



دوفصل نامه علمی-ترویجی

# گفتیم فهمیم حکومت

سال پنجم، شماره نهم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

صاحب امتیاز و مدیر مسئول: مصطفی جعفرپیشه فرد

سر دبیر: سید حمید جزایری

مدیر داخلی: محمد حسین زکی

هیئت تحریریه: (بر اساس حروف الفبا)

سید سجاد ایزدهی (مدرس خارج فقه سیاسی حوزه علمیه قم، دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)

یعقوبعلی برجی (دانشیار و عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه)

سید حمید جزایری (دانشیار و عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه)

مصطفی جعفرپیشه فرد (مدرس خارج فقه و اصول حوزه علمیه و عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه)

علی رحمانی سبزواری (مدرس خارج فقه و اصول و دانشیار جامعه المصطفی العالمیه)

احمد رهدار (استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم<sup>(ع)</sup>)

ابوالقاسم علیدوست (مدرس خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم، استاد تمام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)

رضا مختاری (سطح چهار، استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم)

## نشانی دفتر فصلنامه:

قم، بنیاد، بلوار شهید کریمی، میدان جوان، خیابان قمرینی هاشم کوچه ۵ فرعی ۵ پلاک ۱۵

رایانامه: [fiqhehokomati@chmail.ir](mailto:fiqhehokomati@chmail.ir) - ایتا: [fiqhehokomati.ir](https://www.fiqhehokomati.ir)

تلفن امور مشترکین: ۰۹۱۹۲۵۲۴۸۵۶ (زکی)

قیمت تک شماره: ۳۰۰,۰۰۰ ریال

چاپخانه: بوستان کتاب قم

## راهنمای تهیه مقالات

### الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی و انسجام محتوایی برخوردار بوده، مستند و مستدل، و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی و یا عربی نگارش یافته باشد.
۲. مقالات ارسالی باید براساس شیوه‌نامه حاضر، و به صورت تایپ شده با لوتوس ۱۴ در محیط ورود از طریق رایانامه: [fiqhehokomati@chmail.ir](mailto:fiqhehokomati@chmail.ir) به دفتر فصلنامه ارسال گردد.
۳. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام، نام خانوادگی، مرتبه علمی/ تحصیلات، نشانی کامل پستی و نیز رایانامه به همراه شماره تماس، همراه مقاله ارسال گردد.

### ب) نحوه تنظیم مقالات

۱. چکیده: حداکثر ۱۵۰ - ۱۷۰ کلمه، که باید به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و یافته‌های مهم پژوهش باشد.
  ۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی، که ایفا کننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
  ۳. مقدمه: شامل تعریف مسئله، پیشینه پژوهش، ضرورت و اهمیت پژوهش، جنبه نوآوری، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی.
  ۴. رعایت یکی از شرایط ذیل در مقالات ارسالی لازم است:  
(الف) ارائه نظریه و یافته علمی جدید؛  
(ب) ارائه تقریر و تبیین جدید یک نظریه؛  
(ج) ارائه استدلال جدید برای یک نظریه؛  
(د) ارائه نقد جامع و علمی یک نظریه.
  ۵. نتیجه‌گیری: بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد و پاسخ اجمالی به سؤالات اصلی و فرعی مقاله داده می‌شود.
  ۶. ارجاعات: باید به صورت درون متنی بیاید:
- نام نویسنده، نام کتاب، شماره جلد، شماره صفحه، به عنوان نمونه: (مشکانی، ۱۳۶۴: ۳۷).
۷. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق براساس شیوه ذیل آورده می‌شود:  
کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب (*بلد و/تالیک*)، مترجم/ محقق، محل نشر، ناشر.  
مجله: نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، نام مقاله، نام نشریه، شماره نشریه، تاریخ نشر، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

## فهرست مقالات

### تحلیل ماهیت و مستندات فقهی قاعده دفع منکر

محمدامین رضایی - محمد علی حاجی ده آبادی / ۲۹-۵

### تحلیل قانون سلب مالکیت گنج از افراد

#### با رویکرد فقه حکومتی

علی رحمانی فرد سیزواری / ۴۷-۲۹

### معاهدات بین‌المللی و اعتبار آن از منظر فقه حکومتی

محمد امین مصدق - احمد عابدی / ۵۹-۴۷

### وظایف حکومت اسلامی در سیره عملی پیامبر(ص) و امام علی(ع)

#### در منظومه فکری حضرت امام خمینی(ره)

محمد رضا ضیایی / مصطفی جعفرپیشه فرد / ۷۹-۵۹

### امر به معروف و نهی از منکر زیر بنای آزادی در مردم سالاری اسلامی

روح الله دشتی / مهدی ابوطالبی / ۱۰۳-۷۹

### حرمت رانت در فقه شیعه

محمد حسین رضایی / احمد احمدی تبار / ۱۲۵-۱۰۳

### چکیده عربی مقالات

ابراهیم حسن / ۱۳۰-۱۲۵



## تحلیل ماهیت و مستندات فقهی قاعده دفع منکر<sup>۱</sup>

محمد امین رضایی

دکترای حقوق جزا - جامعة المصطفی العالمیة

محمد علی حاجی ده آبادی

دانشیار و رئیس گروه حقوق آموزش عالی علوم انسانی

### چکیده:

پیشگیری از جرم و انحرافات و ناهنجاری‌های اجتماعی از جمله مباحث مهم در علوم جنایی است و در دهه‌های اخیر به‌طور خاص مورد بحث دانشمندان علوم اجتماعی و جرم‌شناسان بوده است. بررسی منابع فقهی نشان می‌دهد که این مسئله مهم از جمله موضوعاتی است که در منابع فقهی هرچند نه به‌صورت مجزا اما در لابه‌لای مباحث فقهی به‌طور گسترده مورد توجه فقها بوده است. فقها در مباحث و استدلال‌های خود از اصطلاح دفع منکر برای اثبات یک حکم دارای ماهیت پیشگیرانه فراوان بهره جسته‌اند، به‌گونه‌ای که می‌توان دفع منکر را به‌عنوان یک قاعده فقهی اصطیادی پذیرفت. در این مقاله تلاش شده است تا ماهیت و مستندات فقهی این قاعده مورد بحث و بررسی قرار گیرد. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که این قاعده از مبانی عقلی و نقلی مهم و معتبر برخوردار است، هرچند نمی‌توان آن را از جمله قواعد منصوص دانست، اما به‌عنوان یک قاعده اصطیادی قابل دفاع است. افراد جامعه به‌خصوص دولت اسلامی با استناد به این قاعده می‌توانند با بسیاری از مقدمات گناه و زمینه‌های جرم مقابله نمایند و می‌توان اقدام پیشگیرانه آنها را مشروع دانست.

**واژگان کلیدی:** قاعده دفع منکر، نهی از منکر، رفع منکر، پیشگیری، جرم.

پیشگیری از وقوع و تکرار جرم و نا بهنجاری های اجتماعی، از مباحثی است که در سال های اخیر به طور ویژه مورد بحث حقوقدانان، جرم شناسان و دانشمندان علوم اجتماعی قرار گرفته است. هرچند ممکن است گمان رود که این نوع مباحث از یافته های جدید بشر و علوم غربی است، اما با اندک توجه به منابع اسلامی و متون فقهی روشن می شود که تدابیر غیر کیفری در مقابله با جرم و منکرات جایگاه ویژه دارد؛ از آنجاکه آموزه های اسلامی بر تحقق ارزش های والای الهی و انسانی در جامعه و تکامل و تربیت انسان تأکید دارد، قهراً امکان ندارد که تدابیر پیشینی از جرم را مدنظر قرار نداده باشد. نمونه های بارز این تدابیر را در احکام مختلف فقهی در ابواب گوناگون می توان یافت. اساساً روح احکام فقهی بر پیشگیری از جرم و آلودگی به گناه استوار است؛ از این رو علاوه بر تدابیر عام و کلی که از فقه اسلامی قابل استنباط و استخراج است، می توان ابواب خاصی را یافت که رابطه مستقیم با پیشگیری از جرم دارد؛ از جمله این ابواب باب نهی از منکر است. فقها در ابواب یاد شده به خصوص در باب امر به معروف به هنگام بحث از احکامی که ماهیت پیشگیرانه دارد از اصطلاح دفع منکر بهره می جویند. به گونه ای که می توان از دفع منکر به عنوان یک قاعده فقهی یاد کرد. ماهیت و نیز مستندات این قاعده، پرسش محوری در این مقاله است.

نگاهی به ادبیات و پیشینه بحث حاکی از این است که اولاً این قاعده به صورت مستقل و در مقیاس کلی مورد بحث قرار نگرفته است. هرچند از نظر بعضی محققین مغفول نمانده است. به عنوان نمونه آقای علی فقیهی در مقاله تحت عنوان (حرمت معامله با علم به استفاده حرام) به طور ضمنی از این قاعده سخن گفته است، آقایان اکرمی و حاجی ده آبادی نیز در مقاله تحت عنوان (کار بست قاعده دفع منکر در قلمرو خانواده با کاوشی در دلالت آیه وقایه) همچنان که از عنوان آن پیداست از برخی مستندات و کاربرد این قاعده در حوزه اصلاح خانواده سخن گفته اند. اما در کتب های نگارش یافته با عنوان قواعد فقه از این قاعده بحث نشده است، در حالی که با توجه به کاربردهای فقهی آن جای طرح داشته است.

در این نوشتار تلاش بر این است که مبانی و مستندات قاعده دفع منکر و دلالت های آن در حوزه حقوق کیفری و پیشگیری از جرم مورد واکاوی قرار گیرد. در آغاز، مفاهیم تبیین خواهد شد (مبحث اول) آنگاه مستندات این قاعده مورد بحث قرار خواهد گرفت (مبحث دوم)

## مبحث اول: مفهوم‌شناسی

### گفتار اول: واژه دفع در لغت و اصطلاح

دفع مصدر است از (د-ف-ع). در لغت به معانی منع و ازاله و دور نمودن و رد نمودن و دادن، کنار زدن و حمایت کردن آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۸ / ۸۷؛ مصطفوی، ۱۴۰۲: ۳ / ۲۲۶؛ فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲ / ۴۵؛ اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۱۶) واژه دیگری که در اکثر موارد با دفع استعمال می‌شود کلمه «رفع» است (ر-ف-ع). با قطع نظر از معانی لغوی که به معنای برداشتن و بالا بردن ظاهری و معنوی ذکر شده است (قرشی، ۱۴۱۲: ۳ / ۱۱۰) در فرق میان دفع و رفع آمده است: «الرفع ضد الوضع ان الرفع هو للموجود و الدفع هو منع حصول الشیء» (عاملی، ۱۴۱۳: ۸۶). رفع ضد وضع است، وضع قرار دادن یک شیء در جای خود است، درحالی‌که رفع برداشتن شیء از مکان خود است. پس رفع در جایی است که شیء در خارج موجود باشد. رفع ضد وضع است، ولی دفع در جایی است که فقط مقتضی و زمینه وجود شیء فراهم باشد؛ بنا براین دفع در واقع همان پیشگیری است. خداوند می‌فرماید: «ان الله يدافع عن الذين آمنوا» (حج، ۳۸) (به یقین خداوند از کسانی که ایمان آورده‌اند دفاع می‌کند. بدون شک دشمنان همیشه هستند. مراد از دفاع در این آیه این است که خداوند مقتضی ظلم و بهانه دشمن را خنثی می‌کند.

دفع در فقه دو کاربرد مشهور دارد؛ یکی در باب امر به معروف و نهی از منکر که در اکثر موارد فقها از واژه دفع منکر بهره جسته‌اند، مثلاً در تعلیل عدم جواز بیع اشیایی مانند انگور و سلاح که برای امر حرام استفاده می‌شود، گفته‌اند «به جهت دفع منکر» (مفید، ۱۴۱۳: ۸۹؛ محقق حلی، ۱۴۰۸: ۱ / ۳۱۲؛ سبزواری، ۱۴۱۳: ۱ / ۸۱؛ منتظری، بی‌تا: ۳۷۶). در این کاربرد مراد از دفع، از بین بردن زمینه و مقتضی منکر است. البته معنای حمایت نیز در این‌گونه موارد اشراب شده است؛ چون منع فردی از آلوده شدن به حرام یک نوع حمایت معنوی از او است. شاهد مطلب روایتی است از نبی مکرم اسلام (صلی‌الله‌علیه و آله) که فرمود: «برادرت را ظالم باشد یا مظلوم یاری کن. پرسیدند او را درحالی‌که ظالم است چگونه یاری کنیم؟ فرمود: با منع از ظلم و تعدی» (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۲ / ۲۱۳).

کاربرد دوم این واژه در مباحث دفاع است؛ دفاع از مشتقات واژه دفع است، دفاع در فقه دو کاربرد دارد و هرکدام احکام خاص خود را دارد. نخست دفاع از حوزه اسلام و سرزمین‌های

اسلامی در برابر دشمنی است که موجودیت اسلام را از نظر نظامی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و... تهدید می نمایند. یا قصد استیلا بر بلاد اسلام و ناموس و اموال مسلمانان را دارند (شهید ثانی، ۱۴۱۰: ۳/ ۲۱۰؛ اردبیلی، ۱۴۰۳: ۸/ مشکینی، بی تا: ۲۴۶).

دوم دفاع از جان و آنچه مربوط به نفس انسان است از حریم و اموال که می توان مصادیق گوناگونی را برای آن بر شمرد. بنا به اجماع فقها هرگاه جان و ناموس و مال انسان در معرض تعرض و تجاوز قرار گیرد دفاع واجب است (خمینی، بی تا، ۱، ۴۸۷). البته این دفاع شرایط و مقررات خاصی دارد از رعایت مراتب پایین تر تا مراحل بالاتر؛ به تعبیر فقها الادنی فالادنی او الاسهل فالاسهل که در کتب فقهی و حقوقی مفصل در باره آن بحث شده است (نجفی، ۱۴۰۴: ۵۸۸/ ۴۱؛ کاتوزیان، ۱۳۸۲: ۱/ ۳۱۷).

بنا بر مباحث پیش گفته، واژه دفاع در هردو مورد به معنای پیشگیری از وقوع استیلاي دشمن و ورود ضرر است؛ بدین معنا که هر جا احتمال عقلایی بر استیلاي دشمن باشد و یا احتمال قوی بر وقوع ضرر بر جان و مال انسان از سوی متجاوزي چون دزد و محارب باشد، دفاع واجب است. در نتیجه دفع و دفاع از واژه های معروف فقهی است.

### گفتار دوم: منکر در لغت و اصطلاح

منکر از نکر بر وزن فرس و قفل است و در لغت به معنای گوناگونی آمده است از جمله آن «نشناخته» است چنان که گفته می شود «نکر الامر جهله ونکر الرجل لم يعرفه»؛ یعنی او را شناخت و ناشایسته (راغب، بی تا، ۵۶۰). معنای دیگر آن در مقابل معروف است. در مقایسه اللغه آمده است «منکر چیزی است که نه دل قبول می کند و نه به آن اعتراف می کند» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۵/ ۴۷۶).

در اصطلاح فقهی گفته اند: «منکر ضد معروف است و هر آنچه شرع آن را قبیح و حرام و فاعل آن را سزوار مذمت دانسته است (حلی، ۱۴۰۸: ۱/ ۳۱۰؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۲۱/ ۳۵۶). در برخی منابع آمده است، منکر هر رفتاری است که عقل سلیم بر زشتی آن حکم می کنند یا در زشتی آن توقف ندارد و شرع حکم به زشتی آن می کند» (واسطی، ۱۴۱۴: ۷/ ۵۵۸) پس منکر امر ناشایست و قبیحی است که عقل و عرف قبح و مفاسد آن را درک می کند و یا اینکه دلیل شرعی دلالت بر قبح آن دارد، گرچند عقل درک نکند.



## گفتار سوم: جرم

جرم را هم می‌توان از منظرهای گوناگون حقوقی، جرم‌شناختی و فقهی تعریف کرد؛ جرم در معنای حقوقی و یا قانونی، هر فعل و ترک فعلی است که در قانون برای آن مجازات و یا اقدام‌های تأمینی مقرر شده است. این همان معنای مضیق جرم است. اما در معنای موسع جرم عبارت است از فعل یا ترک فعلی که مغایر هنجارهای اجتماعی باشد و جامعه در مقابل آن به نوعی رسمی یا غیر رسمی واکنش نشان می‌دهد (حاجی ده‌آبادی، ۱۳۸۰: ۲۸۴).

از دیدگاه فقهی، افعالی جرم تلقی می‌شود که مغایر با احکام و یا اوامر و نواهی باری تعالی باشد که در قرآن کریم با هفده نام مانند: سوء و سیئه و اثم، جناح و... اشاره شده است (قرانتی، بی‌تا: ۱۰؛ گرجی، ۱۳۸۵: ۹۲). بر این اساس هر جرم به معنای فقهی منکر نیز محسوب می‌شود ولی چنان نیست که هر آنچه در قانون یک کشور جرم انگاری شده، منکر باشد.

## گفتار چهارم: فرق بین دفع و رفع منکر و سد ذرایع

دفع منکر عبارت است از اقدام‌های پیشینی از وقوع منکر و جرم مانند آنچه امروز در مباحث حقوق جزا به پیشگیری یاد می‌شود. واژه پیشگیری در لغت به معانی جلوگیری، مانع شدن، پیش‌دستی کردن، به جلوی چیزی رفتن و هشدار دادن آمده است. به همین دلیل به هر نوع اقدامی که طیب یا مأمور بهداری برای جلوگیری از بروز مرض انجام دهد، پیشگیری گفته می‌شود (عمید، ۱۳۷۷: ۵۱۰؛ گسن، ۱۳۷۰: ۱۳۳). اما در اصطلاح حقوق جزا به خصوص علم جرم‌شناسی مقصود مجموعه فعالیت‌ها و تدابیری است که از اساس مانع از وقوع و فعلیت یافتن اندیشه جنایی می‌شود (حاجی ده‌آبادی، ۱۳۸۰، ۵، ۲۸۴-۲۸۵). با توجه به متعلق و مصادیق و انواع تدابیر پیشگیرانه اعم از تربیتی و آموزشی و اجتماعی و اقدامات فیزیکی، اندیشمندان حقوق، پیشگیری را به پیشگیری کیفری و غیر کیفری و غیر کیفری را هم به پیشگیری اجتماعی و وضعی تقسیم نموده‌اند (میرخلیلی، ۱۳۸۸: ۳۲؛ زرگری، ۱۳۹۰: ۵۴-۵۵؛ حاجی ده‌آبادی، ۱۳۸۰: ۲۸۷-۲۸۹؛ شاکری، ۱۳۸۲، نورمحمدی، ۱۳۹۰: ۳۳۲؛ صفاری، ۱۳۸۰: ۲۹۲؛ موریس، بی‌تا: ۲۲۲؛ ابراهیمی، ۱۳۸۳: ۱۸). در فقه نیز در باره دفع منکر گفته شده است «دفع ناظر بر پیشگیری از ارتکاب منکری است که هنوز یا اصلاً اراده‌ای بر تحقق آن از سوی دیگران وجود ندارد یا نهایتاً فقط مقدمات آن فراهم شده و وارد مرحله اجرایی نشده است (تبریزی، ۱۴۱۶: ۹۷/۱؛ سبزواری، ۱۴۱۳: ۷۸/۱).

اما رفع منکر ناظر به اقدام‌های پسینی و زدودن منکر است، یعنی رفع منکر ناظر بر نهی از اقدام کسی است که مرتکب منکری شده است و از استمرار آن جلوگیری می‌شود، مانند آنکه از تداوم تصرفات متصرف عدوانی در ملک دیگری نهی شود یا با قدری توسعه، نهی از ارتکاب منکر از سوی کسانی را در بر می‌گیرد که با اراده فعلی مقدمات کار را فراهم نموده یا در شروف انجام آیند.

نهی از منکر که در فقه جایگاه خاص دارد، به نظر می‌رسد هر دو عنوان را شامل می‌شود، البته در نگاه ابتدایی نهی از منکر، بیشتر ناظر به اقدامات پسینی است؛ چنانچه بعضی فقها تصریح نموده است «نهی از منکر مختص به موردی است که شخص در حال انجام منکر و دست‌کم در حال شروع به منکر باشد، همان‌طور که کلمه نهی نیز به همین معنا ظهور دارد. درحالی‌که دفع منکر به ردع کسی که مشرف بر منکر است و یا از بین بردن مقتضی و زمینه‌های منکر ظهور دارد (روحانی، ۱۴۱۲: ۱۴/۱۸۱). تلقی عرف نیز به خوبی گواهی می‌دهد که دفع منکر چنین فرقی با رفع و نهی منکر دارد. فرق‌های دیگری نیز میان این دو عنوان بیان شده است، مانند اینکه نهی از منکر ناظر به شخص دوم است یعنی نهی دیگران از استمرار منکر در حالی‌که دفع منکر خود شخص را نیز در بر می‌گیرد و یا در وجوب دفع منکر بسیاری از شرایط تکلیف نادیده انگاشته می‌شود؛ ازاین‌رو برخی فقها تصریح نموده‌اند که اگر مأمور و مرتکب بالفعل معصیت کار نباشد اما در واقع کار آنها از مصادیق منکر باشد و شارع بر آن فعل راضی نیست، از باب دفع منکر اقدام پیشگیرانه جایز است. این مسئله را به یک دختر و پسری مثال می‌زنند که با هم می‌خواهند ازدواج نمایند غافل از اینکه با هم محرم‌اند. گفته‌اند از باب دفع منکر منع از این اقدام جایز بلکه لازم است و یا ضمن تأکید بر عدم وجوب امر به معروف و نهی از منکر، نسبت به مجانبین و اطفال حتی اگر مراهق ممیز باشند، در عین حال در این موارد منع از تحقق منکر را واجب دانسته است (ر.ک: خمینی، بی‌تا: ۴۷۵).

بعد از آن که فرق میان دفع منکر و رفع منکر روشن شد، به‌عنوان اشاره لازم به ذکر است که دفع منکر با سد ذرایع و فتح ذرایع که در فقه اهل سنت مطرح است کاملاً فرق دارد است؛ اگرچه در فقه مکتب اهل بیت<sup>۸</sup> نیز به نحوی این مضمون، تحت عناوین دیگری مانند مقدمه حرام و اعانه بر اثم البته مبتنی بر دلایل معتبر، وجود دارد (میرخلیلی، ۱۳۹۰: ۳۱). در باب دفع منکر، نیز فراتر از سد ذرایع بلکه یک حقیقت جدا از آن منظور نظر است؛ چون مدعا این است که مبتنی

بر دلایل یقینی و قطعی حد اقل معتبر است، بر خلاف سد ذرایع که مبتنی بر دلایل حدسی و ظنی است که از نظر فقه اهل بیت<sup>۸</sup> مردود است.

### گفتار پنجم: مفاد قاعده دفع منکر نسبت به افراد و حکومت اسلامی

مراد از قاعده دفع منکر که امروز در مباحث حقوقی تحت عنوان پیشگیری از جرم مطرح است، مجموعه تدابیر دافعانه و اقدامات پیشگیرانه از وقوع هر نوع اقدام زشت و نا هنجار است و به تعبیر فقهی مبارزه با مقدمات حرام است و یا گفته شده است: دفع منکر و پیشگیری از جرم و گناه شامل راهبردها و تدابیری است که در صدد کاهش خطر وقوع جرائم و کاهش تأثیرات مضر بالقوه آنها بر اشخاص و جامعه از طریق تحت تأثیر قرار دادن عوامل متعدد مؤثر در آنها است (خطیبی و همکاران، ۱۳۹۷: ۵۳-۸۳).

دفع منکر بر اساس آموزه‌های فقهی به تعبیر محققان دو جنبه دارد؛ جنبه سلبی و جنبه ایجابی (حاجی ده‌آبادی، ۱۳۹۶: ۹۹-۱۲۶). دفع منکر در بعد سلبی حرمت و منع اقدام مکلف از هر فعلی است که زمینه‌ساز ارتکاب منکر از سوی دیگران باشد. در این بعد دفع منکر با معاونت بر اثم قرابت دارد، هر چند از حیث قلمرو از اینکه به عقیده فقها معاونت از افعال قصديه است فرق دارد. بر خلاف دفع منکر که قائلان بر اعتبار این قاعده چنین شرطی را در آن معتبر نمی‌دانند (همان). نهایت امر علم فاعل به اینکه طرف استفاده حرام می‌کند، کافی است حتی اگر قصد زمینه‌سازی هم نباشد؛ لذا بسیاری از فقها تصریح نموده‌اند که در حرمت بیع چوب برای ساختن صلیب و بیع انگور برای خمر، علم فروشنده به اینکه مشتری چنین استفاده حرام می‌کند کافی است (طوسی، ۱۴۱۰: ۷۸؛ علامه حلی، ۱۴۱۳: ۵/۲۲). این بعد از دفع منکر هم نسبت به افراد مطرح است و هم نسبت به نهادها و سازمان‌ها به‌خصوص برای حکومت که از هر نوع اقدام و رفتاری که زمینه جرم و گناه را فراهم می‌سازد خود داری نماید که در بعد ایجابی وظیفه دولت توضیح داده خواهد شد.

در بعد ایجابی، مسئولیت مکلف در پیشگیری مطرح است؛ از این رو سخن از حکم وجوب اقدام مکلف به عنوان یک عنصر فعال در برابر هر نوع انحراف و منکر است، یعنی مدعا این است که با توجه به دلایل قاعده دفع منکر می‌توان ثابت نمود که بر هر مکلف واجب است، برای جلوگیری از وقوع منکر اقداماتی که در توان و قدرت او است، انجام دهد. از این منظر شبهه همپوشانی با امر به معروف و نهی از منکر به ذهن متبادر می‌گردد؛ اما اشاره شد که در امر به

معروف و نهی از منکر آنچه بین فقها معروف است، ناظر بر نهی از اقدام کسی است که مرتکب منکری شده است و از استمرار و تکرار آن جلوگیری می‌شود؛ مانند آنکه از تداوم تصرفات متصرف عدوانی در ملک دیگری نهی شود (ایروانی، ۱۴۰۶: ۱۶؛ حسینی روحانی، ۱۴۱۲: ۱۴، ۱۸) یا با قدری توسعه، نهی از ارتکاب منکر از سوی کسانی را در بر می‌گیرد که با اراده فعلی مقدمات کار را فراهم نموده یا در شرف انجام‌آند.

فقها در وجوب نهی از منکر و رفع منکر تردید ندارند؛ اما در دفع منکر، بحث در اقدام‌های پیشینی است. بر اساس این قاعده می‌توان گفت شعاع واکنش اجتماعی به تدابیر پسینی محدود نیست، بلکه تدابیر پیشینی را نیز در بر می‌گیرد. چه بسا ثابت شود که دلایل نهی از منکر شامل این قاعده می‌شود، منافات ندارد که موضوع دوتا باشد اگر وجوه دلالت فرق داشته باشد و یا از طرق دیگر، مثلاً یکسانی اهداف دو عنوان ثابت گردد. به هر حال در قاعده دفع منکر سخن از وجوب و الزام مجموعه اقدامات پیشینی در برابر انواع انحرافات و منکرات است. با توجه به دلایلی که برای قاعده دفع منکر وجود دارد و بعداً بحث خواهد شد، می‌توان ادعا نمود که تلاش برای پیشگیری از گناه و جرم یک وظیفه همگانی است؛ وجوه دیگر نیز مؤید است. مثلاً رشد و بالندگی در محیط خانواده و محله و شهر و... و تحقق زندگی آرام و پاک نیاز مبرم به رفع موانع و صیانت از بسترهای لازم دارد، بدون مقابله با موانع دست‌یافتن به آن ارزش‌ها اصلاً امکان‌پذیر نیست؛ لذا تمام شهروندان باید خود را برای مبارزه همه‌جانبه در برابر جرم و گناه آماده سازد.

علاوه بر وظایف فردی و همگانی به نظر می‌رسد حکومت و نظام اسلامی در این امر مسئولیت خاص دارد یا به تعبیر برخی محققان اولویت نظام اسلامی در مبارزه با مقدمات حرام قابل دفاع است (عابدی، ۱۳۸۸، ۱۵) که از وجوه مختلف قابل تبیین است. از جمله باید گفت دولت اسلامی اهدافی خاصی را برای ضرورت تشکیل خود عرضه می‌کند که در واقع منشأ مشروعیت دولت نیز محسوب می‌شود و این اهداف نخست پیاده نمودن احکام دین و یا فراهم نمودن زمینه رشد و کمال انسان است؛ چون حکومت به تعبیر امیر بیان اگر در جهت اجرای دین نباشد به اندازه آب بینی بز هم ارزش ندارد (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۵۰)؛ دوم تعلیم و تربیت و هدایت جامعه است و سوم احقاق حق و اجرای عدالت است و همین‌طور اهداف دیگر که بحث مفصل می‌خواهد. البته اساس را همین سه امر شکل می‌دهد، بدون شک تحقق این اهداف بدون فراهم نمودن شرایط لازم و مساعد برای نورانیت جامعه امکان‌پذیر نیست، یکی از شرایط مهم برطرف نمودن ظلمت و تاریکی گناه و جرم و به معنای اعم و کلی آن انحراف است.

برخی محققان با توجه به این امور بر اساس آیات امر به معروف و نهی از منکر و آیات تولی و تبری پیشگیری از جرم را برای دولت مشروع بلکه یک رسالت می‌داند (عابدی، ۱۳۸۸، ۱۹). به نظر می‌رسد علاوه بر آیات دال بر امر به معروف که ممکن است در مورد اقدامات و تدابیر پیشگیرانه قابل تردید و خدشه باشد اما دلایل دفع منکر به وضوح تمام دلالت بر مشروعیت اقدام پیشگیرانه دولت دارد.

علاوه بر اینکه امروز جرایم جدیدی رو به گسترش وجود دارد که اولاً از توان مقابله فرد و افراد بیرون است؛ ثانیاً اگر آن جرایم پیشگیری نشود و مقدمات قریبه و بعیده آنها مورد بررسی و خنثی سازی قرار نگیرد، وقوع آنها آسیب‌های بزرگ اجتماعی و به خطر انداختن بخش‌های مهم یک جامعه را در پی خواهد داشت، مانند جرایم قاچاق انسان، قاچاق اعضای بدن، قاچاق اشیای فرهنگی، جرایم سایبری، سرقت هویت، جرایم اقتصادی و استثمار جنسی و...؛ ازاین‌رو امروزه برخی از کشورها مانند فرانسه و کانادا با وجود آمار بالای جرم و جنایت همچنان سعی می‌کنند پیشگیری و مبارزه با جرم را در اولویت کار پلیس قرار بدهند، زیرا پیشگیری به مراتب هزینه کمتری خواهد داشت.

اما مهم‌ترین اصل در هر اقدام پیشگیرانه برای دولت اسلامی، به دلیل ایجاد محدودیت برای آزادی افراد و گروه‌های اجتماعی، مشروعیت اقدام و دخالت دولت است، چه بسا آنچه از دلایل عقلی و توجیهات عرفی بیان شد به عنوان مستند قطعی، سبب جواز حکم و مشروعیت اقدام نشود. در این نوشتار تلاش بر این است که به این سؤال و نیاز فقهی پاسخ داده شود. به نظر با توجه به عنوان دفع منکر و مصادیق آن که در فقه موارد زیاد دارد که در خلال مباحث اشاره شد و دلایلی عقلی و نقلی که در باب دفع منکر وجود دارد، می‌توان گفت اقدام‌های پیشگیرانه دولت بر اساس قاعده دفع منکر قابل توجیه و دفاع است، اگر اقدام‌های دولت در چارچوب مدلول دفع منکر باشد براساس این قاعده مشروع خواهد بود.

علاوه بر آنچه به طور کلی بیان شد در مجموع از منظر فقه اسلامی، قاعده وجوب دفع منکر مستند بسیاری از فروع فقهی همچون وجوب تصدی برخی مشاغل به منظور ممانعت از منکرات شرعی (ر.ک: اصفهانی، ۱۴۲۲: ۳۳۰) یا حرمت بیع و اجاره اموال به کسانی که آن را برای ارتکاب حرام به کار می‌برند (ر.ک: خمینی، بی‌تا: ۴۹۷؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۷: ۱۲۶) قرار گرفته است. برخی فقها حتی دفع منکر را به عنوان علت توجیه کننده ارتکاب بعضی از محارم دانسته‌اند؛ همچون تصرف در اموال دیگری بدون اذن مالک (ر.ک: خمینی، بی‌تا: ۴۸۰).

عده‌ای نیز فتوای خود را دایره مدار منکری کرده‌اند که در مقام پیشگیری از وقوع آن هستیم. به نظر ایشان در مفاسدی که می‌دانیم شارع مقدس در هر حال به وقوع آنها راضی نیست، مانند رواج قمار، شرب خمر علنی، قتل و کشتار، تخریب اموال و مفاسد دیگری که نظام جامعه اسلامی را مختل می‌سازد، ممانعت از آنها واجب است، البته در جرایم غیر مهم نمی‌توان ممانعت، از ارتکاب آنها را از راه ناتوان‌سازی مرتکبان، تلقی به وجوب کرد (تبریزی، ۱۴۱۶: ۱، ۱۰۰-۱۰۱). علاوه بر آنچه بیان شد اگر اقدامات پیشگیرانه دولت به خصوص در جرایم مهم بر اساس قاعده دفع منکر و یا قواعد دیگر قابل تفسیر و توجیه نباشد، ممکن است گفته شود سیاست جنایی اسلام در مقابله با جرم یک سیاست مضیق است که با اصول کلی و اهداف بسیاری از احکام اسلام همخوانی ندارد.

### مبحث دوم: مستندات قاعده دفع منکر

بررسی مستندات قاعده دفع منکر به عنوان صغرا، به جهت تمسک به مفاد آن به عنوان یک قاعده بسیار حائز اهمیت است. البته باید اذعان نمود که با توجه به دلایل آن به خصوص آیات و روایات اگر ثابت شود، باز در عداد قواعد اصطیادی قرار می‌گیرد. این نکته لازم به ذکر است که برخی محققان دلایل این قاعده را از دلایل ارشادی دانسته و چنین استدلال نموده‌اند که «چون عقل ضرورت و الزام دفع منکر را درک می‌کند» (حاجی آبادی و اکرمی، ۱۳۹۶: ۹۹-۱۲۶). این سخن جای تأمل دارد؛ چون حکم ارشادی طبق اصطلاح دقیق اصولی ثواب و عقاب مستقل ندارد و به نظر اکثر اصولیین در جایی مطرح می‌شود که اگر گفته شود تأسیسی است، با وجود ادراک و یا حکم عقل، مستلزم دور و تسلسل و یا لغویت باشد، مانند امر اطیعوا در آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ...» (نساء/ ۵۸) که اگر حمل بر تأسیس شود، مستلزم دور یا تسلسل باطل است؛ چون اطاعت از این امر باز یک امر مولوی می‌خواهد و همین تسلسل ادامه می‌یابد؛ لذا باید حمل بر ارشاد شود. علاوه بر اینکه اطاعت از مولای حکیم از احکام بدیهی عقلی البته بدیهی ثانویه است. اگر امر اطیعوا... حمل بر مولویت شود تحصیل حاصل خواهد بود (مظفر، ۱۳۸۶: ۱، ۴۳۶). البته باید اضافه نمود که نباید تصور شود هر جا عقل یک چیز را درک نمود، معنایش این است که امر مولا در آن مورد ارشادی است، بعث و زجر ثواب و عقاب مطرح نباشد، چنین کلیت نه تنها مطرح نیست، بلکه موارد نقض دارد، بالاتر می‌توان گفت تالی فاسد دارد (فرح زادی، ۱۳۷۹،

۶۵-۹۲) به‌خصوص در بحث حاضر که از حیث صغروی نیز مشکل است؛ چون اقدام پیشینی برای جلوگیری از منکر به‌عنوان یک تکلیف الزامی عقلی بدیهی نیست، به نحوی که حکم عقل را بالضروره در پی داشته باشد. با توجه به مطالب مذکور، مستندات قاعده به بحث گرفته می‌شود.

## گفتار اول: مستندات قرانی

### الف: آیه وقایه

خداوند متعال در آیه ششم سوره تحریم، می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ أَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ....»، ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خود و خانواده تان را از آتشی حفظ کنید که هیزم آن انسان‌ها و سنگ‌ها است.

در این آیه به اهل ایمان امر شده است که خود و اهل خویش را از گزند آتش حفظ کنند. کلمه «قُوا» جمع امر حاضر از وقایه است، وقایه به معنای حفظ کردن چیزی است از هر خطری که به آن صدمه بزند و برایش مضر باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹، ۳۳۴). در آیه به ذکر مسبب اکتفی شده است که در قرآن یک روش بلاغی برای موعظه مؤثر است، مانند آیه شریفه «وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ» (آل عمران، ۱۳۳) که مراد اسباب مغفرت است. در روایاتی منسوب به امام رضا<sup>ع</sup> در ذیل این آیه آمده است «یعنی به آنچه خودش مأمور است، اهلش را به آن امر نماید و از آنچه نهی شده است، اهل خود را نیز از آن نهی نماید (۱۴۰۶، ۳۷۵؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۵، ۶۲؛ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۶، ۱۴۸).

البته ظاهر کلمات اکثر مفسران و فقها این است که آیه شریفه منحصر بر امر به معروف و نهی از منکر است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰، ۴۷۷؛ حلّی، ۱۴۰۷: ۳۲۴؛ اردبیلی، ۱۴۰۳: ۷، ۵۴۳). دلیل آنها روایاتی است که در تفسیر آیه وارد شده است (قمی، ۱۴۰۴: ۲/۳۷۷؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۶۲/۵). برخی محققان نیز به این نکته اشاره نموده‌اند (حاجی ده‌آبادی و اکرمی، ۱۳۹۶: ۹۹-۱۲۶).

اما به باور بعضی فقها نه تنها در دلالت آیه بر دفع منکر تردید نیست، بلکه اختصاص دادن آن به نهی از منکر خلاف ظاهر است؛ زیرا ظاهر آیه این است که ایجاد وقایه در خود و خانواده واجب است. این امری است که هم با از بین بردن زمینه‌های پدیده منکر سازگاری دارد و هم با ایجاد زمینه‌های لازم برای معروف و ازاین‌رو تنها اختصاص به بازداشتن از معصیت ندارد؛ چرا

که پیشگیری با اصلاح و درمان دو امر است «أن ظاهر الآية هو لزوم إيجاد الوقاية في النفس و الأهل، و هو ينطبق على إزالة المقتضى للمنكر و إيجاد المقتضى للمعروف، لا خصوص الممانعة عن المعصية؛ لأن الوقاية تغاير العلاج» (بحرانی، ۱۴۲۹: ۱/ ۱۲۰). قرینه مقامیه نیز مؤید است، بدین بیان که رجال در آیه مخاطب قرار گرفته به عنوان «قَوَّامُونَ عَلَى النَّسَاءِ» و بیانگر ولایت بر اولاد است. اصلاً آیه دلالت بر ولایت رجل بر اهل دارد مقتضای مقام ولایت رجل این است که آیه بر پیشگیری و تزکیه و تأدیب اهل تفسیر شود، نه ذکر لسانی در چارچوب نهی از منکر که یک امر عمومی است (پیشین؛ طبرسی، ۱۳۶۰: ۲۵/ ۱۶۴).

برخی تصریح نموده‌اند که تمهید محیط پاک و عاری از هرگونه پلیدی و نقص (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۴۲۱: ۴۵۱/ ۱۸) و اجبار ایشان بر امتثال از اوامر الهی و بازداشتن از ارتکاب منکرات (ر.ک: آل سعدی، ۱۴۰۸: ۱۰۵۰؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۲۱۳/ ۱۰؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ۲۸/ ۳۱۷) حتی اگر مستلزم اموری چون تجسس (ر.ک: تبریزی، ۱۳۲۷: ۲۶۱/ ۶) یا ایراد ضرب (ر.ک: فاضل لنگرانی، بی تا: ۵۱۸/ ۱) و خارج کردن فرزندان از مدارس غربی گمراه کننده (ر.ک: طباطبایی حکیم، ۱۴۲۲: ۴۰۹) باشد بر مکلف واجب است. این برداشت از سوی برخی اندیشمندان اسلامی تا آنجا مورد توجه قرار گرفته است که دفع منکر را در عرصه خانواده واجب دانسته‌اند، به گونه‌ای که باید علاوه بر چاره اندیشی برای جلوگیری از معاصی، زمینه‌های وقوع آنها را نیز زایل نمود (ر.ک: موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۱۲۲/ ۲؛ سند بحرانی، ۱۴۲۹: ۱/ ۱۲۰-۱۲۱). بر این اساس ظهور آیه را مقتضی وجوب دفع منکر دانسته‌اند (طباطبایی قمی، ۱۴۲۶: ۱۶۱/ ۷).

در رد کسانی که با توجه به روایات معتقد به انحصار آیه است (شیری زنجانی، ۱۳۱۹: ۱۴۸۳) می‌توان گفت: روایات دال بر انحصار را باید همراه با نصوصی که مراحل اشد را نیز تصریح کرده است، بررسی نمود. از این رو فقها فرموده‌اند «امر و نهی خانواده فراتر از نهی منکر، شامل اقداماتی همچون ایراد ضرب نیز می‌شود» (نجفی، ۱۴۰۴: ۲۱/ ۳۸۲).

از میان دو قول با نظر داشت ظاهر آیه شریفه که سخن از وقایه است و قرینه مقامیه که بیان‌کننده روابط مرد و افراد تحت ولایت ایشان است. بعید نیست که گفته شود: قول دوم نزدیک‌تر به صواب است؛ یعنی آیه شریفه دلالت بر انواع جلوگیری از اعمال و رفتاری دارد که سبب وقوع به گناه می‌شود که هم دفع را شامل می‌شود و هم منحصر به ذکر لسانی نیست، مانع



در اینجا ظاهر بعض روایات است که حمل آنها بر اقل مراتب از دفع منکر در چنین مواردی کاملاً حمل عرفی و قابل پذیرش است.

### ب: آیه نهی خضوع زنان در مقام گفتار

در آیه شریفه ۳۲ سوره احزاب، خداوند متعال خطاب به همسران پیامبر اکرم می‌فرماید: «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا». در این آیه شریفه خداوند متعال، زنان پیامبر را مخاطب قرار داده و از خضوع و نازک ساختن صوت در مقام سخن با دیگران نهی نموده است، تا آنهایی که در قلبشان مرض و زمینه وسوسه شیطانی هستند، گرفتار طمع و خیال‌پردازی در حرام نشوند.

مفسران تصریح نموده‌اند که حکم آیه درباره زنان، عام است و مخاطب قرار دادن زنان پیامبر به عنوان تأکید بیشتر است. این نوع بیان در محاورات عرفی رواج دارد (مکارم، ۱۳۷۴: ۱۷/۲۹۱).

از دیدگاه فقهی با قطع نظر از ادله اشتراک احکام، شاهد تعمیم و تعلیل عام موجود در آیه هستیم که ابای از تخصیص دارد (حکیم، ۱۴۱: ۳/۳۴۴). از این رو برخی فقها تصریح نموده‌اند که از آیه حرمت طریقی سخن گفتن هوس انگیز استفاده می‌شود (شییری زنجانی، ۱۴۱۹: ۲۲۴). به عبارت دیگر حکم تکلیفی به لحاظ قابلیت منجر شدن چنین رفتاری به ارتکاب منکر تعیین یافته است. فقها با الغای خصوصیت از موضوع آیه، آن را در فروعات دیگری همچون حرمت نظر با ریه نیز مورد استناد قرار داده‌اند (ر.ک: همان: ص ۲۲۳). لذا می‌توان گفت نازک نمودن صدا موضوعیت ندارد، آنچه مهم است، فراهم نمودن زمینه وقوع مفسده است با هر اقدامی که باشد. در نتیجه این آیه دلالت روشن به جنبه سلبی دفع منکر دارد.

### ج: آیات ظاهر بر عدم جواز قرب به گناه

سومین دسته از آیات قرآن، آیاتی است که در مقام نهی از ارتکاب گناه و انحراف از کلمه «لا تقربوا» بهره بسته‌اند، مثلاً در سوره انعام آیه ۱۵۱ می‌گوید: «وَلَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ» به اعمال زشت آشکار و پنهان نزدیک نشوید. فواحش جمع فاحشه و به معنای مطلق اعمال قبیح است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/۵۹۰؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۱۷). در سوره اسراء آیه ۳۲ آمده است «وَلَا تَقْرُبُوا الزَّانِي...»، گرد زنا نگردید که کاری بسیار زشت و شیوه‌ای ناپسند است.

در این آیات به جای «لا تفعلوا الفاحشة ولا تنزوا» واژه «لا تقربوا» اضافه شده است، با آنکه ظاهراً نیازی نبود. نکته مهم‌تر اینکه «لا تقربوا» از قرب، بر این ظهور دارد که نزدیک این گونه امور هم نشوید؛ یعنی آنچه به قول اندیشمندان حقوقی به عنوان افعال مقدماتی و معدات (قیاسی و همکاران، ۱۳۸۹: ۱۱۷/۲) این جرایم و معاصی محسوب می‌شود، نزدیک نشوید. حمل کلام بر مبالغه و کنایه از خود عمل چنانکه برخی فقها و مفسرین تصریح نموده‌اند (شیرازی، بی‌تا: ۳/۲۸۴؛ کاظمی، بی‌تا: ۱/۱۰۲؛ خمینی، ۱۳۸۸: ۲/۷۰۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶/۶۳۸) خلاف ظاهر است و دلیل می‌خواهد. اصل در کلام حکیم این است که مبین معنای حقیقی باشد، علاوه بر اینکه اکثر مفسرین تصریح نموده‌اند که کلمه لا تقربوا برای بیان تأکید و مبالغه نیست، بلکه خداوند در صدد بیان این مطلب است که مقدمات و آنچه مقتضی برخی گناهان را فراهم می‌سازد نیز منهی عنه است؛ لذا در تفسیر «وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانِيَ» آمده «بالعزم والإتیان بالمقدمات، فضلاً عن أن تباشروه» (قمی، ۱۳۶۸: ۷/۴۰۰؛ کاشانی، ۱۴۲۳: ۴/۳۱)، یعنی مراد عزم و اتیان مقدمات زنا و یا فاحشه است چه رسد به مباشرت آنها، به تعبیر برخی اشاره لطیفی است «به ردع از تمام چیزهایی که منجر به آن اعمال می‌شود مانند لمس زن‌ها و خلوت با آنها و...» (فیضی دکنی، ۱۴۱۷: ۳/۳۰۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۲/۱۰۳). پس طبق نظر عده زیادی از فقها و مفسرین کلمه «لا تقربوا» از باب مبالغه نیست، بلکه خداوند با استخدام این کلمه مقدمات قریبه و متعارف آن گناهان را نیز مورد نهی قرار داده است. در نتیجه این دسته از آیات نیز می‌تواند مستند روشن برای وجوب دفع منکر باشد.

## گفتار دوم: مستندات روایی

دلیل دوم روایات است که به دو دسته عام و خاص تقسیم می‌شود.

### الف: روایات عام

دسته اول فحوای روایاتی است که به طور عام دلالت دارد که اخم و ترش روی و کراهت قلبی در برابر معصیت و معصیت‌کاران یک واجب شرعی است. به عنوان نمونه سکونی از امام صادق<sup>ع</sup> نقل می‌کند که حضرت فرمود: «امیرالمؤمنین<sup>ع</sup> فرمود پیامبر<sup>ص</sup> به ما امر کرد در برابر معصیت با چهره عبوس و اخم کرده روبه‌رو شویم» (حر عاملی، ۱۴۲۹: ۱۴/۵۰۴). فضیل بن عیاض از امام صادق<sup>ع</sup> روایت نموده است که فرمود: «کسی که منکر را ببیند و برخورد نکند دوست دارد

خداوند معصیت شود و کسی که دوست دارد خداوند معصیت شود با خدا ابراز دشمنی کرده است» (میرزای نوری، ۱۴۲۹: ۱۴/۴۹۹).

فحوای روایات به خوبی دلالت دارد که تهیه مقدمات حرام، حرمت شرعی دارد. چون نمی‌توان پذیرفت که باید در برابر معصیت کار چهره عبوس داشت اما فراهم نمودن مقدمه حرام برای او مجاز باشد و یا نگاه به معصیت دیگری و بدون عکس العمل حرام بوده اما تهیه مقدمات حرام برای او حلال باشد و یا کراهت قلبی نسبت به معصیت دیگری وظیفه شرعی است ولی فراهم نمودن شرایط گناه برای او جائز باشد و در جهت منع مقدمات وظیفه نداشته باشد (ر.ک: فقیهی، ۱۳۹۵: ۷۹-۹۸).

### ب: روایات خاص

دسته دوم روایت خاص است که در مورد معامله‌های مانند انگور برای کسی که خمر می‌سازد و فروش چوب برای کسی که صلیب درست می‌نماید و... وارد شده است، مثل روایت عَمْرُو بْنُ جَرِيرٍ: «قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الثُّوتِ أَيُّعُهُ يُصْنَعُ بِهِ الصَّلِيبُ وَ الصَّنَمُ قَالَ لَا» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵/۲۲۶). از امام صادق<sup>ع</sup> سؤال می‌شود آیا بیع چوب توت برای کسی که از او صنم و صلیب می‌سازد جایز است؟ حضرت می‌فرماید: لا، یعنی جایز نیست.

کثرت این دسته از روایات نیاز بررسی سند را مرتفع می‌سازد، با آنکه بعض روایات از حیث سند هم قوی است؛ اما از حیث دلالت، ظاهر این دسته از روایات این است که در حرمت معاملات مشارالیه صرف علم فروشنده به استفاده مشتری برای امر حرام کافی است، بدون اینکه مسأله شرط و قصد خاص در کار باشد تا گفته شود این روایات اختصاص به باب اعانه بر اثم دارد (نجفی، ۱۴۰۴: ۲۲/۳۰). بلکه روایات دلالت روشن بر جنبه سلبی دفع منکر دارد، یعنی بر هر مکلف است که به جهت پیشگیری از وقوع منکر از این نوع معاملات و معامله هرگونه کالا و یا منفعتی که خریدار از آن استفاده حرام می‌کند دست بردارد. این مسئله اختصاص به مورد روایت ندارد بلکه دایره حکم توسعه دارد (فقیهی، ۱۳۹۵: ۷۹-۹۸).

### ج: روایات متعارض

در نقطه مقابل روایاتی نسبت به همان موضوعات وجود دارد که دلالت روشن بر دفع منکر ندارد، به نمونه‌های از این دسته روایات نیز اشاره می‌شود، مانند روایت ابْنِ أُذَيْنَةَ «قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى

أَبَى عَبْدُ اللَّهِ «أَسْأَلُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُوَاجِرُ سَفِينَتَهُ وَدَابَّتَهُ مِمَّنْ يَحْمِلُ فِيهَا أَوْ عَلَيْهَا الْخَمْرَ وَالْخَنَازِيرَ قَالَ لَا بَأْسَ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۲۷/۵). از امام<sup>۱</sup> از اجاره کشتی و دابه برای حمل خمر سوال می‌شود؟ حضرت در جواب می‌فرماید: اشکال ندارد و جایز است. روایات دیگر که در همان باب ذکر شده است، دلالت بر جواز بیع و اجاره امور یاده شده دارد با آنکه ظاهراً فروشنده علم دارد، مشتری برای استفاده حرام معامله می‌کند. ظاهر این دسته با دسته اول کاملاً متعارض است.

### د: وجوه جمع میان روایات

فقها وجوه مختلف را برای جمع میان دو دسته روایت بیان نموده‌اند که به ترتیب ذکر می‌شود:

الف: بعضی گفته‌اند از اینکه روایات دسته دوم بیشتر صحیح است، بر روایات دسته اول مقدم می‌شود (ایروانی، ۱۳۷۹: ۱۵). طبق این بیان گویا مسأله از باب تعارض نیست که تنافی دو روایت به ظاهر حجت، مطرح باشد، بلکه از باب تعارض حجت با غیر حجت است. اما با توجه به کلمات فقیهانی که از زمان شیخ طوسی تا زمان ما، بیشتر به روایات دال بر نهی عمل نموده‌اند، حداقل متوسل به جمع دلالتی بین این دو دسته روایات شده‌اند که دال بر اعتبار است؛ پس اینکه در میان روایات دال بر منع، خبر صحیح وجود دارد، دلیل بر طرح روایات مقابل نیست (فقیهی، ۱۳۹۵: ۱۵) با آن که بعضی روایات دال بر منع نیز از نظر سند قوی است. به خصوص که بعض روایات، از حیث صدر و ذیل جامع هر دو نوع دلالت است. در نتیجه نمی‌توان گفت که این مورد از باب تنافی حجت با لاحجت است تا وجه جمع مذکور را پذیرفت.

ب: برخی فقها سراغ جمع دلالتی رفته‌اند و دو وجه را بیان نموده‌اند: ۱- مراد از روایات منع، جایی است که فروشنده می‌داند، مشتری و یا مستأجر استفاده حرام می‌نماید و به همین قصد در اختیار طرف قرار می‌دهد، اما روایات جواز در مورد کسی است که علم ندارد. ۲- در روایت منع، اجاره منزل حرام شده است؛ چون فروش خمر حرام است اما در روایت جواز، مسأله حمل خمر است که حرام نیست (طوسی، ۱۳۹۰: ۵۵/۳). همین طور صاحب حدائق می‌گوید: روایت منع مربوط به مواردی است که غایت حرام در عقد شرط شود (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۸/۲۰۶). این دو وجه جمع ذاتاً خوب است، نه تنها مانع فقهی ندارد، بلکه ادراک عقلی نیز مؤید آن است؛ اما مشکل این است که نه روایات منع و نه روایات جواز چنین جمعی را بر نمی‌تابند؛ چون اولاً خلاف ظاهر است، مثلاً در روایت جابر آمده است: «يُوَاجِرُ بَيْتَهُ فَيَبَاعُ فِيهِ الْخَمْرُ»

نگفته لبیاع او علی ان بیاع و... تا ظهور بر قصد داشته باشد. ثانیاً حمل روایات بر مورد قصد، حمل بر مورد نادر است، چون بسیار کم اتفاق می افتد که مسلمانی خانه اش را اجاره دهد و شرط کند و یا قصد نماید که خمر فروشی باشد. ثالثاً از آن طرف در روایات دال بر جواز، بعضی مانند روایت ابن اذینه ظهور در مورد علم دارد. وجه دوم نیز علاوه بر اینکه یک ادعا بیش نیست، چنانچه بعضی صراحت دارد که مفروض راوی این بوده است که کشتی برای استفاده حرام، اجاره می شود و اگر نه نیاز به سوال نداشت (فقیهی، ۱۳۹۵: ۱۵).

ج: نظر سوم از مرحوم صاحب جواهر است. وی معتقد است روایات جواز به دو دلیل مقدم است؛ اولاً روایات جواز موافق عمومات «احل الله البیع و...» است و ثانیاً سیره مسلمین نشان می دهد که همیشه با ملوک معامله داشته اند، با آنکه می دانستند، آنها اموال را در تقویت لشکر خود برای ظلم استفاده می نمایند. همین طور معامله با کفار مانند فروش غذا برای ناهار آنها در ماه رمضان و...» (نجفی، ۱۴۰۴: ۲۲، ۳۲).

در رد دلیل اول گفته شده است که این استدلال از نظر صغروی مورد خدشه است؛ چون بحث در اصل جواز بیع است که اصل، عدم تحقق نقل و انتقال با فرض موجود است، نه اینکه بحث در لزوم وفا باشد تا به عمومات بیع تمسک شود. وجه دوم نیز تمام نیست. معامله با ملوک پیش از زمان صاحب جواهر که حکومت در دست عباسیان بودند، نه تنها شیعیان با آنها معامله نداشتند بلکه شیعیان مبعوض آنان بودند؛ پس سیره به زمان معصوم متصل نیست. در معامله با کفار مانند فروش غذا در ماه رمضان، شاید آنها کفار را مکلف به فروش نمی دانستند و در باره فروش کاغذ، شاید علم نداشتند که برای استفاده کتاب ضاله است؛ چون کاغذ استفاده های فروان دیگر نیز داشته و دارد (فقیهی، ۱۳۹۵: ۱۵).

د: برخی علاوه بر وجوه گذشته معتقدند روایات دال بر منع، حمل بر کراهت می شود (شیخ انصاری، ۱۴۱۵: ۴۷). این وجه جمع علاوه بر اینکه جز یک نفر قائل ندارد، با ظاهر بعض روایات سازگار است؛ چون در روایت ابی کهمش آمده است که امام فرمود: ما خرما به کسی می فروشیم که می دانیم خمر می سازد. سؤال این است که اگر از حرمت دست برداریم و بگوییم فقط در این فرض معامله مکروه است، آیا می پذیرید که امام مرتکب کار مکروه می شود و تازه اعلام هم می دارد؟

در نتیجه با نقد وجوه جمع مذکور می توان گفت دلیلی بر تقدم روایات دال بر جواز نیست تا از ظاهر روایات دال بر منع دست برداشت، بلکه از آن طرف اگر به روایات دال بر جواز متعبد

شویم، لازمه‌اش این است که بپذیریم امام\* مرتکب کار مکروه و غیر محبوب می‌شود، در حالی که بطلان آن از مسلمات است. پس متعین است که از ظاهر روایات دال بر جواز باید دست برداشت. طبق روایات مانعه، بعید نیست که معاملات مورد اشاره به صرف اینکه فروشنده و یا موجر می‌داند که از آن امر استفاده حرام می‌شود، حرام باشد. اصلاً اکثر فقها و محققان در حرمت امور مذکور به قاعده دفع منکر استناد نموده‌اند (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۸؛ ۵۳؛ انصاری، ۱۴۱۱: ۷۳/۱؛ فقیهی، ۱۳۹۵: ۱۵). این بهترین دلیل بر این است که به جهت دفع منکر باید از فراهم نمودن مقدمات جرم جلوگیری نمود.

### گفتار سوم: دفع منکر و ادله نهی از منکر (دلیل عقلی)

طرف‌داران دفع منکر معتقدند ادله نهی از منکر، دلالت بر دفع منکر نیز دارد. این استدلال به بیان‌های مختلف قابل‌اره است که در زیر به آن اشاره می‌شود.

بیان اول: چه کسی گفته است که نهی ظهور در ردع از منکر و به بیان دیگر ظهور در رفع منکر به‌خصوص منکری در حال انجام دارد؟! «چراکه آنچه واقع شده است قابل از بین بردن و رفع نیست و آنچه انجام نشده است بر او رفع صادق نیست؛ ... پس نهی از منکر مطلقاً به معنای دفع است» (روحانی، ۱۴۲۹: ۲۱۸/۱). امام خمینی با دقت بیشتر می‌فرماید: «ثم إنَّ العقل لا يفرِّق بين الرفع و الدفع بل لا معنى لوجوب الرفع....» (خمینی، ۱۴۱۵: ۲۰۵/۱)؛ عقل بین دفع و رفع تفاوتی نمی‌بیند بلکه از نظر عقلی معنایی برای وجوب رفع وجود ندارد؛ زیرا آنچه واقع شده است قابل تغییر نیست، پس آنچه عقلاً واجب است منع از چیزی است که مبعوض مولا است؛ فرق نمی‌کند فاعل در حال ارتکاب و مشرف بر آن باشد و یا شما بدانید فاعل تلاش بر ارتکاب دارد. در مورد این استدلال علمی، غیر اینکه گفته شود این تعلیل عقلی و فلسفی است درحالی‌که برای فهم معنای الفاظ در امور شرعی باید به فهم عرفی در مقام محاورات توجه نمود و اگر نه قابل‌خدشه نیست.

بیان دوم: امکان تعمیم از طریق تنقیح مناط و الغای خصوصیت. مجال برای طرح تاریخچه و انواع این دو روش در فهم احکام و تطبیق آن بر مصادیق وجود ندارد. خلاصه، مراد از تنقیح مناط در یک تفسیر که در واقع به اصالة الظهور بر می‌گردد، عبارت است از شناسایی علت حکم یعنی شناخت موضوع واقعی از کلام شارع، از راه حذف ویژگی‌های غیر دخیل در حکم» (فیاضی، ۱۳۹۳: ۹۷-۱۱۷؛ جمعی از نویسندگان زیر نظر هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶: ۱۴۴/۲). الغای

خصوصیت نیز در مواردی استعمال شده که فقیه از طریق الغای خصوصیات که در موضوع حکم (اعم از متعلّق حکم یا متعلّق متعلق حکم یا مکلف) یا خود حکم مدخلیت ندارد، مصداق دیگری از موضوع حکم را یافته و حکم را بر آن بار می‌کند. برای مثال، طبق آیه شریفه «وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَا يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً» (نور، ۴)، حدّ قذف‌کننده زنان محصنه بیان شده، ولی حکمی در مورد قذف‌کننده مردان محصن نیامده است. فقها با الغای خصوصیت زن بودن فرد قذف شده، حکم یادشده را برای قذف‌کننده مرد محصن نیز ثابت می‌دانند (قمی، ۱۳۸۰: ۱۴۳).

بر این اساس دلایل رفع منکر بر دفع منکر نیز دلالت دارد؛ چون وقوع منکر در خارج جزء حقیقت منکر نیست، بلکه موضوع منکر است که باید به هر شکل ممکن ریشه‌کن شود. یکی از فقها تصریح می‌کند: «استدلال به آیه شریفه برای وجوب رد کسی که تلاش برای ارتکاب منکر دارد، متوقف بر این نیست که احراز کنیم که موضوع و مناط در باب نهی از منکر عدم وجود منکر در خارج است» (روحانی، ۱۴۱۲: ۱۴/۱۸۱). بر مبنای همین استدلال، برخی فتوا داده‌اند «دفع منکر مانند رفع آن واجب است» (سبزواری، ۱۴۱۳: ۱۵/۲۶۵؛ خمینی، ۱۴۱۵: ۱/۲۰۲) و دلایل نهی از منکر به دلالت لفظی و مطابقی چنانکه توضیح داده شد بر دفع منکر دلالت دارد (اردبیلی: ۳۷۷/۱۴۰۳).

پس همان‌طوری که نهی از ارتکاب گناه و استمرار آن مطلوب شارع است، از بین بردن زمینه‌های گناه نیز مطلوب شارع است. شاهد اول روایت علی بن حمزه از امام صادق<sup>ع</sup> است. حضرت کسانی را که در نماز جماعت بنی‌امیه شرکت کرده و برای آنان صدقات جمع نمودند تا سبب سلب حق آنها بشوند، مذمت نموده است (حر عاملی، ۱۴۳۰: ۱۵/۲۱۰). شاهد دوم ملازمه عقلیه و عرفیه است. عرف میان وجوب دفع منکر و وجوب رفع آن ملازمه می‌بیند، چنانکه بین وجوب تطهیر مسجد و حرمت تنجیس آن ملازمه می‌بیند (شیخ انصاری، ۱۳۹۰: ۱/۵۲؛ شهیدی، ۱۴۰۷: ۱۸؛ نجفی خوانساری، ۱۳۷۳: ۱/۳۳؛ خویی، ۱۴۲۸: ۳۵/۲۸۳).

بیان سوم: وجوب نهی از منکر. به عقیده بزرگانی چون شیخ طوسی (۱۳۷۵: ۱۴۷)، علامه حلی (۱۴۱۴: ۳/۴۸۳)، شهید اول (۱۴۱۰: ۲/۱۱۸)، شهید ثانی (۱۴۱۰: ۲/۲۲۴)، کاشف الغطاء (بی‌تا: ۴۱۹)، شیخ انصاری (۱۴۱۵: ۱/۱۴۲) صاحب جواهر (۱۴۰۴: ۲۱/۳۵۸)، امام خمینی (۱۴۱۵: ۱/۲۰۴)، این وجوب عقلی است. شیخ طوسی با پذیرش این سخن در توضیح آن می‌گوید: «به باور مذهب شیعه، امر به معروف موجب نزدیک شدن بندگان به مصالح

است؛ چنانکه نهی از منکر آنان را از مفاسد دور می‌کند. پس به حکم قاعده لطف که بر حکمت مذکور استوار است، امر و نهی لازم است».

بر اساس این نظریه با همه مبانی که در وجوب عقلی قاعده لطف از مقدمه حفظ نظام و لزوم جلوگیری از معصیت خداوند و ضمانت اجرای قوانین و یا دفع ضرر (حلی: ۲/۲۲) و یا وجوب شکر منعم (کاشف الغطاء: ۴/۴۲۶) وجود دارد، دلیل نهی از منکر، دفع منکر را شامل می‌شود، چون همه مبانی موجود در نهی از منکر در دفع منکر نیز قابل تطبیق است. از این رو حضرت امام با تأکید بیشتر در باب حرمت بیع عنب برای کسی که خمر می‌سازد می‌فرماید: «فنقول إن دفع المنکر کرفعه واجب...»، دفع منکر مانند رفع منکر واجب است، بنابراین مبنا که وجوب نهی از منکر عقلی باشد همچنان که به این مبنا شیخ انصاری تصریح نموده است (انصاری، ۱۴۱۱: ۱/۷۴) و از شیخ طوسی و بعض کتاب‌های علامه و شهیدین و فاضل مقداد نیز حکایت شده است (نجفی، ۱۴۰۴: ۲۱/۳۵۸).

#### نتیجه‌گیری و پیشنهاد

پیشگیری از وقوع ناهنجاری‌های اجتماعی و جرم و نیز مقابله با اسباب و زمینه‌های گناه و معصیت، از مباحثی است که اندیشمندان علوم اجتماعی، به‌خصوص حقوقدانان و جرم‌شناسان بیش از گذشته آن را به بحث گرفته‌اند. با توجه به آموزه‌های اسلامی و جامعیت آن که تربیت و تأمین سعادت دنیوی و اخروی انسان هدف اساسی و مهم این آیین است، پیشگیری و یا وقایه و حمیه به‌عنوان عامل بنیادی برای تربیت، از جایگاه خاصی برخوردار است. از نظر آموزه‌های دینی برحذر داشتن از گناه برای اصلاح و تربیت انسان‌ها و سلامتی جامعه یک اصل است. چنانچه در روایت داریم «الْحِمِيَةُ رَأْسُ كُلِّ دَوَاءٍ» (الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا: ۳۴۰) حتی کیفر و مجازات هم در اسلام با نقش تربیت و اصلاح مورد نظر است.

در فقه اسلامی برای اقدامات پیشینی و پیشگیری از گناه و جرم، علاوه بر احکام جزئی به دو نحو سلبی و ایجابی مثل حرمت بیع سلاح برای کسی که قصد تجاوز دارد و یا حرمت بیع انگور برای کسی که خمر می‌سازد و وجوب ردع و نهی کسی که در حال ارتکاب حرام است، قواعد کلی و عام ارائه داده است که در همه موارد قابل تطبیق است. یکی از آنها قاعده دفع منکر است. قاعده دفع منکر به‌عنوان اقدامات پیشینی در مقابله با گناه و معصیت یک قاعده جامع است، هرچند در عداد سایر قواعد در آثار کهن فقهی کم‌تر مورد توجه قرار گرفته است؛ اما بر اساس این



تحقیق، مانند بسیاری از قواعد فقهی از مستندات محکم و شفاف نقلی و عقلی برخوردار است؛ از این رو به عنوان یک قاعده اصطیادی قابل دفاع است.

عموم افراد جامعه به خصوص دولت اسلامی و نهادهای اجتماعی با استناد به این قاعده می توانند با بسیاری از اسباب و زمینه های جرم مقابله نمایند. البته دفع منکر با توجه به اینکه اقدام پیشینی است و یا با جرم های بالقوه و مجرمان احتمالی سرو کار دارد، یک اقدام تخصصی و جمعی است و نیاز به کارشناسی و دقت دارد. این مسئله کارکردهای عمیق و بی هزینه دارد. اشکالات و حساسیت های امر به معروف نیز منتفی است.

## منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

انصاری، مرتضی (۱۴۱۱ ه.ق) *کتاب المکاسب*، منشورات دار الذخائر، قم - ایران، اول.

ابراهیمی، شهرام (۱۳۸۷)، *پیشگیری از جرم در چالش با موازین حقوق بشر*، رساله دکتری حقوق جزا و جرم - شناسی: دانشگاه تهران؛

ابن منظور، ابو الفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ه.ق) *لسان العرب*، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت - لبنان، ج ۳

ابو الحسین، احمد بن فارس بن زکریا (۱۴۰۴ ه.ق) *معجم مقانیس اللغة*، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ایران - ج ۱

اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳ ه.ق) *معجم الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الأذهان*، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ایران، ج ۱

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ ه.ق) *مفردات ألفاظ القرآن*، دار العلم - الدار الشامیة، لبنان - سوریه، ج ۱

بحرانی، محمد سند، (۱۴۲۹ ه.ق) *سند العروة الوثقی - کتاب النکاح*، مکتبة فذک، قم - ایران، اول، ج ۱

مفید بغدادی، محمد بن محمد بن نعمان عکبری (۱۴۱۳ ه.ق) *المقنعة*، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، قم - ایران، اول، ج ۱

جان، کاتینگهام (بهار ۱۳۸۴) *فلسفه مجازات، مترجمان: ابراهیم باطنی و محمد بروهانی*، فصلنامه فقه و حقوق، سال اول، شماره ۴.

حاجی ده آبادی، محمد علی؛ اکرمی، روح الله؛ *کار بست قاعده دفع منکر در قلمرو خانواده با کاوشی در دلالت آیه وقایه*، مجله قرآن، فقه و حقوق اسلامی، پاییز و زمستان ۱۳۹۶، سال چهارم - شماره ۷.

حاجی ده آبادی، محمد علی (۱۳۸۰) *دانش نامه امام علی: پیشگیری از جرم*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی،

- حکیم، سید محسن طباطبایی (۱۴۱۶ هـ ق) **مستمسک العروة الوثقی**، مؤسسة دار التفسیر، قم، ج ۱  
حلّی، ابن ادریس، محمد بن منصور بن احمد (۱۴۱۰ هـ ق) **السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی**، دفتر انتشارات  
اسلامی وابسته به جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، ج ۲.
- حلّی، احمد بن محمد اسدی (۱۴۰۷ هـ ق) **المهذب البارع فی شرح المختصر النافع**، دفتر انتشارات اسلامی  
وابسته به جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول، ج ۱
- حلّی علامه، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ هـ ق) **مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة**، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به  
جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم، قم - ایران، ج ۲
- حلّی محقق، جعفر بن حسن (۱۴۰۸ هـ ق) **شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام**، مؤسسه اسماعیلیان، قم  
- ایران، ج ۲
- خطیبی، علیرضا؛ احمدی، سید محمدصادق؛ شیخ الاسلامی، عباس؛ تعهدات نهادهای حکومتی در پیشگیری  
از وقوع جرم (پاییز و زمستان ۱۳۹۷) **بررسی مقایسه‌ای تجربه‌ای بین المللی**، پژوهشنامه ایرانی سیاست بین  
الملل، سال ۷، شماره ۱.
- خمینی موسوی، روح الله (۱۳۸۸) **کتاب البیع**، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره) ج ۳  
----- (۱۴۱۵ هـ ق) **المکاسب المحرمة**، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره) قم،  
ج ۱
- (۱۴۱۵ هـ ق) **تحریر الوسیله**، مؤسسه مطبوعات دار العلم، قم - ایران، اول.  
خوئی، ابوالقاسم (۱۴۲۸ ق) **مصباح الفقاهه**، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، قم، ج ۳
- زرگری، سید مهدی (۱۳۹۰) **پیشگیری از بزهکاری**، موسسه فرهنگی انتشاراتی نگاه بین - تهران، ج اول  
سبزواری، سید عبد الأعلى (۱۴۱۳ هـ ق) **مهذب الأحکام**، مؤسسه المنار - دفتر حضرت آیه الله، قم، ج ۱
- شاکری، ابوالحسن (۱۳۸۲) **قوه قضائیه و پیشگیری از وقوع جرم**، مجموعه مقالات، مرکز مطبوعات و انتشارات  
- تهران
- شبیری زنجان، سید موسی (۱۴۱۹ ق) **کتاب نکاح**، مؤسسه پژوهشی رأی پرداز، قم، ج ۱
- شهیدی، میرزا فتاح (۱۴۰۷ هـ ق) **هدایه الطالب إلى اسرار المکاسب**، چاپخانه بهمن، قم، ج ۱
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ق) **تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة**، مؤسسه آل البيت  
علیهم السلام - قم، ج ۱
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۵ هـ ق) **الاقتصاد الهادی إلى طریق الرشاد**، انتشارات کتابخانه جامع چهل ستون،  
تهران - ایران، ج ۱
- (۱۴۰۷ هـ ق) **تهذیب الاحکام**، دار الکتب الإسلامیة، تهران - ایران، ج ۴
- عابدی میانجی، محمد، **نقش حکومت در پیشگیری از جرم**، نور السجاد، ۱۳۸۸ ج اول
- شهید ثانی عاملی، زین الدین بن علی (۱۴۱۰ هـ ق) **الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة**، کتابفروشی  
داوری، قم ج ۱

عاملی کرکی، محقق ثانی، علی بن حسین (۱۴۱۴ هـ ق) **جامع المقاصد فی شرح القواعد**، مؤسسه آل البيت (ع) قم، چ ۲

علامه طباطبائی، محمد حسین (۱۴۱۷ ق) **تفسیر المیزان**، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، چ ۵

عمید، حسن، (۱۳۷۷) **فرهنگ فارسی عمید**، انتشارات امیر کبیر، چ ۱۳.

فاری، علی (۱۳۸۰) **مبانی نظری پیشگیری وضعی**، مجله تحقیقات اسلامی، شماره ۳۳-۳۴

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ هـ ق) **کتاب العین**، هجرت، قم، چ ۲

فرحزادی، علی اکبر (۱۳۷۹) **امرارشادی و مولوی در اصول شیعه**، دانشکده علوم قضایی، دفتر ۶۸

فقیهی علی، **حرمت معامله با علم استفاده حرام**، فصلنامه پژوهشهای فقه و حقوق اسلامی/سال دوازدهم/شماره چهل و چهار

فیاضی، مسعود، **تفاوت تنقیح مناط و الغای خصوصیت با قیاس**، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی مقاله ۴، دوره ۱۱، شماره ۴۲، پاییز ۱۳۹۳،

فیضی دکنی، ابوالفضل (۱۴۱۷ ق) **سواطع الالهام فی تفسیر القرآن**، دارالمنار، قم، تحقیق: سید مرتضی آیت الله زاده شیرازی، چ ۱

قرشی، سید علی اکبر (۱۴۱۲ هـ ق) **قاموس قرآن**، دار الکتب الإسلامية، تهران، چ ۶.

قمی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۸) **کنز الدقائق و بحر الغرائب**، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران، چ ۱.

قمی، سید صادق حسینی روحانی (۱۴۱۲ هـ ق) **فقه الصادق (عل)**، دار الکتب، قم، چ ۱.

----- (۱۴۲۹ هـ ق) **منهاج الفقهاء**، انوار الهدی، قم، چ ۵

قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ ق) **تفسیر القمی**، دارالکتب، قم، چ ۳

قیاسی، جلال الدین؛ ساریخانی، عادل؛ خسروشاهی، قدرت الله (۱۳۸۹) **حقوق جزایی عمومی، اسلام و حقوق موضوعه**، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چ ۲.

کاتوزیان، ناصر (۱۳۸۲) **الزام های خارج از قرارداد**، دانشگاه تهران، چ ۳.

کاشانی ملا فتح الله، **زبده التفاسیر**، بنیاد معارف اسلامی، بی تا، ۱۴۲۳

گرگی، ابوالقاسم (۱۳۸۵) **حقوق جزای اسلام**، مؤسسه حقوق تطبیقی، تهران.

گسن، رمون، ترجمه مهدی کیا (۱۳۷۰) **جرم شناسی کاربردی**، نشر مترجم، تهران

مصطفوی، حسن (۱۳۷۰) **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، مرکز الکتب للترجمة والنشر، ایران، چ ۱.

مظفر، محمد رضا (۱۳۷۰ ش) **أصول الفقه**، اسماعیلیان- قم، چ دوم

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴) **تفسیر نمونه**، دار الکتب الاسلامیه، تهران، چ ۱.

----- ناصر (۱۴۲۸ هـ ق) **حیله های شرعی و چاره جوئی های صحیح**، مدرسة الإمام علی بن أبی طالب (ع)، قم، چ دوم

منسوب به امام رضا، علی بن موسی علیهما السلام (۱۴۰۶ هـ) **الفقه - فقه الرضا**، مؤسسه آل البيت (ع) مشهد، چ ۱

موريس كسن، **اصول جرم شناسی**، مترجم صديق روح الله، بی تا، بی جا، چ ۱.  
میرخلیلی، محمود، **سد ذرایع و پیشگیری از بزهکاری در آموزه های اسلامی**، حقوق اسلامی، سال هشتم، شماره ۳۱، زمستان ۱۳۹۰

----- (۱۳۸۸) **پیشگیری وضعی از بزهکاری با نگاهی به سیاست جنایی اسلام**، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ ۱.

نجفی توانا (۱۳۹۳) **علی، جرم شناسی**، آموزش و سنجش، تهران، چ ۱۷.  
نجفی خوانساری، موسی (۱۳۷۲) **تقریرات درس میرزایی نانینی**، مطبعة الحیدریة، تهران.  
نجفی، علی حسین (۱۳۸۲) **پیشگیری از بزهکاری و پلیس محلی**، مجموعه مقالات پیشگیری از جرم، مرکز مطبوعات و انتشارات - تهران

نجفی، محمد حسن (۱۴۰۴) **جواهر الکلام**، دار إحياء التراث العربی، بیروت، چ ۷.  
نجفی، کاشف الغطاء (بی تا) **کشف الغطاء**، انتشارات مهدوی، اصفهان چ ۱.

نور محمدی، معصومه سادات (۱۳۹۰) **سیاست جنای افغانستان در قبال زنان بزه دیده**، میزان - تهران، چ ۱  
واسطی زبیدیسید محمد (۱۴۱۴ هـ) **تاج العروس من جواهر القاموس**، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت - چ ۱

## تحلیل قانون سلب مالکیت گنج از افراد با رویکرد فقه حکومتی<sup>۱</sup>

علی رحمانی سبزواری

دانشیار و عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه

### چکیده

امروزه تملک دَفینه و گنج به چالشی میدانی تبدیل شده است. اخبار و فتاوی فقها، یابنده گنج را مالک آن می‌دانند. از سوی دیگر اما، دولت و قانون میراث فرهنگی، گنج را جزو اموال عمومی - دولتی تلقی کرده و تملک آن توسط یابنده را ممنوع می‌داند و حتی تلاش برای یافتن و نیز در صورت یافتن، خودداری یابنده از تحویل گنج به دولت را مشمول مجازات قانونی دانسته است. مقاله حاضر در صدد است تا به تبیین مصداق و مفهوم گنج و قلمرو آن و نیز تفاوت آن با مال مجهول‌المالک و لقطه پرداخته و در ضمن آن، ادله قائلین به ملکیت و نیز دلایل طرفداران سلب مالکیت را مورد بررسی و نقد قرار دهد. از جمله دستاوردهای تحقیق این است که موارد جواز سلب مالکیت از جانب دولت و نیز مواردی که دولت حق تصرف ندارد بررسی شده و با توجه به قواعد ثانویه و اختیارات حاکم اسلامی، چالش مورد اشاره مرتفع گردیده است.

**واژگان کلیدی:** گنج، دَفینه، میراث فرهنگی، مالکیت گنج، مالکیت دولتی، مالکیت شخصی.

## مقدمه

مسئله مالکیت گنج و دفینه، از جمله مسائل مورد ابتلا و چالشی در عصر حاضر است. از سویی طبق برخی از منابع فقهی، گنج متعلق به صاحبان زمین و یا یابنده آن است و از سوی دیگر در قوانین موجود درباره گنج و میراث فرهنگی، موارد قابل توجهی از محدود ساختن مالکیت‌های خصوصی گنج، دفینه و آثار تاریخی - فرهنگی دیده می‌شود. از جمله ماده ۵۶۲ قانون مجازات اسلامی که هرگونه کاوش به قصد به دست آوردن اموال تاریخی - فرهنگی را ممنوع دانسته و مرتکب آن را به حبس از شش ماه تا سه سال و ضبط اشیای مکشوفه محکوم می‌کند. همچنین کسی را که بر حسب تصادف این اموال را به دست آورده و نسبت به تحویل آن اقدام نمی‌کند، به ضبط این اشیاء محکوم می‌نماید؛ این در حالی است که بر اساس ظاهر حکم اولی، این تضییق‌های قانونی، مشروع نیست.

حال، این سؤال مطرح می‌شود که این عدم مشروعیت، بر چه مبنایی استوار است و راه‌های مشروعیت‌بخشی به آنها چیست؟ آیا احکام شرعی برای همگامی با مسائل مستحدثه و شرایط جدید نیازمند بازنگری است یا اینکه قوانین موجود باید برای مطابقت با شرع مورد بازبینی قرار گیرند تا این دوگانگی برطرف شود؟

مقاله حاضر تلاش می‌کند از رهگذر تبیین مصداق و مفهوم گنج و قلمرو آن و نیز تفاوت آن با مجهول‌المالک و لقطه، ادله طرفین (موافقان ملکیت و نیز طرف‌داران سلب مالکیت از یابنده گنج) را مورد بحث و بررسی قرار داده و نظریه حق را در این میان تبیین نماید.

### ۱. مفهوم‌شناسی و مصداق‌شناسی گنج و دفینه

دفینه و گنج به اموال با ارزش و سکه‌های طلا و نقره‌ای گفته می‌شود که از قدیم در خاک، کوه، درون درخت‌ها و یا دیوارها پنهان شده باشد. سید صاحب عروه در این زمینه می‌فرماید: «هو المال المذخور فی الارض او الجبل او الجدار او الشجر» (یزدی، ۱۴۲۰: ۲۴۵/۴). البته باید به نحوی باشد که عرف به آن گنج بگویند؛ لذا اگر صاحبش معلوم باشد، گنج بر آن صادق نیست، حتی اگر صاحب آن کافر باشد و در سرزمین کفر باشد.

اما در موردی که صدق عرفی محقق است، تفاوتی میان زمین موات، زمینی که مالک شخصی ندارد و خرابه‌های کشورهای اسلامی که بر اثر زلزله یا بلاهای طبیعی در زمان‌های پیشین ویران شده، وجود ندارد و در همه این موارد، گنج صدق می‌کند. همچنین تفاوتی نمی‌کند که اثر اسلامی بر آن باشد و چه اثر اسلامی بر آن نباشد. خلاصه اینکه مدار صدق عرفی است و هرچه را که عرف گنج می‌داند، احکام گنج بر آن مترتب است چه طلا و نقره مسکوک باشد یا طلا و نقره غیر مسکوک و یا جواهر گران‌بها باشد، چه در بلاد کفار حربی باشد یا در بلاد اسلامی، چه در زمین موات باشد یا زمین‌های مخروبه که مالک ندارد، در زمینی باشد که صاحبش آن را احیاء کرده یا در زمینی باشد که آن را خریده است؛ البته به شرطی که بداند ملک فروشندگان قبل از او نیست. در همه این موارد احکام گنج مترتب می‌شود که از جمله این احکام، وجوب خمس و تملک است. صاحب مذهب الاحکام (آیت‌الله سید عبدالاعلی سبزواری) آنچه را که سید صاحب عروة الوثقی در مبحث کنز آورده، مجمع علیه دانسته و معتقد است ظواهر ادله و سیره عقلا بر آن دلالت دارد (سبزواری، ۱۴۱۳: ۱۱/۲۹۹).

آیت‌الله صافی گلپایگانی، آیت‌الله نوری همدانی و آیت‌الله سید علی خامنه‌ای نیز نظرشان بر ترتب اثر گنج یعنی مالکیت است. البته آیت‌الله خامنه‌ای مشروط به این می‌داند که خلاف قانون و مخالف مقررات اسلامی نباشد.

#### ۱.۱. شرطیت یا عدم شرطیت قصد ادخار

یکی از بحث‌ها پیرامون گنج این است که آیا قصد ادخار و ذخیره‌سازی برای صدق عنوان گنج بر اموال پیدا شده، شرط است یا خیر؟

چنان‌که گذشت که در صدق گنج شرط است که صاحب و مالکی نداشته باشد، چرا که عرف برای کنز مالک فعلی اعتبار نمی‌کند، هرچند فرض مالک برای آن در گذشته دور صحیح است؛ لیکن عرف برای مالک گذشته اعتباری قائل نیست. بنابراین عرف برای کنوز مدفونه، مالک اعتبار نمی‌کند. اما پرسشی که در این میان وجود دارد این است که آیا قصد ادخار (ادخار) و ذخیره در صدق گنج شرط است یا خیر؟ در این زمینه دو دیدگاه وجود دارد. بعضی معتقدند: باید با قصد ذخیره و ادخار برای روز حاجت دفن شده باشد.

صاحب مدارک می‌گوید: «و قد عرفت ان الكنز هو المال المذخور تحت الارض و المتبادر منه ما كان ستره عن قصد» متبادر از کنز آن است که استتار آن با قصد و اراده صورت گرفته باشد (خوانساری، ۱۳۵۵: ۲/ ۱۰۴).

ولی باید گفت اگر در دیار مخروبه‌ای که از قدیم با زلزله یا طوفان ویران شده، گنجی پیدا شد، آیا در چنین مواردی متبادر قصد و اراده است؟ با اینکه لا مَجَالَ لَشَكٍّ هُنَا لِصِدْقِ الْكَنْزِ عَلَيْهِ.

از جمله کسانی که قصد را شرط می‌دانند شهید ثانی در مسالک و شرح لمعه است. وی قصد استتار را در صدق گنج معتبر می‌داند و در صورتی که چنین قصدی در کار نباشد، مال پیدا شده، محکوم به حکم لقطه خواهد بود.

بعضی این اشتراط را لازمه تفسیر کنز دانسته و معتقدند در مفهوم «المال المذخور تحت الارض» قصد ادخار اشراب شده است و دلیل این ادعا را تبادر می‌دانند. در مقابل این دیدگاه، آیت‌الله خویی معتقد است تقید به قصد اراده و ادخار در مفهوم گنج اشراب نشده، نه به حسب لغت و نه به حسب عرف: «از مذخور فی الارض قصد ادخار فهمیده نمی‌شود. بر همین اساس است که عرف و عقل بدون تأمل مالی را که در جوف زمین پیدا شده، کنز می‌داند هر چند قصد مالک را احراز نکرده باشد، حتی با احراز عدم قصد هم آن را کنز می‌نامد».

شاهد بر دیدگاه عدم اعتبار قصد، کنزهایی است که از مُدُن و شهرهای مشمول عذاب الهی (جعل الله عالیها سافلها و سافلها عالیها) استخراج می‌شود. پر واضح است که در این موارد ذخیره برای روز مبادا و حاجت مقصود نبوده، با اینکه بر این کنوز مستخرج نام گنج و دفینه صادق است. خلاصه اینکه اعتبار عقل و عقلانی در مسئله اعتبار قصد با قائلین به عدم اعتبار قصد ذخیره است.

درست است که از نگاه میدانی در بعضی از اموال مذخور فی الارض، قصد ادخار متبادر است، مانند اینکه مال مذخور در ظرف مخصوص در جای خاصی پیدا شود که فعلاً مالکی ندارد، چون مدت مدیدی گذشته است طوری که ورثه‌ای هم از صاحب گنج نمانده باشد. ولی تحقق این مورد یا چند مورد دیگر موجب نمی‌شود که گفته شود قصد



ادخار شرط تحقق گنج است؛ چنانچه گاهی قرینه بر عدم قصد در مال مذخور فی الارض است، مانند اموال قیمتی و سکه‌هایی که در سرزمین‌ها و شهرهایی که مورد عذاب قرار گرفته، پیدا می‌شوند درحالی‌که استتاری در میان نبوده و اموال مورد بحث در دسترس بوده‌اند و نه مستور و پنهان و این اموال بعد از سال‌های متمادی توسط بعضی از افراد پیدا می‌شود. در این موارد بر این اموال و نفایس گنج صدق می‌کند، اما قصد استتار و ادخار از این مال مذخور متبادر نیست، بلکه یقین داریم که قصد ادخاری در کار نبود. خلاصه اینکه دلیلی بر اعتبار قصد ذخیره در بین نیست.

حال در صورت شک در اعتبار قصد ادخار در تحقق گنج چه باید کرد و اصل بر چیست؟ روشن است که در چنین مواردی «لقطه بودن» منتفی است، چون فرض این است که مالک ندارد و مجهول المالك بودن نیز منتفی است. از سوی دیگر، شک در تحقق قید زاید است و در این مورد نیز، اصل عدم جعل قید در تحقق گنج است؛ بنابراین «عدم اعتبار قصد ادخار» صحیح است و شرطیت این مورد پذیرفته نمی‌شود.

## ۱,۲. شرطیت یا عدم شرطیت استتار تحت الارض (خصوصیت مکانی گنج)

یکی دیگر از بحث‌ها پیرامون گنج این است که آیا حتماً باید زیر زمین مستور و پنهان شده باشد (دفینه)، یا اینکه اموالی که زیرزمین پنهان نشده و به اصطلاح مستور فوق الارض است نیز مصداق گنج هستند؟

مرحوم کاشف الغطا طبق نقل صاحب جواهر، معتقد است مستور فوق الارض متعلق خمس نمی‌باشد، لذا یابنده نیز مالک نیست. ظاهر کلمات فقها و اهل لغت که قید فی الارض را در تعریف کنز آورده‌اند نیز همین است.

در مقابل بعضی قائل‌اند مفهوم گنج جز مستور از انظار را افاده نمی‌کند. کنز از نگاه ایشان آن است که از انظار دیگران مستور باشد و وصول بدان به طور عادی ممکن نباشد، چه از این جهت باشد که مدفون فی الارض است یا مدفون در کوه‌ها یا مدفون در بطن درختان یا دیوارها؛ ملاک این است که مخفی بوده و اطلاع از آن عادتاً متعذر باشد، بلکه اگر در مکانی پنهان شده که عادتاً در معرض دید دیگران است، مثل اینکه در صندوقی گذاشته یا پشت قفسه کتاب‌ها جاسازی کرده یا میان هیزم‌ها پنهان کرده باشد، مصداق کنز

نخواهد بود و مشمول ادله گنج نخواهد شد، بلکه مصداق لقطه می‌گردد. بر همین اساس صاحب جواهر برای مکان خصوصیت قائل نیست. ایشان ملاک را صدق عرفی می‌داند و اطلاعات ادله را در موارد صدق عرفی جاری می‌داند.

به نظر می‌رسد دیدگاه دوم به واقع نزدیک‌تر است و لذا صاحب عروه نیز می‌فرماید: کَنْز مَالِی است که مدفون فی الارض و یا فی الجبل و یا فی الجدار و یا فی الشجر است. وی معتقد است «المدار الصدق العرفی». بسیاری از فقهای معاصر نیز بر همین عقیده‌اند. دلیل این مطلب این است که کَنْز از موضوعات عرفیه در همه زمان‌ها و مکان‌ها بوده و از موضوعات مستنبطه نیست تا محتاج به نظر فقیه باشد. همچنین از موضوعات لغویه محضه نیز نیست تا نیازمند قول لغوی باشد: فکل ما یصدق علیه هذا اللفظ عند العرف فهو کَنْز لذا قید فی الارض. بلکه معیار در اینجا عرف است و عرف کَنْز را همان مال مستور از ابصار به حساب می‌آورد، به نحوی که وصول بدان عادتاً ممکن نباشد و شامل ارض حیل جدار شجر و غیره می‌شود.

### ۱,۳. حکم گنج پیدا در دارالاسلام و دارالکفر

یکی دیگر از مسائل مربوط به مقوله گنج این است که آیا در صدق گنج، موقعیت مکانی مال پیدا شده نیز تأثیر دارد یا خیر؟ مثلاً اگر مالی در دارالکفر پیدا شود عنوان گنج بر آن صدق می‌کند یا خیر؟ اگر در دارالاسلام یافت شود چطور؟ در این زمینه نیز چند دیدگاه وجود دارد.

صاحب عروة معتقد است گنج چه در بلاد کفار حربی باشد یا در بلاد اسلامی، در زمین موات باشد یا در اماکن خرابه‌ای که مالک ندارد، در زمینی باشد که به احیا مالک شده یا به ابتیاع و خریداری، به شرط اینکه گنج ملک فروشنده‌های پیشین نباشد، اثر اسلامی بر آن باشد یا نباشد، در همه این موارد گنج پیدا شده مال یابنده آن است و مشمول تعلق خمس است.

در اینکه گنج اگر در دارالحرب پیدا شود یا در دارالاسلام، ولی اثر اسلام بر آن نباشد، از آن یابنده است، میان فقها اختلافی نیست، بلکه اجماعی است. اما اگر در دارالاسلام پیدا شد و اثر اسلام هم بر آن باشد، محل خلاف است. محقق حلی، صاحب

شرایع، علامه حلی، شهید اول و شهید ثانی، محقق کرکی و... این چنین گنجی را داخل در عنوان لقطه می‌دانند، ولی صاحب مدارک آن را گنج دانسته و احکام گنج را بر آن مترتب می‌داند. دیدگاه لقطه بودن مبتنی بر یک اصل و یک روایت است (نک. موسوی عاملی، ۱۴۲۹: ۱۰۹/۲).

اما اصل این است که اگر این مال کنز باشد، چگونه به ملکیت یابنده در می‌آید، در حالی که ملکیت امر حادثی است که ثبوتش نیازمند دلیل است و اگر دلیل مفقود باشد، شک در ملکیت تحقق می‌یابد و با شک در ملکیت اصل عدم ملکیت جاری می‌شود. مضافاً بر اینکه این مال در دارالاسلام پیدا شده و این امر اماره بر این است که این مال از محترم المال و یا مال مسلم است و یا مال کافر ذمی است که جان و مال آنها محترم است؛ بنابراین تملک جایز نیست، چون یا لقطه است یا مجهول المالک. در هر صورت تعریف لازم است. نهایتاً اگر لقطه باشد بعد از فحوص یک سال، یابنده می‌تواند تملک کند و اگر مجهول المالک است بعد از فحوص باید از طرف صاحبش صدقه بدهد.

مؤید این مدعی مؤثقه محمد بن قیس است که از امام محمد باقر علیه السلام نقل می‌کند. امام فرمود: قضی امیرالمؤمنین فی رجل وجد ورقاً فی خربه ان يعرفها فان وجد من يعرفها و الا تمتع بها (حر عاملی، ۱۴۱۴: ۴۴۸/۲۵). امام بهره‌مندی از سکه‌های پیدا شده در خرابه را منوط به تعریف و فحوص نمود که منطبق بر لقطه است و یا منطبق بر مجهول المالک است ولی حکم امام به تملک بعد از فحوص از باب ولایت است. خلاصه اینکه گنج پیدا شده در دارالاسلام محکوم به لقطه یا مجهول المالک است که احکام مختص به خود را دارد.

**بررسی و نقد:** در پاسخ به دلایل فوق می‌توان گفت: مقتضای اصل، جواز تملک است نه عدم جواز تملک، زیرا مال محترم منحصر در مسلم و ذمی است، ولی کافر حربی محترم المال نیست. پس اگر شک کردیم در اینکه این مال با ارزش که در دارالاسلام پیدا شده محترم است یا غیر محترم، مال مسلم است یا مال ذمی است یا مال غیر مسلم، اصل عملی در اینجا عبارت از اصل عدم ید مسلم بر این مال است. اصل این است که ید مسلم و یا ذمی بر این مال واقع نشده، پس محترم بودن مال احراز نمی‌شود و

با این اصل نتیجه این می شود که تملک این گنج جایز است. صرف اینکه این مال در دارالاسلام پیدا شده علامت نمی شود که مال مسلم است و ظن به اینکه این گنج مال مسلم است، اعتبار ندارد «ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً».

این پاسخ قابل مناقشه است، چرا که اصل عدم جواز تصرف در مطلق مال غیر است «لا یجوز التصرف فی مال الا باذنه». ممنوعیت تصرف در مال غیر مطلق است، مگر اینکه جواز تصرف ثابت شود، مانند مال کافر حربی. سیره عقلا و حکم عقل به قبح ظلم همین را اقتضا دارد، مگر اینکه اذن در تصرف از جانب شارع ثابت شود، مانند جواز تصرف در مال کافر حربی. روایت محمد بن قیس اگر چه دلالت می کند که مال پیدا شده در خرابه گنج اصطلاحی نیست یا لقطه است و یا مجهول المالك، ولی این روایت به قرینه روایت محمد بن مسلم باید بر خرابه ای حمل شود که مالک دارد و مالکش از آن اعراض نکرده است، لذا فحوص واجب است چون از نوع مجهول المالك است.

اما اگر در خرابه ای پیدا شود که مالکش از آن اعراض کرده، گنج پیدا شده مال یابنده است. بر این اساس گنج پیدا شده در دارالاسلام حکم دفینه را دارد. یعنی مال یابنده بوده و خمس آن واجب است. پس روایت محمد بن قیس اگر چه بدون حمل بر روایت محمد بن مسلم مؤید قول اول است که نمی شود در مال پیدا شده در دارالاسلام تملک نمود، اما با توجه و قرینه روایت محمد بن مسلم می شود دلیل جواز تصرف در گنج پیدا شده در دارالاسلام باشد.

در صحیح محمد بن مسلم آمده است: «سألته عن الدار یوجد فیہ الورق فقال علیه السلام ان کانت معمورة فیها اهلها فهی لهم و ان کانت خربة قد جلی عنها اهلها فالذی وجد المال احق بها» (حر عاملی، همان).

در صحیح محمد بن قیس سخن از جلاء و اعراض در میان نبود، فقط مشتمل بود بر اینکه اگر مالک پیدا نشد، تمتع بها. ولی این روایت سخن از اعراض مالک و جلاء آن از منطقه دارد و پس از قطع ید مالک، حکم به تملک یابنده نموده است؛ لذا این روایت موجب تقیید روایت محمد بن قیس است. بنابراین طبق روایت محمد بن مسلم مال پیدا

شده، لقطه و مجهول المالك نیست، بلکه داخل در گنج است و حکم آن را دارد؛ بنابراین مؤثقه با این بیان مؤید نظریه صاحب مدارک و مشهور است.

اما اینکه مقتضای قاعده عدم جواز تصرف در مطلق مال است الا اذا ثبت الجواز بالدلیل، مطلب تامی است، ولی محل بحث کنزی است که مالک فعلی ندارد و علم به وجود وارث هم نیست؛ لذا می‌توانیم به اصل عدم الوارث و عدم مالک فعلی ثابت کنیم که یابنده مالک است.

دلیل تملک یابنده این است که این گنج در دارالاسلام است و محل پیدا شدن آن هم انفال بوده و انفال مال امام علیه السلام است و الامام اباحه لشیعته فیکون ملکاً لواجده، اصل عدم الوارث و فقدان مالک فعلی و... نظر مشهور را تقویت می‌کند؛ بنابراین طبق صحیحیه محمد بن مسلم نمی‌توان ادعا کرد که اگر گنجی در دارالاسلام یا دارالکفر پیدا شود، از آن واجد است و فرقی بین دارالاسلام و دارالکفر نیست. البته اگر در دارالاسلام مالک فعلی داشته باشد و مجهول باشد که در این صورت حکم مجهول المالك را خواهد داشت.

## ۲. ادله مالکیت واجد گنج

تملک گنج و وجوب خمس آن، از جمله حقوق و تکالیفی است که بر گنج و یابنده آن مترتب می‌شود. در وجوب خمس بر یابنده گنج، اختلاف نیست. صاحب مدارک می‌فرماید: «لا خلاف فی وجوب الخمس فی الكنز بل عن غیر واجد دعوی الاجماع علیه» (موسوی عاملی، همان: ۱۰۳). محقق خویی نیز معتقد است «وکیفما کان فوجوب الخمس فی الكنز مسلم نصاً و فتوی و لا ستره فیه فقها و متأخرین بالاتفاق». در رساله‌های عملیه، خمس گنج را بر واجد واجب می‌دانند؛ لذا دلالت اخبار مستفیضه بر وجوب خمس دفینه مورد قبول فقها است:

۱. در صحیحیه عمار بن مروان که خبر ثقه است آمده «قال سمعت ابا عبد الله يقول فیها یرخرج من المعادن و البحر و الغنیمه و الحلال المخلوط بالحرام اذا لم یعرف صاحبه و الكنوز الخمس» (حرعاملی: ۱۴۱۲: ۴/ ۱۴۴) پس کنوز یکی از پنج چیزی است که خمس آن واجب است

۲. صحیحہ حلبی «انه سئل ابا عبدالله عن الكنز کم فيه فقال الخمس» نتیجه اینکه پس اگر بر واجد خمس واجب است پس مالک است

۳. صحیحہ ابن ابی عمر عن غیر واحد عن ابی عبدالله فقال «الخمس على خمسة اشياء الكنوز.....» (کلینی ۱۴۰۷: ۱/ ۵۴۶) به برهان اتّی وجوب خمس دلالت بر ملکیت دارد.

محقق خویی معتقد است وجوب خمس در گنج دلیل ملکیت واجد است ایشان در جای دیگر آورده است با توجه به مضمون روایات و کلمات فقها ارتکاز بر این است که واجد دَفینه مالک دَفینه است (خوئی، ۱۳۶۴: ۸۶). در این روایات تفصیلی بین گنجی که آثار اسلام بر آن باشد یا آثار اسلام بر آن نباشد وجود ندارد و شبهه لقطه بودن که تعریف را واجب کرده باشند در این روایات به چشم نمی خورد.

## ۲.۱. شرط مالکیت واجد

گنج به شرطی ملک واجد می گردد که در زمین های انفال مباحات مفتوحة عنوه باشد. پس اگر زمینی را خرید و گنجی در آن پیدا شد و احتمال می داد که این گنج مال فروشنده یا فروشنده قبل از آن است، باید به مالک قبل و اگر مال او نبود به مالک قبل از آن تحویل گردد. باید به آنها اعلام کند، اگر آنها ادعائی نداشتند، مال واجد است. مشهور بر این امر، ادعای اجماع کرده اند.

شیخ انصاری بر این مدعا دو روایت آورده است:

۱. «ما رواه الكلینی بسنده عن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى الرَّجُلِ عليه السلام أَسْأَلُهُ عَنْ رَجُلٍ اشْتَرَى جَزُوراً أَوْ بَقَرَةً لِلْأَصْحَابِيِّ فَلَمَّا ذَبَحَهَا وَجَدَ فِي جَوْفِهَا صُرَّةً «کیسه» فِيهَا دَرَاهِمٌ أَوْ دَنَانِيرٌ أَوْ جَوْهَرَةٌ لِمَنْ يَكُونُ ذَلِكَ فَوْقَ عليه السلام عَرَفَهَا الْبَائِعُ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ يَعْرِفُهَا فَالْشَّيْءُ لَكَ رَزَقَكَ اللَّهُ إِيَّاهُ» (حر عاملی، همان).

۲. «مؤثقه إسحاق بن عمار قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد فيه نحواً من سبعين درهماً مدفونة فلم تزل معه ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع قال يسأل عنها أهل المنزل لعلهم يعرفونها قلت فإن لم يعرفوها قال يتصدق بها».

محل شاهد در روایت اول جمله عرفها البایع است که اگر بایع ادعائی نداشت، مال پیدا شده مال واجد است، رزقی است که خداوند نصیب او نموده است. پس صرّه پیدا شده از شکم جزور «شتر آماده برای ذبح» یا بقره به شرطی مال واجد می شود که به بایع مراجعه کند و او ادعایی نداشته باشد، اما نسبت به دراهم مدفونه در بیت استیجاری فرمود از اهل منزل استفسار کن اگر آنها نشناختند که دراهم مدفونه مال کیست، آن را صدقه بدهد.

**بررسی و نقد:** با توجه به اینکه صره پیدا شده در حکم حیوان از عهد سابق نیست، طبعاً مالک فعلی داشته و مجهول است که در اینجا فحص لازم است و چون بایع اقرب الاحتمالات است به او مراجعه می شود و در خصوص مورد روایت: فحص از غیر بایع ساقط شده به نصّ امام و به تعبد شرعی و واجد مالک شمرده شده به اذن امام، در حالی که در مجهول المالک بعد از تعریف، وظیفه تصدق است. بر این اساس می توان گفت این مورد از نوع قضیه‌ی موردی بوده نه اینکه یک قانون را بیان کند.

این مورد مانند اشیاء قیمتی است که دریا به خارج پرت کرده و مجهول المالک است ولی روایت وارده در این مسئله حکم به ملکیت یابنده آن نموده است. حکم به تملک در این موارد می تواند از باب ولایت باشد نه از باب رجوع به مالک و مالک قبل از آن. روایت اسحاق بن عمار هم ظهور در همین معنا دارد برای اینکه این دراهم مال محترم المال است ولی مالک مجهول است و علت امر به رجوع به صاحب منزل از این باب است که او «أدري بما في البيت» است؛ لذا رجوع به او از جهت استعلام النسب است و اگر از جهت رجوع به مالک منزل مسئله روشن نشد مأمور به تصدّق شد چنانچه در هر مجهول المالکی وظیفه همین است. پس این دو روایت ربطی به کنز مورد نزاع ندارند هر دو روایت مربوط به مجهول المالک بودند ربطی به رجوع به بایع اخیر ندارد گذشته از بایع قبل از آن در باب کنز مستخرج از ارض خریداری شده. کنز مورد بحث کنزی است که مالک فعلی ندارد.

مشهور بر لزوم به مراجعه به بایعین به قاعده ید استدلال کرده اند به این بیان که یدی که این مال تحت سلطه او بوده اماره ملکیت است و لذا باید به ذی الید رجوع نمود و اگر

او ادعایی نداشت ید ذی الید از حجیت ساقط می شود پس باید به ید سابقه مراجعه نمود اگر او هم ادعایی نداشت به مالک قبلی و اگر همه اقرار بر عدم مالکیت کردند، پس مال یابنده بوده و خمس بر آن واجب است.

نقد استدلال: قاعده ید نمی تواند دلیل بر تعریف و مراجعه به بایعین باشد به خاطر اینکه قاعده ید دلیل مطلق است بدون اینکه متوقف بر ادعای ذی الید باشد. ید حجت است حتی با شک و جهل ذی الید نسبت به ملکیت و لذا با فوت ذی الید مال به وارث آن داده می شود اضافه بر اینکه ید خواه مستند به سیره عقلا باشد یا به نصوص دال بر جواز شهادت به ملکیت مستنداً به ید مخصوص به ید فعلیه است و ید فعلیه است که کاشف از ملکیت است و اما ید زایله سابقه از درجه اعتبار ساقط است و مصداق سیره و اخبار نیست. شاهد بر این مدعی این است که در صحیح محمد بن مسلم آمده بود «وان کانت خربة قد جلی عنها اهلها فالذی وجد المال احق به» که جمله اخیر دلالت بر سقوط ید از ملکیت دارد. در صورت اعراض و جلاً بر همین اساس واجد احق است و اگر ید به جلاً از ملکیت ساقط می شود به بیع و انتقال، باید به طریق اولی از ملکیت خارج شده باشد و لذا می توان گفت حکم کنز در زمین خریداری شده حکم زمین موات است که اگر احتمال می دهد مالک موجود بالفعل دارد از نوع مجهول المالک است و تعریف واجب است در این صورت به مالک سابق مراجعه می شود و به غیر مالک سابق نیز فان ظهر فهو و الا تصدق عنه.

اما اگر احتمال وجود مالک سابق نرود خصوصاً که گنج از اشیاء عتیقه باشد فهو لواجده و علیه خمس. پس به مقتضای اطلاق نصوص دال بر جواز تملک کنز، مال واجد کنز است. خلاصه اینکه دلیلی بر لزوم مراجعه به بایع اخیر چه رسد به بایع قبل از آن در کنز مستخرج از ارض خریداری شده نیست. مقصود کنز به معنای محل نزاع یعنی کنزی که مالک بالفعل ندارد و قراین گواه این است که این کنز مال سابقین معدومین است. محقق خویی دارد اما با توجه به اینکه مشهور فقها قایل به رجوع به بایعین سابق هستند و بر مدعیان ادعای اجماع کرده اند و از طرفی به بعضی از روایات قابل مناقشه هم استدلال نموده اند احتیاط رعایت مراجعه به بایعین است.



تبصره اینکه در خلال بحث گفته شد که اگر مالک یا وارث معلوم باشد باید گنج را به مالک یا وارث داد از این جهت است که تصرف در مال مسلم بدون اذن جایز نیست؛ لا يجوز التصرف فی مال احد الا باذنه و لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفسه و در صورتی هم که مالک مجهول باشد چون علم به مالک مجهول است تصرف جایز نیست و نمی توان تملک نمود ادله کنز از این موارد انصراف دارد.

با نظر به اینکه انسان آزاد آفریده شد «لا تکن عبد غیرک و قد جعلک الله حراً» هر کس و هر قانونی که این آزادی را سلب سازد تجاوز به حریم انسان محسوب می شود و مخالف قانون طبیعت بوده و جرم است. هیچ قانونی حق ندارد از هیچ عملی جلوگیری کند مگر به موجب قانون. این آزادی را آزادی فطری می نامند و در همین رابطه آنچه را به دست می آورد خود را مالک آن می بیند و از قوانین و مقررات حاکم انتظار دارد خواست او را تایید و بر آن صحه نهند. مالکیت در رشد و شکوفایی جوامع بشری نقش مهمی را ایفا می کند؛ بنابراین دولت نباید در مقابل نیاز همسوی جامعه حاکمیت مستقلانه داشته باشد بلکه باید فعالانه عرصه را به دست گرفته و از حقوق افراد حمایت کند. فقه اسلامی رسالت قانونمند کردن فعالیت های فردی و گروهی در هر جامعه را به عهده دارد و با توجه به اهمیت آزادی مالکیت اشخاص مالکیت فردی را در حدود روابط کلی اجتماعی و سیاسی سامان می دهد.

مالکیت به معنای سلطه داشتن مالک بوده و حقی است که نسبت به شیء دارد و می تواند هر گونه تصرف کند به جز اینکه منع قانونی داشته باشد مضافاً بر اینکه مالکیت حق فطری است نسبت به داشته ها و ادله اعتباری و عقلایی و عرفی مثبت این مدعا است. شرع نیز با دید مثبت به مالکیت می نگرد: مال المسلم و دمه حرام؛ لا تاكلوا اموالکم بینکم بالباطل؛ لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفسه.

می توان گفت که اسلام مالکیت داشته های انسان را مشروع می داند اگرچه این به معنای مالکیت مطلق بر داشته های او نیست لذا در اسلام آزادی مطلق مالکیت در نظام سرمایه داری را نمی پذیرد که این نوع آزادی در آورده ها موجب استثمار و ستمگری، تمرکز ثروت پیدایش طبقه سرمایه دار ممتاز و محرومیت طبقه ضعیف می گردد.

اساس مالکیت در اسلام بر آیات و روایات استوار است الناس سلطون علی اموالهم، لیس للانسان الا ما سعی، حرمة مال المسلم کدمه، قاعده تسلط و قاعدید که مبنای آن اجماع، سیره عقلا و روایات است اینها و دهها روایات و قواعد فقهی دلالت بر مالکیت انسان نسبت به داشته‌های خود دارد؛ لذا حق مالکیت از جمله مواردی است که اسلام برای هر شخص به رسمیت شناخته بر خلاف سوسیالیزم که مالکیت را از آن دولت می‌داند. راه اسلام از راه سرمایه داری غرب و سوسیالیزم شرق جدا است. امام خمینی در یکی از خطابه‌های خود فرمود دولت نمی‌تواند از مالکیت تخطی کند مالکیت مشروع و مشروط محترم است و مالکیت در صورتی مشروع است که از طریق ربا، سرقت، فروش اراضی موات و موقوفات و تدلیس و... نباشد و اگر گفته می‌شود در موارد فوق مصادره اموال و سلب مالکیت صورت می‌گیرد اطلاق مجازی است و آلا در موارد فوق مالکیت به وجود نمی‌آید و مصادره بر اساس موازین شرعی است. مکاسب و فعالیت‌های حرام اساساً مالکیتی ایجاد نمی‌کند تا سلب مالکیت صدق کند. بر این اساس اگر مالکیت شرعی حاصل شود سلب مالکیت دلیل شرعی لازم دارد. امروز در دولت اسلامی حاکم دیده می‌شود مقرراتی وضع شده که محدود کننده و گاهی سلب مالکیت از مالک مشاهده می‌شود.

مسئله این است که دفینه و گنج<sup>۱</sup> با اینکه به حکم روایات مال یا بنده و واجد است و اتفاق فقها بر مالکیت واجد است چگونه میراث فرهنگی و دولت از واجد دفینه سلب مالکیت نموده با اینکه اسلام مالکیت شخصی را محترم دانسته است! آیا این تصرفات ظلم نیست؟ آیا این عمل پشتوانه فقهی دارد؟

آنچه در رابطه با پشتوانه فقهی این کار آمده امور ذیل است:

۱. وظیفه دولت ایجاد نظم و عدالت اجتماعی است؛

۱. دفینه و گنج به مجموعه‌ای از سکه‌ها و اشیاء با ارزش گفته می‌شود که در قدیم در زیر خاک یا کوه یا در داخل درختان پنهان شده تا از بلایای طبیعی، جنگ‌ها، دزدان و راهزنان محافظت گردد.

۲. دولت نماینده مصلحت عامه است و می‌تواند در کارها و مالکیت افراد دخالت کند تا بتواند منافع عمومی را تأمین نماید و اختلاف طبقاتی را از بین ببرد و تمرکز ثروت در طبقه سرمایه دار به وجود نیاید؛

۳. اگر سرمایه از طریق نامشروع به دست آمد، دولت می‌تواند مصادره نماید و جلو فعالیت‌های حرام را بگیرد؛

۴. بزه بودن عمل که شرع و قانون تعیین می‌کند یکی از دلایل دولت جهت سلب مالکیت است.

**بررسی و نقد:** مبانی یاد شده موجب جواز سلب مالکیت دولت از واجدین گنج‌ها که بر اساس ادله شرعی صورت می‌گیرد نیست. درست است که وظیفه دولت ایجاد نظم و عدالت اجتماعی است اما آیا ایجاد نظم و عدالت متوقف بر سلب مالکیت از واجد گنج است؟



سال پنجم - شماره  
نهم - پاییز و  
زمستان ۱۴۰۰

بله اگر امر دایر شود بین اینکه نظم اجتماعی و عدالت باشد یا مالکیت واجد گنج؟ نظم اجتماعی و عدالت مقدم است از باب قاعده اهم و مهم و یا از باب مقدمه واجب ولی هرگز چنین اتفاقی نمی‌افتد که اگر سلب مالکیت نشود نظم و عدالت از بین برود؛ بلکه باید گفت پذیرش مالکیت دفینه‌ها با شرایط آمده در روایات و کلمات فقهاء موجب تحقق عدالت و نظم اجتماعی است.

این درست است که دولت به واسطه مصالح عمومی می‌تواند جلو بعضی از کارها را بگیرد و در محدوده تملک افراد دخالت کند، اما آیا مصالح عمومی می‌تواند سلب مالکیت مشروع افراد جامعه را به دنبال داشته باشد؟ به رسمیت شناختن مالکیت‌های مشروع در راستای رعایت مصالح عمومی است. مصالح عمومی می‌تواند فقط جلو تملک‌های نامشروع را بگیرد؛ اما پیدا کردن دفینه و تملک آن و وجوب خمس متعلق به آن امری مشروع و عقلانی و عرفی است و در جهت خلاف مصالح عمومی نیست. دولت می‌تواند اموال اندوخته شده از راه‌های نامشروع و خلاف شرع را طبق مصالح عمومی مصادره کند. خلاصه اینکه به بهانه ایجاد نظم و استقرار عدالت و رعایت مصالح عمومی

نمی‌توان مالکیت گنج و دفینه را از واجد و یابنده آن سلب نمود چه رسد به اینکه او را مجرم دانست و از یک سال تا سه سال برایش مجازات زندان تعیین نمود.

درست است که حاکم شرع می‌تواند طبق مصالح عمومی و حفظ آثار ملی، دستور سلب مالکیت از واجدین گنج را صادر کند، اما در مقابل حق و حقوق واجد را بپردازد و رعایت مصالح عامه بر این است که ملکی بدون مجوز شرعی از مالکیت سلب نشود و منافع اجتماعی و حفظ آثار ملی هم صورت گیرد و ظلمی صورت نگیرد تا جمع میان ادله باشد.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

پیرامون مسئله گنج و مالکیت آن دو انگاره وجود دارد: ۱. مالکیت شخصی و خصوصی یابنده گنج؛ ۲. مالکیت دولتی بر گنج‌ها و اموال پیدا شده به عنوان آثار ملی و باستانی و میراث فرهنگی. طبق انگاره اخیر، آحاد مردم اجازه ندارند به قصد یافتن گنج به فحص بپردازند و در صورت اقدام به این امر، مجازات می‌شوند. همچنین در صورتی که به هر دلیل و از هر طریقی به این اموال و گنج‌ها دسترسی پیدا کردند، موظفند آن را به دولت تحویل دهند.

طبق حکم اولی شرعی و فتوای اکثر فقهای معاصر، مالی که در زمینی پیدا می‌شود و عنوان گنج بر آن صدق می‌کند یا مال صاحبان زمین است و یا متعلق به یابنده است و احکام گنج بر آن مترتب است.

اینکه در صدق عنوان گنج، قصد ذخیره‌سازی شرط است یا خیر، حق آن است که این امر شرط نیست. همچنین در اینکه مال مورد اشاره باید تحت الارض مستور باشد و یا اعم از آن، مال‌های که فوق الارض مستتر شده‌اند نیز مشمول عنوان گنج می‌شود، دیدگاه صحیح انگاره اعم (اعم از تحت الارض و فوق الارض) است و معیار در آن صدق عرفی عنوان استتار و گنج است.

در مورد مال پیدا شده در دارالکفر، نیز اختلافی نیست که عنوان گنج صدق می‌کند، اما مال پیدا شده در دارالاسلام مورد اختلاف است، چون احتمال دارد مال مربوط به کسی باشد که محترم المال است. طبق صحیح محمد بن مسلم نمی‌توان ادعا کرد که اگر

گنجی در دارالاسلام یا دارالکفر پیدا شود، از آن یابنده است و فرقی بین دارالاسلام و دارالکفر نیست. البته اگر در دارالاسلام مالک فعلی داشته باشد و مجهول باشد که در این صورت حکم مجهول المالک را خواهد داشت. ادله متعددی از قبیل صحیح عمار بن مروان و صحیح حلبی و صحیح ابن ابی عمر دال بر مالکیت فرد واجد بر گنج است. اما قانون رسمی میراث فرهنگی چنین ملکیتی را منع می‌کند. برای این منع نیز ادله‌ای اقامه کرده‌اند، اما این ادله مخدوش است. چرا که وظیفه دولت ایجاد نظم و عدالت اجتماعی است اما آیا ایجاد نظم و عدالت متوقف بر سلب مالکیت از واجد گنج است؟ البته روشن است که در صورت دوران امر بین اینکه نظم اجتماعی و عدالت باشد یا مالکیت واجد گنج، نظم اجتماعی و عدالت مقدم است از باب قاعده اهم و مهم و یا از باب مقدمه واجب. ولی هرگز چنین اتفاقی نمی‌افتد که اگر سلب مالکیت نشود نظم و عدالت از بین برود بلکه باید گفت پذیرش مالکیت دفینه‌ها با شرایط آمده در روایات و کلمات فقهاء موجب تحقق عدالت و نظم اجتماعی است. البته حاکم شرع می‌تواند طبق مصالح عمومی و حفظ آثار ملی، به سلب مالکیت از یابنده گنج‌ها دستور دهد، اما باید در مقابل حق و حقوق واجد را بپردازد و رعایت مصالح عامه بر این است که ملکی بدون مجوز شرعی از مالکیت سلب نشود و منافع اجتماعی و حفظ آثار ملی هم صورت گیرد و ظلمی صورت نگیرد تا جمع میان ادله باشد.

## منابع

- یزدی، سید محمد کاظم (۱۴۲۰): *العروة الوثقى*، قم، مؤسسة النشر الإسلامی.
- سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۱۳): *مذهب الاحکام فی بیان حلال و الحرام*، قم، دارالتفسیر.
- خوانساری، سید احمد (۱۳۵۵): *جامع المدارک*، به کوشش علی اکبر غفاری، طهران، مکتبة الصدوق.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴): *وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.
- خویی، سید ابوالقاسم (۱۳۶۴): *کتاب الخمس*، قم، انتشارات لطفی.
- موسوی عاملی، سید محمد (۱۴۲۹): *مدارک الاحکام فی شرح شرایع الاسلام*، بیروت، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث

## معاهدات بین‌المللی و اعتبار آن از منظر فقه حکومتی<sup>۱</sup>

محمد امین مصدق

طلبه سطح خارج حوزه علمیه قم

احمد عابدی

دانشیار و استاد درس خارج حوزه علمیه قم

### چکیده

مقاله حاضر درصدد است ضمن توضیح واژه معاهده و عقد و تعریف معاهدات بین‌المللی، چگونگی اعتبار معاهدات بین‌المللی را بر اساس قرآن و سنت مورد بررسی قرار داده و با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی شرایط پذیرش قوانین در روابط بین‌الملل را بر طبق قاعده نفی سبیل تحلیل کند. مقاله پیش‌رو دربردارنده دو بحث اصلی است: ۱- شرایط اعتبار معاهدات بین‌المللی؛ ۲- شرایط جواز نقض معاهدات و پیمان‌ها. با توجه به مبانی فقهی اگر توافق یا معاهده‌ای بین دولت اسلامی و دیگر دولت‌ها تنظیم شود و متن توافق مشمول قاعده نفی سبیل نباشد، پابندی به آن معاهده لازم است. در ضمن بررسی شرایط نقض معاهده و پیمان در قراردادهای بین‌المللی بر اساس خطابات قرآنی یکی دیگر از اهداف نوشته پیش‌رو است.

**واژگان کلیدی:** عقد و پیمان، معاهده بین‌المللی، نقض پیمان، قاعده نفی سبیل.

## مقدمه

معاهدات بین‌المللی امروزه در روابط بین کشورها از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. سازمان‌ها و مؤسسات بین‌المللی در صدد آن هستند که قوانین جدید و کارآمدی را وضع کنند. بیشترین رفاه و نظم را در زندگی بشر به وجود آورد.

در طول تاریخ روابط بین کشورهای مختلف در غالب موارد به وسیله انعقاد معاهدات و توافقی‌های گوناگون رونق گرفته است. از طرف دیگر بسیاری از اختلافات و منازعات بین‌المللی مولود عدم ایجاد معاهدات منعقدۀ یا ناشی از عدم اجرا و یا نقض معاهدات بین‌المللی است.

معاهدات بین‌المللی تنها منحصر به روابط دوجانبه نمی‌شود بلکه شامل معاهدات چندجانبه بین‌المللی مثل توافقات سازمان ملل متحد در زمان کنونی نیز هست. در حال حاضر منشأ وضع قوانین در نگاه بشری مختلف است ولی مسلم است که این قوانین برگرفته از شریعت و دستورات الهی نیست. بر خلاف قوانین بشری، قوانین شرعی جزء از احکام و دستورات الهی هستند که مجموعه فقه سیاسی اسلام را شکل می‌دهند. اسلام دولت خود را با نشانه‌های ویژه و بر اساس احترام به دستورات خداوند سبحان پیش می‌برد و این نگاه، نظام سیاسی خاصی را در میان سایر نظام‌های موجود ایجاد می‌کند.

اما دولت اسلامی در روابط خود نیازمند ایجاد معاهدات با دولت‌هایی است که بر اساس اصول غیر اسلامی بنا نهاده شده‌اند. این موضوع اهمیت بررسی چگونگی تنظیم روابط با سایر دولت‌ها را نشان می‌دهد.

سید محمد باقر صدر (ره) اهداف ایجاد ارتباط بین دولت اسلامی با دولت‌های دیگر را در قالب سه بند بیان می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. گسترش اسلام و ابلاغ این رسالت بزرگ به همه دنیا؛
  ۲. پاسداری از آزادی‌های حق و عدالت در صحنه‌های بین‌المللی و ارائه الگویی زیبا و برتر از دین؛
  ۳. یاری رساندن به مستضعفان و ستمدیدگان روی زمین و ایستادگی در برابر ظلم و استعمار.
- (صدر، محمد باقر (۱۳۹۹ه ق))

معاهدات بین‌المللی  
و اعتبار آن از منظر  
فقه حکومتی



## تعریف عقد و پیمان و معاهده

عقد در لغت به معنای گره زدن، بستن و محکم کردن چیزی است (احمد بن فارس، ۱۴۰۴: ۸۵/۴) و همچنین به معنای قرارداد و پیمان بستن است و در اصطلاح عبارت است از ایجاب و قبولی که شرعاً معتبر است.

معاهده و پیمان یا کنوانسیون یک توافقنامه بین المللی است که میان دو یا چند کشور با یکدیگر یا میان کشورها و سازمان های بین المللی منعقد شده و مشمول حقوق بین الملل می شود. معاهدات دولت اسلامی، پیمان هایی است که برای ایجاد روابط بین دولت اسلامی و سایر دولت ها منعقد می شود.

حال در این نوشته نویسنده در صدد است معیار بستن معاهدات با دولت های غیر اسلامی و همچنین رفتار دولت اسلامی با معاهدات را از منظر قرآن و سنت مورد بررسی قرار دهد.

## ادله ی وجوب پابندی به قراردادهای و معاهدات

برای بیان وجوب پابندی به قراردادهای و معاهدات بین المللی به آیات و روایات ذیل استدلال می شود. در برخی این آیات خداوند نسبت به پابندی مسلمان ها به معاهدات و پیمان ها به آن ها گوشزد می کند.

### دلیل اول: آیات

آیه اول: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مانده آیه ۱).

اولین و مهم ترین آیه در وجوب پابندی به معاهدات و قراردادهای و معاملات آیه اول سوره مانده است. مرحوم طبرسی در مجمع البیان پس از بیان اقوال در مورد مفهوم عقد می گوید: «منظور عقدهایی است که خداوند بر بندگان واجب کرده است که به آنها وفا کنند، اعم از واجبات، محرمات، فرائض و حدود. بدین ترتیب، این قول، همه اقوال دیگر را در برخواهد داشت و به هر عقد و پیمانی باید وفا کرد، مگر اینکه پیمان، مربوط به کار ناپسند باشد که در این صورت، به اتفاق همه، نباید وفا کرد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳ / ۲۳۴).

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان می گوید: «مراد از عقد تمام معاملات خرید و فروش و اجاره و نکاح و... است و همچنین شامل پیمان ها و معاهدات هم می شود» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵۸/۵). از طرفی دیگر صیغه امر ظهور در وجوب دارد؛ لذا اگر پیمانی بین حکومت اسلامی و

دولت‌های معاهد و غیر اسلامی بسته شد، بر طرفین واجب است که بر این عهد و پیمان التزام داشته باشند.

یکی از موارد پیمان و عهد در زمان حال قراردادهای بین‌المللی است که اطراف قرارداد در آن کشورهای مختلفی هستند که حکومت‌های اسلامی هم در صورت توافق باید به آن پایبند باشند. آیه دوم: «إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ» (توبه، آیه ۴).

«مگر کسانی از مشرکان که با آنان پیمان بستید، سپس چیزی [از شرایط پیمان را] نسبت به شما نکاستند و احدی [از دشمنان را] بر ضد شما یاری نکردند، پس به پیمان‌شان تا پایان مدتشان وفادار باشید، زیرا خدا پرهیزکاران را دوست دارد».

تقریب استدلال: این آیه در مورد استثنا از برائت از عموم مشرکین است و کسانی که استثنا شدند (به این معنی که این گروه از مشرکین مشمول اعلامیه برائت و مهلت‌دهی نمی‌شوند) کسانی هستند که مسلمان‌ها با آنها در پیمان هستند و آنها نه به صورت مستقیم و نه غیر مستقیم، نقض عهد نکرده‌اند که در این صورت بنا بر صیغه امر -اتموا- واجب است که تا پایان مدت قرارداد به عهد خویش با آنها وفادار باشند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵۰/۹).

در ضمن، جمله پایانی آیه مزبور نیز جمله تعلیلیه است و پایبندی به توافق را از مصادیق تقوا می‌داند که محبوب خداست؛ لذا پایبندی به قراردادها هم حسن فعلی دارد و هم حسن فاعلی. آیه سوم: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ. الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ..... وَإِنَّمَا تَخَافْنَ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْذِرْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ» (انفال، آیات ۵۵-۵۸).

«به یقین بدترین جنبندگان نزد خدا کسانی هستند که کافر شدند و ایمان نمی‌آورند. همان کسانی که با آنها پیمان بستی سپس هر بار عهد و پیمان خود را می‌شکنند و از پیمان‌شکنی و خیانت پرهیز ندارند... هرگاه با ظهور نشانه‌هایی از خیانت گروهی بیم داشته باشی که عهد خود را شکسته و حمله غافلگیرانه داشته باشند به طور عادلانه به آنها اعلام کن که پیمان‌شان لغو شده است، زیرا خداوند خیانتکاران را دوست نمی‌دارد».

تقریب استدلال: این آیات در مورد معاهده بین پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و یهودیان اطراف شهر مدینه است. خداوند متعال قبح نقض عهد را تحت عنوان شر الدواب در این آیات به کار برده است. آن گروهی از کفار که به هیچ وجه به عهد خویش وفادار نیستند بسیار مذمت

گردیده و با چارپایان مقایسه شده‌اند و در ادامه شرط نقض عهد از جانب مسلمانان را خوف از بدعهدی طرف مقابل قرار داده است.

موضوع در جمله شرطیه مذکور ترس از نقض عهد طرف مقابل است و بنا بر وجود مفهوم در جمله شرطیه در صورت عدم خوف از نقض عهد طرف مقابل، جواز نقض عهد از سوی مسلمانان وجود ندارد.

### دلیل دوم: روایات

در اینجا روایتی بیان می‌شود که نشان می‌دهد پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله تا چه حدّ به قوانین و مقررات بین‌المللی زمان خود پایبند بودند. این روایت در منابع شیعی در بحار الأنوار ذکر شده و در منابع اهل سنت هم در کتاب مسند احمد بن حنبل آمده است.

اما مسیلمه بن حبیب الکذاب فکان یقال له رحمان الیمامة لأنه کان یقول الذی یأتینی اسمہ رحمان و قدم علی رسول الله فیمن أسلم ثم ارتد لما رجع إلى بلده و کتب إلى رسول الله من مسیلمه رسول الله إلى محمد رسول الله أما بعد فإن الأرض لنا نصف و لقریش نصف و لکن قریش قوم یعتدون و بعث الکتاب مع رجلین فقال لهما رسول الله ائتیا رسول الله قالا نعم قال ائتیهما أن مسیلمه رسول الله قالا نعم إنه قد أشرك معک فقال صلی الله علیه و آله لولا أن الرسول لا یقتل لضربت أعناقكما ثم کتب إليه من محمد رسول الله إلى مسیلمه الکذاب «أما بعد فإن الأرض لله یورثها من یشاء من عباده و العاقبة للمتقین و قد أهلك أهل حجر أبداک الله و من صوب معک» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۱ / ۴۱۲).

شخصی به نام مسیلمه بن حبیب نزد رسول الله صلی الله علیه و آله آمد و مسلمان شد و بعد از مدّتی دوباره مرتدّ شد و وقتی به سرزمین خود برگشت به وسیله دو شخص نامه‌بر، نامه‌ای را به پیامبر فرستاد که در بالای نامه نوشته بود که از مسیلمه رسول خدا به محمد رسول خدا و اما بعد زمین در نزد ما دو نیم است. نیمی از آن برای ما و نیمی هم برای قریش، ولی قریش قومی تجاوزکارند. وقتی نامه به دست رسول الله رسید، از آن دو نامه‌رسان و به اصطلاح امروزی سفیر پرسیدند که نظر شما چیست؟ آیا شهادت می‌دهید که من رسول الله هستم گفتند بله و آیا شهادت می‌دهید که مسیلمه هم رسول خداست؟ دوباره جواب دادند بله. سپس حضرت فرمود: اگر این طور نبود که نماینده یک منطقه یا سفیر کشور دیگر را نباید کشت، به طور یقین دستور می‌دادم که گردن شما دو نفر را بزنند.

بررسی روایت: اولاً رسول به معنای سفیر است چون نماینده آن سرزمین بودند و سفیر آن مملکت در مدینه محسوب می شدند. ثانیاً این قسمت روایت که حضرت فرمود «لولا أن السفیر لا یقتل» نشان می دهد که در زمان صدر اسلام یک قانون کلی بوده که نباید هیچ حکومتی متعرض به نماینده کشور دیگر شود و پیامبر به این حق و قانون اشاره دارد و با توجه به اینکه آن دو نفر حرف های شرک آمیز زدند، ولی پیامبر به خاطر پابندی به این حقوق، حد را اجرا نکرد.

### شرایط نقض معاهده و پیمان بر اساس آیات قرآن

عهد به معنای التزام بر چیزی و گردن گرفتن کاری است. بر اساس آیات قرآن کریم عهدنامه ها و معاهدات تا زمانی الزام آور است که طرفین بر اساس مفاد آن عمل و رفتار نمایند. در سورة انفال و آیات ۵۷ و ۵۸ این سوره خداوند متعال به رسول خویش دستور می دهد که به عهد خود پایبند باشد؛ ولی در صورتی که شواهدی وجود داشت که مشرکین می خواهند نقض پیمان کنند و ترس از نقض عهد آن ها وجود دارد، پیامبر و مسلمانان پیش دستی کنند و عهدنامه را نقض کنند؛ زیرا خداوند متعال خیانت کاران را دوست ندارد.

«وَإِذَا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ» (انفال، ۵۸).  
مرحوم طبرسی در مجمع البیان خیانت را به معنای نقض عهد در چیزی می داند که او در آن امین قرار داده شده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴/ ۸۵۰) علامه طباطبایی در ذیل این آیه می گوید: «معنای آیه این است که اگر از قومی که میان تو و ایشان عهدی استوار گشته ترسیدی که در عهدت خیانت کرده و آن را بشکنند و آثار عهدشکنی آنها در حال ظاهر شدن بود، تو هم مثل آنها عهد خود را لغو کن، و لغویت آن را به آنها اعلام هم بکن تا شما و ایشان در شکستن عهد برابر هم شوید، و یا تا اینکه تو با آنها با عدالت رفتار کنی؛ چون این خود از عدالت است که تو با ایشان معامله به مثل کنی، چون اگر بدون اعلام قبلی با آنها اعلام جنگ کنی خواهند گفت که تو خیانت کرده ای، و خدا خیانت کاران را دوست نمی دارد» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹/ ۱۱۳).

به عنوان شاهدی بر مطالب مذکور می توان به کلام مقام معظم رهبری در باب مذاکرات هسته ای اشاره کرد. در عصر حاضر در مورد توافق صورت گرفته بین ایران و غرب در موضوع هسته ای، زمانی که رئیس جمهور آمریکا مکرر تهدید به نقض پیمان می کند، مقام معظم رهبری به عنوان فرمانده کل قوا در جواب این تهدیدات می گوید: «ما قصد نداریم که معاهده را به هم بزنیم چون پابندی به معاهده بر اساس دستور قرآن است. لکن اگر آنها نقض کردند ما هم نقض خواهیم کرد. چون این جواب ما هم متکی به قرآن (وَإِذَا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى

سَوَاء... است. بنابراین هم پابندی و هم نقض بر اساس اصول قرآنی است» (سخنرانی در جمع سران کشور در ماه مبارک رمضان ۱۳۹۵ در سایت [www.khamenei.ir](http://www.khamenei.ir)).

یکی دیگر از دلایل مهم فقهی که می‌توان بر اساس آن نظریه نقض معاهده در مقابل بدعهدی طرف مقابل را توجیه نمود، بنای عقلاست.

یکی از مهم‌ترین منابع و ادله جهت استدلال در ابواب مختلف فقهی و اصولی تمسک به بنای عقلا یا همان عرف عملی است. برای اثبات حجیت امارات از جمله حجیت خبر واحد و حجیت ظواهر کتاب‌الله و همچنین برای اثبات وجوب تقلید، از این دلیل استفاده می‌شود. علاوه بر این بسیاری از قواعد فقهی در باب معاملات بر آن متکی است و حکم کثیری از فروع فقهی در فقه معاملات از جمله صحت عقود معاطاتی و لزوم تعادل عوضین از طریق این روش استنباط می‌شود.

بنای عقلا به معنای روش و سلوک عقلا و خردمندان همه عالم با هر دین و اعتقادی بر انجام و ترک عملی است بدون اینکه این عادت تحت تأثیر عوامل زمانی و مکانی و نژادی و... باشد (مظفر، بی‌تا: ۱۷۶/۳).

بنا بر نظر مشهور فقهای امامیه طریقه و بنا عقلا در صورتی حجیت است که مورد تأیید معصوم<sup>۱</sup> واقع شود. چون سیره عقلا طریق قطع آور و یقینی نیست و حجیت عقلی ندارد و در اصطلاح اصولیون از اسباب ظن نوعی است و چون اصل اولی به حکم قرآن<sup>۱</sup> و سنت و عقل حرمت عمل به ظن است، باید از طریق شرع حجیت پیدا کند. حجیت بنای عقلا به این معنا که در مرئی ایشان باشد و ایشان یا این فعل را تأیید کنند و یا با سکوت خویش آن را تقریر نمایند. اما در مسئله حاضر، به نظر می‌رسد مفاد نقض توافق در مقابل نقض طرف مقابل از مدرکات عقل آدمی است و بنای عقلا بر آن ثابت و استوار است؛ زیرا واضح است که عقل سلیم به شخص و یا دولتی که در توافق با دولت‌های دیگر است، در صورتی که اطمینان دارد طرف مقابل قرار است از طریق نقض عهد به توافق خود پایبند نبوده و با خطر جدی روبه‌روست این اجازه را نمی‌دهد که بر مفاد توافق پایبند باشد.

۱. بر طبق آیه «إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» و همچنین آیه «إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ» عمل به ظن قبیح و مورد نهی قرار گرفته است.

به عبارت دیگر عقلاً انجام تعهد توسط یک طرف را در صورتی که طرف مقابل به هیچ یک از مفاد پیمان خود ملتزم نیست، سفاهت و نادانی می دانند و عقل چنین تعهدی را تأیید نمی کند و پایبندی به آن را قبیح می شمارد.

چنانچه متعهدی موعد اجرای تعهداتش فرارسیده ولی به طور متعارف پیش بینی می نماید که طرف مقابلش نمی خواهد به موقع تعهداتش را انجام دهد، عقل این انتظار را بی ثمر و لغو می داند.

اما حجیت این سیره نیز مورد امضای معصوم<sup>۴</sup> قرار گرفته است. بر اساس مطالبی که در ذیل بیان می شود رسول اکرم<sup>۵</sup> در صورت نقض عهد طرف مقابل بسیار شدید برخورد می کرد و عهد و پیمان را ملغی شده معرفی می نمود و حتی عذر طرف مقابل در پیمان شکنی را نیز نمی پذیرفت.

#### سیره پیامبر ادر مورد معاهدات اسلام

یکی از منابع و ادله مهم پس از قرآن کریم در مذهب امامیه، سنت معصومین<sup>۶</sup> است که قول، فعل و تقریر ایشان را شامل می شود.

به شهادت روایات معصومین<sup>۶</sup> و با توجه به مدارک تاریخی پیامبر اکرم<sup>۵</sup> در طول حیات مبارکش با دیگر ملت ها و گروه ها و ادیان مختلف معاهداتی را امضا کردند و با تمام وجود پایبند به آنها بود.

از مهم ترین معاهدات و قراردادهای بین المللی بین پیامبر اکرم<sup>۵</sup> و مشرکین و دیگر ادیان می توان به منشور مدینه یا اولین قرارداد بین المللی اسلام، پیمان صلح حدیبیه و پیمان صلح نجران اشاره کرد.<sup>۱</sup>

۱. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (اسلام و حقوق بین الملل عمومی) ج ۱، ص ۳۰ و ۳۱ و ۳۲.

به عنوان نمونه به مفاد پیمان صلح حدیبیه اشاره می کنیم. علی بن ابی طالب علی علیه السلام این نامه را نوشته و مهاجران و انصار شاهد آن هستند.

به نام خدا

الف ( محمد صلی الله علیه و آله و قریش متعهد می شوند که مدت ۱۰ سال جنگ را بر ضد یکدیگر ترک کنند.

ب) هر کس بخواهد با محمد صلی الله علیه و آله و یا قریش پیمان ببندد، آزاد است.

### ماجرای صلح حدیبیه و فتح مکه:

در سال ششم هجری پیامبر اکرم و مسلمانان به قصد زیارت خانه خدا راهی مکه شدند اما سران قریش این اجازه را ندادند و در مقابل جنگ پیشنهاد صلح دادند. مفاد صلح حدیبیه این بود که پیامبر اکرم و مسلمانان در سال صلح حق شرکت در مراسم حج را ندارند و ده سال میان طرفین صلح برقرار گردد تا مردم در امنیت و آرامش زندگی کنند و اینکه اگر کسی از مکه به مدینه برود و اسلام اختیار کند، باید مسلمانان او را بازگردانند. همچنین قریش نباید علیه قبیله خزاعه که در عهد با مدینه و مسلمانان است اقدامی انجام دهد.

پس از ۲۲ ماه از صلح حدیبیه، مشرکین مکه عهد خود را شکستند و تعدادی از افراد قبیله خزاعه را کشتند.

در این هنگام ابوسفیان شخصاً به مدینه آمد تا نقض عهد را ابرام کند و از پیامبر بخواهد که دوباره عهد را ببندند ولی حضرت نپذیرفت و به خاطر همین عهدشکنی مکه را فتح کرد (ابن سعد الهاشمی، ۱۴۱۰: ۲/۱۰۲).



سال پنجم - شماره  
نهم - پاییز و  
زمستان ۱۴۰۰

از دیگر مواردی که رسول خدا در مقابل نقض و عهدشکنی دشمن جواب محکمی داد، می توان به برخورد ایشان با طایفه یهودی بنی قریظه - که در پیمان با مسلمانان بودند ولی هنگام وقوع جنگ احزاب عهد خود را شکستند - اشاره کرد (ابن هشام، بی تا: ۲/۲۳۸).

در اصطلاح اصولیون سیره دلیل لفظی نیست که بتوان از اطلاق آن استفاده کرد ولی دلیل لئی است، به این معنی که در صورت شک در موارد آن باید به قدر متیقن تمسک کرد که قدر متیقن از سیره رسول الله در نقض عهدنامه، جایی است که طرف مقابل به نقض پیمان اقدام کرده باشد.

ج) هرگاه فردی از قریش بدون اذن بزرگتر از خود از مکه فرار کند و به حکومت مدینه بپیوندد، ایشان باید او را به قریش بازگردانند ولی اگر از مدینه کسی به قریش پیوست لازم نیست کسی او را برگرداند.

د) از این پس اسلام باید در مکه علنی باشد و نباید کسی را به اجبار به عقیده ای واداشت و یا او را به سبب عقیده اش سرزنش کرد.

ه) امسال پیامبر با یارانش، از همین جا به مدینه برو خواهند گشت، با این قرار که در سال بعد بدون سلاح وارد مکه شوند و مدت سه روز برای حج توقف کنند مشروط بر اینکه سلاحی به جز اسلحه مسافر با خود نداشته باشند و همان سلاح محدود نیز باید در غلاف باشد.

### شرایط پذیرش قوانین در روابط بین الملل از دیدگاه اسلام

این نکته حائز اهمیت است که اسلام به عنوان دینی کامل هر نوع شرایط بین المللی را نپذیرفته و نخواهد پذیرفت. اگر قانونی وضع شود که به موجب آن عزت مسلمین خدشه دار گردد و یا موجب تسلط کفار بر مؤمنین شود و شوکت و هیبت مسلمانان را زیر سؤال ببرد به حکم قرآن آن قانون باطل است و اسلام زیر بار چنین مسئولیتی نمی رود.

قاعده نفی سبیل که به عنوان یکی از مهم ترین قواعد فقهی و احکام ثانویه به کار می رود، نقش بسیار پایدار و تأثیرگذاری در روابط فردی و اجتماعی مسلمانان دارد و اصلی غیر قابل انکار در روابط خارجی و انجام معاهدات از سوی دولت های اسلامی است.

یکی از مهم ترین مدارک این قاعده آیه ۱۴۱ سوره نساء است «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء، ۱۴۱). این آیه دلیل محکمی برای قاعده نفی سبیل است که در آن خداوند هرگونه تسلط و برتری برای کفار نسبت به مسلمانان را مردود شمرده و هیچ حکمی برای این سلطه جعل نکرده است (بجنوردی، ۱۴۱۹: ۱/۱۸۵). مغنیه در تفسیر الکاشف می گوید:

«استدلّ الفقهاء بهذه الآية على ان الله سبحانه لم يشرع حكما يستدعي أية سلطة وولاية لغير المسلم على المسلم، وفرعوا على ذلك كثيرا من الأحكام» (مغنیه، ۱۴۲۴: ۲/۴۶۷). استدلال فقها به این آیه این است که خداوند متعال هیچ حکم و پیمانی را که موجب هر نوع تسلطی از سوی کافر بر مسلمان بشود و هر نوع ولایت و حکومت غیر مسلمان بر مسلمان را مشروع نمی داند و بر مبنای این قاعده فقهی، فروع زیادی در ابواب مختلف فقه شکل گرفته است.

همچنین در کتاب قواعد الفقهية مرحوم بجنوردی در مورد میزان اطلاق این قاعده در احکام شرعی آمده است: «این قاعده بر تمام اطلاقات و عمومات احکام حکومت دارد و از موارد تطبیق آن این است که کافر کوچک ترین ولایتی بر مسلمان ندارد. پس کافر نمی تواند قیم بر اموال مسلم صغیر و یا سفیه شود» (بجنوردی، ۱۴۱۹: ۱/۱۸۵).

به نظر می توان از قانون اولویت، این مطلب را اثبات کرد که وقتی از جانب شریعت اجازه تصرف بر یک مجنون و یا کودک به کافر داده نشده است، به طریق اولی راضی به حق و قانونی نخواهد شد که به موجب آن کفار بر مسلمانان تسلط یابند.

امام خمینی (ره) این قاعده را به عنوان یک اصل اساسی در مورد سیاست خارجی اسلام و روابط مسلمانان با دولت های غیر اسلامی می داند (قاعده نفی سبیل در اندیشه اسلامی و سیاست خارجی جمهوری اسلامی، ص ۱۷۰).

معاهدات بین المللی  
و اعتبار آن از منظر  
فقه حکومتی



سیره و عمل فقهای نامدار شیعه و صاحب فتوا در طول تاریخ این است که هر زمان حکومت‌ها قراردادی با کفار می‌بستند که موجب تضعیف اسلام و یا باعث ضربه‌زدن به اقتصاد و فرهنگ مسلمانان بود، جلوی آن را می‌گرفتند. حفظ استقلال و عزت دولت اسلامی در روابط بین‌الملل از الزامات قاعده نفی سبیل است.

### نتیجه‌گیری

۱. بر اساس مبانی قرآنی و سنت پابندی به عقد و پیمان چه در امور شخصی و چه در معاهدات بین‌المللی لازم است و دولت‌های اسلامی باید به معاهدات خود با هر کشوری پایبند باشند.
۲. به شهادت تاریخ رسول اکرم| در تمامی معاهدات به مواد توافق‌نامه پایبند بودند.
۳. بر طبق قاعده نفی سبیل شرط معاهده با کفار این است که مواد توافق یا معاهده موجب تسلط کفار بر ممالک اسلامی و مسلمانان نشود.
۴. بر اساس اصول قرآنی و سیره عقلا و همچنین سیره رسول الله| در معاهدات، پابندی به توافقات تا زمانی است که طرف مقابل پایبند باشد ولی در صورت نقض عهد طرف مقابل، معاهده‌ای باقی نمی‌ماند که پابندی به آن لازم باشد.

## منابع

قرآن کریم

ابن هشام، (بی تا) *السیره النبویه*، بیروت، دارالمعرفة

بجنوردی، سید حسن، (۱۴۱۹ هـ ق)، *القواعد الفقهية*، ۷ جلدی، قم: نشر الهادی.

مغنیه، محمد جواد، (۱۴۲۴ هـ ق)، *تفسیر الکاشف*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

ابن سعد الهاشمی، محمد، (۱۴۱۰ ق)، *الطبقات الکبری*، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.

طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ هـ ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.

طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۱۷ هـ ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه ی قم.

مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳ هـ ق)، *بحار الانوار* ط بیروت، ۱۱۱ جلدی، چاپ دوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی.

ابن حنبل، (۱۴۲۱ هـ ق)، *مسند احمد بن حنبل*، چاپ اول، بیروت: انتشارات مؤسسة الرسالة.

احمد بن فارس، ابوالحسین، (۱۴۰۴ هـ ق)، *معجم مقاییس اللغة*، ۶ جلدی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

مظفر، محمد رضا، (بی تا)، *اصول الفقه*، قم: مؤسسه نشر اسلامی

صدر، محمد باقر (۱۳۹۹ هـ ق)، *لمحه فقهیه شهیدیه عن شروح دستور الجمهوریه الاسلامیه فی ایران*، قم، مطبعة الخيام.

# وظایف حکومت اسلامی در سیره عملی پیامبر ﷺ و امام علی ﷺ در منظومه فکری حضرت امام خمینی ﷺ<sup>۱</sup>

محمد رضا ضیایی

دکترای فقه و معارف اسلامی گرایش تاریخ اسلام و استاد همکار

پژوهشگاه بین المللی المصطفی

مصطفی جعفری پیشه فرد

استادیار و مدرس درس خارج حوزه علمیه قم

## چکیده

از میان اهل بیت فقط پیامبر اعظم ﷺ و امام علی ﷺ موفق به تشکیل حکومت اسلامی شدند و زعامت سیاسی جامعه اسلامی را به دست گرفتند. هر حکومتی که زعامت سیاسی یک جامعه را به عهده می گیرد، طبیعتاً وظایفی را در قبال افراد جامعه برعهده دارد. پیامبر اعظم ﷺ و امام علی ﷺ نیز که حکومت تشکیل دادند، افزون بر زعامت دینی، زعامت سیاسی جامعه اسلامی را نیز به عهده داشتند و این مسئله در سیره عملی آن بزرگواران به خوبی تبلور یافته است. از سوی دیگر، یکی از رهبران دینی و سیاسی جهان اسلام که با تکیه بر کتاب، سنت و سیره اهل بیت، حکومت اسلامی تشکیل داد، امام خمینی است. مسئله ای را که این پژوهش مورد بررسی قرار داده است، عبارت است از: «وظایف حکومت اسلامی در سیره عملی پیامبر اعظم ﷺ و امام علی ﷺ در منظومه فکری حضرت امام خمینی ﷺ». این مقاله با بهره‌بری از منابع تاریخی - روایی و بررسی اندیشه‌های حضرت امام ﷺ و بایسته‌های روش سیره‌پژوهی به این سؤال پاسخ داده است که وظایف حکومت اسلامی در سیره عملی پیامبر ﷺ و امام علی ﷺ در منظومه فکری امام خمینی ﷺ چگونه بوده است؟ پژوهش حاضر از روش تحلیلی - توصیفی بهره برده و به این نتایج دست یافته است که ایجاد امنیت در جامعه، برخورد با فتنه‌گران و توطئه‌چینان و منافقان، مقابله با استثمارگران و مستکبران، اجرای عدالت و حمایت از مستضعفان از وظایف حکومت اسلامی است که در سیره عملی پیامبر اعظم ﷺ و امام علی ﷺ نمود پیدا کرده و در منظومه فکری امام خمینی ﷺ نیز متجلی شده است.

**واژگان کلیدی:** حکومت اسلامی، وظایف حکومت اسلامی، پیامبر اعظم ﷺ، امام علی ﷺ، امام خمینی ﷺ.

کمیته  
حکومت  
سال پنجم - شماره  
نهم - پاییز و  
زمستان ۱۴۰۰

## مقدمه

تشکیل حکومت اسلامی در سیره عملی پیامبر ﷺ و امام علی علیه السلام دارای اهداف بلندی بود که این مسئله در منظومه فکری حضرت امام خمینی رحمه الله نیز نمود یافته و از جایگاه خاصی برخوردار است. بعد از آن که حکومت اسلامی تشکیل شد، و شخص معصوم یا نائبان عام معصوم علیه السلام منصب حکومت را به عهده گرفت، طبیعی است که وظایفی را نیز به عهده خواهند داشت. بر این اساس، واکاوی وظایف حکومت اسلامی در سیره عملی پیامبر ﷺ و امام علی علیه السلام در منظومه فکری حضرت امام خمینی رحمه الله به عنوان یک فقیه و اسلام شناس که توانست در رأس حکومت اسلامی قرار گیرد و بر مبنای قرآن کریم، سنت اهل بیت و سیره آن بزرگواران حکومت تشکیل دهد، از اهمیت و ضرورت برخوردار است.

در این پژوهش که از شیوه کتابخانه‌ای و روش توصیفی - تحلیلی بهره برده است، تلاش می‌شود که وظایف حکومت اسلامی در سیره عملی پیامبر ﷺ و امام علی علیه السلام مورد بحث و بررسی قرار گیرد، و نیز جایگاه آن در اندیشه و کلام حضرت امام خمینی رحمه الله، با استفاده و بهره‌گیری از نوشتارها، بیانیه‌ها، سخنرانی‌ها و مصاحبه‌های ایشان استخراج گردد. هرچند درباره حکومت اسلامی و وظایف حکومت اسلامی تحقیق و پژوهش‌های فراوانی صورت گرفته است، ولی تا کنون با عنوان مذکور و به صورت جزئی که سیره عملی پیامبر ﷺ و امام علی علیه السلام در منظومه فکری امام خمینی رحمه الله، مورد واکاوی قرار گرفته باشد، تحقیقی جامع صورت نگرفته است که این دلیل بر بدیع و نو بودن این پژوهش است.

وظایف حکومت اسلامی  
در سیره عملی پیامبر و  
امام علی در منظومه  
فکری امام خمینی

## مفهوم‌شناسی

با توجه به نقش و جایگاه مفهوم‌شناسی در پژوهش‌های علمی و اهمیت شناخت معنای واژگان در تبیین موضوع بحث، پیش از آنکه وارد مباحث تخصصی شویم، ضرورت دارد ابتدا واژه‌ها، کلمات و مفاهیم کلیدی مورد استفاده در این پژوهش، مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

## الف) سیره

واژه سیره بر وزن «فعله» از کلمه «سیر» مشتق شده است. سیر در لغت به معنای حرکت و راه رفتن است. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۴: ۳۸۹). سیره به معنای رفتار است؛ زیرا وزن فعله در زبان عربی بر نوع، کیفیت، هیئت و حالت عمل دلالت دارد (طریحی، ۱۳۷۵، ۳: ۳۴۰؛

فیومی، ۱۴۱۴، ۲: ۲۹۹). همچنین سیره به معنای حالت و چگونگی حرکت نیز به کار رفته است (بستانی، ۱۳۷۵، ۱: ۵۰۷). به همین جهت، وقتی گفته می‌شود: «جلسة العبد»، نوع و چگونگی نشستن مانند بندگان را بیان می‌کند؛ بنابراین، سیره بر وزن فعله به کسر فاء، به معنای نوع رفتار، چگونگی رفتار و کیفیت رفتار است. البته لغت‌شناسان واژه سیره را به معنای ای مانند سنت، طریقه، روش، رفتار، حالت و هیئت به کار برده‌اند؛ سیره یعنی طریقه و روش که جمع آن سیر است؛ از این رو وقتی گفته می‌شود: سیرت نیکو و سیرت زشت، منظور هیئت و حالت نیکو و زشت است (طریحی، ۱۳۷۵، ۳: ۳۴۰؛ فیومی، ۲، ۱۴۱۴: ۲۹۹).

سیره در اصطلاح به معنای چگونگی و نوع عمل است، و طبعاً تمام رفتار و اعمال انسان در قالب یک هیئت و حالتی انجام می‌شود که این چگونگی همان هیئت و حالت فعالیت آدمی است (داودی و حسین‌زاده، ۱۳۸۹: ۸). چنان‌که به معنای «سبک و قاعده رفتار» نیز آمده است (همان). بر این اساس، سیره در اصطلاح به معنای سبک، شیوه و قاعده حاکم بر رفتار شخص به کار رفته است.

#### ب) حکومت اسلامی

واژه حکومت در لغت (به ضم حاء و کاف و فتح میم)، به معنای حکم‌دادن، فرمانروایی و داوری آمده است (عمید، ۱۳۷۵: ۱۴۶). این واژه اگر با صفتی به کار رود، به نوعی رژیم سیاسی اطلاق می‌شود، مانند حکومت پارلمانی (آشوری، ۱۳۷۳: ۱۴۱). حکومت در اصطلاح به معنای گوناگون به کار رفته است؛ از جمله دستگاه اجرایی کشور، (فرهیخته، ۱۳۷۷: ۳۶۵) و مجموعه‌ای از سازمان‌های سیاسی و دستگاه‌های حاکم (همان: ۳۶۶). مراد از حکومت در پژوهش حاضر نیز مجموعه‌ای از سازمان‌های سیاسی، دستگاه حاکم و افرادی که گردانندگان اصلی یک کشور و منطقه و سیاست‌گذاران آن است، به کار رفته است؛ اما حکومت اسلامی و شرعی، حکومتی است که بر پایه اصل حاکمیت خداوند یگانه استوار شده باشد. قدرت حاکم در این حکومت، در وجود «ولی امر مسلمانان» تجسم می‌یابد، و او کسی است که چه در زمان حضور و چه در زمان غیبت، از سوی خداوند گمارده شده است (فیاض، ۱۳۹۲: ۴۹).

## وظایف حکومت اسلامی در سیره عملی پیامبر ﷺ و امام علی علیه السلام

حکومت اسلامی که در رأس آن معصوم قرار داشته باشد، وظایفی دارد که برای سایر حکومت‌های اسلامی جنبه الگویی دارد. به همین جهت، امام خمینی رحمته الله علیه در اداره جامعه به صورت مکرر به سیره عملی پیامبر ﷺ و امام علی علیه السلام تمسک داشته‌اند که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود.

### ۱. ایجاد امنیت در جامعه

یکی از وظایف هر حکومتی، برقراری و ایجاد امنیت در جامعه است، چنان‌که با مطالعه سیره عملی پیامبر ﷺ و امام علی علیه السلام نیز به این مهم پی می‌بریم. حضرت امام رحمته الله علیه نیز به این مسئله توجه داشته و درباره ایجاد امنیت در کشور به سیره عملی آن بزرگواران تمسک کرده‌اند. پیمان‌نامه‌های پیامبر ﷺ در راستای تأمین امنیت مسلمانان، مانند پیمان‌های عقبه اول (ر.ک: ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵، ۱: ۲۰۸؛ ابو الریبع حمیری کلاعی، ۱۴۲۰، ۱: ۲۵۹-۲۵۸) و عقبه ثانی (مقریزی، ۱۴۲۰، ۱: ۵۲؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷، ۳: ۱۵۸؛ ذهبی، ۱۴۱۳، ۱: ۲۹۷-۲۹۸؛ دیاربکری، بی‌تا، ۱: ۳۱۷-۳۱۸)، شاهد بر این مدعاست. همچنین پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله بعد از حضور در مدینه منوره و تشکیل حکومت اسلامی نیز پیمان‌نامه‌هایی نوشتند که نخستین پیمان دینی در اسلام است. چنان‌که مستشرق سوئیسی «مارسل بوازار» آن را اولین معاهده بین‌المللی امنیت دسته‌جمعی دانسته است (مارسل، ۱۳۸۱: ۳۰). پیامبر صلی الله علیه و آله در این منشور ضمن حقوق اقلیت‌ها (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۳: ۴۸۳)، به امنیت مسلمانان نیز توجه کرده است (ابن زنجویه، ۱۴۰۶، ۱: ۳۳۴-۳۳۱؛ ابن هشام، بی‌تا، ۱: ۵۰۴-۵۰۱؛ حسینی، ۱۳۸۲: ۲۳۲). حضرت امام رحمته الله علیه به این پیمان نیز اشاره نموده است (خمینی، ۱۴۳۴: ۲۶)؛ بنابراین، ایجاد امنیت از وظایف حکومت اسلامی است و پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام در زمان حکومتشان به این مهم اهمیت داده‌اند. حضرت امام رحمته الله علیه نیز با استناد به سیره آن بزرگواران، مسئله امنیت را محور اساسی حکومت معرفی کرده است.

### ۲. برخورد با فتنه‌گران و توطئه‌چینان

یکی از وظایف مهم هر دولت و حکومتی، برخورد با توطئه‌گران داخلی و خارجی است. طبیعتاً بعد از آن که حکومتی اسلامی یا غیراسلامی تشکیل می‌شود، منافع شخصی، اجتماعی و اقتصادی یک عده به خطر می‌افتد، از این رو آنها برای حفظ موقعیت و منافع و مطامع خویش،

وظایف حکومت اسلامی  
در سیره عملی پیامبر و  
امام علی در منظومه  
فکری امام خمینی

دست به توطئه علیه حکومت می‌زنند؛ حتی حکومت‌های صدر اسلام مانند حکومت نبی مکرم اسلام ﷺ در مدینه و حکومت امیرالمؤمنین علی علیه السلام در کوفه نیز از این قاعده مستثنی نبودند و توطئه‌گران همواره دست به کار بودند، و علیه حکومت نوپای اسلامی فعالیت می‌کردند. در جمهوری اسلامی نیز بعد از آنکه حضرت امام خمینی رحمه الله حکومت تشکیل داد، ایشان با استناد به سیره اهل بیت علیهم السلام با توطئه‌گران و آنانی که قابل اصلاح نبودند، گاهی برخوردهای بسیار جدی داشت. ایشان در هفدهم اردیبهشت ۱۳۵۸ شمسی در سخنرانی‌ای که در جمعی از عشایر داشت، ملت و عشایر ایران را به برخورد جدی با منافقان و توطئه‌گران تشویق نمود (خمینی، ۱۳۸۹، ۷: ۲۰۰-۲۰۱).

این دیدگاه حضرت امام خمینی رحمه الله برگرفته از سیره درخشان پیامبر اعظم ﷺ در برابر توطئه‌گران و مفسدان است. ایشان معتقد بودند که پیامبر اعظم ﷺ با آنکه رحمة للعالمین است، ولی در برابر مفسدان و توطئه‌گران جامعه به شدت برخورد داشته‌اند. چنان‌که وقتی یهودیان بنی قریظه علیه اسلام فتنه‌گری کردند، پیامبر ﷺ آنان را مجازات کرد (همو، ۱۳۹۲: ۲۲۲-۲۲۳).

حضرت امام به برخورد پیامبر اعظم با یهودیان بنی قریظه که نقض پیمان نموده، و علیه آن حضرت و حکومت اسلامی توطئه کردند، و مسلمانان را در معرض تهدید قرار دادند و کودکان و زنان مسلمان را به هراس افکندند، استناد کرده است (ر.ک: ابن هشام، بی تا، ۲: ۲۲۱؛ مقریزی، ۱۴۲۰، ۱۴: ۳۶۹؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷، ۴: ۱۰۳؛ رازی، ۱۳۷۹، ۱: ۲۵۸؛ بیهقی، ۱۴۰۵، ۳: ۴۰۳؛ صالحی شامی، ۱۴۱۴، ۳: ۳۸۴) و فرموده است که پیامبر گرامی اسلام با این فتنه‌گران و توطئه‌چینان برخورد نموده، و آنان را به مجازات و سزای عمل زشتشان رسانید (واقدی، ۱۴۰۹، ۲: ۵۱۲؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۲، ۲: ۶۰۳؛ ابن هشام، بی تا، ۲: ۲۴۱). بدین ترتیب، در عین حال که از اصول حاکم در سیره اهل بیت، تعامل و همزیستی با مخالفان بود، اما این تعامل و همزیستی به هیچ وجه شامل آن توطئه‌گران و فتنه‌چینان که اصل و اساس اسلام را نشانه رفته بودند و می‌خواستند اصل و بنیان اسلام را نابود نمایند، نمی‌شد. به همین جهت، حضرت امام نیز در برابر فتنه‌گران و توطئه‌گران کوتاه نمی‌آمد. ایشان در این باره به سیره امام علی نیز تمسک نموده و فرموده‌اند:

«امیرالمؤمنین - سلام الله علیه - با آن همه عطوفت، با آن همه رحمت، وقتی که ملاحظه فرمود خوارج مردمی هستند که فاسد و مُفسد هستند، شمشیر کشید و تمام آنها را، آلا بعضی که فرار کردند، از دم شمشیر گذراند. در وقت رحمت، رحمت؛ و اگر

کسانی لایق رحمت نباشند؛ انتقام و غضب» (خمینی، ۱۳۹۲: ۲۲۳).

این سخنان حضرت امام علیه السلام ناظر به فتنه خوارج است که علیه امام علی علیه السلام و حکومت نوپای آن حضرت دسیسه نمودند و با آن اندیشه‌های تند و افراطی و کج‌روی‌های عقیدتی‌ای که داشتند، اساس اسلام را زیر سؤال بردند، و علیه امام علی علیه السلام که اسلام مجسم بود، شمشیر کشیدند. بر این اساس امام علی علیه السلام در برابر این گروه از فتنه‌گران خاموش ننشست، و در برابر آنها قیام نموده، و آنان را به سزای عملشان رساند (رضی، ۱۳۷۹، مترجم، دشتی: ۱۷۳).

بنابراین، انسان مؤمن و پایبند به نظام اسلامی در زمان فتنه باید زیرک باشد و نقشه توطئه‌چینان و فتنه‌گران را با روشنگری خنثی نمایند و آنان که در فتنه‌ها سکوت می‌کنند و حتی ابراز و اظهار برائت نمی‌کنند، به‌نوعی همراهی با فتنه‌گران محسوب می‌شود. بدین‌وصف حضرت امام علیه السلام در بیانات و موضع‌گیری‌های خویش در برابر فتنه‌گران و توطئه‌چینان علیه نظام اسلامی، به سیره اهل بیت علیهم السلام تمسک نموده‌اند، و این نشان می‌دهد که سیره اهل بیت علیهم السلام در اندیشه و کلام آن بزرگوار از جایگاه و مقام بالایی برخوردار است.

وظایف حکومت اسلامی

در سیره عملی پیامبر و

امام علی در مظلومه

فکری امام خمینی

### ۳. مقابله با استعمارگران و مستکبران

یکی دیگر از وظایف حکومت مقابله با استعمارگران است. حضرت امام علیه السلام نسبت به این مسئله بسیار حساس بوده و بعد از تشکیل حکومت اسلامی، همه افراد جامعه و مسئولین را به برخورد با تبلیغات زهرآگین استعمار و استعمارگران و خنثی نمودن طرح‌های پلید و غیرانسانی آنان تشویق نموده است (خمینی، ۱۳۸۷: ۶۱ و ۶۳). ایشان معتقد است اگر شخص مسلمان برای حفظ دین و ایمان و شرافت و میهنش توسط جنایت‌کاران و استعمارگران به شهادت برسد، بهتر از آن است که زیر پرچم استعمار برود و مستعمره آنان گردد (همو، ۱۳۸۹، ۲۱: ۴۴۰). این سخنان حضرت امام علیه السلام امروز نیز باید آویزه گوش جامعه اسلامی باشد؛ سخنانی که شاید اشاره و تأسی به سیره عملی و سخنان امام حسین علیه السلام در مسیر کربلا باشد که فرمود: «مَوْتُ فِی عِزٍّ خَيْرٌ مِنْ حَيَاةٍ فِی ذُلٍّ». (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ۴: ۶۸).

به همین جهت حضرت امام علیه السلام مذاکره و سازش با ظالمان را تأیید نمی‌کند و معتقد است که سازش با ظالمان، ابرقدرت‌ها و مستکبران، خود ظلمی بزرگ بر مظلومین، بلکه بر تمام بشریت است. بر این اساس وقتی عده‌ای به ایشان اعتراض می‌کنند که چرا با قدرت‌های غربی



و شرقی سازش نمی‌کنید؟ ایشان در جواب به سیره انبیاء و اولیاء الهی استناد نموده که با ظالمان و فاسدان سازش نکردند (خمینی، ۱۳۸۹، ۱۸: ۵۰۰).

بر این اساس، یکی از وظایف مهم انبیای الهی و ائمه معصومین علیهم‌السلام مقابله با مستکبران و استثمارگران بوده است که در حکومت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امام علی علیه‌السلام نیز تبلور پیدا کرده است. حضرت امام علیه‌السلام به سیره حکومتی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امام علی استناد داشته‌اند.

#### ۴. حفظ و انتشار دین مقدس اسلام

یکی دیگر از وظایف حکومت اسلامی، حفظ و انتشار دین مقدس اسلام است. همه انبیای الهی، از جمله پیامبر اعظم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که مبعوث به رسالت شدند و حکومت اسلامی تشکیل دادند، از جانب خداوند متعال وظایفی بر عهده داشتند که آن وظایف یقیناً منحصر به نمازخواندن، بیان احکام و مسجد نشستن نبوده است؛ بلکه وظایفی بالاتر و سنگین‌تری نیز بر عهده داشتند که عبارت است از نشر دین مقدس اسلام در سایه نظام عادلانه. یعنی ابتدا باید نظامی عادلانه بر مبنای قوانین اسلامی تشکیل شود که در چارچوب این نظام به تبیین معارف اسلامی و نشر دین مقدس اسلام پرداخته شود (خمینی، ۱۴۳۴: ۷۰).

حضرت امام علیه‌السلام معتقد بود که علمای اسلام نباید فقط در مسجد بنشینند و احکام بگویند و مردم را به عبادت کردن خداوند فراخوانند، بلکه باید به صحنه سیاست نیز ورود پیدا نمایند، نظام اسلامی تشکیل دهند و در سایه‌سار نظام و حکومت اسلامی به تبلیغ و نشر دین مقدس اسلام بپردازند (همان). ایشان معتقد بودند که در غالب انقلاب‌های اسلامی، علمای اسلام نقشی به‌سزا داشته‌اند (همو، ۱۳۸۹، ۲۱: ۲۷۵). حضرت امام علیه‌السلام در این باره به سیره عملی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تمسک نموده و می‌فرماید:

رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مقصدشان این نبود که مشرکین مکه را از بین ببرند؛ یا مشرکین جزیره العرب را از بین ببرند؛ مقصد این بود که دین اسلام را منتشر کنند؛ و حکومت، حکومت قرآن باشد؛ حکومت اسلام باشد...» (همان، ۸: ۴۱).

حضرت امام علیه‌السلام معتقد بودند که حتی جنگ‌های پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز با هدف انتشار دین اسلام بوده است، پیامبر اعظم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم قصد کشورگشایی نداشت، بلکه می‌خواست دین اسلام را منتشر نماید و چون مشرکان سد راه انتشار دین اسلام بود، منجر به نزاع و جنگ می‌شد. ایشان می‌فرماید:

جنگ‌های زیادی که پیغمبر اکرم فرموده است همه برای این معنا بوده است که موانع را از سر این مقصد الهی، مقصد اعلی که دارند، و آن تحکیم حکومت اسلامی، حکومت الله، حکومت قرآن همه برای این بود (همان).

از منظر حضرت امام علیه السلام انتشار دین مقدس اسلام در قالب حکومت اسلامی، یک اصل است. ایشان معتقد است که تمام جنگ‌های پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله با مشرکان و معاندان نیز به‌خاطر همین اصل بوده است. به همین جهت ایشان با استناد به سیره پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله، یکی از اهداف جمهوری اسلامی ایران را اجرای احکام اسلام می‌داند. ایشان معتقد است که در ایران انقلاب صورت گرفت و به پیروزی رسید که احکام الهی در جامعه اسلامی اجرا شود و احکام اسلام در این مملکت جریان پیدا بکند (همان).

بدین ترتیب، ایشان هدف اصلی حکومت اسلامی را انتشار و حفظ دین مقدس اسلام و اجرای احکام و قوانین اسلامی در جامعه دانسته و در این مسئله به سیره عملی انبیای الهی استناد می‌کند:

وظایف حکومت اسلامی

در سیره عملی پیامبر و امام علی در مظلومه فکری امام خمینی

مسئله اساسی ما این نبود که رژیم سلطنتی برود و قطع ایادی دیگران بشود، اینها همه مقدمه بود برای مسئله اساسی ما؛ و آن اسلام است. انبیا که جنگ می‌کردند با مخالفین توحید مقصدشان این نبود که جنگ بکنند و طرف را از بین ببرند، مقصد اصلی این بود که توحید را در عالم منتشر کنند؛ دین حق را در عالم منتشر کنند (همان). این دیدگاه حضرت امام علیه السلام ناظر به سیره عملی پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله در تشکیل حکومت و جنگ‌هایی است که با دشمنان اسلام داشته است. به‌عنوان نمونه، اگر سیره پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله در صلح حدیبیه در ظاهر به ضرر مسلمانان بودند (واقعی، ۱۴۰۹، ۲: ۶۰۶-۶۰۷؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ۶: ۷۷)، اما چون برای پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و مسلمانان شرایطی را مهیا می‌کرد که اجازه تبلیغ دین مقدس اسلام، تبیین معارف اسلامی و بیان احکام الهی داده می‌شد، پیامبر صلی الله علیه و آله این صلح را پذیرفت (بیهقی، ۱۴۰۵، ۴: ۱۵۰؛ صالحی شامی، ۱۴۱۴، ۵: ۵۶؛ مقریزی، ۱۴۲۰، ۱: ۲۹۵-۲۹۶).

بنابراین، از نظر حضرت امام علیه السلام یکی از وظایف مهم حکومت‌های اسلامی، حفظ و انتشار دین مقدس اسلام است که امروزه از راه جنگ‌های فیزیکی نخواهد بود، بلکه از راه تبلیغ درست دین مقدس اسلام، مبارزه با منحرفین و کسانی که قصد براندازی نظام مقدس

اسلام را دارد، می‌توان به حفظ دین مقدس اسلام و گسترش آن پرداخت. از وظایف حکومت اسلامی است که در این راستا گام‌های جدی‌تری بردارد، و افراد متخصص در زمینه‌های مختلف تربیت نماید تا شبهاتی را که دشمنان اسلام در هر لباس و با هر عنوانی که هستند، و علیه دین اسلام ایجاد می‌کنند، پاسخ علمی و محکم دهند.

## ۵. اجرای عدالت

اجرای عدالت در جامعه اسلامی، یکی دیگر از وظایف هر حکومت، به‌ویژه حکومت اسلامی است. حضرت امام علیه السلام نسبت به اجرای عدالت در جامعه اسلامی تأکید فراوان دارد. به همین جهت، وقتی رادیو بی‌بی‌سی در مصاحبه‌ای که با حضرت امام علیه السلام داشتند، از وی پرسید شما که مردم را به درگیری با دولت دعوت می‌کنید، آیا نگران خونریزی و کشتار مردم نیستید؟ حضرت امام در جواب فرمود:

برای تحصیل هر حقی البته فداکاری لازم است... مردم برای عدالت و برای حقوق از دست رفته خود، همیشه قیام کرده‌اند، همیشه خون داده‌اند. ما نگرانی از این بابت نداریم، برای اینکه اطاعت خدا می‌کنیم (خمینی، ۱۳۸۹، ۵: ۱۷۱).

حضرت امام علیه السلام در مورد اجرای عدالت در حکومت اسلامی و توسط حاکمان اسلامی به سیره امیرالمؤمنین علیه السلام نیز تمسک نموده است. ایشان در مورد گُلکاری یکی از خواهران شاه که در آن زمان او حدود ۳۵ میلیون را فقط در تزئین یکی از ویلاهایش خرج نموده بود، واکنش نشان داد و در این امر مهم به سیره امام علی علیه السلام تمسک نمود که وقتی طلحه و زبیر بر آن حضرت وارد شد، حضرت چراغ بیت‌المال را خاموش نمود، و چراغ شخصی خویش را روشن نموده و فرمود تا الآن کارهای بیت‌المال را انجام می‌دادم، اما شما که آمدید، کار شخصی شد (همان، ۴: ۱۸۰). حضرت امام علیه السلام با تبیین این گزاره‌های تاریخی، از اجرای عدالت توسط امام علی علیه السلام برای همه افراد جامعه، به سیره آن حضرت استناد نموده و آرزوی یک حکومت اسلامی مانند امام علی علیه السلام را دارد.

بدین ترتیب یکی از دغدغه‌های حضرت امام علیه السلام، اجرای عدالت در جامعه اسلامی است که در موارد متعددی استناد به سیره عملی اهل بیت علیهم السلام داشته‌اند، و این نشان می‌دهد که سیره اهل بیت علیهم السلام در اندیشه و کلام وی از جایگاه خاصی برخوردار است.

## ۶. برخورد با منافقین

یکی دیگر از وظایف مهم حکومت‌های اسلامی، برخورد با منافقان در جامعه و قلمرو حاکمیت اسلامی است. حضرت امام علیه السلام منافقان را در ضمن تفسیر سوره منافقین معرفی می‌کند که آنان در ظاهر اظهار دیانت و اسلام می‌کنند و لکن در واقع و حقیقت مسلمان نیستند و منافق‌اند (همان، ۹: ۳۳۶). حضرت امام علیه السلام ضرر منافقین به اسلام را از ضرر کفار بیشتر می‌داند (همان، ۱۷: ۱۹۲-۱۹۳)؛ بنابراین از دیدگاه حضرت امام علیه السلام در جامعه و حکومت اسلامی، خطر منافقین بیشتر از خطر کفار است، زیرا منافقین با لباس خودی وارد جامعه می‌شود، و به صورت غیر ملموس بر پیکر اسلام ضربه می‌زنند، اما کفار مشخص است و مردم می‌دانند که دشمن و آماده مقابله است. بر این اساس، ایشان در جواب کسانی که می‌گفتند پیامبر صلی الله علیه و آله با کفار هم صلح می‌کرد و به آنان مهلت می‌داد، فرمود: پیامبر صلی الله علیه و آله به منافقین مهلت نمی‌داد و با آنان به شدت برخورد می‌کرد:

اما به منافقین که در ظاهر می‌خواهند عبادت کنند و مثل آنهایی که در زمان حضرت امیر سلام الله علیه بودند و پینه هم در جبین‌هایشان بود، به یک هم‌چو اشخاصی هم مهلت می‌داد؟ ... (همان، ۱۷: ۴۹۵-۴۹۶).

وظایف حکومت اسلامی  
در سیره عملی پیامبر و  
امام علی در مظلومه  
فکری امام خمینی

حضرت امام علیه السلام در این بیاناتش از استفهام انکاری استفاده نموده و معتقد است که به مشرکین که وضعیت مشخص است و قصد براندازی نظام اسلامی را دارند، نباید مهلت داده شود؛ بلکه با آنها با قاطعیت برخورد شود. چنان‌که پیامبر صلی الله علیه و آله دستور به قتل ابوعفک منافق داد. (مقدس، ۱۳۷۴، ترجمه شفعی کدکنی، ۲: ۶۸۶؛ مسعودی، ۱۳۶۵، ترجمه ابوالقاسم پاینده: ۲۱۹؛ صالحی شامی، ۱۴۱۴، ۶: ۲۳). همچنین آن حضرت مسجد ضرار که در واقع همان مسجد نفاق بود را تخریب و به آتش کشید (ابن اثیر، ۱۴۰۹، ۱: ۳۰؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷، ۵: ۳۹). همان‌طوری که عصماء دختر مروان که از زنان منافق بود و پیامبر صلی الله علیه و آله و مسلمانان را هجو می‌کرد، به دستور پیامبر صلی الله علیه و آله به قتل رسید (ابن هشام، بی‌تا، ۲: ۶۳۷؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۲، ۳: ۱۲۱۸؛ ابن اثیر، ۱۴۰۹، ۴: ۴۰؛ ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵، ۴: ۵۹۹؛ بلاذری، ۱۳۹۴، ۱: ۳۷۳).

بنابراین، یکی از راه‌های مقابله با منافقین، افشاگری و شناساندن آنان به جامعه است. چنان‌که حضرت امام علیه السلام این مسئله را به سیره پیامبر صلی الله علیه و آله استناد نموده است.

## ۷. اجرای قانون

یکی دیگر از وظایف مهم حکومت اسلامی، قانون محوری و برخورد با هرج و مرج است. حکومت و نظام اسلامی، علاوه بر این که قوانین را بر مبنای کتاب و سنت جعل می کند، خود مسئولان و سرمداران حکومت نیز باید به قوانین اسلامی پایبند باشند. در غیر این صورت، جعل قانون و فراخواندن دیگران به رعایت آن کاربرد و اثری که باید داشته باشد را نخواهد داشت، و شامل آن ضرب المثل که برگرفته از سیره پیامبر ﷺ است، می شود که «رطب خورده کی منع رطب کند؟». سیره عملی پیامبر ﷺ و ائمه معصومین علیهم السلام نیز بدین صورت بوده است، یعنی علاوه بر این که خود قانون گذار بودند، خود مطیع قانون نیز بودند، و از قوانین اسلام تبعیت می کردند. حضرت امام خمینی رحمه الله نیز با توجه به سیره اهل بیت علیهم السلام در تبعیت از قوانین، اطاعت از قانون و قانون محوری را امری بسیار مهم می دانستند. چنان که در حکومت امام علی علیه السلام این گونه بود (خمینی، ۱۳۸۹، ۴: ۳۹۷)؛ بنابراین در حکومت اسلامی باید قوانین اسلامی حاکم باشد، و همه افراد جامعه نیز باید از قوانین اسلامی حکومت تبعیت نمایند. از دیدگاه حضرت امام خمینی رحمه الله اگر کسی در حکومت اسلامی خلاقی مرتکب شود که مخالف قوانین اسلام و قوانین حکومت اسلامی باشد، باید مجازات شود؛ و اگر از طبقه حاکمان و سرمداران حکومت بود، از نظر قوانین اسلامی، خود به خود عزل شده است و دیگر حق حاکمیت ندارد و نباید در کارهای حکومتی فعالیت نماید. اگر هم با این وضعیت به فعالیت خویش ادامه دهد، دیکتاتور به حساب می آید و باید در محضر قاضی اسلامی کشیده شود و جواب پس بدهد. ایشان این مطلب را به سیره امام علی علیه السلام استناد نموده اند که آن حصرت در حالی که به عنوان حاکم اسلامی که بخش عمده ای از جهان اسلام تحت قلمرو ایشان بود، وقتی فردی از ایشان شکایت نمود، در دادگاه و در محضر قاضی که خود حضرت آن را تعیین کرده بود، حاضر شد (ابن کثیر، ۱۴۰۷، ۸: ۴؛ ثقفی، ۱۳۹۵، ۱: ۱۲۴). حضرت امام خمینی رحمه الله در موارد دیگر نیز به اجرای قانون در حکومت اسلامی اشاره نموده و آن را به سیره عملی اهل بیت علیهم السلام استناد کرده است. ایشان می فرماید:

در اسلام حکومت، حکومت قانون است. حتی حکومت رسول الله، حکومت امیرالمؤمنین -سلام الله علیه- حکومت قانون است. یعنی قانون آنها را سرکار آورده است. أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ (نساء: ۵۹). حکم خداست. آنها به حکم قانون، واجب الاطاعة هستند. پس حکم مال قانون است؛ قانون حکومت

می‌کند در مملکت اسلامی؛ غیر قانون هیچ حکومتی ندارد» (خمینی، ۱۳۸۹، ۸: ۲۸۱).

در جای دیگر حکومت پیامبر ﷺ و امام علی علیه السلام را حکومت قانون معرفی نموده و معتقدند که ایشان لحظه‌ای نیز از خط قانون تخطی نکردند:

در صدر اسلام در دو زمان، دو بار حکومت اصیل اسلام مُحَقَّق شد. یک زمان رسول الله و دیگر وقتی که در کوفه علی بن ابی طالب -سلام الله علیه- حکومت می‌کرد. در این دو مورد بود که ارزش‌های معنوی حکومت می‌کرد؛ یعنی یک حکومت عدل برقرار و حاکم ذره‌ای از قانون تخلف نمی‌کرد. حکومت در این دو زمان، حکومت قانون بوده است» (همان، ۱: ۱۱).

سخنان حضرت امام پیغمبر ناظر به سیره پیامبر ﷺ و امیرالمؤمنین علیه السلام در اجرای قوانین اسلامی برای همه افراد جامعه است. پیامبر ﷺ و امام علی علیه السلام همان‌گونه که دیگران را به رعایت قانون و پرهیز از هرج و مرج توصیه می‌کردند، خود نیز به رعایت قانون و اجرای آن اهمیت می‌دادند. چنان‌که امام علی علیه السلام خطاب به مالک اشتر نوشت:

عَلَيْكَ بِالْعَدْلِ فِي حُكْمِكَ إِذَا انْتَهَتْ الْأُمُورُ إِلَيْكَ وَالْحَقُّ مَنْ لَزِمَهُ مِنَ الْقَرِيبِ وَالْبَعِيدِ وَكُنْ فِي ذَلِكَ صَابِرًا مُحْتَسِبًا (نهج البلاغه: نامه ۵۳).

وقتی کاری به تو سپرده شد، در قضاوت به عدالت حکم نما و حق و قانون را درباره هر کس از نزدیک و دور جاری کن، و در این کار شکیبیا باش و خدا را در نظر بگیر. امام علی علیه السلام آن‌چنان به قانون و اطاعت از آن، پایبند بود که دخترش را به‌خاطر عاریه گرفتن گردنبد از بیت‌المال مسلمین، توبیخ نمود (طوسی، ۱۴۰۷، ۱۰: ۱۵۱؛ ورام، ۱۴۱۰، ۲: ۴؛ مجلسی، ۱۴۰۶، ۱۰: ۲۳۴؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ۱۵: ۵۵۴-۵۵۳). همچنین آن حضرت خود را در برابر قانون، با اهل‌دّمه که در کشور اسلامی زندگی می‌کرد، مساوی می‌دانست (متقی هندی، ۱۴۰۱، ۷: ۲۴؛ بیهقی، ۱۴۲۴، ۱۰: ۲۳۰). بر این اساس، حضرت امام پیغمبر حکومت اسلامی را حکومت قانون معرفی می‌کند و معتقد است که خود حاکم اسلامی نیز مانند سایر مردم نباید از قانون تخطی نماید.

وظایف حکومت اسلامی  
در سیره عملی پیامبر و  
امام علی در مظلومه  
فکری امام خمینی

باتوجه به سیره امام علی علیه السلام و استناد حضرت امام خمینی ره به آن، اجرای قانون و تساوی آن در حق همه افراد جامعه الزامی و ضروری است؛ زیرا در غیر این صورت یک عده خود را فوق قانون دانسته و در جامعه و نظام اسلامی شکاف و شقاق ایجاد خواهند نمود.

## ۸. حمایت از مستضعفان

یکی دیگر از وظایف مهم حکومت اسلامی، حمایت از مستضعفان است. حکومت اسلامی همان طور که باید با قلدران و زورگویان مبارزه نماید، از مستضعفان و محرومان جامعه نیز باید حمایت کند. چنان که این مهم، سیره انبیای الهی و ائمه معصومین علیهم السلام نیز بوده است. حضرت امام خمینی ره به عنوان فقیه عالی رتبه، متفکر و اسلام شناس برجسته جهان اسلام، حمایت از مستضعفان و مبارزه با ستمگران، قلدران، و مستکبران را سرلوحه کار خویش و حکومت اسلامی قرار داد.

حضرت امام ره وقتی مبارزه با مستکبران و حمایت از مستضعفان را مطرح می کند، به سیره عملی اهل بیت علیهم السلام و انبیای الهی استناد کرده و معتقد است که انبیا خود مستضعف و حامی مستضعفان بودند (خمینی، ۱۳۸۹، ۹: ۳۹۶). ایشان با توجه به سیره انبیا الهی حمایت از مستضعفان را وظیفه حکومت اسلامی می دانستند. ایشان در پیامی به مناسبت برائت از مشرکان، مسلمانان ایران و جهان و زائران بیت الله را مخاطب قرار داده، فرمود:

خدا نیاورد آن روزی را که سیاست ما و سیاست مسئولین کشور ما پشت کردن به دفاع از محرومین و رو آوردن به حمایت از سرمایه دارها گردد و اغنیا و ثروتمندان از اعتبار و عنایت بیشتری برخوردار شوند. معاذ الله که این با سیره و روش انبیا و امیرالمؤمنین و ائمه معصومین علیهم السلام سازگار نیست (همان، ۲۰: ۳۴۱).

البته واضح است که منظور حضرت امام ره از ثروتمندان و اغنیاء، آن دسته از ثروتمندانی است که با زور و قلدری مال مردم و بیت المال مسلمین را تصاحب کرده و برای خویش دم و دستگاهی درست نمایند، نه فردی که با کار و تلاش و تولید به ثروت و مکنت رسیده باشد. امام علی علیه السلام آن چنان به دفاع از مستمندان و مستضعفان اهمیت می داد که حتی کافر ذمی را نیز از بیت المال مورد حمایت قرار داد (طوسی، ۱۴۰۷، ۶: ۲۹۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ۱۰: ۴۴۶؛ حرعاملی، ۱۴۰۹، ۱۵: ۶۶؛ مجلسی، ۱۴۰۶، ۱۰: ۱۹۱). آن حضرت با خیانت کاران که با سوءاستفاده از منصب و مقام خود ثروت اندوزی کرده بود، برخورد می کرد (ابن حیون،

۱۳۸۵، ۲: ۵۳۲؛ نوری، ۱۴۰۸، ۱۷: ۳۷۹؛ بروجردی، ۱۳۸۶، ۳۰: ۴۷۷-۴۷۶؛ همو، ۱۳۸۶، ۳۰: ۱۱۲۹)؛ بنابراین حمایت از مستضعفان، یکی دیگر از وظایف حکومت اسلامی به حساب می‌آید که در سیره عملی پیامبر ﷺ و امام علی علیه السلام وجود داشته و حضرت امام خمینی نیز به آن استناد و تأسی داشته است.

## ۹. پرهیز از اسراف و تبذیر

یکی از وظایف مهم حکومت اسلامی، پرهیز اسراف و تبذیر است. هرچند میان اسراف و تبذیر تفاوت معنایی وجود دارد، ولی هر دو به زیاده‌روی در مصرف نعمت‌های الهی اطلاق می‌شود. اسراف، به بیش از حدّ نیاز مصرف‌کردن و تبذیر نابودکردن نعمت بدون مصرف آن گفته می‌شود. پرهیز از اسراف برای مسئولان حکومتی که متصدی اداره امور جامعه هستند، اولویت بیشتری دارد؛ زیرا آنها الگوی جامعه هستند. اسلام، اسراف و تبذیر را جایز نمی‌داند. امام علی علیه السلام در یکی از نامه‌های خود به زیاد بن ابیه، وی را از اسراف منع کرده است: «فَدَعَ الْإِسْرَافَ مُقْتَصِدًا»، اسراف را کنار بگذار و میانه‌روی را پیشه نما (نهج البلاغه: نامه ۲۱)..  
 وظایف حکومت اسلامی  
 در سیره عملی پیامبر و  
 امام علی در منظومه  
 فکری امام خمینی

این نامه امام علی علیه السلام اشاره به سفره‌های رنگین زیادبن ابیه، کارگزار امام علی علیه السلام در استخر فارس است (ابن اثیر، ۱۴۰۹، ۱: ۱۳۹؛ ابن خلدون، ۱۴۰۸، ۳: ۱۶۹). امام خمینی نیز با تأسی به سیره معصومین، مصرف‌گرایی زیاد و حتی مصرف بیش از حدّ نیاز در آب و برق را نه تنها نادرست و حرام می‌داند، بلکه آن را ضمان‌آور دانسته و شخص را نسبت به جامعه مدیون می‌شمارد (خمینی، ۱۳۷۲، ۲: ۶۲۱-۶۲۲). چنان‌که ایشان در مورد صرفه‌جویی امام علی علیه السلام فرموده است:

«وقتی که دو پیراهن خرید؛ یکی را که بهتر بود به قنبر (مستخدم خود) داد و پیراهن دیگر را... برتن کرد» (همو، ۱۴۳۴: ۴۵).

این روایت در مورد سیره امیرالمؤمنین علیه السلام در منابع مختلف روایی و تاریخی ذکر شده (ثقفی، ۱۳۹۵، ۱: ۶۶؛ قتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ۱: ۱۰۸؛ طبرسی، ۱۳۷۰: ۱۰۱) و در برخی روایات دارد که حضرت زبیدی آستینش را به قنبر داد و فرمود برای فقرا کلاه درست نماید (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ۲: ۹۷) که این نهایت صرفه‌جویی و پرهیز از اسراف و تبذیر را در سیره امیرالمؤمنین علیه السلام را نشان می‌دهد. حضرت امام با توجه به این روایات به سیره



امیرالمؤمنین علیه السلام تمسک نموده است. یکی دیگر از مصداق صرفه‌جویی در سیره عملی امام علی علیه السلام در زمان خلافت ایشان، دستور به صرفه‌جویی در مصرف بیت‌المال به برخی عمال و کارگزارانش است. حضرت خطاب به آنان نوشت:

نوک قلم‌هایتان را تیز کنید، سطرها را نزدیک هم قرار دهید، مطالب اضافی را از متن حذف کنید، فقط مسائل لازم را بنویسید و از زیاده‌روی در نوشتن بپرهیزید، زیرا اموال مسلمانان تحمل ضرر و زیان را ندارد (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ۱: ۳۱۰).

حضرت امام علیه السلام به این مسئله توجه داشته و به مناسبت عید سعید غدیر خم و مراسم تنفیذ حکم ریاست جمهوری حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، وظیفه حکومت در برابر بیت‌المال مسلمین را بیان می‌کند و به این سیره عملی امام علی استناد می‌نماید (خمنی، ۱۳۸۹، ۱۹: ۳۷۴)؛ بنابراین پرهیز از اسراف، یکی از وظایف حکومت اسلامی به حساب می‌آید.

#### ۱۰. ترویج ساده‌زیستی

ساده‌زیستی برای همه افراد جامعه ارزش عقلانی و انسانی به حساب می‌آید، اما برای مسئولان و مدیران جامعه یک ضرورت لازم است؛ زیرا مردم به رفتار و کردار مسئولان می‌نگرند و آنان را الگو قرار می‌دهند. امام علی علیه السلام به عثمان بن حنیف از کارگزاران آن حضرت در بصره، نامه نوشت و گوشزد کرد که مانند امام و مقتدای خود زندگی نمایید. امام خطاب به آنها فرمود:

آگاه باشید که امام شما از دنیا به دو لباس کهنه، و از خوراکی به دو قرص نان بسنده کرده است... (نهج البلاغه: نامه ۴۵).

حضرت امام علیه السلام درباره ساده‌زیستی پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام می‌فرماید:

حضرت امیر -سلام الله علیه- که خلیفه مسلمین بود،... یک پوست داشتند که شب خودش و حضرت فاطمه رویش می‌خوابیدند و روز روی همین پوست علوفه شترش را می‌ریخت. پیغمبر هم همین شیوه را داشت (خمنی، ۱۳۸۹، ۱: ۴۲۸-۴۲۹).

ایشان معتقد است کوخ منشأ برکت است نه کاخ‌های سر به فلک کشیده همراه با تجمل و زرق و برق. سپس به زندگی محقرانه امام علی علیه السلام اشاره نموده و گوشزد می‌کند که ایشان در

حدّ پایین‌ترین افراد جامعه زندگی می‌کرد، با وجود آنکه حضرت در آن روز بر پهنه وسیعی از جهان اسلام حکومت داشت (خمینی، ۱۴۳۴: ۴۶).

## ۱۱. صداقت و راستی‌محوری

صداقت و راستی‌محوری، رکنی اساسی در امنیت به‌ویژه امنیت اجتماعی است. این امر مهم برای مسئولان حکومت اسلامی از اهمیت دوچندان برخوردار است. امام علی علیه السلام در عهده‌ای که به مالک‌اشتر داده است، به این ویژگی مهم اشاره نموده، و به لزوم پیوندهای اجتماعی با راست‌گویان تأکید کرده و فرموده است:

وَالصُّقُّ بِأَهْلِ الْوَرَعِ وَالصَّدَقِ؛ به پرهیزگاران و راست‌گویان بپیوند (نهج‌البلاغه: نامه ۵۳).

حضرت، صداقت و راستگویی را به گونه‌ای دیگر نیز مورد توجه قرار داده و شفاف‌سازی را که از مصادیق صداقت به حساب می‌آید، یکی از مهمترین اقدامات برای سامان‌بخشی روابط اجتماعی، به‌ویژه مسئولان و مردم دانسته است. به همین جهت به مالک‌اشتر نوشته است: «اگر شهروندان درباره تو ستم روا داشتند و گمان بد بردند، دلیل خود را به طور شفاف آشکار کن و با این شفاف‌سازی گمان‌های ایشان را از خود برگردان» (همان)؛ بنابراین، صداقت و راستی‌محوری از وظایف مهم حکومت اسلامی است. اگر مسئولان حکومت اسلامی به این مهم توجه کنند، و زندگی اجتماعی خویش را به سوی صداقت و راستی‌محوری سوق دهند، در تعامل و ایجاد همبستگی میان افراد و گروه‌ها، تأثیرگذار خواهد بود. حضرت امام می‌فرماید: همانا علی علیه السلام، نرسید بدان پایه که رسید پیش رسول خدا صلی الله علیه و آله، مگر به راستی گفتار و دادن امانت (خمینی، ۱۳۸۰: ۴۷۷).

## ۱۲. رعایت انصاف

انصاف‌ورزی یکی از ارکان زندگی اجتماعی به حساب می‌آید که ریشه در فطرت انسان دارد. انصاف از اموری است که انسان در جامعه به طور فراوان با آن مواجه می‌شود و رعایت آن تأثیر زیادی در روابط اجتماعی و خانوادگی دارد. یک مسئول منصف در حکومت اسلامی، به‌خاطر وضع مالیات سنگین بر مردم، آنان را تحت فشار اقتصادی قرار نمی‌دهد. چنان‌که امام علی علیه السلام در یکی از نامه‌های خود به یکی از کارگزاران جمع‌آوری مالیات فرمود: «فَأَنْصِفُوا

وظایف حکومت اسلامی  
در سیره عملی پیامبر و  
امام علی در مظلومه  
فکری امام خمینی

النَّاسَ مِنْ أَنْفُسِكُمْ...». در روابط خود با مردم انصاف داشته باشید. از منظر امام علی علیه السلام انصاف بر پایه‌ای از اهمیت است که ترک آن چه‌بسا منجر به ستم می‌شود؛ چنان‌که در نامه‌ای به مالک‌اشتر نیز بدان تصریح کرده است (نهج‌البلاغه: نامه ۵۳). بنابراین، رعایت انصاف صرفاً یک توصیه اخلاقی نیست، بلکه امری مهم‌تر از آن است که اگر کسی رعایت نکند، مرتکب ظلم می‌شود. حضرت امام علیه السلام در مورد اهمیت انصاف می‌فرماید: «پیامبر صلی الله علیه و آله همان زمان خودش با یک عده فقیر، مملکت حجاز را فتح کرده و عدل و انصاف را تا آخر حجاز برده است» (خمینی، ۱۳۸۹، ۴: ۳۲۱).

### نتیجه

حکومت اسلامی که توسط پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله در مدینه تأسیس گردید و توسط امام علی علیه السلام ادامه پیدا نمود، وظایفی در برابر جامعه اسلامی به عهده داشت که در سیره عملی آن بزرگواران تجلی پیدا کرده است. امام خمینی ره که از فقیهان و اسلام‌شناسان بزرگ جهان اسلام به حساب می‌آید، نیز توفیق یافت تا بر اساس قرآن کریم، سنت و سیره معصومین علیهم السلام، حکومتی اسلامی را پایه‌گذاری نماید. با تحقیق و جستجو در گفتار و رفتار پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام به عنوان حاکمان جامعه اسلامی، این نتیجه به دست آمد که آن بزرگواران وظایفی را در قبال جامعه انجام دادند؛ یعنی در ایجاد امنیت اجتماعی، برخورد با فتنه‌گران و توطئه‌چینان، مقابله با استثمارگران و مستکبران، اجرای عدالت و حفظ و نشر اسلام تلاش کردند امام خمینی نیز با تأسی به سیره آن دو بزرگوار در این مسیر گام برداشتند و سیره عملی پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام را الگو و چراغ راه خویش قرار داد و به اجرا و انجام آن وظایف همت گمارد. ایشان در موارد مختلف به سیره عملی پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام در امر حکومت‌داری استناد کرده است..

## فهرست منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

ابن أبی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله، (١٤٠٤ق)، **شرح نهج البلاغة لابن أبی الحدید**، تحقیق و تصحیح:

ابراهیم، محمد ابوالفضل، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفی، چاپ اول.

ابن اثیر، عزالدین أبوالحسن، (١٤٠٩ق)، **أسد الغابة فی معرفة الصحابة**، بیروت، دار الفكر.

ابن بابویه، محمد بن علی، (١٣٦٢ش)، **الخصال**، قم، چاپ اول.

ابن حجر العسقلانی، احمد بن علی (١٤١٥ق)، **الإصابة فی تمييز الصحابة**، تحقیق عادل احمد عبد الموجود و

علی محمد معوض، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول.

ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، (١٣٨٥ق)، **دعائم الإسلام**، تحقیق و تصحیح: فیضی، آصف، قم، مؤسسة

آل البيت علیهم السلام، چاپ دوم.

ابن خلدون، عبدالرحمان، (١٤٠٨ق)، **دیوان المبتدأ والخبر فی تاریخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوی**

**الشان الأكبر**، تحقیق خلیل شحادة، بیروت، دار الفكر، چاپ دوم.

ابن شهر آشوب محمد بن علی، (١٣٧٩ق)، **مناقب آل أبی طالب علیهم السلام**، قم، علامه، چاپ اول.

ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، (١٤١٢ق)، **الإستیعاب فی معرفة الأصحاب**، تحقیق: محمدعلی بجاوی، دار

الجبیل، بیروت، چاپ اول.

ابن منظور، محمد بن مکرم (١٤١٤ق)، **لسان العرب**، تحقیق و تصحیح: جمال الدین میردامادی، چاپ سوم،

بیروت، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع، دار صادر.

ابن هشام حمیری معافری، (بی تا)، **السيرة النبوية (لابن هشام)**، بیروت، دار المعرفة.

ابن کثیر الدمشقی، أبو الفداء اسماعیل بن عمر، (١٤٠٧ق)، **البدایة و النهایة**، بیروت، دارالفکر.

أبو أحمد حمید بن مخلد بن قتیبة معروف به ابن زنجویه، (١٤٠٦ق)، **الأموال لابن زنجویه**، تحقیق: شاکر ذیب

فیاض، مرکز الملك فیصل للبحوث و الدراسات الإسلامية، السعودية، چاپ اول.

ابو الربیع حمیری کلاعی، (١٤٢٠ق)، **الاكتفاء بما تضمنه من مغازی رسول الله (ص) و الثلاثة الخلفاء**، دارالکتب

العلمیة، بیروت، چاپ اول.

آشوری، داریوش، (١٣٧٣ش)، **دانشنامه سیاسی**، تهران، مروارید، چاپ سوم.

بروجردی، آقا حسین، (١٣٨٦ش)، **جامع أحادیث الشيعة (للبروجردی)**، تهران، چاپ اول.

بروجردی، آقا حسین، (١٣٨٦ق)، **منابع فقه شیعه، ترجمه جامع أحادیث الشيعة**، تهران، چاپ اول.

بستانی، فؤاد افرام، (١٣٧٥ش)، **فرهنگ ابجدی**، تهران، بی نا، چاپ دوم.

بلاذری، احمد بن یحیی، (١٣٩٤ق)، **انساب الأشراف**، تحقیق محمد باقر المحمودی، بیروت، مؤسسة الأعلمی

للمطبوعات، چاپ اول.

بیهقی، ابو بکر احمد بن الحسین، (١٤٠٥ق)، **دلائل النبوة و معرفة أحوال صاحب الشريعة**، تحقیق عبد المعطی

قلعجی، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ اول.

وظایف حکومت اسلامی

در سیره عملی پیامبر و

امام علی در متظلومه

فکری امام خمینی

بیہقی، ابو الفضل محمد بن حسین، (۱۴۲۴ق)، *السنن الکبریٰ*، تحقیق محمد عبد القادر عطا، دار الکتب العلمیہ، بیروت، چاپ دوم.

ثقفی، ابراہیم بن محمد بن سعید بن ہلال، (۱۳۹۵ق)، *الغارات*، تحقیق و تصحیح: محدث، جلال الدین، تہران، انجمن آثار ملی، چاپ اول.

جمعی از نویسندگان، (۱۳۹۳ش)، *سبک و سیرہ اہلبیت در عرصہ جامعہ سازی*، قم، مجمع جهانی اہلبیت، چاپ اول.

حرمعلی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، *وسائل الشیعہ*، قم، چاپ اول.

حسینی، محمد بہاء الدین، (۱۳۸۲ش)، *یادہ نائب*، کردستان/سندج، چاپ اول.

حکیمی، محمد رضا و حکیمی، محمد، (۱۳۸۰ش)، *الحیاء*، ترجمہ احمد آرام، تہران، چاپ اول.

خمینی، روح اللہ، (۱۴۳۴ق)، *ولایت فقیہ* موسسہ تنظیم و نشر آثار الإمام الخمینی، تہران، چاپ بیست و نهم.

خمینی، روح اللہ، (۱۳۷۸ش)، *جہاد اکبر*، قم، موسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم.

خمینی، روح اللہ، (۱۳۹۲ھ ش)، *دروس تفسیر سورہ حمد جہاد اکبر یا مبارزہ با نفس*، نامہ های اخلاقی - عرفانی موسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تہران، چاپ اول.

خمینی، سید روح اللہ، (۱۳۸۹ش)، *صحیفہ امام*، تہیہ و تنظیم: موسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تہران،

موسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ پنجم.

خمینی، روح اللہ، (۱۳۷۲ش)، *استفتائات للإمام الخمینی*، جامعہ مدرسین حوزہ علمیہ قم، دفتر انتشارات

اسلامی، قم، چاپ اول.

خمینی، روح اللہ، (۱۳۸۰ش)، *شرح چہل حدیث (اربعین حدیث)*، موسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم،

چاپ بیست و چہارم.

داودی، محمد و حسین زادہ، سید علی (۱۳۸۹ش)، *سیرہ تربیتی پیامبر و اہل بیت*، چاپ اول، قم، پژوهشگاہ حوزہ

و دانشگاہ.

دیار بکری، شیخ حسین، (بی تا)، *تاریخ الخمیس فی أحوال أنفس النفیس*، بیروت، دار الصاد.

ذہبی، شمس الدین محمد بن احمد، (۱۴۱۳ق)، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاہیر والأعلام*، تحقیق عمر عبد

السلام تدمری، بیروت، دار الکتب العربی، چاپ دوم.

رازی، ابوعلی مسکویہ، (۱۳۷۹ش)، *تجارب الأمم*، تحقیق ابوالقاسم امامی، تہران، سروش، چاپ دوم.

سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، (۱۴۰۴ق)، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، کتابخانہ عمومی حضرت آیت

اللہ العظمیٰ مرعشی نجفی، قم، چاپ اول.

صالحی شامی، محمد بن یوسف، (۱۴۱۴ق)، *سبل الہدی والرشاد فی سیرۃ خیر العباد*، تحقیق عادل احمد عبد

الموجود و علی محمد معوض، بیروت، دار الکتب العلمیہ، چاپ اول.

طبرسی، حسن بن فضل، (۱۴۱۲ق)، *مکارم الأخلاق*، قم، چاپ چہارم.

طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵ش)، *مجمع البحرین*، تہران، چاپ سوم.



سال پنجم - شماره

نهم - پاییز و

زمستان ۱۴۰۰

طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۷ق)، **تهذیب الأحكام**، تحقیق و تصحیح: خرسان، حسن الموسوی، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چاپ چهارم.

عمید، حسن، (۱۳۷۵)، **فرهنگ عمید**، امیرکبیر، چاپ پنجم.

فتال نیشابوری، محمد بن احمد، (۱۳۷۵ش)، **روضة الواعظین وبصيرة المتعظین** (طبع القديمة)، قم، چاپ اول.

فرهیخته، شمس الدین، (۱۳۷۷ش)، **فرهنگ فرهیخته**، زرین، چاپ قیام، چاپ اول.

فیاض، محمد اسحاق، (۱۳۹۲ش)، **الگوی حکومت اسلامی**، ترجمه محمدجواد برهانی، کابل - افغانستان / دبیرخانه کنگره تجلیل از مقام علمی آیت الله العظمی فیاض.

فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، (۱۴۰۶ق)، **الوافی**، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، چاپ اول.

فیومی، أحمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، **المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر**، قم، مدارالهجرة، چاپ دوم.

مارسل بوازار، (۱۳۸۱ش)، **اسلام و حقوق بشر**، ترجمه محمد مؤیدی، تهران، خانه اندیشه.

متقی هندی، (۱۴۰۱ق)، **کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال**، تحقیق بکری حیانی - صفوة السقا، بی جا، مؤسسة الرسالة، چاپ پنجم.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۴۰۶ق)، **ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الأخبار**، قم، چاپ اول.

مجلسی، محمدتقی بن مقصودعلی، (۱۴۰۶ق)، **روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه** (طبع القديمة)، مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، قم، چاپ دوم.

مسعودی، أبو الحسن علی بن حسین، (۱۳۶۵ش)، **التنبیه والإشراف**، ترجمه ابو القاسم پاینده، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.

مقدسی، مطهر بن طاهر، (۱۳۷۴ش)، **آفرینش و تاریخ**، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگاه، چاپ اول.

مقریزی، تقی الدین أحمد بن علی، (۱۴۲۰ق)، **إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع**، تحقیق محمد عبدالحمید النمسی، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول.

مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱ش)، **تفسیر نمونه**، دارالکتب الإسلامیة، تهران، چاپ دهم.

نوری، حسین بن محمدتقی، (۱۴۰۸ق)، **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، تحقیق و تصحیح: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، قم، مؤسسة آل البيت علیهم السلام، چاپ اول.

واقدی، محمد بن عمر، (۱۴۰۹ق)، **کتاب المغازی**، تحقیق مارسدن جونس، بیروت، مؤسسة الأعلمی، چاپ دوم.

ورام بن أبی فراس، مسعود بن عیسی، (۱۴۱۰ق)، **مجموعة ورام**، قم، چاپ اول.

وظایف حکومت اسلامی  
در سیره عملی پیامبر و  
امام علی در متظلومه  
فکری امام خمینی

# امر به معروف و نهی از منکر زیر بنای آزادی در مردم سالاری اسلامی<sup>۱</sup>

روح الله دشتی

دانش پژوه کارشناسی ارشد علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و

پژوهشی امام خمینی

مهدی ابوطالبی

استادیار گروه تاریخ و اندیشه معاصر مؤسسه آموزشی و

پژوهشی امام خمینی

## چکیده

امربه معروف و نهی از منکر به معنای حق و تکلیف شرعی مداخله در امور شخصی و عمومی و مقدرات و سرنوشت جامعه به سوی خیر و صلاح و دوری از فساد، از زیربنای فقهی نظام اسلامی است. از سوی دیگر، مردم سالاری نیز دارای مبنای فقهی اسلامی تلقی می شود که آزادی از مؤلفه های آن و به معنای اختیار و حق مردم در تعیین سرنوشت سیاسی و اجتماعی خود و جامعه است. در رابطه فقهی بین این دو مقوله، از میان فروض چهارگانه عدم تلائم، تلائم، تلازم و ملازمه انحصاری، اگرچه تصور ابتدایی بر عدم تلائم و ناسازگاری است؛ اما بر خلاف آن یافته های پژوهش نشان می دهد که نسبت امر به معروف و نهی از منکر با آزادی، نسبت ملازمه انحصاری است یعنی امر به معروف و نهی از منکر زیربنای فقهی آزادی حقیقی در نظام مردم سالاری اسلامی است و نظام ولایی اسلامی تنها نظام مردم سالار واقعی است که مردم را از هرگونه اسارتی رها کرده و در اوج آزادی حقیقی بر مقدرات خود مسلط نموده است و امر به معروف و نهی از منکر نیز ضمانت اجرایی اسلام در رسیدن به آزادی است. در این تحقیق با استفاده از روش کتابخانه ای و اسنادی، داده ها گردآوری شده و با روش اجتهادی به تحلیل داده ها و تبیین و حل مسأله پرداخته شده است.

**واژگان کلیدی:** امر به معروف، نهی از منکر، مردم سالاری اسلامی، آزادی، عبودیت،

ولایت.

گفتیم  
حکومت

سال پنجم - شماره

نهم - پاییز و

زمستان ۱۴۰۰

## مقدمه

موضوع بحث، جایگاه فقهی آزادی در زیربنای فقهی امر به معروف است. از سویی در منابع فقهی دو فریضه امر به معروف و نهی از منکر، از مهم‌ترین فرایض دینی است که عقل نیز بر وجوب آن حکم می‌کند. اهمیت این دو اصل در اسلام تا جایی است که امیرالمؤمنین<sup>ع</sup> آن را بالاتر از جهاد و بالاتر از همه اعمال نیک دانسته و می‌فرماید: «همه اعمال نیک و جهاد در راه خدا در برابر امر به معروف و نهی از منکر همانند قطره‌ای در برابر دریاست» (نهج البلاغه، ۱۳۶۸، حکمت ۳۶۶).

رمز و راز این اهتمام در این نهفته است که انسان بالطبع اجتماعی است و سرنوشت افراد جامعه به هم پیوند دارد. زندگی در جمع، آثار و برکاتی برای افراد بشر دارد و شاید این مزایا او را وادار کرده تا تن به زندگی اجتماعی دهد؛ از سوی دیگر، لازمه زندگی در جمع، پذیرش محدودیت‌هایی است که انسان‌ها آگاهانه آن را قبول کرده‌اند. از آنجا که در زندگی جمعی، افراد در سرنوشت یکدیگر اثر دارند، حق نظارت در اعمال دیگران، حق طبیعی و از آثار زندگی اجتماعی است.

امر به معروف و نهی  
از منکر زیر بنای  
آزادی در مردم  
سالاری اسلامی

با این بیان دانشمندان اسلامی سعی کردند تا وجه منطقی رابطه آزادی فردی با امر به معروف را تبیین کنند. به بیان دیگر می‌گویند: در جامعه، هر ضرر فردی امکان این را دارد که به صورت یک «زیان اجتماعی» درآید؛ زیرا با توجه به پیوندهای اجتماعی، هیچ گناه و انحرافی در نقطه خاصی محدود نخواهد ماند؛ بلکه هرچه باشد به سان آتشی ممکن است به نقاط دیگر سرایت کند؛ یعنی انحراف یک فرد، علاوه بر این که به خود وی ضرر می‌زند، جامعه نیز از رفتار انحرافی او زیانمند می‌شود.

از پیامبر گرامی اسلام نقل شده که فرمود: «فرد گناه‌کار در جامعه همانند کسی است که با جمعی سوار کشتی شود و هنگامی که در وسط دریا قرار گیرد، تبری برداشته و به سوراخ کردن موضعی که در آن نشسته است پردازد؛ هرگاه به او اعتراض کنند، در جواب بگوید من در سهم خودم تصرف می‌کنم و اگر دیگران او را از این عمل باز ندارند، طولی نمی‌کشد که آب دریا به داخل کشتی نفوذ کرده و یک‌باره همگی در دریا غرق خواهند شد» (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۴: ۵۰/۳).



پیامبر اکرم با این تمثیل جالب، منطقی و عقلی بودن وظیفه امر به معروف و نهی از منکر را مجسم ساخته و حق نظارت فرد بر اجتماع را یک حق طبیعی که ناشی از پیوند سرنوشت‌ها است می‌داند؛ بنابراین انجام این فریضه الهی و عقلی نه تنها معارض و مزاحم آزادی‌های فردی نیست، بلکه وظیفه‌ای است که افراد در برابر یکدیگر دارند. علاوه بر این، اسلام چون استكمال معنوی انسان را جز از مسیر اختیار قابل وصول نمی‌داند، بیش از هر مکتب حقوقی - سیاسی دیگر بر «آزادی‌های قانونی و حقوقی انسان‌ها» تأکید می‌ورزد و آن را یکی از مبانی حقوق خود می‌داند؛ اما آزادی حد و حدودی دارد و اگر کسی بخواهد از آن سوء استفاده کند، طبعاً جامعه در برابر او می‌ایستد و یکی از این حدود امر به معروف و نهی از منکر است.

«آنچه این آزادی را محدود می‌کند، فقط مصالح مادی و معنوی جامعه است و این بدان معناست که هر فرد، تا زمانی که به مصالح جامعه زیان نرساند، از لحاظ حقوقی و قانونی آزاد است و این آزادی حقوقی و قانونی، البته با مسئولیت الهی و اخروی منافات ندارد. این اصل باید در همه شئون جامعه (سیاست، اقتصاد، تعلیم و تربیت و...) رعایت شود» (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۲۰۶؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۵۱). از آنجا که همه افراد جامعه حق دارند استكمال یابند، نباید گذاشت که عمل ناپسندی علناً و در حضور دیگران انجام بگیرد و بر اذهان و نفوس آنان اثرات سوء و نامطلوب بر جا گذارد؛ در نتیجه امر به معروف و نهی از منکر نه تنها با آزادی افراد در تعارض نیست، بلکه در راستای تأمین آزادی آنان در چارچوب قوانین اجتماعی است. بر اساس آنچه گذشت واضح است که یکی از مسائل جدی مطرح شده توهم تضاد امر به معروف و نهی از منکر با آزادی است که نویسندگان مسلمان برای تبیین تلائم آن دو در برابر توهم عدم تلائم در تلاش بوده‌اند. محمدجواد لاریجانی در مقاله "نظارت، زیربنای دموکراسی اسلامی یا نسبت میان دموکراسی و امر به معروف و نهی از منکر (لاریجانی، ۱۳۸۴: ش ۶۴، ص ۱۱۹-۱۲۱؛ همو، ۱۳۸۴: ش ۵۸، ص ۵-۶)"، از جمله این نویسندگان است. اما بنای ما در این مقاله این است که به تبیین و بررسی نسبت فقهی این دو مقوله با سؤال اصلی جایگاه امر به معروف در آزادی از مؤلفه‌های مردم‌سالاری دینی بپردازیم و در ذیل آن پس از تبیین جایگاه آزادی در اسلام و در مردم‌سالاری لیبرال، نه تنها عدم تلائم را نفی و تلائم را اثبات نماییم بلکه جایگاه زیربنایی فقهی امر به معروف برای آزادی را تبیین کنیم.

بنابراین در اینجا تلاش می‌شود به سؤالات زیر پاسخ مناسب داده شود: جایگاه آزادی در اسلام و مردم‌سالاری لیبرال چیست و آزادی محل نزاع، آزادی مطلق است یا مقید؟ فروض نسبت امر به معروف با آزادی چیست؟ ادله ملازمه انحصاری امر به معروف با آزادی چیست؟

### جایگاه آزادی در اسلام و لیبرالیسم

پیش از ورود به بررسی نسبت آزادی با امر به معروف و نهی از منکر، لازم است با بررسی جایگاه و ارزش آزادی در اسلام و در لیبرالیسم، روشن شود آزادی مطلق محل نزاع است یا آزادی مقید؟ آیا اساسا آزادی مطلق امکان دارد تا از نسبت آن با امر به معروف بحث شود یا اینکه فقط آزادی مقید امکان‌پذیر و محل نزاع خواهد بود؟

بی‌تردید آزادی از ارزش‌های فطری بشر است، شاید کسی را نتوان یافت که مخالف ارزش و قداست آن باشد، در فرهنگ دینی نیز به نیکویی از آن یاد شده است، بلکه اساس عبودیت خداوند شمرده شده است. حضرات معصومین<sup>۸</sup> فرمودند: «لَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَقَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا؛ بنده دیگران مباش؛ در حالی که خداوند تو را آزاد آفریده است» (نهج البلاغه، نامه ۳۱).

البته باید روشن شود در فرهنگ دینی نسبت بین عبودیت و آزادی چیست؟ چگونه می‌توان به آزادی قائل بود و از سویی عبودیت را بزرگ‌ترین اصل و هدف دانست؟ همچنین اگر نظام اسلامی، مبتنی بر ولایت است، آیا ولایت و سرپرستی با آزادی می‌سازد؟

شعار استقلال آزادی جمهوری اسلامی از شعارهای بنیادین و اصول اولیه نظام جمهوری اسلامی است، از یک‌سو شعار آزادی سر داده می‌شود، از سوی دیگر از جمهوری اسلامی یعنی اسلام و عبودیت و ولایت یاد می‌شود. در قانون اساسی نظام جمهوری اسلامی نیز ماهیت تشکیل دهنده نظام و دلیل وجودی حکومت "رسیدن به کمال قرب و سیر الی الله" شمرده شده است و باید روشن شود این آزادی چگونه است که هم یک ارزش فطری است و هم با عبودیت قابل جمع است؟

جوامع غربی نیز در دوران قرون وسطی هرچند تحت سیطره امپراتوری روم و حکومت‌هایی با شعار دین بودند، اما نه از دین بهره‌درستی داشتند و نه از آزادی. بعد از رنسانس و دین‌زدایی از سیاست و اداره اجتماع به بهانه اینکه دین افیون توده‌ها است (آندره پیتز، ۱۳۵۴: ۲۶۲) که دین را سلب‌کننده آزادی بشر می‌دانستند هرچند با شعار آزادی، دین را

امر به معروف و نهی  
از منکر زیر بنای  
آزادی در مردم  
سالاری اسلامی

به کناری نهاده‌اند، باز هم نه از دین بهره‌درستی دارند و نه از آزادی، آنچه نصیب آنان شد فقط و فقط شعار آزادی و لیبرالیسم و نه واقعیت آزادی است.

با این شعار گرفتار دیکتاتوری‌های جدید لیبرالیستی یعنی دیکتاتوری با شعار و ظواهر لیبرالی شده‌اند، هرچند در ظاهر و در شعارها خیلی به آزادی (liberty) پرداخته می‌شود، اما به نام لیبرالیسم، حکومت‌های فقط به ظاهر آزاد شکل گرفته است.

در قانون اساسی آمریکا و فرانسه که پایه دموکراسی لیبرال هستند، ماهیت تشکیل دهنده حکومت یعنی دلیل وجودی حکومت پاسداری از بیشترین آزادی‌های فردی بیان شده است (بوردر، ژرژ، ۱۳۷۸: ۴۹ و ۷۱). اما باید توجه داشت، در عین حال در همان نظامات، فلاسفه و حقوقدانان غربی، برای آزادی محدودیت‌ها و قیودی را قائل شده‌اند. طبق نظر جان استوارت میل درباره دموکراسی چند شرط مطرح است:

۱- همه مردم نمی‌توانند رأی مساوی داشته باشند.

۲- کسانی که مالیات نمی‌دهند حق رأی ندارند.

۳- نمایندگان مجلس قانون‌گذاری، نمی‌توانند قانونی را تصویب کنند که با اصل اساسی نظام لیبرال در تضاد باشد یعنی باعث اضرار به آزادی دیگری شود (میل، ۱۳۸۹: ۸۷-۲۱۱).

روشن است که همین قواعد موجب محدودیت در آزادی هستند، مخصوصاً قاعده اخیر، جعل محدودیت برای نمایندگان مجلس است، هرچند با هدف آزادی حداکثری نه آزادی مطلق.

با وجود اصالت و ارزش والای آزادی هم در اندیشه اسلامی و هم در اندیشه غرب، به علت محدودیت دنیا و منابع آن و بی‌نهایت طلبی انسان، آزادی مطلق امکان ندارد. شاهد ادعا، همین قیود سه‌گانه جان استوارت میل است که نشان می‌دهد همه مردم از آزادی رأی و حق رأی مساوی برخوردار نیستند، مخصوصاً قید سوم که آزادی را تا جایی قایل است که موجب سلب آزادی دیگران نشود. به عبارت دیگر اطلاق آزادی از یک سو، باعث تقیید آزادی از سوی دیگر می‌شود؛ آزادی مطلق یک نفر منتهی به نقیض خودش یعنی سلب آزادی دیگران و دیکتاتوری و ایجاد نظام سلطه فعلی در جهان می‌شود و این سرنوشتی است که لیبرالیسم به آن منتهی شده است. یعنی هر کس از قدرت بیشتری برخوردار است، می‌تواند از آزادی مطلق و بی‌حدوحصر خویش بیشتر بهره‌مند شود و آن کسی که در رأس سلسله قدرت نشسته است، برای آزادی بی‌حد و حصر خویش اعمال قدرت می‌کند، و موجب حداکثری شدن سلب آزادی و حتی حق

حیات از دیگران می‌شود، چه بسا برای منافع خویش حاضر است، جان میلیون‌ها نفر را نیز بگیرد، این چیزی نیست جز دیکتاتوری یعنی آزادی مطلق و بی حد و حصر یک نفر در رأس و سلب آزادی همگان به خاطر آزادی او.

به این دلیل است که آزادی مطلق امکان ندارد و باید پذیرفت که آزادی هر کس تا جایی است که موجب سلب آزادی دیگران نشود و برای تحقق آن قوانینی جعل شود (خمینی، ۱۳۸۵: ۲۹۵/۵).

### فروض نسبت امر به معروف و نهی از منکر با آزادی

در موضوع نسبت امر به معروف و نهی از منکر با آزادی به عنوان یکی از مؤلفه‌های مردم‌سالاری اسلامی، چهار فرض مطرح می‌شود:

- ۱- عدم تلائم (استحاله آزادی در مردم‌سالاری اسلامی مبتنی بر امر به معروف)؛
  - ۲- تلائم (امکان آزادی در مردم‌سالاری اسلامی مبتنی بر امر به معروف)؛
  - ۳- لزوم (ضرورت آزادی در مردم‌سالاری اسلامی مبتنی بر امر به معروف)؛
  - ۴- لزوم انحصاری (انحصار آزادی در مردم‌سالاری اسلامی مبتنی بر امر به معروف).
- در گفتارهای آتی به بررسی این فروض می‌پردازیم.

#### ۱. عدم تلائم

فرض عدم تلائم یعنی اجتماع امر به معروف و آزادی، اجتماع ضدین است؛ زیرا امر به معروف موجب سلب آزادی دیگران می‌شود و طبق شرط سوم جان استوارت میل نماینده مجلس قانون‌گذاری، نمی‌تواند قانونی را تصویب کند که با اصل اساسی نظام لیبرال در تضاد باشد، بنابراین فیلسوف غربی، قانونی شدن امر به معروف و نهی از منکر را به دلیل تضاد با آزادی حداکثری، نمی‌پذیرد.

در نظام دموکراسی غربی، اصل امر به معروف و نهی از منکر نه تنها مطلوب نیست، بلکه خلاف قانون است و مداخله در زندگی دیگران شمرده می‌شود، می‌توان علیه او شکایت کرد و او را به زندان انداخت، اما همین مسئله در اسلام یک واجب شرعی است. لیبرالیسم را باید از سیطره رضایت عمومی و از دموکراسی که سه مشخصه نظام دموکراسی لیبرال غربی هستند جدا کرد و پرسید که امر به معروف و نهی از منکر با چه چیزی تلائم ندارد؟ با دموکراسی یا لیبرالیسم؟

سه مشخصه نظام جمهوری اسلامی و نظام دموکراسی غربی عبارت‌اند از:

۱- ماهیت و دلیل وجودی حکومت که در قانون اساسی ما "رسیدن به کمال قرب و سیر الی الله" است و در قانون اساسی آمریکا و فرانسه که پایه دموکراسی لیبرال هستند "پاسداری از بیشترین آزادی‌های فردی" بیان شده است.

۲- ملاک مشروعیت نظام که در اینجا سیطره ولایت فقیه است و در آنجا سیطره رضایت عمومی است.

۳- نظام مملکت‌داری که در هر دو نظام بر اساس مدل مردم‌سالاری یعنی مراجعه مستقیم و غیر مستقیم به آراء عمومی یعنی انتخابات است.  
فیلسوف لیبرال معتقد است:

اصل اول: انسان گنجی پنهان است و باید هر فرد این گنج پنهان را استخراج کند.

اصل دوم: ارزش انسان به عمل اوست، یعنی آنچه موجب استخراج گنج نهفته وجود او می‌شود، عمل است.

اصل سوم: آزادی؛ برای اینکه شانس انسان در استخراج این گنج وجودی بالا رود، باید بتواند آزادانه کارهایی را که فکر می‌کند درست است، انجام دهد.

اصل چهارم: تشکیل حکومت برای رفع دعوا و خصومت است، تا ژاندارم باشد، یعنی باید حکومت یک امر حداقلی باشد.

بنابراین در پاسخ به سؤال اول بحث باید گفت: آنچه امر به معروف و نهی از منکر با آن تلائم ندارد، لیبرالیسم است، نه دموکراسی و روشن شد که باید مردم‌سالاری به عنوان یک روش بر اساس عقلانیت اسلامی بنا شود (لاریجانی، ۱۳۸۴: ش ۵۸، ص ۵-۶).

به نظر می‌رسد به بیان سلیس‌تر مراد نویسنده از این تفکیک این است که نباید دموکراسی را ملازم ماهیت نظام غربی یعنی غایت پاسداری از آزادی حداکثری یا به معنای ملاک مشروعیت آن یعنی سیطره رضایت عمومی معنا کرد تا گفته شود با اسلام جمع نمی‌شود؛ زیرا اسلام می‌تواند مدل اداره‌اش دموکراسی (انتخابات) باشد.

البته هرگز و در هیچ نظامی، مردم‌سالاری به معنی آزادی انتخاب به نحو مطلق نیست تا توهم شود که مردم‌سالاری به این معناست که مردم از طریق انتخابات، مطلقاً حق دارند هرچه را می‌خواهند، آزادانه انتخاب کنند، و همان چیز باید بی‌قید و شرط اجرا شود، در حالی که در نظام اسلامی، انتخاب مردم حدودمرز دارد و تا جایی است که در تضاد با اسلام نباشد

(خمینی، ۱۳۸۵: ۵/۳۸۹)، پس توهّم نشود نظارت استصوابی شورای نگهبان، مانع این آزادی انتخاب است و توهّم نشود نظام اسلامی نمی‌تواند حتی از حیث مدل اداره حکومت، مبتنی بر مردم‌سالاری شمرده شود.

در هر نظامی حد و مرزی وجود دارد که منوط به غایت و ماهیت تشکیل دهنده آن نظام است، اگر در اینجا بر اساس عقلانیت اسلامی حد و مرزش تضاد با اسلام است، در غرب نیز بر اساس عقلانیت لیبرال، همان‌طور که میل و دیگران تصریح کرده‌اند، حد و مرزش جایی است که در تضاد با اصل اساسی نظام لیبرال یعنی پاسداری از آزادی فردی حداکثری باشد (وینسنت، ۱۳۷۸: ۴۳؛ ژرژ بوردو، ۱۳۷۸: ۵۰ و ۴۷).

بنابراین، روشن شد که در هر دو نظام اسلامی و غربی، دموکراسی و مردم‌سالاری دارای حدود مرز است و مردم‌سالاری اسلامی بر اساس عقلانیت اسلامی، کاملاً قابل تحقق است، آنچه امر به معروف و نهی از منکر و اسلام با آن تلائم ندارد، مردم‌سالاری نیست، بلکه لیبرالیسم است؛ از این‌رو مردم‌سالاری اسلامی در تضاد با مردم‌سالاری لیبرال است؛ چون اسلام در برابر لیبرالیسم است نه اینکه اسلام در برابر مردم‌سالاری باشد.

## ۲. تلائم

تبیین شد که آزادی مطلق امکان ندارد و آنچه امر به معروف و نهی از منکر با آن ناسازگار است، آزادی مطلق است؛ زیرا به بهره‌مندی صاحبان قدرت از آزادی مطلق منتهی می‌شود که سلب‌کننده آزادی است و ما معتقدیم لیبرالیسم منتهی به همین معضل است. بنابراین اگر کسی قائل به آزادی مقید به حدود دین شد، امر به معروف با آن سازگاری دارد، یعنی آنجا که آزادی افراد باعث لطمه به احکام الزامی دین است، نظام دینی اقدام به سلب آزادی فردی می‌کند (خمینی، ۱۳۸۵: ۸/۱۲۱).

از آنجا که آزادی مطلق امکان ندارد، در نظام مردم‌سالاری لیبرال و هم نظام اسلامی هر کدام بر اساس قواعدی، آزادی را قید می‌زنند؛ بنابراین امر به معروف و نهی از منکر را می‌توان به عنوان یک قید برای آزادی پذیرفت. بین آن دو یعنی امر به معروف و آزادی مقید و محدود به حدود دین، تلائم و سازگاری برقرار است. آری این دو فریضه در نسبت با آزادی مطلق ضدّین هستند؛ زیرا امر به معروف یعنی محدود کردن آزادی دیگران به حدود اسلام و آزادی نامحدود

است که با آزادی محدود تضاد دارد، اما آزادی محدود با آزادی محدود به حدود اسلام تضادی ندارند.

### ۳. لزوم

همان طور که بیان شد آزادی مطلق به دیکتاتوری و سلب آزادی و نقض آزادی حداکثری منتهی می شود؛ بنابراین آزادی مطلق همگانی امکان پذیر نیست. آنچه در همه نظام ها، ممکن و محقق است آزادی محدود است و از سوی دیگر یکی از نظام ها، نظام دین اسلام است که بر اساس اصل امر به معروف و نهی از منکر، آزادی افراد را محدود به حدود دین نموده است.

بر این اساس، نه تنها امر به معروف با آزادی تلائم دارد، بلکه ملازمه دارد، یعنی امر به معروف و نهی از منکر و حدود دینی، مانع آزادی نامحدود و مطلق برخی افراد مخصوصاً صاحبان قدرت می شود، تا باعث سلب آزادی دیگران نشوند (عمید زنجانی، ۱۳۸۸: ۱۸۷-۱۸۸)؛ بنابراین به این واسطه موجب تحصیل آزادی حداکثری می شود، یعنی بر پایه عدل پذیری و ظلم ستیزی جامعه ای حاصل می شود که محصولش آزادی حداکثری است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۱۵۵-۱۵۶)؛ بنابراین اسلام و امر به معروف طرفدار آزادی و ضد لیبرالیسم (آزادی افسارگسیخته که به دیکتاتوری منتهی می شود) است.

از جهت فقهی، به آیه ای از قرآن در این باره استدلال می شود:

«وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» و باید از میان شما، گروهی [مردم را] به نیکی دعوت کنند و به کار شایسته وادارند و از زشتی بازدارند و آنان همان رستگارانند» (آل عمران، ۱۰۴).

از اطلاق «المعروف» و «المنکر» در این آیه شریفه که از مهم ترین مستندات وجوب امر به معروف و نهی از منکر است، شمولیت آن نسبت به هر نوع فعل و رفتار ناپسند فردی و اجتماعی شهروندان و یا حاکمان، به دست می آید؛ بنابراین، واژه منکر شامل استبداد حاکم ستمگر و نیز ذلت و اسارت نفس می شود. بر این اساس، عمل به این دو فریضه، آزادی از دست فرمانروایان ستم پیشه و آزادگی از اسارت نفس را در پی خواهد داشت.

ممکن است اشکال شود که در احکامی مانند نهی از ظلم و ظلم ستیزی صحیح است که گفته شود: دین به نفع آزادی حداکثری عمل می کند و مانع کسانی می شود که به حقوق دیگران تعدی می کنند، اما در مسائل فردی مانند عفاف و حجاب که به آزادی دیگران هیچ لطمه ای

(ظاهراً) نمی‌زند، احکام دین و امر به معروف، سلب‌کننده آزادی است، بدون اینکه نسبت روشنی با تأمین آزادی حداکثری داشته باشد.

پاسخ این است که این حدود نیز در واقع تأمین‌کننده آزادی به‌نوعی دیگر هستند که در نظام دین، آزادی معنوی نامیده می‌شود. علاوه بر آن به‌حسب عالم ماده نیز این احکام با ایجاد آزادی معنوی، و آزادگی از بند قدرت‌طلبی و زیاده‌خواهی، باعث آزادی اجتماعی بیشتر برای حداکثر افراد هستند که تبیین خواهد شد.

#### ۴. لزوم انحصاری

پس از رد امکان آزادی مطلق و رد فرض عدم تلائم و اثبات تلائم و بلکه تلازم، نوبت به بررسی فرض چهارم یعنی قول به ملازمه انحصاری بین امر به معروف و نهی از منکر با آزادی، می‌رسد. در زیر به ادله اثبات این نظریه پرداخته می‌شود.

#### الف) لزوم بستر برای تحقق فطرت آزادی‌خواهی مطلق

امر به معروف با آزادی مطلق در عالم ماده ناسازگار است نه آزادی مقید. اما آزادی مطلق عمومی در دنیا امکان تحقق ندارد و فقط برای صاحبان بیشترین قدرت، آزادی نسبی بیشتری فراهم می‌شود که نتیجه لیبرالیسم جز این نبوده که در نتیجه اعمال آزادی آنان برای خود به دیکتاتوری برای دیگران منتهی می‌شود.

پس تراحم در نفس آزادی دنیوی است بین آزادی مطلق که با آزادی عموم ناسازگار است، یعنی اگر قرار باشد انسان‌ها به نحو مطلق آزاد باشند، به‌گونه‌ای که هر کس هر کاری خواست انجام دهد، برخی که صاحب قدرت بیشتری هستند، برای منافع خویش آزادانه، هرچه می‌توانند به پشتوانه قدرت خویش انجام داده و برای آن حاضرند، نه تنها آزادی دیگران، بلکه حق حیات دیگران را نیز سلب نمایند؛ بنابراین آزادی مطلق برای همگان در این دنیا امکان ندارد، گذشته از آن برای همان رأس قدرت نیز موانع طبیعی و مادی فراوانی وجود دارد که آزادی او را محدود می‌کند، این خاصیت عالم مادی است که دار تراحم است. در چنین دنیایی نمی‌تواند آزادی مطلق محقق شود، اما اینکه وجداناً درمی‌یابیم انسان طالب آزادی مطلق است، به اقتضای حکمت الهی نشانگر وجود جهان دیگری است غیر مادی، بدون ابتلا به تراحمات جهان مادی که رسیدن به کمال آزادی مطلق در آن امکان‌پذیر باشد.

امر به معروف و نهی  
از منکر زو بنای  
آزادی در مردم  
سالاری اسلامی



طلب آنچه خداوند حکیم در فطرت انسان نهاده است، لغو و بیهوده نبوده، بلکه ما به ازاء خارجی دارد، اما این ما به ازاء، منحصر در عالم ماده نیست؛ بلکه با ادله مختلف، وجود عالمی ماوراء عالم ماده و ملک به نام عالم ملکوت اثبات شده است که آن ظرف به علت محصور نبودن در حصار محدودیت‌های عالم ماده ظرفیت تحقق این گرایش‌های فطری را دارد.

بنابراین، اگر بالوجدان در انسان طلب آزادی مطلق و حداکثری هست در عالم خلقت نیز ظرفی برای تحقق آن وجود دارد که محدودیت‌ها و موانع عالم ماده را ندارد، در نتیجه وجدان آزادی‌خواهی مطلق، خود یکی از ادله وجود عالم ماوراء ماده است.

اما نکته مهم اینجاست که چگونه می‌توان به آن عالم و آن آزادی مطلق برای عموم دست یافت؟ پاسخش فقط در لسان دین است و احکام دینی با همین غایت جعل شده‌اند که محدودیت‌های دنیوی را بر ما حمل کنند تا با تحمل آن به آزادی مطلق آن جهان برسیم و عمل به احکام دین جهت رسیدن به آن آزادی مطلق، محقق نخواهد شد مگر در پرتو اقامه دین به واسطه امر به معروف و نهی از منکر. بنابراین اثبات شد ملازمه امر به معروف با آزادی و اینکه تنها در پرتو اقامه دین (بالاترین مرتبه امر به معروف) است که می‌توان به میل فطری آزادی مطلق رسید.

### ب) ضرورت امر به معروف برای اجرای قانون جامع

همان‌طور که بیان شد، آزادی مطلق در جهان ماده امکان‌پذیر نیست و به ضد خودش یعنی دیکتاتوری اقلیت مسلط بر قدرت منتهی می‌شود مگر آن که قائل به آزادی محدود شده و با یک سری قواعد و قوانین، آزادی را مقید و محدود سازیم؛ به عبارتی این اصل را قائل شویم که آزادی هر کس تا آن جایی است که موجب سلب آزادی دیگران نشود.

اما سؤال اساسی اینجاست که آزادی هر کس تا چه حدی موجب لطمه به آزادی دیگران نمی‌شود؟ کدام ضابطه و قانون است که می‌تواند بیشترین حد آزادی را برای بیشترین افراد تأمین و تضمین کند؟ آیا بشر قادر به تدوین چنین قانون جامعی هست؟ بر فرض تدوین، آیا ضمانت اجرا مخصوصاً از سوی صاحبان قدرت دارد؟

پاسخ این است که بشر هرگز قادر به تدوین چنین قانون جامعی با ملاحظه همه جوانب نیست، بر فرض تدوین نیز ضمانت اجرایی نخواهد داشت. شاهد آن نیز تجربه چند قرن اخیر

نظام‌های مدعی آزادی و مردم‌سالاری است که همواره قوانینی برای منافع حداکثری جعل نمودند، همواره پس از مدتی به نقص قوانین سابق اعتراف و آن قوانین را نقض و ابطال نموده و قوانین جدیدی، جایگزین ساخته‌اند. اما هیچگاه به غایت مقصود نرسیده‌اند. گذشته از اینکه این قوانین در مقام عمل نیز اساساً به نفع صاحبان قدرت و ثروت بوده و محدودیتی برایشان ایجاد نموده است یا اینکه توسط آنان عملاً نقض شده و هیچگاه به مرحله اجرا نرسیده است و بر فرض اجرا غایت نیل به آزادی مطلق اخروی را در بر ندارد. علت آن نیز روشن است: اولاً چنان که تجربه نشان داده و همواره به آن اعتراف شده است، بشر شناخت جامعی از همه ابعاد خویش و نیازها و استعدادهایش ندارد و بدون آن نمی‌تواند به یک قانون جامع و پابرجا و بدون نقص و ابطالی دست یابد که کمال و سعادت خود را با نیل به آزادی حداکثری تأمین و تضمین نماید.

ثانیاً چنین قانونی بر فرض تدوین، ضمانت اجرا ندارد.

ثالثاً انسان صرفاً منحصر در همین بعد مادی و جسمی نیست و شناخت ابعاد روحی، روانی و حتی جسمی بشر نیز از عهده خودش خارج است، تنها خالق هستی است که هم بر ابعاد غیبی انسان و هم ابعاد عینی عالم هستی احاطه دارد و می‌تواند برنامه جامع و مشتمل بر همه ابعاد وجودی انسان را ارائه دهد؛ این امر حاصل نمی‌شود مگر در پرتو ارسال رُسل و هادیان الهی که آن برنامه جامع آزادی‌بخش و سعادت‌بخش را با عنوان دین ارائه دهند. امر به معروف و نهی از منکر نیز برای ابلاغ و تعلیم و اجرایی شدن همین قواعد دین است که به سعادت و آزادی حداکثری در دنیا و هم سعادت و آزادی مطلق در آخرت منتهی می‌شود. نتیجه سخن فوق این است که نه تنها امر به معروف و نهی از منکر زیربنای آزادی است بلکه زیربنای قانون‌گرایی نیز هست که یکی دیگر از مؤلفه‌های مردم‌سالاری اسلامی است و تنها در پرتو امر به معروف در سطح کلان است که می‌شود به آرمان آزادی حداکثری و نفی هرگونه استبداد رسید.

### ج) امر به معروف و نهی از منکر زیربنای قانون‌گرایی

اکنون که تبیین شد امر به معروف نه تنها با آزادی ناسازگار نیست، بلکه زیربنای مردم‌سالاری و آزادی است، از آن جهت که تحقق آزادی حداکثری برای حداکثر افراد محتاج قانون است و بهترین و تنها قانون جامع و ثمربخش برای تحقق آزادی حداکثری برای حداکثر

افراد، قانون الهی است، فریضه امر به معروف نیز ضامن اجرایی شدن آن است، از آن جهت که امر به معروف موجب تحقق صفت قانون‌گرایی، یعنی عمل به قانون - خواه قانون الهی یا غیر الهی - می‌شود که در عرف عام قانون‌گرایی و در عرف دین، تقوا نامیده می‌شود. آنچه خصوصیت قانون‌گرایی یا تقوا در افراد را توصیه، تأکید و تضمین می‌کند، همین فریضه امر به معروف و نهی از منکر است؛ فلذا باید امر به معروف را زیربنای قانون‌گرایی نیز به عنوان یکی دیگر از مؤلفه‌های مردم‌سالاری اسلامی در عرض مشروعیت، آزادی و مشارکت سیاسی دانست. دلیل فقهی آن نیز در روایات تعبیر به «بِهَا تُقَامُ الْقَرَائِصُ» (کلینی، فروع کافی، ج ۵، ص ۵۶) است.

در اینجا ممکن است یک اشکال دوباره خودنمایی کند و آن اینکه اگر امر به معروف زیر بنای آزادی باشد، در مورد معروف‌های اجتماعی مانند عدالت‌خواهی و ظلم‌ستیزی واضح است، اما اینکه معروف‌های شخصی مانند حجاب و نماز هم امر به آنها سلب‌کننده آزادی نباشد، بلکه تأمین و تضمین‌کننده آزادی حداکثری باشد، ادعای واضحی نیست، بلکه به نظر می‌رسد سلب آزادی باشد.

در پاسخ به این مسئله طبیعتاً باید درون دینی پاسخ گفت، یعنی همان ساختاری که این تکالیف را لازم دانسته، باید دید درباره جایگاه و تأثیر این تکالیف در اجتماع چه توضیحی دارد؟ حقیقت این است که تمام تکالیف شخصی، هرچند ظاهراً با مسائل اجتماعی ما ارتباط مستقیم پیدا نمی‌کند، اما همه آنها از آن جهت که موجب حصول تقوا هستند، عامل نظارت درونی بر حسن اجرای قوانین اجتماعی خواهند بود؛ بنابراین تأثیر مستقیمی در اجرای آن قوانین دارند، علاوه بر این ویژگی‌های منحصر به فردی را در هر یک می‌شود، قائل شد. مثلاً نماز بازدارنده از فحشا و منکر «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (عنکبوت، ۴۵) شمرده شده است که اطلاق آن شامل همه منکرات فردی و اجتماعی می‌شود.

این به معنای تأثیر نماز در تحقق تقوا یعنی عامل ناظر درونی است، گذشته از اینکه این تکالیف حداقل خاصیتش این است که انسان را پیوسته متذکر به خالق هستی می‌کنند، یاد او نیز عامل ایجاد تقوا است و تقوا دو اثر ویژه دارد که هر دو منتهی به درستی رفتار می‌شود که عبارت‌اند از:

۱- گرایش‌های معنوی و اخروی را بر گرایش‌های مادی و دنیوی و منافع زودگذر فردی و شهوانی غالب می‌کند و مانع تأثیرگذاری انگیزه‌های سوء در انسان می‌شود.

۲- اندیشه و قدرت عقل را تقویت می‌کند تا با آزاد شدن عقل از حصار هوا و هوس‌های باطل به درستی حقایق را ببیند و درک کند؛ به عبارت دیگر تقوا نه تنها پای شهوت و غضب را عقال می‌کند و می‌بندد، بلکه پای شبهه و شک را هم می‌بندد، و عقل را از اسارت هوای نفس آزاد می‌کند تا به حق برسد و لذا قرآن در آیه شریفه می‌فرماید: «إِنْ تَشَاءِ اللَّهُ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (انفال، ۲۹).

بنابراین در واقع آنچه فیلسوف لیبرال با ادعای آزادی معتقد است، فقط در پرتو دین و تقوا و همین امر به معروف و نهی از منکر حاصل می‌شود و اصول چهارگانه او در اندیشه اسلامی چنین می‌شود:

اولاً انسان گنجی پنهان است که باید استخراج شود، تنها خالق انسان است که به این گنج و روش استخراج او آگاه است، به وسیله انبیا نیز تعلیم نموده است، بلکه به بیان حضرت امیر علیه السلام بعثت انبیا با همین هدف استخراج گنجینه عقول انسان‌ها بوده است «وَيُثِرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ» (ابن میثم بحرانی، ۱۳۶۶: ۷۶/۱).

ثانیاً ارزش انسان به ایمان و عمل صالح است؛ یعنی آنچه موجب استخراج گنج نهفته او می‌شود، ایمان و عمل صالح اوست که در پیروی از تعالیم انبیا است.

ثالثاً باید عقل انسان از اسارت آنچه که موجب غفلت یا انحراف در اندیشه و انگیزه او می‌شود، آزاد شود تا در پرتو این آزادی جان، به ایمان و عمل صالح و کشف حقایق عالم و گنج حقیقت وجودی خویش نائل شود.

رابعاً از لزوم آرمان آزادی حداکثری برای اینکه به دیکتاتوری و استثمار اکثریت توسط اقلیت منتهی نشود، لزوم وجود قانون جامع با ضمانت اجرا برای محدود کردن آزادی‌ها به برخی حدود ثابت شد که این چیزی جز همان قانون شرع با پشتوانه ضمانت اجرایی امر به معروف و نهی از منکر نیست.

اما برخلاف فیلسوف لیبرال در اصل چهارم که خواستار مداخله حاد اقلی حکومت برای رفع دعوا و خصومت است، طبق توضیح قبلی روشن است که حکومت باید تا جایی که به تحصیل آزادی حداکثری کمک می‌کند، مداخله نماید.

علاوه بر این، چون آزادی حقیقی، آزادی جان، روح و عقل انسان از اسارت‌های جهل، تردید، شهوت، غضب و هواهای نفسانی است و این آرمان حاصل نمی‌شود، مگر با ایمان و

عمل صالح؛ از این رو وظیفه حکومت‌ها سوق دادن جامعه به سوی ایمان و عمل صالح است. این سخن به این معناست که رسالت حکومت‌ها باید امر به معروف و نهی از منکر باشد. از آنچه گفته شد، روشن است نه تنها امر به معروف و نهی از منکر به آزادی منتهی می‌شود، بلکه تنها راه انحصاری آن است و دیگر نظام‌های به ظاهر مردم‌سالار که مبتنی بر دین و امر به معروف و نهی از منکر نیستند، در واقع نوعی استثمار، استعمار و سلطه بر اکثریت با نام مردم‌سالاری هستند که به تعبیر مقام معظم رهبری استعمار فرانو نامیده می‌شوند (مقام معظم رهبری، بیانات در دیدار مسئولان نظام و میهمانان کنفرانس وحدت اسلامی، تاریخ ۱۳۹۴/۱۰/۰۸) که مردم در این حکومت‌ها، در ظاهر آزادند و اراده آزاد دارند و هر آنچه آنان می‌خواهند انجام می‌شود و لکن در واقع و در قالب یک جنگ شناختی و عملیات فکری و فرهنگی، آنچه با آن منافع اقلیت تأمین می‌شود به نام علم و تمدن به خورد افکار عمومی و اکثریت داده می‌شود و در واقع اندیشه آنان و همچنین انگیزه آنان به اسارت گرفته می‌شود و با اسارت اندیشه با جهل‌های علم‌نما و اسارت انگیزه با شهوت و غضب، مستکبرین اراده ملت‌ها را در نظام سلطه به اسارت می‌گیرند و چنین مردمی با عقل و میل و اراده اسیر، چنین می‌پندارند که آزادند اما در واقع اسیر شیاطین و هوای نفس خودشان هستند.



سال پنجم - شماره  
نهم - پاییز و  
زمستان ۱۴۰۰

#### د) تحقق نظارت درونی بر اجرای قانون جهت تحقق آزادی

ممکن است کسی ادعا کند، هیچ ضرورتی به امر معروف و نهی از منکر مبتنی بر قانون الهی نیست، تا در جامعه آزادی حداکثری حاصل شود، بلکه می‌توان همین ثمره را با قوانین بشری و با نظارت بر اجرای قوانین و ایجاد ناظرهای متعدد بر هر یک از مسئولان و مردم با دقت و سخت‌گیری، اجرای قانون را تضمین نمود تا آن نتایج از جمله آزادی حداکثری تضمین شود.

پاسخ این است که اگر مهم‌ترین اصل برای مردم، فقط حصول آزادی حداکثری با معیار مادی و دنیوی و بدون دخالت دین و معنویت باشد و نهایت دقت و سخت‌گیری شود و سیستم‌ها و شبکه‌های نظارتی تقویت شوند، باز هم نمی‌توانند به طور تضمینی نتیجه‌بخش باشند؛ زیرا همه سیستم‌های نظارتی راه فرار دارند که از جمله آن تخلف خود ناظران است چون اگر قرار باشد برای هر فرد یک ناظر گذاشته شود، برای هر یک از آن ناظران نیز ناظر دیگری لازم است و برای آن ناظر دومی نیز ناظر سومی و همین‌طور تا بی‌نهایت ادامه داده شود

که امکان‌پذیر نیست. هر جا که سلسله قطع شود، برای آن عامل یا ناظری که فوق او نظارتی نیست، در مقام تعارض منافع شخصی با منافع اجتماعی، هیچ دلیلی وجود ندارد که منفعت شخصی را ترجیح ندهد، ضمن این که احتمال تبانی ناظران با یکدیگر و خلل در کارشان نیز هست.

هرچند در جوامع دینی هم به جهت ضعف تقوا تخلف دیده می‌شود، اما آن که همگان حس کنند همواره و در همه جا یک چشم ناظر و ناقدی بر عملکرد آنها وجود دارد، این فقط در بستر تقوای دینی تأمین می‌شود «فإن الناقد بصیر بصیر» (طوسی، ۱۳۷۷: ۶۷) که این ادراک از وجود ناظر بیرونی ملکوتی نافذ و دائم، به ایجاد یک قوه نظارت درونی به نام تقوا منتهی می‌شود و بازدارندگی و نظارت درونی انسان بر رفتار خود را ایجاد می‌کند که هیچگاه تعطیل‌بردار نیست، صاحب‌منصبان با سلاح تقوا هم بر خود ناظرند و بر دیگران نیز نظارت می‌نمایند.

ادراک درونی از یک ناظر دائمی به قدری ارزشمند است که تمدن مادی جدید نیز تلاش نموده با تکنولوژی‌های روز و نصب دوربین‌ها و ده‌ها برابر آن کار تبلیغاتی و فیلم‌سازی، این احساس درونی وجود چشمان همیشه ناظر و در همه جا حاضر را با دوربین‌ها، بدل از خدای متعال، ایجاد نماید. اما این چشمان مادی با ادعای همیشه ناظر و همه جا حاضر بودن چند نقیصه دارد:

۱- بیشتر تبلیغاتی‌اند تا اینکه واقعی باشند. ۲- بیشتر در خدمت اهداف و منافع صاحبان قدرت و ثروت به کار گرفته شده است. ۳- نه تنها همیشه و همه جا را در بر نمی‌گیرد، بلکه یک قطع برق کافی است تا اصلاً وجود نداشته باشد و بزرگ‌ترین جنایات پیش آید.

بنابراین، بهترین و تنها راهکار، همانا تحقق نظارت درونی است که حتی اگر اعتقاد به خداوند و قیامت دروغ هم باشد، باز هم می‌توان جامعه معتقد به این اعتقاد دروغین را در مقایسه با جامعه غیر معتقد، در بهره‌مندی از نظامات اجتماعی جهت تحقق آزادی حداکثری متعالی‌تر دانست. امر به معروف و نهی از منکر ضمن اینکه یک سازوکار نظارت عمومی و همگانی است که همگان را به نظارت بر یکدیگر و مخصوصاً نظارت بر مسئولان در حسن اجرای قوانین برای نیل به سعادت و مصالح و آزادی حداکثری، به حرکت در می‌آورد، از سوی دیگر از آن جهت که افراد را به تکالیف شخصی که تقویت‌کننده قوه تقوا و نظارت درونی هستند، نیز سوق می‌دهد که موجب شود در همه افراد علاوه بر توجه به وجود نظارت بیرونی،

قوه نظارت درونی نیز فعال شود، همان قوه‌ای که در هیچ زمان و مکانی و در خلأ تمام ناظران بیرونی نیز تعطیل‌بردار نیست.

### امکان تحقق مراتب اعلای آزادی در مردم‌سالاری اسلامی

در مردم‌سالاری اسلامی به واسطه فرهنگ دینی و اخلاقی و در پرتو عبودیت و توجه به قیامت انسان‌ها به مراتب بالایی از آزادی معنوی می‌رسند که ارتباط مستقیمی با آزادی سیاسی اجتماعی دارد؛ زیرا از سویی انسان رهیده از بند قدرت‌طلبی و شهوات و مطامع دنیوی، اگر دارای قدرت باشد، به خود اجازه تعدی به حقوق دیگران و سلب آزادی اجتماعی دیگران را نمی‌دهد و اگر در ذیل قدرت دیگران باشد نیز اجازه بهره‌کشی نابجا را نمی‌دهد و به همین دلیل است که می‌بینیم یک راه شایع نظام سلطه جهت تحقق اهداف استبدادی و استعماریش، به ابتذال کشیدن جوامع و سلب آزادی معنوی آنان است تا در سلب آزادی سیاسی اجتماعی آنان موفق‌تر عمل کند. از سوی دیگر امر به معروف در تحقق آزادی معنوی نقش برجسته‌ای دارد. این رابطه وثیق و تحقق مراتب کمال آزادی معنوی و به تبع آن آزادی سیاسی اجتماعی را در چند گفتار ذیل تبیین می‌نماییم.

#### أ) تحقق آزادی اراده در پرتو امر به معروف

سلب آزادی و اراده آزاد انسان‌ها در طول تاریخ شیوه‌های گوناگونی داشته است:

- ۱- استبداد آشکار: سلطه بر انسان‌ها با زورسالاری؛
- ۲- استبداد مخفی (استعمار): سلطه بر انسان‌ها با زورسالاری؛
- ۳- استبداد اخفی (استعمار): سلطه بر انسان‌ها با تزویرسالاری و با نام آزادی و مردم‌سالاری و قانون و...

به عبارت دیگر استعمار سه دوره دارد:

- ۱- استعمار قدیم: با لشکرکشی، زور، تهدید و استبداد توسط استعمارگران؛
- ۲- استعمار نو: با به قدرت رساندن ایادی نظام سلطه در ملت‌ها (با نفوذ موردی)؛
- ۳- استعمار فرانو: با نفوذ جریانی و جنگ شناختی و فرهنگ‌سازی و تغییر مبادی اراده یعنی تغییر اندیشه‌ها و انگیزه‌ها به گونه‌ای که آنچه استعمارگران می‌خواهند، مردم با اراده خودشان و به توهم آزادی انجام دهند، درحالی که اندیشه و انگیزه آنان که ایشان را به آن رفتارها و انتخاب‌ها سوق می‌دهد به اسارت درآمده است. در این روش به جای آنکه جان مردم را

مستقیماً به اسارت و بردگی بکشند و آنان را وادار کنند به آنچه خود می‌خواهند و تحمیل می‌کنند، شخص را ظاهراً آزاد می‌گذارند، اما با آموزش، فرهنگ‌سازی، تبلیغات، جریان‌سازی و کنترل اندیشه و انگیزه یعنی با به اسارت کشاندن اندیشه و انگیزه آنان به واسطه ابتلا اندیشه به شک و شبهه و جهل (چه بسا با نام علم و شعار آزادی اندیشه و آزادی بیان) و ابتلای انگیزه به شهوت، غضب و غفلت - با نام آزادی عمل - او را چنان به دست خود به اسارت و بردگی می‌کشند که هرگز در استبداد و اسارت آشکار این قدر ثمره ندارد. این نوع اسارت انسان‌ها، آن قدر شایع است که حضرت فرمود: «كَمْ مِنْ عَقْلٍ اسِيرٍ تَحْتَ هَوًى أَمِيرٍ» (خوانساری، ۱۳۶۶: ۵۴۶). آنچه باعث رهایی و نجات از انواع اسارت‌های استبداد و استعمار و استثمار می‌شود، امر به معروف و نهی از منکر است تا به واسطه آن مردم هم از اسارت درونی نجات یابند و هم به تبع آن از اسارت‌های سیاسی اجتماعی خلاص شوند. ابتدا از منکر جهالت و شک و شبهه و منکر اسارت شهوت و غضب نجات پیدا کنند، آنگاه که نفس آزاد شد و پای شهوت و غضب را به مدد عقل، عقاب نمود، دینه عقل به او بازگشت و چشم او به عالم نور باز شد و از حجاب‌های ظلمانی نجات یافت، به اولین مبدأ آزادی نائل می‌شود و این اولین رسالت انبیاء است که حضرت امیر فرمود خداوند متعال انبیا را به سوی مردم فرستاد «لِيُثِيرُوا إِلَيْهِمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ» (عروسی حویزی، ۱۳۸۳ق: ۱/ ۵۷۶).

### ب) کمال آزادی در پرتو کمال عقل و عبودیت

سرآغاز آزادی، سرآغاز عبودیت است؛ چرا که انسان با آزادی از جهل نجات یافته و به منزلگاه عقل می‌رسد «وَالْعَقْلُ مَا عَيْدَ بِهِ الرَّحْمَانُ» (برقی، ۱۳۷۱: ۱/ ۱۹۵) و به واسطه عقل به مرتبه عبودیت و کمال آزادی می‌رسد.

اما آزادی در این حد متوقف نمی‌شود که این کمترین مرتبه آزادی است، مراتب عالی‌تر آن است که در مراتب عبودیت به اعلی مراتب آن دست یابد و بند حجاب‌های نورانی عقل را نیز بگسلد. انسان تا زمانی که در بند حجاب‌های نفسانی باشد و به سخن نفس گوش فرادهد، بنده نفس است و در این مرتبه نیز که به سخنان عقل گوش فرا می‌دهد بنده عقل است، چرا که فرمود: «مَنْ أَصْغَى إِلَى نَاطِقٍ فَقَدْ عَبَدَهُ» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۸۲: ۴۵۶؛ حر عاملی، ۱۳۱۴: ۱۲/ ۱۱۱). عقل به او می‌گوید خدا را بندگی کن و این عبادت که با خوف و رجاء همراه است، بر دو نوع است:



۱- از خوف نار: تلك عبادة العبيد؛

۲- به شوق بهشت: تلك عبادة التجار.

هرچند این عبادت، عبادة الله است نه عبادة النفس، اما عبادة الله بالعقل است که فرمود: «العقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان» (برقی، ۱۳۷۱: ۱/ ۱۹۵). یا از نوع اول است که خوفاً من النار و رجاء الى رحمة الرحمن، به عبادة الرحمن می پردازند، یا شوقاً و رجاء الى الجنة به اكتساب جنان می پردازند.

لكن این نیز همچنان نوعی اسارت است و آزادگی محض نیست؛ زیرا هرچند اسیر هواهای نفسانی نیست، اما اسیر منافع نفس هرچند منفعت اخروی آن هست و به همین جهت که دل متوجه سعادت نفس است، در خوف و رجاء به سر می برد، اما مرتبه عالی تر که در آن هیچ اسارتی نیست، عبادة الاحرار است که عبادت اولیاء الهی است، فقط حباً و شکراً خدا را می پرستند و در این مرتبه چون دل متوجه نفس و سعادت و منافع آن نیست، هیچ خوف و رجائی هم ندارد: «ألا إله إلا الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون» (یونس، ۶۲) و این اوج آزادی است که دیگران را غلام همت خویش می سازد: غلام همت آنم که زیر چرخ کبود زهر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است (حافظ، غزلیات، غزل ۳۷).

دو دسته اول از بندگان هرچند خدا را عبادت می کنند و از بندگی نفس رهیده اند، اما همچنان اسیر نفس اند؛ چرا که این نفس است که با عذاب اذیت می شود و با ثواب لذت می برد. آزادی و آزادگی محض، آنجاست که هیچ چیزی اراده او را تسخیر و در بند نکند، فقط چون عشق می کشد و حب خدا دارد به عبادت او روی آورده «وقوم عبدوا الله عزوجل حبا له فتلك عبادة الاحرار وهي افضل العبادة» (حر عاملی، ۱۳۱۴: ۱/ ۴۵). تا جایی که عبد به کمال انقطاع الى الله رسیده «الهی هب لی کمال الانقطاع الیک» (مجلسی، ۱۴۴۰: ۹۴ و ۹۹) و از هر چه تعلق و بند و اسارت است رهیده و این اوج آزادی و آزادگی ره آورد کمال بندگی خداست: «العبودية جوهره کنهها الربوبية» (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۶/ ۳۵۷) که با مقام ربوبیت یکی شده است و از این پس آنچه اراده کند محقق می شود زیرا اراده او، اراده خداست که منادی از جانب او ندا می دهد: «طوبی للمطيعین انا مطيع لمن اطاعنی». اوج آزادی انسان و آزادی اراده او همین است که هر چه دلش بخواهد اراده کند و هر چه اراده کند محقق شود زیرا اراده او اراده خداوندی است که «اذا اراد شیئا ان يقول له کن فیکون» و گرنه اگر به این مرتبه نرسد حتی اگر پادشاه مستبد به رأی در زمین باشد بازهم اراده او اسیر است:

۱- در بخش اندیشه اسیر جهل مقابل علم است و از ملکوت آگاه نیست و گستره انتخابش از عالم ملکوت به علم مُلک محدود گشته است.

۲- در بخش انگیزه اسیر جهل مقابل عقل یعنی اسیر نفس و هوای آن است و میل و گرایش او محدود به پست‌ترین امور عالم است.

ریشه نفهمی و جهل و تاریکی و ظلمت، از نفس است که از خاک یا آب و گل آفریده شده است (خلقه من طین لازب) (نیمیم ز آب و گل نیمیم ز جان و دل) و کار نفس، عدم کشف حقایق است و در مقابل، کار عقل کشف حقایق است که در زیر خروارها خاک نفس دفن شده است که حضرت امیر از آن به «دفائن العقول» تعبیر نمود. پس نفس ریشه جهل بلکه عین جهل است و در درون ما نزاع همیشگی بین عقل و جهل (نفس) است که اگر نفس را کشتیم، ریشه جهل برکنده‌ایم و به عقل مطلق رسیده‌ایم و در بندگی تعالی می‌یابیم، و اگر نه هر قدر انسان، قاعده‌های بندگی را بشکند و حرف نفس را گوش دهد بیشتر به آن قدرت داده است و بیشتر به اسارتش در می‌آید و اما رابطه وثیق آزادی معنوی با آزادی سیاسی یعنی اسیر نشدن و به اسارت نکشدن دیگران قبلاً بحث شد.

### ج) اوج مردم‌سالاری در سایه ولایت الهی

اینکه در نامه ۳۱ نهج البلاغه حضرت امیر خطاب به امام مجتبی فرمود: «لاتکن عبد غیرک و قد جعلک الله حراً» و اگر از عبادت غیر نهی فرمود و دلایل را حریت انسان قرار داد، نشان از این دارد که دعوت به عبودیت خداوند عین آزادی و آزادگی و حریت است؛ زیرا عبادت خداوند اتصال به آن منبع عظمت و کرامت است که ثمره‌اش گسستن از هر بند و کمند اسارتی است و لذا رب الأرباب عبودیت اغیار حتی نفس را برای بندگانش نپسندید چرا که اسارت روح متعالی انسان در بند نفس، ریشه همه اسارت‌هاست.

ولایت نبی و امام و مؤمنان بر مؤمنان نیز چنین است و تبعیت از اولیای الهی عبودیتی است که کنه آن ربوبیت است و مردم مؤمن در جامعه ولایی حقیقتاً سالار هستند و این کمالات منحصر در جامعه اسلامی و حکومت ولایی است و در غیر آن محقق نمی‌شود و مردم‌سالاری در غیر حکومت ولایی و در غیر جامعه ایمانی دروغی بیش نیست، بلکه آن جوامع محکوم به استبداد اشرار هستند چه اینکه در ادله امر به معروف فرمود: یا امر به معروف و نهی از منکر می‌کنید یا در غیر این صورت مبتلای به استبداد اشرار می‌شوید یعنی

حکومت‌ها از دو فرض خارج نیستند یا مبتنی بر امر به معروف هستند که می‌شود همان نظام مردم‌سالاری و اگر نه مصداقی از نظام استبدادی هستند.

بنابراین در اندیشه سیاسی اسلامی مدلی از حکومت وجود دارد با نام مردم‌سالاری اسلامی مبتنی بر اصل امر به معروف و نهی از منکر. این مدل نه تنها استبدادی نیست بلکه ما معتقدیم تنها مدل غیر استبدادی همین است و غیر از آن هر چه باشد به استبداد اشرار و بدترین‌ها بر مردم منتهی می‌شود به دلیل ادله امر به معروف که ذکر شد.

### نتیجه‌گیری

در باب رابطه فقهی و کلامی آزادی با امر به معروف و نهی از منکر چهار فرض مطرح است:

عدم تلائم امر به معروف با آزادی (استحاله آزادی در حکومت دینی مبتنی بر امر به معروف)، تلائم (امکان آزادی)، ملازمه (لزوم آزادی)، ملازمه انحصاری (انحصار آزادی حقیقی در مردم‌سالاری اسلامی).

با تبیین و بررسی‌های انجام شده فرضیه چهارم اثبات گردید؛ یعنی فقط و فقط در پرتو اسلام و حکومت اسلامی است که می‌توان به آزادی حقیقی نایل شد و در غیر آن هر چه هست نوعی اسارت با توهّم آزادی است و امر به معروف و نهی از منکر زیربنای فقهی آزادی و نیز ضمانت اجرای دین در رسیدن به آن منافع است.

بنابراین فرضیاتی که این نوشتار آنها را مورد بررسی و اثبات قرار داد، این است که مردم‌سالاری اسلامی در سایه ولایت اولیای الهی محقق می‌شود و هم حق است هم تکلیف، هم حریت است هم عبودیت و اوج آزادی و آزادی حقیقی فقط در مردم‌سالاری اسلامی محقق می‌شود و غیر آن اسارت است. حکومت‌ها و نظام‌ها به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: نظام ولایی و نظام سلطه. نظام ولایی تنها نظام مردم‌سالار واقعی است که مردم را بر نفس خود مسلط نموده و از هرگونه اسارتی رها کرده و آن‌گاه این مردم آزاد و رها شده از هرگونه اسارت و مسلط بر نفس را در جامعه و سیاست نیز بر مقدرات خود مسلط نموده است و برای نفی سلطه شیاطین، در مقدرات انسان‌های محروم از آزادی اراده در نفس خویش نیز بر اساس امر به معروف و نهی از منکر مداخله نموده است. نظام سلطه انواعی دارد: ۱- نظام استبدادی ۲- نظام استثمار یا استعماری یا اشرافی یا استبداد مخفی (با زر و ثروت و به بهانه عمران و

آبادی بر مردم مسلط شدن) ۳- نظام استحماری یا استبداد اخفی (یعنی نظام مردم سالار  
ظاهری غربی و هر نظام مردم سالار غیر اسلامی که در ظاهر به مردم آزادی داده اما در واقع در  
قالب جنگ شناختی و به واسطه اسارت اندیشه و انگیزه انسان‌ها، آنان را به بردگی کشیده  
است). در پرتو امر به معروف، انسان‌ها با نیل به آزادی معنوی، در بعد اجتماعی نیز نه اسیر  
دیگران می‌شوند و نه کسی را به اسارت می‌کشند و اطلاق معروف و منکر در آیه ۱۰۴ آل  
عمران شامل هر منکری چه اسیر شدن و چه به اسارت کشیدن دیگران می‌شود بنابراین امر به  
معروف زیربنای فقهی آزادی است.

امر به معروف و نهی  
از منکر زیربنای  
آزادی در مردم  
سالاری اسلامی

## منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۶۸، شرح و ترجمه فیض الاسلام، تهران، سازمان چاپ و انتشارات فقیه.
- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، ۱۴۱۴ق، النهاية فی غریب الحديث و الأثر، قم، اسماعیلیان.
- ابن میثم بحرانی، ۱۳۶۶، اختیار مصباح السالکین، ج ۱، مشهد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- برقی، ابو جعفر، ۱۳۷۱ق، المحاسن، چ دوم، قم، دار الکتب الإسلامية.
- بوردو، ژرژ، ۱۳۷۸، لیبرالیزم، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران، نشر نی.
- پیتر، آندره، ۱۳۵۴، مارکس و مارکسیسم، مترجم: شجاع الدین ضیائی، تهران، دانشگاه تهران.
- حافظ، شمس الدین محمد، ۱۳۹۶، دیوان حافظ شیرازی، غزلیات، غزل ۳۷، تهران، راه بیکران.
- حلی علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، ۱۴۱۴ق، تذکره الفقهاء، قم، مؤسسه آل البيت.
- حر عاملی، محمد بن الحسن، ۱۳۱۴ق، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، قم مؤسسه آل البيت.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه، ۱۳۸۳ق، تفسیر نورالثقلین، ج ۱، قم، مطبعة العلمية.
- خوانساری، آقا جمال، ۱۳۶۶، شرح بر غرر الحکم و دُرر الکلم، چهارم، دانشگاه تهران.
- خمینی، سید روح الله، ۱۳۸۵، صحیفه نور، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، سید روح الله، ۱۳۷۹، کتاب البیع، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- عمید زنجانی، عباسعلی، ۱۳۸۸، مبانی حقوق بشر در اسلام، تهران، جهاد دانشگاهی تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲هـ، مفردات ألفاظ القرآن، در یک جلد، لبنان - سوریه، دار العلم - الدار الشامیه.
- طوسی، خواجه نصیر الدین، ۱۳۷۷، اخلاق محتشمی، انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، فروع کافی، قم، دارالکتب الاسلامیه.

لاریجانی، محمدجواد، ۱۳۸۴، نظارت، زیربنای دموکراسی اسلامی یا نسبت میان دموکراسی و امر به معروف و نهی از منکر، ضمیمه خردنامه همشهری بیست و نهم تیر ۱۳۸۴، شماره ۵۸، صص ۵-۶ نورمگز، بازتاب اندیشه سال ۱۳۸۴ شماره ۶۴، صص ۱۱۹-۱۲۱

مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۷۸، حقوق و سیاست در قرآن، نگارش محمد شهرابی، چ ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.  
مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۸، نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام، چ ۱، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.  
مقام معظم رهبری، تاریخ ۱۳۹۴/۱۰/۰۸، بیانات در دیدار مسئولان نظام و میهمانان کنفرانس وحدت اسلامی.  
مکارم شیرازی و دیگران، ناصر، ۱۳۷۴ش، تفسیر نمونه، چاپ اول، تهران، دار الکتب الإسلامية.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۴۰ ق، بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الانمة الاطهار علیهم السلام، با ترجمه فارسی - «۲» - مجلد ۴۴، بیروت، داراحیاء التراث العربی.  
ملاصدرا شیرازی، صدرالدین، ۱۳۶۶، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار.  
میل، جان استوارت، ۱۳۸۹، تأملاتی در حکومت انتخابی، ترجمه علی رامین، تهران، نشرنی.

## حرمت رانت در فقه شیعه<sup>۱</sup>

محمد حسین رضایی

فارغ التحصیل سطح چهار مجتمع آموزش عالی فقه

احمد احمدی تبار

استاد درس خارج حوزه علمیه قم

### چکیده

رانت‌خواری و کسب ثروت‌های بادآورده در سایه این پدیده، بر دیگر فسادهای اداری نقش مادر را ایفا می‌کند. رانت اعم از رانت‌های اقتصادی، اطلاعاتی، سیاسی، قضایی و مانند آن هیچ‌گونه ارتباطی با شایستگی‌های ذاتی و استعدادهای فردی ندارد و از مصادیق و نمونه‌های فساد اداری در بدنه اجرایی حکومت‌ها به شمار می‌آید. در اسلام سوء استفاده از موقعیت و قدرت، به شدت نکوهش شده است؛ زیرا ویژه‌طلبی خلاف فطرت انسانی و عدالت اجتماعی است. استفاده و بهره‌مندی نابرابر مسئولان حکومتی از اموال و امکانات عمومی، آثار سوء و پیامدهای مخربی از جمله انحصار و انباشت ثروت، ایجاد فقر و پیدایش اختلاف معیشتی، ضعف اقتصادی و ناکارآمدی نظام اجرایی، اشرافی‌گری، تضعیف روح معنویت و اضمحلال و تباهی برای حکومت و اجتماع اسلامی را در پی دارد. اصطلاح رانت‌خواری در منابع فقهی اگرچه در معنای مورد نظر بحث نشده است، ولی تحت عناوین کلی دیگر نظیر لزوم عدالت و نفی تبعیض، حرمت ظلم بر عباد، اکل مال به باطل و تصرف غیرمشروع در بیت‌المال مورد اشاره قرار گرفته است. در اسلام حرمت هرگونه رانت و کسب منافع مادی یا غیر مادی خارج از چارچوب شرع و قانون، از باب ظلم بر عباد، اکل مال به باطل، تبعیض، لزوم رعایت انصاف، اعانه بر اثم و حرمت پارتی‌بازی، روشن و واضح است. تصرف در اموالی که با رانت به دست می‌آید علاوه بر حرمت، ضمانت شرعی نیز دارد.

**واژگان کلیدی:** رانت، عدالت، ظلم بر عباد، اکل مال به باطل، فساد، سوء استفاده، تبعیض،

بیت المال.

رانت یکی از گونه‌های فساد است که دامن‌گیر جوامع امروزی شده و در نابودی حکومت‌ها روند رو به رشد داشته است. رانت در مرحله نخست بعد اقتصادی دارد اما به تدریج به سایر حوزه‌ها از جمله سیاست نیز سرایت می‌کند؛ بنابراین رانت، صرفاً پدیده فساد اقتصادی نیست؛ بلکه فساد اجتماعی است که از اصلی‌ترین ریشه‌های آن، فساد اقتصادی است. می‌شود گفت رانت نوع تخلف و سوء استفاده اداری است که توسط افراد صورت می‌گیرد، اگر چه ممکن است در مقایسه با جرایم و گناهان دیگر نظیر قتل و سرقت، باعث رعب و وحشت نشود، اما به لحاظ تأثیرگذار بودن در تخریب اجتماع و انحراف جامعه در سطح عمومی بیش از خطاهای دیگر، باید مورد ملاحظه و توجه قرار گیرد. به تعبیر دیگر، بارزترین نشانه انحراف دولت «به معنای عام» و جامعه از قانون است. اگر در خانواده دولت میزان فساد و سوء استفاده در قالب رانت و یا هر نوع فساد اداری دیگر زیاد شود، جامعه با یک فاجعه واقعی روبه‌رو خواهد بود؛ زیرا براساس قاعده کارکنان دولت شاخص‌ترین افراد محسوب می‌گردد. بروز تخلف و انحراف در این قشر، مشکلی نیست که بتوان به سادگی از کنار آن گذشت. در گذشته فرض بر این بود که کارمند دولت بیش از کارمند بخش خصوصی به مصالح اجتماعی پایبند است، اما با کمال تأسف امروز در اکثر کشورها تجربه نشان می‌دهد که فساد در بخش دولتی، گسترش بیشتری دارد. به همین دلیل در این سال‌ها در کشورهای جهان سوم، خصوصی سازی رونق بیشتری گرفته است. آنچه مسلم است این است که سوء استفاده و فساد اداری تنها ویژگی نظام‌های استبدادی و سنتی نیست، بلکه در بیشتر نظام‌های اقتدارگرا و دیکتاتوری و حتی در بعضی دموکراسی‌های صنعتی، نیز دیده می‌شود. با وجود این، شکل‌های اداری، عمق و دامنه آن و مجاری که از طریق آنها اعمال می‌شود تابع ویژگی‌های اساسی نظام سیاسی است. از این رو، می‌توان فساد اداری و رانت را در اغلب حکومت‌ها و دوره‌های تاریخی چنین کشورها مشاهده کرد.

باید توجه داشت که فساد و سوء استفاده از هر نوعی که باشد می‌تواند از حاکمان یک کشور به مردم آن سرایت کند و به عنوان هنجاری اجتماعی رواج یافته و نهادینه شود. به طوری که کارمندان دولتی وقت می‌بینند حاکمان غرق در انواع فساد اقتصادی، اجتماعی و... هستند، به فکر سوء استفاده از موقعیت اداری خود می‌افتند. در کشورهای صنعتی فساد بیشتر در



رده‌های بالای جامعه متمرکز است، در حالی که در کشورهای در حال توسعه با کمال تأسف، فساد تمام زیر و بم جامعه را در بر گرفته است.

پدیده‌ی رانت اگرچه دارای گستره وسیع بوده و مباحث دقیقی دارد، اما آنچه در این نوشتار به دنبال اثبات آن هستیم، حرمت رانت در فقه شیعه است که باتوجه به آیات، روایات و نظریات فقهای شیعه به آن پرداخته خواهد شد و مباحث دیگر که پیرامون این موضوع انجام می‌گیرند، جهت تبیین و تفهیم موضوع خواهد بود.

#### ۱. مفهوم رانت

مفهوم‌شناسی نخستین گام در بررسی هر موضوع است، زیرا اگر تصویر درست و واقعی از مفهوم و معنای یک موضوع نداشته باشیم، در مسیر جستجو و بررسی به بیراهه می‌رویم و هر قدمی که برداشته شود، از هدف دورتر می‌شویم.

رانت و رانت‌خواری از واژگانی وارداتی هستند که به نظر می‌رسد در چارچوب نظام اجتماعی و حقوقی می‌تواند توسعه مفهومی داشته باشد؛ ازاین‌رو اسم برای امتیاز ویژه اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و... است که به ناحق، به شخص و یا مؤسسه داده می‌شود (صدری، ۱۳۷۴: ۲). کلمه رانت از واژه Rent که ریشه لاتینی دارد، گرفته شده است و به معنای بهره مالکانه، مبلغ کرایه و اجاره‌بها و کرایه دادن یا اجاره دادن آمده است (صبوری، ۱۳۷۷: ۲۹۸). برخورداری از موقعیت‌های برتر برای به دست آوردن، ثروت حاصل از کار غیر تولیدی و باد آورده (انوری، ۱۳۸۲: ۱۱۱۶). بر اساس آنچه در مبدأ و تاریخ این واژه گفته شده است: در دوره فتودالی، مالکان زمین، اجاره زمین‌های کشاورزی خود را بر اساس حاصلخیزی زمین و کیفیت محصول تعیین می‌کردند، ولی خود صاحبان زمین در بالا بردن کیفیت آن نقشی نداشتند. از همان ایام، کلمه «رانت» وارد اقتصاد گردیده است (قاسم‌پور، وب سایت: شهریور ۱۳۹۴).

رانت به‌طور مشخص عبارت است از تلاش برای کسب منفعت از موقعیت تنها تولید کننده یا تنها توزیع کننده بودن یک کالا و یا خدمت. استفاده از موقعیت‌های مخصوص، به‌ویژه انحصاری به منظور کسب درآمدهای نامتعارف و اصطلاح محترمانه‌ای برای غارت اموال عمومی. همان مازاد و سود غیر تولیدی است که به دنبال کمیابی‌های طبیعی یا ساختگی فراهم می‌گردد، به نحوی که بیش از مقدار نیاز یک عامل تولیدی به دست می‌آید که اگر این مقدار مازاد، نیز از عامل تولید گرفته شود، ممکن است هنوز هم انگیزه فعالیت و تولید وجود

داشته باشد. این سود غیر تولیدی، خارج از فرایند تولید اقتصادی است که مستلزم به مخاطره گذاشتن سرمایه و کوشش فردی می‌گردد و در نتیجه، بهبود فرایند مدیریت، خلاقیت و نوآوری، افزایش بهره‌وری و کارایی سازمانی حاصل نمی‌شود (حاج‌یوسفی، ۱۳۷۸: ۳۸).

## ۲. انواع رانت

### الف: رانت اقتصادی

این واژه در اقتصاد در رابطه با هزینه و فرصت از دست‌رفته، تعریف می‌گردد که به منظور حداکثرسازی درآمد، عامل تولید جذب فعالیتی می‌شود، تابثواند از آن بیشترین درآمد را داشته باشد (مدیری، ۱۳۷۳: ۴۳). در بازار رقابتی کامل، رانت اقتصادی وجود ندارد، در واقع ارزش آن برابر با صفر است، زیرا هرگاه که درآمد کنونی عامل تولید بیشتر از حداقل درآمدی باشد که می‌بایست به آن پرداخت، تا آن را به فعالیت مزبور جذب کرد و در آن نگه داشت، آن‌گاه عوامل تولیدی بیشتری وارد بازار مزبور خواهند شد. این امر موجب افت درآمد عامل تولید خواهد شد و آن قدر ادامه پیدا خواهد کرد تا رانت اقتصادی از بین برود. در واقع پدیده رانت اقتصادی را می‌توان تعمیم داد و در مورد هر کالا و بازاری به کار برد که با میزان قدرت بازار کالا رابطه مستقیم دارد و از آن می‌توان به عنوان شاخصی برای اندازه‌گیری «قدرت بازار» یا شدت انحصاری بودن بازار استفاده کرد (روزنامه دنیایی اقتصاد، ۱۳۹۵/۵/۲۰: شماره ۳۸۳۴؛ سبزواری، ۱۳۸۸: ۶۴). چنین امری بدون شک در نزد عرف کاری ناشایست و باطل است و می‌تواند مصداق ظلم بر مردم باشد که در منابع دینی و فقهی مشمول نهی قرار گرفته است.

حرمت رانت در  
فقه شیعه

### ب: رانت اطلاعاتی

رانت اطلاعاتی یعنی دسترسی به اطلاعات دارای ارزش اقتصادی یا سیاسی در زمان خاص و سوء استفاده از آن برای مقاصد شخصی (مرآت نیا، ۱۳۷۹: ۴۱/۱). صاحبان اطلاعات در هر نهاد تأثیرگذار بر امور اقتصادی و اجتماعی، به طور کلی از موقعیت ویژه‌ای برخوردار می‌گردند که دیگران از آن محروم‌اند و پیش از آنکه این اطلاعات در دسترس عموم قرار گیرد، از فرصت‌های اقتصادی سودهای کلان برده و از حوزه‌هایی که درآینده زیان‌آور خواهد بود، خارج می‌شوند. در واقع وجود چنین پدیده ناصواب، سبب از بین رفتن اصل برابری فرصت‌ها شده و این امر به بی‌عدالتی‌های اجتماعی و اقتصادی می‌افزاید؛ لذا این اصطلاح جایی اطلاق می‌گردد که شخص به وسیله کسب اطلاعات سری که بقیه از آن محروم

هستند، در مناقصه‌ها و مزایده‌ها بدون ریسک و رقابتی سالم، برنده شود و یا قبل از اجرای پروژه‌ها به خرید املاک و اqlام از بقیه افراد به قیمت ناچیز اقدام کند. عده‌ای از طریق دستیابی زودرس به اطلاعات گوناگون در زمینه تغییرات قوانین، مقررات و سرمایه‌گذاری، سودهای کلانی را می‌برند، این امر باعث می‌شود رقابت ناسالم اقتصادی در بازار سرمایه شکل بگیرد. افراد و صاحبان سرمایه را به طرف فعالیت‌های اقتصادی ناسالم و کاذب سوق دهد. در نتیجه حجم عظیمی از سرمایه‌های سرگردان هر کشور از بخش توسعه اقتصادی و عمرانی خارج گردد. به عنوان مثال از طریق رانت اطلاعاتی ممکن است یک یا چند نفر با زد و بندهای خاص، زودتر از دیگران از حساب سود و زیان فلان شرکت در بازار بورس اوراق بهادار مطلع شده و فوراً با سیاست‌های مناسب یا نامطلوب جلوه دادن وضع مالی آن شرکت، خریدار سهام تنزل یافته شوند و بعد از تصاحب سهام درباره وضع درخشان شرکت مذکور مجدداً تبلیغ کرده و سبب افزایش قیمت شوند و سهام خریداری شده را با قیمت بسیار بالا بفروشند (خبرگزاری جمهوری اسلامی، ۸/۵: کدخبر ۸۰۸۷۶۴۵۳ و فصلنامه دانش انتظامی گلستان: ۴، سال پنجم، شماره چهارم، صادقیان، رانت‌خواران در کمین فرصت‌های انحصاری، کیهان: ۱۳۷۹/۵/۱۶).

### ج: رانت سیاسی

رانت سیاسی در جایی اطلاق می‌شود که اشخاص با زد و بند و پارتی‌بازی، پست و مقام کلیدی یا حزبی را تصاحب می‌کنند و از این طریق از امتیازات ویژه آن مقام و پست سود می‌برند (جمعی از نویسندگان، مؤسسه تدبیر اقتصاد، فساد مالی و اقتصادی، ۱۳۸۵: ۱۵۳). این نوع رانت، بیشتر در کشورهایی بروز می‌کند که اراده مردم به فراموشی سپرده شده و یا اصلاً مطرح نیست. در واقع اعمال قدرت از طریق عده محدودی بوده و احراز مقام‌ها و مناصب سیاسی معمولاً از طریق وابستگی به قدرت و حاکمیت میسر است (بیابانی، فرهنگ توصیفی علوم جنایی، ۱۳۸۴: ۳۱۴). این در حالی است که گروه‌گرایی، رفیق‌بازی و قوم‌پروری زمینه رشد را محدود کرده و حاکمیت نسبت‌سالاری و وابستگی حزبی و سیاسی جایگزین آن می‌گردد. پیامد این روند نیز انزوای طلبی شایستگان، خروج مغزها و توقف پیشرفت امور در جهت تأمین منافع عمومی است (همان).

### د: رانت قضایی

رانت قضایی عبارت است از پاسخ‌گو نبودن مسئولان دولتی در مقابل نهادهای ذی‌صلاح قضایی و تنبیهی. برقراری ارتباط نزدیک برخی صاحبان ثروت در بخش خصوصی با بخش قضایی، باعث می‌شود تا از امتیاز پاسخ‌گو نبودن در برابر قانون بهره‌گیرند و به فعالیت‌های غیر قانونی و برخلاف مصلحت اجتماعی دست بزنند و به نفع خویش از آن بهره‌گیرند (سلیمی، راهبردها و راهکارهای جهاد اقتصادی، ۱۳۹۵: ۵۹؛ بیابانی، فرهنگ توصیفی علوم جنایی، ۱۳۸۴: ۳۱۴). این نوع رانت معمولاً در جایی اطلاق می‌شود که اشخاص به واسطه آن از بدهکاری، یا انجام تعهدات مالی معاف و یا تبرئه می‌گردند. طبق قاعده و دلیل که بیان خواهد شد، هم تصرف در اموال کسب شده مجاز نیست و هم حکم از طرف قاضی نافذ نخواهد بود. متأسفانه در جهان سوم نهادهای دولتی، گرفتاری چنین رانتی هستند، زیرا وقت منافع مردم با چنین نهادهای اصطکاک پیدا می‌کند، آن چه خدشه‌دار می‌گردد، منافع مردم است (یوسفی نژاد، ۱۳۸۵: ۶۴/ ۱۵۳) در حالی که اصل عدالت، شریعت و قانون حکم

حرمت رانت در می‌کند که در برابر تخلف صورت گرفته، مجازات باید یکسان باشد.

فقه شیعه

### ۳. ادله حرمت رانت

#### الف: ظلم بر مردم

باتوجه به موضوع مقاله که حرمت رانت در فقه شیعه است، این بحث از مباحث اصلی به شمار می‌رود که با بهره‌گیری از آیات، روایات و نظریات فقه‌های شیعه به آن پرداخته خواهد شد. در آیات و روایات اگرچه بحثی که در حرمت رانت خوری صراحت داشته باشد، وجود ندارد؛ اما عناوین (ظلم، اکل مال به باطل، اعانه بر ظلم، فساد و پارتی‌بازی) وجود دارد و حرمت آنها بیان شده است. هرکدام می‌توانند از پیامدها و لوازم رانت خواری باشد، لذا اگر چیزی به عنوان مقدمه و سبب حرام محسوب شود، حرام خواهد بود.

حرمت رانت از باب ظلم بر عباد و مصادیق آن قابل اثبات و واضح است. خداوند در قرآن می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (نحل: ۹۰). علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌گوید: خداوند به عدل و احسان امر می‌کند. ایشان در توضیح عدالت آن را به عدالت فردی و اجتماعی، تقسیم می‌کند. سپس می‌گوید: با آنکه لفظ عدالت مطلق است و ظاهر سیاق آیه

این است که عدالت شامل هر دو قسم می‌شود، عدالت اجتماعی عبارت است از اینکه با هر یک از افراد جامعه، طوری رفتار شود که مستحق آن است و در جایی قرار داده شود که سزاوار آن است و این خصلتی اجتماعی است که فرد فرد از مکلفین مأمور به انجام آن هستند؛ به این معنا که خدای سبحان دستور می‌دهد هر یک از افراد اجتماع عدالت را رعایت کند. لازمه این سخن آن است که امر به همه مجموعه تعلق می‌گیرد؛ پس هم افراد مأمور به اقامه این حکم هستند و هم جامعه که حکومت، عهده دار زمام آن است. وی در جای دیگر پس از تعریف لفظ عدالت به میانه‌روی و اجتناب از دو سوی افراط و تفریط در هر امری، می‌گوید: عدالت بر مردم و بین مردم این است هرکس را در جای خودش که به حکم عقل و یا شرع و یا عرف مستحق آن است، قرار دهند؛ نیکوکار را به خاطر احسان و بدکار را به جهت گناهش عقاب نمایند؛ حق مظلوم را از ظالم بستانند و در اجرای قانون، هیچ تبعیضی نباشند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۳۱/۱۲).

واژه عدالت در اینجا، مقابل تبعیض به کار رفته است. البته مراد علامه از تبعیض، قطعاً تبعیض میان واجدین شرایط است، نه تبعیض میان همه افراد؛ زیرا ممکن است تبعیض در بعضی موارد، عین عدالت باشد؛ مثلاً اگر میان دو نفر که یکی در حرفه‌ای مهارت خاص دارد و دیگری آن مهارت را ندارد و در حال یادگیری است، عدالت در پرداخت دستمزد، تساوی نیست بلکه باید به فرد اول دستمزد بیشتر و به شخص دوم دستمزد کمتری داده شود. این تبعیض، عین عدالت خواهد بود و این مؤید همان ادعایی است که بیان گردید. پس هنگامی که به عدالت امر می‌شود، از آنجا که تبعیض ظلم است و ظلم یعنی ترک عدالت، بنابراین، تبعیض ضد عام مأمور به محسوب گردیده و بنابر اعتقاد بسیاری از اصولیان مانند شیخ انصاری، صاحب معالم و مرحوم مظفر و ... امر به شی مقتضی نهی از صدمی باشد و چون امر به عدالت عام بوده و شامل هر عرصه‌ای می‌شود؛ بنابراین تبعیض در فرصت‌های اقتصادی ضد عموم مأمور به بوده و منهی عنه خواهد بود.

ممنوعیت و حرمت ظلم از نظر عقل و شرع واضح و از بدیهیات است و اثبات آن نیاز به بحث ندارد و به قول فقها تمام ادله اربعه حرمت آن را ثابت می‌کند، زیرا قبح عقلی آن واضح و از بدیهیات عقلیه است و دستورات دینی هم در ذم آن رسا و گویا است، هر جا ظلم تحقق پیدا کند حرمت در پی آن خواهد بود (زنجان، کتاب نکاح، ۱۳۷۷: ۶۲).

در آیه دیگر قرآن خداوند می‌فرماید: «فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ وَكَذَبَ بِالْصِّدْقِ إِذْ جَاءَهُ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ» (زمر: ۳۲)؛ پس کیست ستمکارتر از آن که بر خدا دروغ می‌بندد و سخن راستی را که بر او آمده است، تکذیب می‌کند. آیا کافران را در جهنم جایگاهی نیست؟ و در جمله أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ مَثْوًى اسم مکان و به معنای منزل و محل اقامت است و استفهام آن تقریری بوده و به این معنا است که در جهنم جا برای این ستمکاران هست، به خاطر تکبری که در برابر حق کردند، و همین تکبر باعث شد بر خدا افترا ببندند و خبرهای صادق را که رسول آورده بود تکذیب کنند (موسوی همدانی، ۱۳۹۸: ۱۷/۳۹۴). سخت‌ترین مراحل حساب در قیامت، رسیدگی به مظالم عباد و حقوق مردم نسبت به یکدیگر است. بدون شک رانت‌خواری می‌تواند از مصادیق واضح و روشن ظلم بر دیگران محسوب گردد. تمام انسان‌هایی که با همدیگر زندگی می‌کنند نسبت به یکدیگر حقوقی دارند. رعایت حقوق دیگران وظیفه الهی، عقلی و عرفی است که انبیای الهی درباره آن تأکید فراوان داشته‌اند و در قیامت حتماً بازخواست خواهند شد، لذا در روز حساب ظلمی که خدا آن را و

حرمت رانت در نمی‌گذارد، حق الناس است که از یکدیگر می‌طلبند (اردکانی، ۱۳۸۴: ۴/۲۱۴)

فقه شیعه

تا اینجا باتوجه به آیات، روایات، عقل و عرف کبرای مسئله که حرمت ظلم است بیان گردید، اما باید اثبات شود که آیا رانت و رانت‌خواری از مصادیق ظلم محسوب می‌شود یا خیر؟ برای اینکه موضوع وضوح بیشتری پیدا کند، می‌پردازیم به تطبیق اقسام رانت بر ظلم. ادعای ما این است که ظلم می‌تواند بر بحث رانت‌خواری و ویژه‌خواری منطبق گردد، زیرا ظلم عبارت است از وضع الشيء فی غیر محله (ابن منظور، ابو الفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم، ۱۴۱۰: ۱۲/۳۷۳؛ «وَالظُّلْمُ عِنْدَ أَهْلِ اللِّغَةِ وَكَثِيرٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ: وَضَعُ الشَّيْءِ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ الْمُخْتَصِّ بِهِ، إِمَّا بِنَقْصَانِ أَوْ بَزِيَادَةٍ، وَإِمَّا بَعْدُولِ عَنْ وَقْتِهِ أَوْ مَكَانِهِ...» (مصطفوی، ۱۳۹۶: ۱۷/۱۷۱) قرار گرفتن اشیا و اطلاعات و افراد در محل و جایی که اختصاصی به آنها ندارد شد، رانت‌خواری از مصادیق واضح آن محسوب می‌گردد. در بیان اقسام رانت گذشت که گاهی در باب مناقصه‌ها و مزایده‌ها افراد زیادی شرکت می‌کنند، ولی در شرایط کاملاً مساوی به یک گروه یا افراد خاص واگذار می‌گردد، یا تبعیض در اعطای وام‌های اشتغال و... یا استفاده از رانت قضایی برای تبریئه کردن مجرم، یا واگذاری شرکت‌ها و زمین‌ها و اطلاعات به افراد یا یک فرد خاص در حالی که قانون این بوده که هرکس اولویت قانونی بیشتری داشته باشد، یا شرایط بهتری داشته باشد یا یکی از مرجحات عرفی یا قانونی را داشته باشد مقدم گردد و این اولاً

تضییق حقوق بقیه افرادی است که با وجود شرایط قانونی و مرجحات از آن بی بهره بوده‌اند و هم تصرف بی جا و ناحق در اموال و حقوق بیت المال یا حقوق و اموال عمومی است و این همان نکته‌ای است که در تعریف ظلم آمده بود «الظُّلْمُ، بالضمِّ: التَّصَرُّفُ فِي مِلْكِ الْغَيْرِ وَ مُجَاوَزَةُ الْحَدِّ...».

در نتیجه نه فقط برای کسی که از رانت استفاده می‌کند و به سرمایه‌ای آن چنانی می‌رسد از باب ظلم و تصرف در مال غیر و تجاوز به حدود دیگران، تصرف در آن مال حرام، ممنوع و باطل است، بلکه برای کسانی که احیاناً رانت را در اختیار چنین افرادی قرار می‌دهد تا از آن استفاده کنند نیز از باب تعاون بر اثم، حرام است، زیرا هر دو مصداق و یا اعانه بر ظلم است، از این باب هر دو مشمول حکم حرمت ظلم می‌گردد و مصداقی از عنوان عام ظلم می‌باشد در نتیجه حکم حرمت ممنوعیت شامل آن می‌گردد.

### ۱- حرمت ظلم از باب تبعیض

یکی از مصادیق ظلم تبعیض نا به جا است. در رابطه با حرمت امتیاز نا به جا و تبعیض، اکثر فقهاء از جمله فقیه و مرجع معاصر حضرت آیت الله مکارم شیرازی «حفظه الله» می‌گویند: «رانت خواری یعنی قائل شدن امتیازات ویژه برای اشخاص خاصی. طبق آیات قرآن، این کار ممنوع و حرام است. مسئولین دولتی، حق ندارند برای اشخاص خاصی امتیازات ویژه قائل شوند. ایشان با استناد به آیه ۲۸ و ۲۹ سوره احزاب «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ إِن كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْن أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا وَ إِن كُنْتُنَّ تُرِدْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَ الدَّارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا»، چنین عنوان می‌کند: بعد از جنگ بنی قریظه غنائمی به دست مسلمانان افتاد و برخی از همسران پیامبر تصور کردند که می‌توانند برای خود سهم ویژه‌ای داشته باشند؛ بعد از کناره گیری و دوری حضرت رسول از همسران خود، آیه بر پیامبر نازل شد که «به همسران خود بگو بر سر دو راهی هستید و اگر زندگی تجملاتی می‌خواهید من شما را طلاق می‌دهم و به دنبال کارتان بروید، اما اگر می‌خواهید خدمت خدا و پیامبر باشید باید با زندگانی ساده بسازید و انتظاری از این غنائم برای تجمل نداشته باشید».

ایشان با بیان این که این آیات پیام‌های بسیاری دارد، ممنوعیت رانت خواری در اسلام را از جمله این پیام‌ها دانسته و با بیان این که رانت خواری قائل شدن امتیازات ویژه برای افراد مورد

نظر است، تصریح کردند: به عنوان مثال اگر ارز مبادلاتی در اختیار برخی افراد قرار گیرد و با این ارز جنس وارد کشور و به قیمت ارز آزاد فروخته شود، این مصداق رانت خواری است. ایشان معتقد است که در مناقصه‌ها و مزایده‌های دولتی و دستگاه‌های مختلف اجرایی نیز امکان رانت خواری وجود دارد که باید در این جهت مراقبت و دقت کرد، تا امکان رانت خواری پیش نیاید. ایشان با حرام دانستن رانت خواری فرمودند: ما نظر به شخص خاصی نداریم و بر اساس آیات قرآن کلیات را بیان می‌کنیم، اگر می‌خواهند افرادی به مسافرت خارجی بروند، چنانچه نزدیکان خود را با پول بیت المال به خارج از کشور ببرند مصداق امتیازات ویژه، رانت خواری و حرام است (پایگاه اطلاع رسانی دفتر حضرت آیت الله مکارم، سلسله نشست های تفسیر موضوعی قرآن کریم، ۱۳۹۲/۰۴/۲۴. <http://makarem.ir/main>).

## ۲- حرمت ظلم از باب عدم رعایت انصاف در حق مردم

یکی دیگر از مصادیق ظلم بر عباد عدم رعایت انصاف در حق دیگران است. مقام معظم رهبری «حفظه الله» بیان کامل وزیایی دارد که هم از نظر اخلاقی و هم از نظر حکم فقهی می‌تواند راهگشا باشد. ایشان با بهره‌گیری از عهد نامه امیر المؤمنین علیه السلام به مالک اشتر می‌فرمایند: «انصف الله و انصف الناس من نفسك و من خاصة اهلك و من لك فيه هوى من رعيتك»؛ یعنی درباره خودت، دوستان، خویشاوندان و رفقای خودت، در قبال مردم و خدا رعایت انصاف کن؛ همین چیزی که دوستان عزیز فرنگی مآب ما به آن «رانت خواری» می‌گویند؛ یعنی امتیاز ویژه. امکانات استفاده از یک شرکت و یک منبع مالی را در اختیار جمع خاصی قرار دادن، به مناسبت این که اینها دوست یا خویشاوند یا رفیق ما هستند.

این کار جزو کارهای ضد مردم سالاری است. باید با این فسادها مبارزه شود. برادران و خواهران عزیز! تا این فسادها در مجموعه کارگزاران کشور وجود داشته باشد، توانایی کار وجود نخواهد داشت و پیشرفت امکان ندارد. اینها شکاف‌ها و دره‌ها و حفره‌هایی است که وقتی به وجود آمد، هر چه شما دستاورد داشته باشید و در آن بریزید، آنها را پُر نمی‌کند؛ دستاورد هم از بین می‌رود. لذا اول باید اینها را علاج کرد. این فرمایش امیرالمؤمنین است: «من لك فيه هوى من رعيتك»؛ به آدم‌هایی که دوستشان داری، نباید امتیاز ویژه بدهی؛ امتیازی که هست، باید در اختیار همه قرار گیرد. مثلاً اگر بناست قرعه‌کشی شود، اگر بناست سقف باشد، نباید برای کسی امتیازی وجود داشته باشد «و لیکن احب الامور الیک اوسطها فی الحق و اعمها فی

حرمت رانت در  
فقه شیعه



العدل و اجمعها لرضی الرعیة»؛ دنبال کارهایی باش که از افراط و تفریط دور باشد و عدالت را در سطح وسیع‌تری شامل حال مردم کند؛ یعنی سطح تماسش با مردم و منافع آنها هرچه وسیع‌تر باشد و رضایت و خشنودی عامه و توده‌های مردم را بیشتر جلب کند. دنبال این نباش که رضایت گروه‌های خاص - یعنی صاحبان ثروت و قدرت - را به دست آوری. من و شما مخاطب این خطاییم. الان شما اگر وزیرید، اگر نماینده‌اید، اگر از مسئولان مربوط به نیروهای مسلح هستید، اگر مربوط به رهبری هستید، اگر مربوط به قوه قضائیه هستید، هر جا هستید، باید توجه داشته باشید کاری که انجام می‌دهید، در جهت میل صاحبان ثروت و قدرت نباشد که اینها در این فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام به «خاصه» تعبیر شده است. بعد می‌فرماید: «فانّ سخط العامة یجحف برضی الخاصة»؛ اگر دل صاحبان ثروت و قدرت را به دست آوردید و مردم را ناراضی کردید، ناراضی‌تری مردم این گروه‌های خشنودشده خواص - یعنی صاحبان ثروت و قدرت - را مثل سیلابی خواهد برد. «و انّ سخط الخاصة یغفر مع رضی العامة»؛ اما اگر رعایت میل دل صاحبان ثروت و قدرت را نکردید، از شما ناراضی می‌شوند؛ بگذار ناراضی شوند. وقتی مردم از شما راضی‌اند و برای آنها کار کردید، بگذار اینها ناراضی باشند. «یغفر»؛ این ناراضی‌تی بخشوده است. (برگرفته از ازیانات معظم له در دیدار مسئولان و کارگزاران نظام جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۹/۹/۱۲).

حضرت آیت الله مکارم می‌گوید: «در حال حاضر که بسیاری از کارها در اجتماع به صورت صف و قرار گرفتن، در نوبت انجام می‌شود این امر یک حق عقلایی محسوب می‌گردد و به تعبیر دیگر، از بین بردن آن نوعی ظلم به حساب می‌آید و مشمول ادله حرمت ظلم و تعدی بر حقوق مردم است و می‌دانیم که در همه جا احکام از شرع گرفته می‌شود و موضوعات از عرف، جز در موضوعات مخترعه. آری در مواردی که در عرف عقلا استثنا می‌شود، مثل یک بیمار اورژانسی در مطب دکتر و مانند آن، اشکالی ندارد» (مکارم شیرازی، احکام پزشکی، ۱۳۸۷: ۲۳۹). بنابراین دور زدن قوانین و نادیده گرفتن آن و نیز پایمال کردن حق دیگران و نادیده گرفتن آن و از بین بردن عدالت و یا مساوات در مواردی که باید رعایت شود، نیز تعدی بیجا، زد و بند، و ویژه‌خواری نسبت به اموال، نفوس، حقوق مردم و پایمال کردن آن، همه از مصادیق ظلم است و این یک معنای کاملاً عرفی و عقلانی است و نیاز به کنکاش و بررسی مفهومی و مصداقی در کتب علمی ندارد، چه رسد به اینکه یک حقیقت شرعی باشد و بخواهیم در روایات و آیات دنبال آن بگردیم.

شهید مصطفی خمینی (ره) در رابطه با قباحات و حرمت ظلم می‌گوید: مؤاخذه اخروی و خشم و غضب الهی دائر مدار ظلم است که در ارتکاب محرمات نهفته، پس هر جا ظلم صادق باشد عقلا و عرفا ممنوعیت دارد و هر جا هم که عقل و عرف به آن تواند برسد، شارع با تحریم آن فعل ظلم بودنش را مشخص کرده است (خمینی، شهیدسید مصطفی، العوائد و الفوائد ۱۳۶۵: ۵۱).

### ب: اکل مال به باطل

درآمدی که از رانت به دست می‌آید، با توجه به اینکه هیچ مجرای قانونی و شرعی ندارد، مصداق روشن اکل مال به باطل محسوب می‌گردد. اکل مال به باطل در آیات متعددی قرآن و روایات معصومین مورد نهی قرار گرفته است و چیزی که در منابع دینی مورد نهی باشد، بدون شک انجامش حرمت خواهد داشت. «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ...» اموالتان را در بین خود به طریق باطل نخورید؛ مراد در آیه اکل مقابل شرب نیست بلکه مطلق تصرف است، یعنی: لا تتصرفوا فی اموالکم، چنان که متعارف است کسی که در مال دیگری تصرف کند می‌گویند مال او را خورد و مراد از «اموالکم» اموال یک دیگر است، چنانچه «لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ» مقصود این است که یک دیگر را نکشید (طیب سید عبد الحسین، ۱۳۷۸: ۲/ ۳۴۵).

حرمت رانت در  
فقه شیعه

علامه طباطبایی نیز در تفسیر این آیه می‌گوید: منظور از اکل اموال مردم گرفتن آن و یا مطلق تصرف در آن است که به طور مجاز خوردن مال مردم نامیده می‌شود. مصحح این اطلاق مجازی آن است که خوردن نزدیک‌ترین و قدیمی‌ترین عمل طبیعی است که انسان محتاج به انجام آن است، آدمی از اولین روز پیدایش، اولین حاجتی که احساس می‌کند و اولین عملی که بدان مشغول می‌شود تغذیه است، سپس به تدریج، به حوائج دیگر طبیعی خود از قبیل لباس و مسکن و ازدواج پی می‌برد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵۱/۲). از جمله آیاتی که می‌تواند دال بر حرمت رانت باشد، همین آیه شریفه است چنانچه به عنوان ادله حرمت در مورد رشوه، ربا و اختلاس نیز مطرح است، از این رو باید گفت: هرگونه تصرف در اموال دیگران از طریق غیر صحیح و به ناحق مشمول این نهی الهی می‌شود، حرام است (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، بی‌تا: ۴/ ۲).

وقتی خداوند در آیه شریفه می‌فرماید اموال خود را در میان خود به باطل نخورید، منظور مطلق تصرفات است؛ یعنی نباید هیچ‌گونه تصرف مالکانه‌ای غیر از آنچه شرع و قانون معین

کرده اند، داشته باشید و تعبیر به اکل بدین خاطر است که عمده تصرفات افراد اکل است. نهی در آیه ارشادی است یعنی تصرف، باطل و غیر صحیح است. واضح است که اکل مال به باطل تصرف در اموال مردم بدون هرگونه وجه شرعی اعم از رشوه، ربا، اختلاس، رانت، معاملات فاسد، ثمن اشیای محرمه مثل خمر، قمار، اجرت بر اعمال محرمه، بیع آلات لهو، ظلم و غیر اینها که فقهاء در مباحث مکاسب محرمه مفصلاً از آنها بحث کرده اند، را شامل می شود. این آیه شریفه در بردارنده یک کبرا و قاعده کلی است که ممنوعیت تصرف در اموال به نحو غیر مجاز، نافذ نیست و آثار شرعیه بر آن مترتب نمی گردد، اما باید دید صغرای مسئله، یعنی تشخیص «تصرف باطل» بر عهده چه کسی است؟ شرع، یا عرف؟ تا ببینیم این عنوان باطل بر رانت هم منطبق می شود یا خیر؟ منظور از باطل در این آیه شریفه باطل عرفی است نه شرعی، یعنی آنچه عرف و عقلا آن را ناصواب و ناصحیح می دانند باطل محسوب می گردد.

ظاهر آیه این است که مراد باطل عرفی است، اگرچه شارع در بعضی از موارد از باب حکومت بعضی از اموری که عرفاً باطل نیستند را از مصادیق آیه شمرده است، مثل روایتی که ربا را از مصادیق آیه شمرده است و این روایت دلیل بر این نیست که مراد از آیه، باطل شرعی است و شامل باطل عرفی نمی شود. بنابراین از آنجا که «ال» در «الباطل» موصوله است، نه عهد خارجی، پس اگر چیزی در عصر حاضر عرفاً باطل شمرده شود مثل پولشویی و رانت و... اگر چه در زمان صدور آیه یا بعد از آن عرفاً باطل شمرده نمی شده است، می تواند مصداق آیه به شمار رود؛ نه تنها در این آیه، بلکه در آیات متعدد قرآن، از خوردن مال به باطل نهی شده است که برخی آنها در مباحث حرمت رشوه مورد بررسی قرار می گیرد. آیات ۱۸۸ بقره ۲۹، ۱۶۱، ۳۰ نساء و ۳۴ توبه واضح است که رانت نیز می تواند یکی از مصادیق بارز اکل مال به باطل باشد.

### ج: اعانه بر ظلم

رانت نسبت به کسانی که به طوری مباشر از آن استفاده می کنند باتوجه به اینکه می دانند مستحق امتیازی که با زد و بند و پارتی بازی به دست آورده نیستند، ظلم محسوب می گردد و نسبت به کسانی که با سوء استفاده از قدرت و موقعیت، چنین امتیازی را در اختیار دیگری - بدون در نظر گرفتن شایستگی - قرار می دهد همکاری با ظلم و معاونت با اثم، محسوب می گردد.

اکثر فقها اعانه بر «اثم» و «ظلم» را با استناد به آیه شریفه «تَعَاوُنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَى وَلَا تَعَاوُنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ» (مائده: ۲) حرام می‌دانند و از این آیه حرمت اعانه بر گناه و ظلم را استنباط نموده‌اند. با این استدلال که در آیه، تعاون بر گناه و ظلم نهی شده است و نهی دلالت بر حرمت دارد. گروهی دیگر از علما این آیه را برای این مقصود کافی ندانسته‌اند؛ به دلیل این که اولاً این احتمال وجود دارد که مؤدای آیه تعاون حکم تنزیهی باشد که نهی دلالت کننده بر نقصان ثواب عبادت و طلب ترک غیر الزامی است (اصفهانی، محمد حسین: بی‌تا، ۷۰) نه تحریمی، بنابراین، حکم تعاون، کراهت خواهد بود نه حرمت؛ به دلیل اینکه مقابل نکوهش اعانه بر اثم و عدوان، امر به اعانه به تقوا است. چون امر به تقوا امری مستحب است، از این رو وجود این احتمال مانع از اثبات حکم حرمت برای اعانه خواهد بود (منتظری، ۱۴۰۹: ۳۲۷). در ردّ این اشکال گفته‌اند: «قرینه بودن بعضی از جملات آیه مسلم نیست؛ زیرا تناسب کلمه و موضوع برای عقل شهادت می‌دهند که نهی در اینجا برای تحریم است. علاوه بر این، مقارن بودن اثم با عدوان هیچ مجالی را برای حمل بر کراهت باقی نمی‌گذارد؛ چون حرمت ظلم و عدوان ضروری و بدیهی است» (همان: ۳۲۸).

حرمت رانت در

فقه شیعه

افزون بر اینها، چنانچه قسمت اول آیه حمل بر استحباب شود، دلیلی برای حمل نهی بر کراهت برای قسمت دوم آیه «وَلَا تَعَاوُنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ» وجود ندارد؛ زیرا آیه مشتمل بر دو جمله مستقل است که هیچ ارتباطی با هم ندارند (لنکرانی، ۱۳۸۶: ۱/ ۴۴۴). در آیه شریفه به حرمت اعانت بر ظلم و گناه استدلال شده است. با توجه به استدلال متقن که صورت گرفته است، روشن است که نهی در آیه دال بر حرمت است، لذا با اولویت برای ما ثابت می‌شود که اگر اعانه بر ظلم حرام باشد، مباشرت در ظلم و انجام آن حرمتش واضح و بدیهی است. اینکه رانت می‌تواند مصداق اعانه بر ظلم باشد، واضح و غیر قابل انکار است.

#### هـ: فساد

در روایات آمده که نواهی شرعی زمانی به آثار و درآمدهای یک قرارداد تعلق می‌گیرد، قهراً در این صورت به عنوان قرارداد از آن نهی شده است، بلکه به جهت درآمدی که دارد ممنوع است. معمولاً در این گونه موارد عمل فاسد محسوب می‌شود. مبادلات رانتی نیز مقارن و ملازم با چنین عناوین و پیامدها می‌گردد، چنین تقارن موجب حرمت و بطلان است. شاهد مسئله از جمله روایتی است که در کتاب وسائل الشیعه نقل شده است. اکثر فقهای شیعه در

مکاسب محرمه از جمله شیخ اعظم انصاری در کتاب مکاسب به آن استناد نموده است. روایت را حسن بن علی بن شعبه از امام صادق<sup>ع</sup> نقل می‌کند. در روایت تصریح شده است که «کل امر یكون فيه الفساد مما هو منهي عنه» یعنی اگر انسان کاری کند که آن کار، بازگشت به امر حرام داشته باشد، بیع به این منظور حرام است. از طرف دیگر اگر حرمت در معاملات مساوق با نهی و فساد آن معامله باشد، معامله هم فاسد می‌شود (حر عاملی، ۱۱۰۴: ۱۷/ ۸۴).

### بررسی سندی و دلالتی روایت

حضرت آیت الله العظمی بروجردی (ره) با آن تبهر رجالی که داشت، درباره ابن شعبه راوی این حدیث، می‌گوید: او معروف به ابومحمد حسن بن علی بن حسین بن شعبه حرانی معروف به ابن شعبه است. او محدث، فقیه، رجالی و از شیوخ بزرگ علمای امامیه است. وی در حران یک از روستاهای اطراف شهر حلب در سوریه زاده شد که در آن زمان یکی از شهرهای بزرگ و مهم علمی شام بود. انسان پر آوازه و از چهره‌های درخشان جهان اسلام به ویژه تشیع شد. استاد ایشان ابو علی محمد بن همام بغدادی و از مهم‌ترین و پر فروغ‌ترین شاگردان شیخ مفید بود. علامه مجلسی نیز درباره ایشان می‌گوید: کتاب ایشان - تحف العقول - بهترین شاهد بر فضل و دانش و عظمت شأن ایشان است. از جمله آثار ایشان کتاب شریف *تُحَفُّ الْعُقُولِ فِيمَا جَاءَ مِنَ الْحِكْمِ وَالْمَوَاعِظِ مِنْ آلِ الرَّسُولِ وَالتَّمْحِیصِ فِي ذِكْرِ اخْبَارِ ابْتِلَاءِ الْمُؤْمِنِ* است. (بروجردی، ترجمه حسینیان قمی و مهدی صبور، ۱۳۷۹: ۱۲۳).

علاوه بر تعابیر بلندی که نسبت به مؤلف و تالیف وی شده است در لابلاهی متون فقهی، در برخی مواقع مستند برخی فتاوا، روایت و خبری است که فقیه آن را به رغم نقل منفرد از تحف العقول روایتی صحیح السند می‌داند. چنان‌که حسینی عاملی در کتاب شریف *مفتاح الكرامة* مهم‌ترین دلیل بر اصل «جواز انتفاع به واسطه اشیاء را» را روایتی از تحف العقول می‌داند (حسینی عاملی، بی‌تا: ۴۴/۱۲). همچنین شیخ مرتضی انصاری نیز در اول کتاب مکاسب خود، حدیث مبسوط معائنات العباد را که اساس بسیاری از احکام معاملات است، از کتاب «تحف العقول» روایت کرده و به آن استناد نموده است (انصاری، ۱۳۷۷: ۵/ ۲ و ۴۳/۲ و ۶۹ و ۱۰/۴). از دیگر بزرگان قائل به اعتبار روایات تحف العقول، حسینی تویسرکانی است (رسالة فی الغناء، ۱۲۸۵: ۲۳) و از فقهای متأخر آیت‌الله سبزواری

(مذهب الأحكام: ۱۳۸۸: ۱۶/۱۹۸) و آیت الله فاضل لنکرانی (تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة - المکاسب المحرمة، ۱۴۲۷: ۱۳-۱۴) هستند که پس از بررسی مفصل شخصیت رجالی حرانی و اعتبار کتاب وی، با تحلیل های دقیق ابن شعبه حرانی را از محدثان جلیل القدر شیعه دانسته و کتاب وی را از کتب حدیثی معتبر و کم نظیر در تاریخ معرفی نمودند.

حرانی انگیزه خود را از نوشتن کتاب تحف العقول چنین بیان می کند: «پس از آنکه دیدم علمای شیعه درباره فقه و حلال و حرام کتاب های فراوانی نگاشته اند بر آن شدم تا مجموعه ای پدید آورم که در آن سخنان حکمت آموز و موعظه های پیامبر اکرم و اهل بیت آن حضرت جمع شده باشد تا هم گنجینه ای برای مراجعه خودم و هم مراجعه علاقه مندان به خاندان رسالت گردد» (تحف العقول: ۲) در ادامه می نویسد: من سندها را نیاوردم تا حجم کتاب بزرگ نشود و رعایت اختصار کردم، هرچند که بیشتر این احادیث را به طور سماع گرفته ام و چون بیشتر آنها آداب و حکمت هایی است که خود، گواه درستی و صحت انتساب... لذا ارزش علمی کتاب، کم نشده است. همچنین در قسمت دیگر از مقدمه نیز عبارتی دارد که حاکی از نقل این احادیث از افراد ثقة است. «بل خذوا ما ورد إلیکم عن فرض الله طاعته علیکم و نقلوا ما نقله الثقات عن السادات بالسمع والطاعة والانتفاء إلیه و العمل به» (تحف العقول، ۱۲۶۳: ۴)؛ آنچه را که به تو گزارش شده است از کسی که خداوند به اطاعت او امر کرده است، بگیر و آنچه را که ثقات از مولایش نقل کرده اند، با شنیدن و اطاعت کامل به او منتقل و به آن عمل کن.

اما از نظر دلالت، مسلماً رانت به عنوان ظلم و تعاون بر اثم منهی عنه است و شکی در حرمت آن نیست و اگر کسی در شمول روایت نسبت به فرض اشتراط، تشکیک کند شکی نیست که تبانی متعاقدين بر تحصیل مال نامشروع در ضمن معامله، مشمول این روایت بوده و از معاملات منهی عنه و حرام خواهد بود.

از مجموع لسان و سیاق روایت بر می آید عملی که منتهی به حرام شود و مقصود از آن عمل از ابتدا انجام کار حرام باشد، قهراً آن عمل هم حرام است. امام سجاده فرمود: «مَا أَكَلْتُ بِقَرَابَتِي مِنْ رَسُولِ اللَّهِ شَيْئاً قَطُّ»، هیچ گاه به دلیل انتساب به پیامبر خدا چیزی نخوردم و از آبروی آن بزرگوار به سود خود استفاده نکردم (ابن شهر آشوب، بی تا: ۴/ ۱۶۱). اگرچه روایت

حرمت رانت در  
فقه شیعه

امام سجاد<sup>ع</sup> بیشتر می‌تواند ناظر بر جنبه اخلاقی ویژه‌خواری باشد، ولی باتوجه به روایت قبلی می‌توانیم نهی ضمنی را از کلام ایشان برداشت کنیم. بدون شک متعلق نهی امام حرمت است.

### و: حرمت پارتی‌بازی و خویشاوندسالاری

رانت نوع پارتی‌بازی و خویشاوندسالاری محسوب می‌گردد. بر اساس فتوای مقام معظم رهبری حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای «زید عزه» اگر موجب ضیاع حق دیگران گردد حرام خواهد بود. ایشان در جواب این سؤال که آیا پارتی‌بازی و رابطه‌بازی برای جذب در یک جایی، یا اداره‌ی اشکال دارد؟ چنین پاسخ می‌دهد که در فرض سؤال اگر ایجاد ارتباط و پارتی بر خلاف قوانین نبوده و موجب تضییع حقوق دیگران نشود، اشکال شرعی ندارد. هر کارفرما و مسئولی می‌خواهد از افرادی که از آنها شناخت دارد، استفاده کند و یکی از راه‌های شناخت توجه به توصیه‌های دیگران و استفاده از افرادی است که آشنایان سفارش می‌کنند و در این حد طبیعی است و مانعی ندارد؛ اما گاهی این توصیه‌ها منجر به این می‌شود که خدای نخواستہ حقی ضایع شود، به عنوان مثال، دیگری شرایط را داشته و ویژگی‌های بهتری برای این کار دارد؛ اما به خاطر پارتی از کسی استفاده شود که لیاقت و کارایی کامل را ندارد. در این صورت، اقدام برای این کار چه برای کارفرما و چه برای متقاضی کار، از لحاظ شرعی جایز نیست. (

<http://aghigh.ir/>

حضرت آیت الله فاضل لنکرانی می‌گوید: «پارتی‌بازی و خلاف مقررات جمهوری اسلامی عمل کردن و تبعیض، چون باعث تضییع حق دیگران می‌شود، حرام است. به علاوه این گونه کارها باعث مخدوش شدن وجهه نظام می‌شود، و این گناه است. بنابراین از پارتی‌بازی باید خودداری شود تا حق دیگران ضایع نشود و آبروی نظام اسلامی مخدوش نگردد. اما پولی که بابت کار می‌گیرند اگر به وظایف کاری و قراردادشان عمل کنند، حلال است» (لنکرانی، ۱۴۲۷: ۱/۶۲۸).

حضرت آیت الله مکارم شیرازی می‌گوید: پارتی‌بازی، یعنی وساطت برای پیشرفت کار بر خلاف قانون جایز نیست و حقوقی را که باین کار می‌گیرند اشکال دارد، ولی چنانچه این کار در حد معرفی باشد و فرد بقیه مراحل را طبق مقررات و شرایط قانونی طی کند و باعث تضییع حقوق دیگران نشود اشکالی ندارد (آیت الله مکارم پایگاه اطلاع رسانی به آدرس:

#### ۴. حکم وضعی رانت خواری

همان گونه که اعمال تبعیض در فرصت های اقتصادی، به دست آمده از قدرت و موقعیت های اجتماعی حرام دانسته شده است، کسانی که از این طریق، به کسب اموال پرداخته باشند، دارایی های حاصل از این نوع کسب، باید عودت داده شود؛ زیرا چنین کسبی، از مصادیق اکل مال به باطل و از مکاسب محرمه به حساب می آید و چنین درآمدی به تملک مسلمانان در نمی آید، حتی کسانی که به رانت خواران در این زمینه مساعدت کرده باشند و با اطلاع از اسرار و فرصت های اقتصادی آن را در اختیاری رانت خوران قرار داده باشند، مرتکب حرام گردیده اند.

در این صورت، بدان سبب که مالک مشخصی را برای این اموال نمی توان در نظر گرفت،

اموال مذکور به تملک دولت اسلامی درمی آید، تا دولت اسلامی با استفاده از آن اموال

حرمت رانت در

فقه شیعه

فرصت های اقتصادی جدیدی را برای عموم ایجاد کند یا در رفاه عموم یا سایر مواردی که خرج کردن بیت المال در آنها جایز است، استفاده کند. در هر کجا که بحث معامله و نقل و انتقال مال و منفعت مادی باشد و یا هر جا در صحت عقدی شک کنیم مرجع اصل فساد است «الاصالة الفساد فی العقود» که بازگشت آن به اصل عدم نقل و انتقال و اصل عدم جواز تصرف در اموال غیر است. مگر عموماتی داشته باشیم که دال بر صحت و حلیت تصرف داشته باشد که آن حرف دیگری است و باید به بررسی آن پرداخته شود. طرح این دو عنوان بدین خاطر است که در بحث رانت، برخی از اقسام آن فقط بحث تکلیفی در میان است، نه نقل و انتقال و معامله و نه کسب سود و منفعت مادی مثل برخی از رانت های سیاسی و اجتماعی و قضائی و برخی علاوه بر زد و بند که بحث تکلیفی دارد، انتقال سرمایه و معامله و کسب سود و منفعت مادی مطرح است که جنبه حکم وضعی هم مطرح می گردد مانند رانت های اقتصادی و قضائی در تیره مالی افراد.

برای کسی که از رانت استفاده می کند و به ی سرمایه ای می رسد از باب ظلم و تصرف در مال غیر و تجاوز به حدود دیگران، تصرف وی در آن مال حرام، ممنوع و باطل است؛ بلکه برای کسی که معاونت بر این کار دارد احیاناً رانت را در اختیار این افراد قرار می دهد تا از آن استفاده کنند، نیز حرام است، زیرا هر دو مصداق ظلم و همکاری باظالم است؛ لذا هر دو مشمول حکم حرمت ظلم می گردد و مصداق از عنوان عام ظلم می باشد. در نتیجه حکم ممنوعیت



شامل آن می‌گردد. درآمدهای حاصل از رانت، درآمدهای غیرمشروع و غیرقانونی‌اند و باید به صاحبان آنها برگردانده شود چراکه برخلاف نظم عمومی و مصالح جامعه است و نتیجتاً تصرفاتی که در آن انجام می‌گیرد موجب اختلال نظام، هرج و مرج، رواج زد و بندهای نامتعارف، تضعیف بخش خصوصی، بی‌عدالتی و همچنین خسارات قابل توجه اجتماعی و باعث فاسد کردن ساختار حکومت و امنیت کشورها و بسیاری آثار و پیآمدهای دیگر در زمینه‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی می‌گردد.

براساس کبرای کلی حرمت اختلال نظام و امور معیشتی و اجتماعی یا وجوب حفظ نظام اسلامی، رانت‌خواری ممنوع است و باید جلوی آن گرفته شود. طبق ادله که در حرمت رانت بیان گردید، می‌تواند مصداق اکل مال به باطل باشد، گیرنده و کسی که از طریق چنین سوء استفاده‌ها، مالی را تصاحب می‌کند در قبال آن ضامن خواهد بود. هر نوع مالی که از ظلم کردن بر دیگران و ضایع کردن حق آنها به‌دست بیاید، بدون شک استردادش به عنوان جبران عمل‌کرد لازم خواهد بود.

## ۵. نتیجه

رانت‌خواری، سودجویی و بهره‌گیری از برخی امتیازهای ویژه، هیچ‌گونه ارتباطی با شایستگی‌های ذاتی و استعدادهای فردی ندارد و می‌تواند آسیب‌های فراوان اجتماعی و اقتصادی برای کشورها به‌وجود آورد. رانت در تمام زمینه‌ها اعم از اقتصاد، سیاست، قضاوت و... مانند ویروسی عمل می‌کند و می‌تواند پایه‌های اصلی یک نظام را ضعیف و یا به نابودی بکشانند.

در ادبیات سیاسی، شرایطی که امتیاز یا انحصار خاصی برای تولیدکننده خاصی در نظر گرفته می‌شود که دیگران نمی‌توانند از آن بهره‌مند باشند، عرضه آن محصول محدود خواهد بود و در نتیجه افزایش تقاضا، قیمت‌ها افزایش یافته و رانت اقتصادی را نصیب آن تولیدکننده می‌کند. پدیده رانت دارای گستره وسیع و مباحث دقیق است، اما آنچه در این نوشتار، به آن پرداخته شده است، حرمت رانت مطابق آیات، روایات و نظریات فقه‌های شیعه اثبات گردید. خلاصه استدلال به این شکل است:

صغرا: به نظر عرف، رانت امری باطل است؛

کبرا: هر تصرفی که از نگاه عقل و عرف باطل باشد، شرعاً حرام است؛

نتیجه: تصرف در مال و منافع که از راه رانت به دست می‌آید، حرام است.  
بنابراین کسب مال با استفاده از هر نوع رانت که صورت گرفته باشد نافذ نیست بلکه غیر مشروع و اکل مال به باطل است و استرداد آن به صاحب حق لازم است.

## منابع

### قرآن

#### نهج البلاغه

ابن شعبه، حسن بن علی، (۱۴۰۴ق)، *تحف العقول عن آل الرسول*، قم: جامعه مدرسین.  
ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۰ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.  
احمدی، محمد باقر، (۱۳۸۴)، *رابطه‌ی دین با حکومت*، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ اول.  
اخوان کاظمی، بهرام، *نظارت بیرونی در نظام‌های سیاسی، حکومت اسلامی* سال نهم، شماره سوم.

حرمت رانت در  
فقه شیعه

افشاری، غلام حسین (۱۳۸۷)، *فرهنگ فارسی واژگان و اعلام*، فرهنگ معاصر، چاپ اول.  
اندلسی، ابن حزم (۴۵۸ه ق) *جمهره‌ی انساب العرب*، دارالکتب العلمیه، لبنان بیروت، چاپ دوم.  
انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ق)، *کتاب المکاسب*، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، چاپ اول.

انصاری، مرتضی (۱۴۱۹ق=۱۳۷۷ش)، *فرائد الاصول*، مجمع الفکر الاسلامی قم، چاپ سوم.  
انوری، حسن، (۱۳۸۲ش) *فرهنگ فشرده سخن*، انتشارات سخن تهران، چاپ دوم.  
آخوندخراسانی، محمدکاظم (قم ۱۴۰۹ه ق)، *کفایه الاصول*، مؤسسه آل البيت، چاپ دوم.  
بروجردی، آقا حسین طباطبایی (بی تا) *منابع فقه شیعه*، ترجمه حسینیان قمی و مهدی صبوری

*بیانات مقام معظم رهبری* (۱۳۷۹/۹/۱۲) دیدار مسئولان و کارگزاران نظام جمهوری اسلامی ایران.  
بیابانی، غلامحسین وسید کمال هادیانفر (۱۳۸۴) *فرهنگ توصیفی علوم جنایی*، نشر تأویل.  
پایگاه اطلاع رسانی دفتر حضرت آیت الله مکارم، سلسله نشست‌های تفسیر موضوعی قرآن کریم،

<http://makarem.ir/main> . ۲۴/۰۴/۱۳۹۲

جرجانی، سید امیر ابو الفتح حسینی (۱۴۰۴ هـ ق)، *تفسیر شاهی*، انتشارات نوید، تهران، چاپ اول.  
جعفری لنگرودی، محمد جعفر، (۱۳۶۸) *ترمینولوژی حقوق*، ناشر گنج دانش، چاپ چهارم.  
چاپ اول.

حرانی، ابن شعبه، (۱۴۱۸) *تحف العقول*، مؤسسة الاعلمی بیروت، چاپ اول.  
حسینی تویسرکانی، میرزا عبد الغفار، *رسالة فی الغناء*، قم: نشر مرصاد، چاپ اول،  
حسینی عاملی، جواد بن محمد، (۱۴۱۸ ق) *مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة*، قم:  
دفتر انتشارات اسلامی.

*خبرگزاری جمهوری اسلام*، ۱۳۹۲/۸/۵، کد خبر ۸۰۸۷۶۴۵۳ و *فصلنامه دانش انتظامی گلستان*،  
ص ۴، سال پنجم، شماره چهارم، زمستان ۳۱۳؛ صادقیان، غلامرضا. رانت خواران در کمین  
فرصت‌های انحصاری. کیهان، ۱۳۷۹/۵/۱۶

خضری، محمد، (۱۳۸۳) *تحلیل اقتصادی رانت جویی در بودجه‌ریزی* ...، پایان‌نامه دکتری،  
رشته اقتصاد، اصفهان، دانشگاه اصفهان.

*روزنامه دنیایی اقتصاد*، ۱۳۹۵/۵/۲۰، شماره ۳۸۳۴، نویسنده حسن سبزواری؛ واژه نامه  
*اقتصاد پنهان، معاونت پژوهشی آمار و اطلاعات ستاد مرکزی مبارزه با قاچاق کالا و ارز*  
ریاست جمهوری، ص ۶۸، ۱۳۸۸.

زنجانی، عمید عباسعلی، (بی تا) *کلیات حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران*، انتشارات مجد، چاپ  
اول.

سبزواری، عبد الأعلى، (۱۴۱۳ق) *مذهب الأحکام*، قم: مؤسسه المنار، چاپ چهارم،  
شیرازی، *مکارم، تفسیر نمونه* (بی‌تا) دارالکتب الاسلامیه تهران، چاپ سوم.  
صبوری، منوچهر، (۱۳۷۷) *جامعه شناسی آنتونی گیدنز*، نشر نی، تهران، چاپ اول.  
طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۱۷ق) *المیزان فی تفسیر القرآن*، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی  
مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.

طیب، عبد الحسین (۱۳۷۸ش)، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، انتشارات اسلام، تهران، چاپ اول.  
عمید، حسن، (۱۳۶۳) *فرهنگ عمید*، امید کبیر تهران، چاپ دوم  
فاضل موحدی لنگرانی، محمد، (۱۴۲۷ ق) *تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسيلة -*  
*المکاسب المحرمة*، قم: مرکز فقهی ائمه‌ی اطهار (ع)، چاپ اول.

فیومی، احمد بن محمد مقرئ، (۱۴۱۴ق) *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی*، مؤسسه دارالهجرة، قم، چاپ دوم، چاپ دوم.

مدیری، احمد، (۱۳۷۳) *عدم تقارن اطلاعات منبع رانت، راهبرد، پائیز، شماره ۴*  
مرآت نیا، منصوره، (۱۳۷۹) *رانت اقتصادی (بهره مالکانه) در طرح توسعه شهری*، (مدیریت شهری) شماره ۱،

منتظری نجف آبادی، حسین علی (۱۴۰۹ هـ ق) *مبانی فقهی حکومت اسلامی*، ترجمه محمود صلواتی و ابوالشکوری، مؤسسه کیهان قم، چاپ دوم.

طباطبائی، محمد حسین (۱۳۹۳ هـ ق). *المیزان فی التفسیر القرآن*، انتشارات اسماعیلیان، قم.

نجاشی احمد، احمد بن علی، (۱۴۰۰ق). *رجال نجاشی*، جامع مدرسین قم.

یوسفی نژاد، علی، *رانت خواهی و فساد مالی در اقتصاد ایران با توجه به نقش و جایگاهی کارگزاران و بیت المال در اسلام*، مجله دانشکده علوم انسانی مصباح، مرداد و شهریور ۱۳۸۵، شماره ۶۴، ص ۱۵۳.

حرمت رانت در

فقه شیعه

## چکیده های عربی مقالات

ابراهیم حسن

### دراسة ماهیة قاعدة دفع المنکر ومستنداتها الفقھیة

الدكتور محمد أمين رضایی

دكتوراه فی فرع حقوق الجزاء وعلم الجرائم - جامعة المصطفی

العالمیة

الدكتور محمد علی حاجی ده آبادی

أستاذ مساعد فی كلية الحقوق فی جامعة قم،

وعضو هیئة جامعة المصطفی العالمیة

#### الخلاصة

يُعدّ مبحث الوقاية من الجرائم والانحرافات والاختلالات الاجتماعية من جملة المباحث الهامة المطروحة في العلوم الجنائية، والتي نالت في العقود الأخيرة اهتماماً خاصاً من قبل الباحثين في العلوم الاجتماعية وخبراء الجرائم. وتُظهر دراسة المصادر الفقهيّة أنّ هذه المسألة المهمّة هي من جملة المواضيع التي نالت اهتماماً كبيراً من الفقهاء، الذين وإن لم يُفردوا لهذه المسألة عنواناً مستقلاً، ولكنهم تناولوها بشكل واسع في طيّات المباحث الفقهيّة المختلفة. فكثيراً ما لجأ الفقهاء في مباحثهم واستدلالاتهم إلى الاستعانة بمصطلح "دفع المنكر" لإثبات حكم ما يحظى بأهميّة وقائيّة، بحيث يمكن الاضطراد من ذلك أنّ "دفع المنكر" يشكّل قاعدة فقهيّة. سعينا في هذه المقالة إلى أن نتناول بالبحث والدراسة ماهيّة هذه القاعدة ومستنداتها الفقهيّة، حيث تكشف النتائج عن أنّ هذه القاعدة تحظى بمبانٍ عقليّة وتقليّة هامة ومعتبرة، وعلى الرغم من عدم إمكانية اعتبارها من جملة القواعد المنصوصة، ولكن يمكن الحديث عنها من منطلق كونها قاعدة اصطیاديّة. هذا، وانطلاقاً من هذه القاعدة يمكن لأفراد المجتمع، وبخاصة في الدولة الإسلاميّة، أن يواجهوا كثيراً من مقدّمات المعاصي وأرضيات الجرائم، وأن يجوّزوا لأنفسهم المبادرة للحيلولة دونها.

الكلمات المفتاحية: قاعدة دفع المنكر، النهي عن المنكر، رفع المنكر، الوقاية، الجرم.

گفتگو  
حکومت

سال پنجم - شماره  
هفتم بهار و  
تابستان ۱۴۰۰

## تحليل قانون سلب الأفراد مالكيّة الكنز بمقاربة الفقه الحكومى

على رحمانى سبزواري  
أستاذ مساعد وعضو الهيئة العلميّة فى  
جامعة المصطفى

### الخلاصة

فى عصرنا الحالى، تحوّلت مسألة تملكّ الدفائن والكنوز إلى مشكلة ميدانيّة، فالأخبار وفتاوى الفقهاء تعتبر الواجد للكنز مالكاً له، ولكنّ الدولة وقانون الميراث الثقافى من جهة أخرى يعتبران الكنز جزءاً من الأموال العامّة / الحكوميّة فيمنعان الواجد له من تملكه، بل حتّى يعتبران أنّ السعى للعثور على الكنز وكذلك التمنّع عن تسليمه إلى الحكومة فى حال العثور عليه؛ يعتبران ذلك كلّه موجباً لاستحقاق المحاسبة القانونيّة. تشكّل هذه المقالة دراسة نقدية لبيان مصداق الكنز ومفهومه ونطاقه، وكذلك اختلافه عن مجهول المالك واللقطة المدفوعة، كما تتناول فى سياق ذلك أدلّة القائلين بالملكيّة وكذلك أدلّة مؤيدى سلب الملكيّة. على أنّ من جملة منجزات البحث الحاضر أنّ تناول دراسة الموارد التى يجوز فيها سلب الملكيّة عن الدولة، وكذلك الموارد التى لا يحقّ للدولة فيها التصرف. وانطلاقاً من القواعد الثانويّة ومن صلاحيّات الحاكم الإسلامى، يرتفع الإشكال المشار إليه.

الكلمات المفتاحية: الكنز، الدفينة، الميراث الثقافى، ملكيّة الكنز، الملكيّة الحكوميّة، الملكيّة الشخصية.

## المعاهدات الدوليّة واعتبارها من منظار الفقه الحكومي

محمد امين مصدق

طلبة الدرس الخارج في حوزة العلمية

احمد عابدي

استاذ المساعد و مدرس الخارج في حوزة العلمية قم

گیتماں  
حکومت

سال پنجم - شماره  
هفتم بهار و  
تابستان ۱۴۰۰

### الخلاصة

تتناول هذه المقالة البحث عن فلسفة اعتبار المعاهدات الدوليّة على أساس القرآن والسنة، وذلك في سياق توضيحها لمفردة المعاهدة والعقد وتعريف المعاهدات الدوليّة، حيث تعتمد المنهج الوصفي-التحليلي لتقوم بتحليل شروط قبول القوانين في العلاقات الدوليّة طبقاً لقاعدة نفي السبيل.

وتدور هذه المقالة في فلك بحثين أساسيين:

١- شروط اعتبار المعاهدات الدوليّة.

٢- شروط جواز نقض المعاهدات والعهد.

وانطلاقاً من المبادئ الفقهية، فإذا نُظِمَ توافق أو معاهدة بين الدولة الإسلامية وسائر الدول، ولم يكن مضمون التوافق مشمولاً لقاعدة نفي السبيل، فالالتزام بتلك المعاهدة يكون واجباً.

هذا، ومن الأهداف الأخرى التي تسعى إليها هذه المقالة: دراسة شروط نقض المعاهدة والعهد في الاتفاقات الدوليّة على أساس الخطابات القرآنيّة.

الكلمات المفتاحية: العقد والعهد، المعاهدة الدوليّة، نقض العهد، قاعدة نفي السبيل.

## واجبات الحكومة الإسلامية في السيرة العملية للنبي الأكرم (ص)

### والإمام علي (ع) في المنظومة الفكرية للإمام الخميني (ره)

محمد رضا ضيائي

دكتوراه في الفقه والمعارف الإسلامية - اتجاه تاريخ الإسلام،

وأستاذ زميل في مركز المصطفى الدولي للبحوث

مصطفى جعفر يشه فرد

أستاذ مساعد وعضو الهيئة العلمية في جامعة المصطفى

### الخلاصة

لم يوفق من أهل البيت (ع) لتشكيل الحكومة الإسلامية واستلام الزعامة السياسية للمجتمع الإسلامي إلاً النبي الأكرم (ص) والإمام علي (ع). ومن الطبيعي أن كل حكومة تتولّى الزعامة السياسية في مجتمع ما يقع عليها جملة من الواجبات تجاه أفراد المجتمع. بالنسبة إلى النبي الأكرم (ص) والإمام علي (ع) نجد أنهما قد تسلّما الزعامة السياسية في المجتمع الإسلامي مضافاً إلى زعامتهما الدينية، وهذه المسألة تبلورت جيداً في السيرة العملية لهذين العظيمين. من جهة أخرى، نجد أحد القادة الدينيين والسياسيين في العالم الإسلامي قد شكّل الحكومة الإسلامية بالاستناد إلى الكتاب، السنّة وسيرة أهل البيت (ع)؛ وهو الإمام الخميني (ره). أمّا المسألة التي تتناول هذه المقالة دراستها فهي عبارة عن: «واجبات الحكومة الإسلامية في السيرة العملية للنبي الأكرم (ص) والإمام علي (ع) في المنظومة الفكرية للإمام الخميني (ره)». بالاستعانة بالمصادر التاريخية-الروائية، ومن خلال دراسة أفكار الإمام الخميني (ره) ومستلزمات منهج البحث بالسيرة، تجيب هذه المقالة عن السؤال التالي: ما هي واجبات الحكومة الإسلامية في السيرة العملية للنبي الأكرم (ص) والإمام علي (ع)، وذلك وفقاً لمنظومة الإمام الخميني (ره) الفكرية؟ تعتمد هذه المقالة على المنهج التحليلي-التوصيفي، لتصل إلى مجموعة نتائج؛ منها: إيجاد الأمن في المجتمع، صدّ الفتويين والمتأمرين والمنافقين، مواجهة المستغلين والمستكبرين، إجراء العدالة ودعم المستضعفين؛ حيث تعدّ هذه الأمور جميعها من جملة واجبات الحكومة الإسلامية التي ظهرت في السيرة العملية للنبي الأكرم (ص) والإمام علي (ع)، كما تجلّت في المنظومة الفكرية للإمام الخميني (ره).

الكلمات المفتاحية: الحكومة الإسلامية، واجبات الحكومة الإسلامية، النبي الأكرم (ص)، الإمام علي (ع)، الإمام الخميني (ره).

چکیده های  
عربی مقالات



## الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ركيزة الحرية في السيادة

### الشعبية الإسلامية

روح الله دشتي

طالب ماجستير العلوم السياسية في مؤسسة الإمام الخميني التعليمية والبحثية

مهدي أبو طالبی

أستاذ مساعد في مجموعة التاريخ والفكر المعاصر في مؤسسة الإمام الخميني

التعليمية والبحثية

### الخلاصة

يُعدّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر -بما يعنيه من الحق والتكليف الشرعيّ- بالتدخل في الأمور الشخصية والعامة توجيهاً لمقدّرات المجتمع الإسلامي ومصيره نحو الخير والصلاح وبعيداً عن الفساد- من الركائز الفقهية في النظام الإسلامي. ومن جهة أخرى، فللسيادة الشعبية أيضاً أساسٌ فقهيّ إسلامي تُعدّ الحرية إحدى مكوناته، وهي تعني أنّ للناس حقّ الاختيار لتحديد مصيرهم ومصير مجتمعهم سياسياً واجتماعياً. ومن بين الفروض الأربعة المطروحة حول العلاقة الفقهية بين هذين المفهومين (عدم التلاؤم، التلاؤم، التلازم، والملازمة الانحصارية)، على الرغم من أنّ التصور الابتدائيّ يتّجه نحو القول بعدم التلاؤم وعدم الانسجام؛ ولكنّ معطيات البحث تُظهر خلافاً لذلك أنّ العلاقة بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من جهة، والحرية من جهة أخرى؛ هي علاقة الملازمة الانحصارية؛ أي إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الركيزة الفقهية للحرية الحقيقية في نظام السيادة الشعبية الإسلامية، وأنّ النظام الولائي الإسلامي هو وحده النظام الواقعي للسيادة الشعبية، الذي يُحرّر الناس من كلّ قيد ويمنحهم الحدّ الأقصى من الحرية الحقيقية والاستفادة من مقدّراتهم الذاتية، وأنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو كذلك ضمانة الإسلام للتنفيذية للوصول إلى الحرية. هذا، وقد اعتمدنا في هذا البحث المنهج المكتبي والوثائقي لتجميع المعطيات، كما اعتمدنا المنهج الاجتهادي لتحليل تلك المعطيات والتطرّق لشرح المسألة وحلّها.

الكلمات المفتاحية: الأمر بالمعروف، النهي عن المنكر، السيادة الشعبية الإسلامية، الحرية، العبودية، الولاية.

## حرمة استغلال المنصب فى الفقه الشيعى

محمد حسين رضائى

خريج السطح الرابع

الشيخ أحمدي تبار

استاذ الدرس الخارج فى حوزة العلميه

### الخلاصة

إنَّ استغلال المنصب واكتساب الثروات المجنيّة فى ظلّ ذلك يُعدّ ظاهرةً تقع على رأس لائحة أنواع الفساد الإدارى. فاستغلال المنصب، سواءً أكان فى المجال الاقتصادى، المعلوماتى، السياسى، القضائى، وما شابه؛ لا يرتبط بتأتا بالموهلات الذاتيّة ولا بالمواصفات الفردية، وإنّما هو من مصاديق ونماذج الفساد الإدارى فى الجسم التنفيذى عند الحكومات. لقد ذمّ الإسلام بشدّة استغلال المناصب والمواقع؛ ذلك أنّ تمييز الإنسان نفسه يعدّ مخالفاً للفترة الإنسانية والعدالة الاجتماعيّة. ثمّ إنّ استغلال المسؤولين الحكوميين لمناصبهم واستفادتهم غير المشروعة من الأموال والإمكانات العامّة يستتبع بدوره مجموعة من الآثار السيئة والنتائج المدمرة؛ ومن جملتها: انحصار وتجمّع الثروات، إيجاد الفقر ويزور الاختلافات المعيشيّة، الضعف الاقتصادى وعدم فعالية النظام التنفيذى، البرجوازية، إضعاف روح المعنويّة وعروض الاضمحلال والضعف على الحكومة والمجتمع الإسلامى. على الرغم من أنّ مصطلح استغلال المنصب لم يُبحث فى المصادر الفقهيّة بهذا المعنى، ولكن قد أُشير إليه تحت عناوين عامّة أخرى؛ من قبيل: لزوم العدالة، ونفى التمييز، وحرمة ظلم العباد وأكل المال بالباطل والتصرّف غير المشروع فى بيت المال. ومن الواضح والجليّ فى الإسلام حرمة جميع أنحاء استغلال المناصب وكسب المنافع الماديّة أو غير الماديّة خارج إطار الشرع والقانون، وذلك تحت عنوان ظلم العباد، أكل المال بالباطل، التمييز، لزوم مراعاة الإنصاف، الإعانة على الإثم وحرمة المحسوبيّات. كما إنّ التصرّف فى الأموال المحصّلة عن طريق استغلال المنصب يوجب الضمان الشرعى فضلاً عن اتّصافه بالحرمة.

الكلمات المفتاحية: استغلال المنصب، العدالة، ظلم العباد، أكل المال بالباطل، الفساد، الاستغلال،

التبويض، بيت المال