمین آنها مورد اشاره قرار گیرد. ان شاء الله موفق و مؤید باشید.

والسلام علیکم جمعياً و رحمة الله و برکاته

۱۵ ج ۲ / ۱۴۲۸ - ۱۳۸۶/۴/۹

قم المقدسه - حسینعلی منتظری

﴿ بسمه تعالی ﴾

درسهای حضرت آیت‌الله العظمی منتظری به صورت لوح فشرده (CD)

- ۱- مجموعه آثار، متن ۵۰ جلد کتاب منتشر شده معظم‌له (یک CD)
- ۲- درسهایی از نهج البلاغه، ۱۹۵ درس - صوتی (ده CD)
- ۳- درسهایی از نهج البلاغه، ۱۹۵ درس - تصویری (شصت و چهار CD)
- ۴- درس خارج فقه (دراسات فی مکاسب المحرمه)، ۵۶۵ درس - صوتی (شش CD)
- ۵- درس خارج فقه (کتاب الزکاة)، ۷۲۲ درس - صوتی (هفت CD)
- ۶- العروة الوثقی (صلاة المسافر)، ۲۴ درس - صوتی (یک CD)
- ۷- العروة الوثقی (صلاة المسافر)، ۲۴ درس - تصویری (دوازده CD)
- ۸- درس فلسفه (منظومه حکمت، امور عامه)، ۱۱۹ درس - صوتی (یک CD)
- ۹- درس فلسفه (منظومه حکمت، امور عامه)، ۱۱۹ درس - تصویری (صد و نوزده CD)
- ۱۰- درس فلسفه (منظومه حکمت، الهیات)، صوتی (درس ادامه دارد) (دو CD)
- ۱۱- درس فلسفه (منظومه حکمت، الهیات)، تصویری (درس ادامه دارد) (بیست CD)
- ۱۲- درس خارج فقه (سب المؤمن)، ۱۰ درس - صوتی (یک CD)
- ۱۳- درس خارج فقه (سب المؤمن)، ۱۰ درس - تصویری (شش CD)
- ۱۴- از آغاز تا انجام، متن کتاب به صورت گفتاری (یک CD)
- ۱۵- روضه کافی، ۱۱۹ درس - صوتی (شش CD)
- ۱۶- روضه کافی، ۱۱۹ درس - تصویری (چهل و هشت CD)
- ۱۷- نماز عید فطر سال‌های ۱۳۸۴ الی ۱۳۸۷ - تصویری (چهار CD)
- ۱۸- درس اخلاق (جامع السعادات) - صوتی (درس ادامه دارد) (دو CD)
- ۱۹- درس اخلاق (جامع السعادات) - تصویری (درس ادامه دارد) (صد CD)
- ۲۰- اسوه پایداری - صوتی و تصویری (یک CD)
- ۲۱- کتاب همراه (کتابهای قابل استفاده باگوشی تلفن همراه با پسوند JAR) (یک CD)

فهرست کتاب‌های منتشر شده فی‌جانبه عالیقدر حضرت آیت‌الله العظمی منتظری

● کتاب‌های فارسی:

- ۱- درسهایی از نهج البلاغه (۳ جلد) ۱۱۵۰۰ تومان
- ۲- خطبه حضرت فاطمه زهرا علیها السلام ۳۰۰۰ تومان
- ۳- از آغاز تا انجام (در گفتگوی دو دانشجو) ۱۵۰۰ تومان
- ۴- اسلام دین فطرت ۶۰۰۰ تومان
- ۵- موعود ادیان ۴۰۰۰ تومان
- ۶- مبانی فقهی حکومت اسلامی (۸ جلد) ۲۵۰۰۰ تومان
- جلد اول: دولت و حکومت ۲۵۰۰ تومان
- جلد دوم: امامت و رهبری ۲۵۰۰ تومان
- جلد سوم: قوای سه‌گانه، امر به معروف، حسبه و تعزیرات ۳۰۰۰ تومان
- جلد چهارم: احکام و آداب اداره زندانها و استخبارات ۲۵۰۰ تومان
- جلد پنجم: احتکار، سیاست خارجی، قوای نظامی و ... ۲۵۰۰ تومان
- جلد ششم: منابع مالی حکومت اسلامی ۳۰۰۰ تومان
- جلد هفتم: منابع مالی حکومت اسلامی، فیء، انفال ۴۵۰۰ تومان
- جلد هشتم: احیاء موات، مالیات، پیوستها، فهارس ۴۵۰۰ تومان
- ۷- رساله توضیح المسائل ۲۰۰۰ تومان
- ۸- رساله استفتائات (۳ جلد) ۹۰۰۰ تومان
- ۹- رساله حقوق ۵۰۰ تومان
- ۱۰- احکام پزشکی ۱۵۰۰ تومان
- ۱۱- احکام و مناسک حج ۲۰۰۰ تومان
- ۱۲- احکام عمره مفرده ۵۰۰ تومان
- ۱۳- معارف و احکام نوجوان ۱۵۰۰ تومان
- ۱۴- معارف و احکام بانوان ۲۰۰۰ تومان
- ۱۵- استفتائات مسائل ضمان (ناایاب) ۲۰۰۰ تومان
- ۱۶- مجازات‌های اسلامی و حقوق بشر ۱۵۰۰ تومان

- ۱۷- حکومت دینی و حقوق انسان ۱۵۰۰ تومان
- ۱۸- مبانی نظری نبوت ۱۰۰۰ تومان
- ۱۹- سفیر حق و صغیر وحی ۲۵۰۰ تومان
- ۲۰- جلوه‌های ماندگار (پند، حکمت، سرگذشت) ۳۰۰۰ تومان
- ۲۱- ستیز با ستم (بخشی از اسناد مبارزات آیت‌الله العظمی منتظری (ج ۲) ۱۵۰۰۰ تومان
- کتاب‌های عربی:
- ۲۲- دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية (۴ جلد) ۱۱۰۰۰ تومان
- ۲۳- کتاب الزکاة (۴ جلد) ۱۰۰۰۰ تومان
- ۲۴- دراسات في المكاسب المحرمة (۳ جلد) ۱۲۰۰۰ تومان
- ۲۵- نهاية الأصول ۳۲۰۰ تومان
- ۲۶- نظام الحكم في الإسلام ۴۰۰۰ تومان
- ۲۷- البدر الزاهر (في صلاة الجمعة والمسافر) ۲۵۰۰ تومان
- ۲۸- کتاب الصوم ۴۵۰۰ تومان
- ۲۹- کتاب الحدود ۵۰۰ تومان
- ۳۰- کتاب الخمس ۴۵۰۰ تومان
- ۳۱- التعليقة على العروة الوثقى ۷۰۰ تومان
- ۳۲- الأحكام الشرعية على مذهب أهل البيت عليهم السلام ۱۵۰۰ تومان
- ۳۳- مناسک الحج والعمرة ۲۵۰ تومان
- ۳۴- مجمع الفوائد ۲۵۰۰ تومان
- ۳۵- من المبدأ إلى المعاد (في حوار بين طالبين) ۱۵۰۰ تومان
- ۳۶- الأفق أو الآفاق (في مسألة الهلال) ۱۰۰۰ تومان
- ۳۷- منية الطالب (في حكم اللحية والشارب) ۵۰۰ تومان
- ۳۸- رساله مفتوحة (رداً على دعايات شنيعة على الشيعة و تراثهم) ۵۰۰ تومان
- ۳۹- موعود الأديان ۴۰۰۰ تومان
- ۴۰- الإسلام دين الفطرة ۶۰۰۰ تومان
- ۴۱- خطبة السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام ۴۰۰۰ تومان

