

پژوهشی در حکم فقهی تبعیت از قانون حکومتی

حسین کریمی^۱

۱- چکیده

قانون و حکومت هر دو برای پایداری و بقای جامعه ضرورت دارند، ولی از دیدگاه اسلام هر قانون و حکومتی مشروع نیست. اسلام شاخص‌هایی برای مشروعیت حکومت و قانون بیان کرده است که مطابق با آن شاخص‌ها، تبعیت از قانون در انواع حکومت‌ها ممکن است احکامی مختلف پیدا کند. به حصر عقلی با تقسیم حکومت و قانون به مشروع و نامشروع، مکلف با چهار نحوه از حکومت‌ها و قوانین موضوعه آن‌ها مواجه می‌شود که در قبال هریک باید وظیفه‌اش مشخص شود.

نکته اساسی این است که حق اطاعت اولاً و بالذات مختص خداوند متعال است و انسان موظف به اطاعت از هیچ بشری نیست؛ اما در میان احکام شریعت دستور به اطاعت از برخی صادر شده است. در واقع از مصادیق اطاعت خدا اطاعت از برخی است که در آیات و روایات بیان شده‌اند. حال باید دید اطاعت از کدام قانون در کدام حکومت از جمله این مصادیق است؟

نسبت قانون با قوانین شریعت به سه نحو ممکن است؛ یا قانون کاملاً مطابق با شریعت است و یا کاملاً مخالف است و یا نه موافق است و نه مخالف؛ اعم از اینکه توسط حکومت مشروع وضع شده باشد یا نامشروع. در فرض اول و دوم، مسئله واضح است؛ اما فرض سوم محل بحث است. دلیلی بر اینکه قانون به‌عنوان موضوع برای حکم و جوب تبعیت باشد، نیست، مگر اینکه قانون توسط حاکم مشروع وضع یا تنفیذ شده باشد.

کلیدواژه: قانون، حکومت، مشروعیت، طاغوت

۱- مدرس فلسفه، فقه و اصول سطح عالی حوزه علمیه قم، سطح ۴ حوزه علمیه قم در رشته فقه و اصول، سطح ۴ مرکز آموزشی تخصصی فلسفه اسلامی قم، کارشناسی رشته فلسفه و معارف اسلامی در مؤسسه امام خمینی (ره)؛

۲- مقدمه

خدای تبارک و تعالی انسان را آفرید تا بتواند با زندگی در این دنیا توشه‌ای برای خود بیندوزد و خود را برای زندگی ابدی و جهان دیگر آماده کند. زندگی در این دنیا ویژگی‌ها و خصوصیات خودش را داراست که انسان باید با آن‌ها کنار آمده و از این زندگی بیشترین استفاده را بکند. از جمله این ویژگی‌ها زندگی اجتماعی و در کنار یکدیگر بودن است. در اثر این ارتباطات حقوق و وظایفی شکل می‌گیرد که انسان موظف است برای رسیدن به هدف از خلقت آن‌ها را مراعات کند.

در هر جامعه‌ای قوانین خاصی برای اداره آن جامعه وجود دارد. انواع حاکمان، حکومت‌های مختلف را در دست دارند و با قوانین مختلفی آن‌ها را اداره می‌کنند. بعضی از حکومت‌ها مشروع و بعضی نامشروع هستند، همچنین قوانین حاکم در کشورها نیز چنین است. شرع مقدس بعضی از قوانین را صحیح شمرده و بعضی را غیر صحیح. آنچه بر ما لازم است این که آن‌ها را از هم تفکیک دهیم تا بتوانیم حکومت مشروع را از نامشروع و قانون مشروع را از قانون نامشروع تشخیص دهیم و در نتیجه، وظیفه خود را در مقابل آن‌ها بدانیم و عمل کنیم.

ضرورت بحث در این مسئله از آنجا بیشتر نمایان می‌شود که امروزه ارتباطات میان کشورها قوی‌تر شده و رفت و آمد به کشورهای مختلف آسان‌تر شده است. این مسئله در تمامی دوره‌ها مخصوصاً در دوران حاضر نیز مبتلابه است.

علمائی همچون شهید ثانی (ره) و صاحب جواهر (ره) از میان قدما و امام خمینی (ره)، سید مصطفی خمینی (ره) و... از متأخرین در کتاب‌هایی که در زمینه حکومت اسلامی و ولایت فقیه بحث‌هایی مطرح کرده‌اند به موضوع بحث ما نیز اشاراتی داشته‌اند. بحث ولایت فقیه که عمده بحث آن مربوط به موضوع ماست، از دیرباز در میان فقها مورد بحث و بررسی بوده است، ولی با شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران توسط امام خمینی (ره)، این بحث بیشتر در میان محققان و علما مطرح شد و مورد بررسی قرار گرفت. اما لازم است این بحث به صورت مستقل نیز مورد توجه قرار گرفته و از تمام ابعاد آن بحث شود.

۳- حکم

در کتب لغت سه معنا برای لفظ حکم می‌توان یافت: علم، منع، قضاوت (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۲: ۱۴۱ و احمد بن فارس، ۱۴۰۴، ۲: ۹۱ و حمیری، ۱۴۲۰، ۳: ۱۵۳۶). اما با توجه به صفت حکم در موضوع بحث ما که عبارت است از «فقهی»، معنای اصطلاحی لفظ حکم در علم فقه و اصول را باید مطرح کنیم. ناگفته نماند که در علوم دیگر نیز مانند منطق و فلسفه و ... «حکم» معانی دیگری دارد، ولی با توجه به تناسب موضوع، به ذکر معنای اصطلاحی حکم در علم فقه و اصول بسنده می‌کنیم.

در میان فقها و اصولیون سه اصطلاح برای حکم رایج است. حکم شرعی، حکم در بحث قضا و حکم در مقابل فتوا. برای اصطلاح اول تعاریف مختلفی در کلمات فقها دیده می‌شود که نقد و بررسی این تعاریف مجال دیگری می‌طلبد.^۱

مراد از حکم فقهی در این نوشتار، احکام تکلیفی هستند؛ یعنی وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه. مسلم است که مراد ما از حکم، اصطلاح در بحث قضا و یا اصطلاح در مقابل فتوا نیست، بلکه یا باید حکم را به معنای احکام تکلیفیه بگیریم، همان‌طور که در تعریف جناب شیخ بهایی برای حکم شرعی این‌گونه آمده است و یا باید به معنای اعم از احکام تکلیفیه و وضعیه بگیریم، همانند بعضی تعاریف دیگر و به قرینه موضوع حکم، که تبعیت از قانون حکومتی است، مشخص می‌شود که مراد ما از حکم، احکام تکلیفیه است.

۱- «الخطاب الشرعی المتعلق بأفعال المكلفین». صدر، محمد باقر، دروس فی علم الاصول، ج ۱، ص ۶۱ «الحکم الشرعی هو خطاب الله تعالى بأفعال المكلفین بالإقتضاء أو التجبر أو الوضع». (عاملی، حسین بن شهاب الدین کرکی، الاجتهاد و التقليد (هدایة الأبرار إلى طریق الأئمة الأطهار)، ص ۲۴۸). «الحکم الشرعی: طلب الشارع من المكلف الفعل، أو تركه مع استحقاق الذم بمخالفته و بدونه، أو تسويته بينهما لوصف مقتض لذلك، فعلمت الأحكام الخمسة بحدودها و الوضعي ليس حكما، بل مستلزم له». (شیخ بهائی، محمد بن حسین، زبدة الاصول، ص ۶۲). «الاعتبار الشرعی المتعلق بأفعال العباد تعلقا مباشرا أو غير مباشر». (حکیم، محمد تقی بن محمد سعید، الاصول العامة فی الفقه المقارن، ص ۵۱). «و هو التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان و الخطابات الشرعية في الكتاب و السنة مبرزة للحکم و كاشفة عنه و ليست هي الحكم الشرعی نفسه». (صدر، محمد باقر، دروس فی علم الاصول، ج ۱ ص ۶۱).

۴- قانون

قانون در لغت به معنای قاعده و اصل آمده است و در علوم مختلف مانند منطق، علوم طبیعی و... تعاریف متعددی به مناسبت علم برای آن ذکر کرده‌اند که بی‌مناسبت با معنای لغوی آن نیست. حقوقدانان برای قانون دو معنای عام و خاص مطرح کرده‌اند. ایشان در تعریف عام قانون می‌گویند: «تمام مقرراتی است که از طرف یکی از سازمان‌های صالح دولت وضع شده است، خواه این سازمان قوه مقننه یا رئیس دولت یا یکی از اعضای قوه مجریه باشد» (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ۲: ۷۰).

با این تعبیر، قانون شامل تمام مصوبات مجلس و تصویب‌نامه‌ها و آئین‌نامه‌ها و بخشنامه‌های اداری نیز می‌شود. البته این تعریف از این حیث که قانون اساسی را شامل نمی‌شود ناقص به نظر می‌رسد؛ زیرا قانون اساسی توسط یکی از سازمان‌های صالح دولتی به تصویب نمی‌رسد، بلکه این قانون مستقیماً مصوب خود مردم است (حیاتی، ۱۳۹۱، ۱۱۸).

بعضی دیگر از حقوقدانان در تعریف معنای عام قانون گفته‌اند: «قانون عبارت است از قاعده‌ای که توسط یک قدرت عمومی مقرر شده و مدلول آن الزام یا اذن و اباحه است و همه افراد باید از آن تبعیت کنند» (جعفری لنگرودی، ۱۳۹۸، ۹۴).

می‌توان قانون را در معنای عام آن کلیه قواعد و مقرراتی دانست که توسط یکی از مراجع ذی صلاح حکومتی و یا با آراء مستقیم خود مردم به تصویب می‌رسد.

اما در تعریف قانون به معنای خاص گفته شده: «قانون به قواعدی گفته می‌شود که با تشریفات مقرر در قانون اساسی از طرف قوه مقننه وضع شده است» (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ۲: ۷).

در بحث حاضر مراد ما از قانون، اصطلاح حقوقی واژه قانون به معنای عام آن است؛ یعنی کلیه قواعد و مقرراتی که توسط یکی از مراجع ذی صلاح حکومتی به تصویب می‌رسد. این نکته هم حائز اهمیت است که در بحث ما تمام قوانین (کلی و جزئی،

قوانین مشروع و نامشروع، قوانین مصوب توسط حکومت مشروع و نامشروع، قوانین دارای مبنای صحیح و بدون مبنای صحیح) داخل هستند.

۵- حکومت

واژه حکومت از ریشه حکم به معنای منع کردن و یا قضاوت کردن اخذ شده است (واسطی، ۱۴۱۴، ۱۶: ۱۶۰)، اما در اصطلاح مباحث حقوقی و علوم سیاسی، بعضی حکومت را بدین صورت تعریف کرده‌اند: «کارگزاری که در سطح جامعه مسئول اجرای قواعد معین رفتاری است و اطاعت را تأمین می‌کند، حکومت نامیده می‌شود. حکومت کارگزاری است که بدان وسیله اراده دولت متبلور می‌شود، بیان می‌گردد و جامه عمل می‌پوشد» (عالم، ۱۳۹۱، ۱۴۴) و یا این‌گونه تعریف شده است: «حکومت ارگانی رسمی است که بر رفتارهای اجتماعی افراد جامعه نظارت داشته و سعی می‌کند به رفتارهای اجتماعی مردم جهت ببخش.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ۱: ۲۱).

در میان الفاظ نزدیک به حکومت، واژه دولت بیشتر به چشم می‌خورد. برخی این دو لفظ را مترادف دانسته‌اند. آن‌ها که دولت را به معنای عالی‌ترین سازمان سیاسی و یا به مفهوم کامل‌ترین تشکیلات سیاسی تفسیر کرده‌اند، دولت و حکومت را دو معنی متقارب شمرده‌اند و نیز آن‌ها که دولت را به معنای هیئت وزیران و یا قوه مجریه و یا مجموعه تشکیلات و نهادهای اساسی (قوه مقننه، قوه مجریه، قوه قضائیه) به‌کار برده‌اند، به دولت مفهوم حکومت داده و یا دولت را جزئی از حکومت دانسته‌اند (همان).

واژه حکومت در متون روایی و حدیثی ما نیز مورد استفاده بوده است. موارد استعمال این واژه در متون حدیثی اسلامی نشان می‌دهد که حکومت در اصطلاح اسلامی به معنای وسیع سیاسی، قضائی، اقتصادی و فلسفی آمده است (زنجانی، ۱۴۲۱، ۲: ۱۴۹).

۶- مشروعیت

معنای اصلی این واژه به معنای نشان دادن و آشکار کردن راه است، به همین مناسبت به جوی آب مشرعه نیز گفته می‌شود؛ چراکه راه را بر آب نشان می‌دهد و به

همین مناسبت به دین و مذهب نیز شرع اطلاق می‌شود؛ چراکه هر دینی نشانگر راهی برای رسیدن انسان به کمال است. پس مشروع در لغت به معنای چیزی می‌شود که نشان داده شده است (راغب، ۱۴۱۲، ۴۵۰). در اصطلاح برای این واژه دو تعریف ذکر شده است:

اصطلاح فقهی: واژه مشروع در اصطلاح فقهی مناسب با معنای لغوی است و به هر آن چیزی اطلاق می‌شود که شرع به آن اجازه داده باشد.

اصطلاح علوم سیاسی: اما در اصطلاح علوم سیاسی معنایی دیگری دارد که نباید با معنای عرفی و فقهی خلط شود. در علم سیاست مشروعیت را قانونی بودن یا طبق قانون بودن تعریف می‌کنند (عالم، ۱۳۹۱، ۱۰۵)، پس می‌توان گفت منظور از مشروعیت این است که کسی حق حاکمیت و در دست گرفتن قدرت و حکومت را داشته باشد و مردم وظیفه خواهند داشت از آن حاکم اطاعت کنند (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ۱: ۲۲)؛ پس می‌توان از عبارت حقانیت نیز بجای مشروعیت استفاده کرد.

با توجه به دو اصطلاح مذکور و مبانی اسلام، این نکته به ذهن می‌آید که معنای دوم لازمه معنای اول باشد؛ زیرا در فقه ما مبنای حق بودن چیزی مجاز بودن آن چیز از طرف شرع است. هر حکومتی که شرع به حاکمان آن اجازه حکومت داده باشد حق است و الا ناحق. با توجه به اینکه بحث مطرح در این نوشتار، متفرع بر حقانیت فقه شیعه می‌باشد و متفرع بر این است که حقانیت لازمه مختص مجاز بودن از طرف شرع است، پس مراد ما از مشروعیت هم مجاز بودن از طرف شارع و هم حقانیت است.

۷- مبانی مشروعیت حکومت از دیدگاه اسلام

طبق اصول اعتقادی توحیدی ما، حکومت بر انسان‌ها ذاتاً و بالاصالة مختص خداوند است. از میان انسان‌ها هیچ‌کس بالاصالة حق حکومت بردیگری را ندارد؛ مگر اینکه خداوند متعال حق حکومت را به او داده باشد و با در نظر گرفتن اینکه اصلاً در شأن خداوند نیست که تمام امور حکومتی در جامعه را خودش بر عهده بگیرد و از طرفی هم

گفتیم که حکومت مختص خداوند است، پس کسی که می‌خواهد بر انسان‌ها حکومت کند باید انسان باشد و از طرف خدا اجازه حکومت کردن داشته باشد. اگر این چنین بود حکومت مشروع محسوب می‌شود و الا طاغوت است. (سبحانی، ۱۴۳۱، ۷۳)

با نگاهی دقیق به مجموعه تعالیم اسلام در زمینه‌های مختلف عبادی، سیاسی، اقتصادی و... این حقیقت روشن می‌شود که دین اسلام تنها مجموعه‌ای از عبادیات و اخلاقیات نبوده، بلکه آمیختگی دین و سیاست در احکام و تاریخ صدر اسلام بیان‌گر این نکته است که اسلام از همان ابتدا در اندیشه تأسیس حکومت بوده است. حکومت اسلامی با هجرت پیامبر به مدینه تأسیس شد و با رحلت رسول اکرم گفت‌وگوها و مجادله‌ها بر سر رهبری و زعامت سیاسی جامعه آغاز گردید.

بی‌تردید بعد از رحلت پیامبر مهم‌ترین مسئله فراراه جامعه اسلامی حکومت و اداره جامعه بود. در اصل اینکه وجود حکومت برای جامعه ضروری است، مسلمانان اختلاف نظر نداشته و در این مورد فرقی میان تشیع و تسنن نیست. هرچند از آیات و روایات کثیری می‌توان مشروعیت حکومت انبیا و خصوصاً پیامبر اسلام و ائمه علیهم‌السلام را به دست آورد.

شهید ثانی در این باره می‌نویسد:

«اعلم ان اهل السنة اوجبوا الامامة كالامامية... فلأن الناس ان كان لهم رئیس عام يمنعهم عن المعاصی و يحثهم على الطاعات كانوا معه الى الصلاح اقرب و من الفساد ابعد.» (شهید ثانی، ۱۴۰۹، ۱۵۳)

اما در عصر غیبت چه حکومتی مشروع است؟ در زمانی که معصوم از نظرها غائب است و نمی‌تواند حکومت را در دست بگیرد، کدام حکومت و با چه ویژگی‌هایی از دیدگاه اسلام مشروع است؟

این مسئله از مسائل مهمی است که خود به بررسی مفصل و اساسی نیازمند است. در طول تاریخ فقه تشیع دیدگاه‌های مختلفی در باب حکومت مشروع در عصر غیبت

مطرح بوده است و اینجاست که مهم‌ترین نظریه در باب حکومت مشروع در عصر غیبت؛ یعنی نظریه ولایت فقیه و بحث‌های پیرامون آن مطرح می‌شود. فقها ولایت ولی فقیه را در مواردی که ثابت شده اجباری و فرض می‌دانند؛ به این معنی که فقیه باید مسئولیت‌هایی را که از ولایت مشروع وی ناشی می‌گردد بر عهده بگیرد؛ زیرا ولایت اجباری قابل اسقاط نیست.

در اصل ثبوت ولایت برای فقیه اختلافی در میان فقها وجود ندارد. بحثی که فقها در این زمینه مطرح نموده‌اند مربوط به حدود ولایت فقیه و موارد آن است. (زنجانی، ۱۴۲۱، ۲: ۳۳۶)

۸- مبانی مشروعیت قانون از دیدگاه اسلام

ملاک مشروعیت و اعتبار یک قانون از دیدگاه اسلام و فقه شیعی چیست؟

واضع قوانین باید کسی باشد که هم به روحيات و حالات و ویژگی‌های انسان و هم تأثیر و تأثر اعمال و واقعیات بر یکدیگر آگاه باشد. برای اینکه راه صحیح زندگی در همه ابعاد و جوانبش شناخته شود، باید آغاز و انجام وجود انسان و پیوندهایی که با موجودات دیگر دارد و روابطی که می‌تواند با هم‌نوعان و سایر آفریدگان برقرار کند و تأثیراتی که انواع روابط گوناگون می‌تواند در سعادت یا شقاوت او داشته باشد، معلوم گردد و نیز باید کسر و انکسار بین سودها و زیان‌ها و مصالح و مفاسد مختلف شناخته شود و مورد ارزیابی قرار گیرد تا وظایف میلیاردها انسانی که دارای ویژگی‌های بدنی و روانی متفاوت هستند و در شرایط مختلف طبیعی و اجتماعی، زندگی می‌کنند مشخص شود.

ولی احاطه بر همه این امور، نه تنها برای یک یا چند فرد میسر نیست، بلکه هزارها گروه متخصص در رشته‌های علوم مربوط به انسان هم نمی‌توانند چنین فرمول‌های پیچیده‌ای را کشف و به صورت قوانین و مقررات دقیق و اخروی همه انسان‌ها تدوین گردد و در صورت تزامم بین انواع مصالح و مفاسد که فراوان اتفاق می‌افتد، مصلحت

اهمّ دقیقاً تعیین و مقدم داشته شود.

روند تغییرات حقوقی و قانونی در طول تاریخ بشر، نشان می‌دهد که با وجود پژوهش‌ها و تلاش‌های هزاران دانشمند متخصص، در طول هزارها سال هنوز هم يك نظام حقوقی صحیح و کامل و همه‌جانبه به وجود نیامده است و همواره محافل حقوقی و قانون‌گذاری جهان به نقص قوانین خودساخته‌شان پی می‌برند و با لغو و نَسخِ ماده‌ای یا اضافه کردن ماده و تبصرهٔ جدیدی به اصلاح و تکمیل آن‌ها می‌پردازند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ۲۱۸).

در نتیجه، عقل بشری برای وضع قوانین قاصر بوده و این امر مهم را باید کسی انجام دهد که از توانایی بیشتری برای وضع قوانین برخوردار باشد.

از طرفی هم این سؤال مطرح می‌شود که آیا انسان حق قانون‌گذاری برای خود را دارد؟

اقتضای بینش اسلامی این است که کل هستی را مخلوق خدای متعال و ملك تکوینی و حقیقی او بدانیم. اگر بپذیریم که همه چیز از جمله خود انسان - ملك حقیقی خدای متعال است و خداوند مالك حقیقی هر چیزی است که نشانی از هستی دارد و رب تکوینی و تشریحی هموست، در نتیجه باید بپذیریم که هرگونه تصرفی در جهان هستی، باید مسبوق به اذن و اجازهٔ وی باشد. ما آن چنان آزاد نیستیم که بتوانیم در اشیای گوناگون و از جمله انسان‌های دیگر - که آنان نیز مخلوق خدا و مملوك حقیقی او هستند - هرگونه که بخواهیم تصرف کنیم.

به بیان روشن‌تر، هیچ‌کس حق اعتبار و انشا و امر و نهی ندارد؛ حتی اجماع همهٔ افراد يك جامعه یا همهٔ انسان‌های روی زمین، قانون آفرین نیست و فقط کسی حق فرمان دادن به انسان را دارد که مالك حقیقی او و همهٔ جهان باشد؛ یعنی همان رب تکوینی انسان است که می‌تواند و باید رب تشریحی و قانون‌گذار او باشد؛ چون از دیدگاه اسلام، نظام اعتقادی از نظام ارزشی و قانونی جدا نیست، بلکه این دو با یکدیگر ارتباط

نزدیک و مستقیم دارند و اصولاً نظام اعتقادی منشأ نظام ارزشی است.

تا اینجا مشروعیت قوانین موضوعه توسط خداوند تبیین شد و روشن شد که قوانین موضوعه توسط غیرخداوند مشروعیتی ندارند، اما از آنجا که خداوند متعال در پاره‌ای موارد حق تقنین و قانون‌گذاری را به عده‌ای از انسان‌ها نیز داده است. با این کار بر ما لازم است که از ایشان و قوانین موضوعه توسط آن‌ها نیز پیروی کنیم؛ چراکه پیروی از ایشان به پیروی از خداوند برمی‌گردد.

«در فقه ما، حاکم شرعی - معصوم یا غیر معصوم - حق دارد مقرراتی محدود به زمانی خاص یا منطقه‌ای خاص، وضع کند که در متن کتاب و سنت نیامده است. در متن اسلام همین اذن و اجازه‌ای است که به حاکم شرعی داده شده؛ اما اختیار اینکه چه قانونی و برای چه مدتی و در چه منطقه‌ای وضع شود همه به دست خود حاکم شرع است. البته درباره‌ی امام معصوم (علیهم‌السلام). بین فقهای ما - جای شك و تردید نیست ولی درباره‌ی امام غیر معصوم - یعنی ولی فقیه - همچنین حدود و موارد احکام سلطانی، اختلاف نظرهایی به چشم می‌خورد. ... پس معنای اینکه قانون‌گذاری باید به خدای متعال منتهی شود این نیست که خداوند همه قوانین را بدون واسطه و مستقیماً وضع کند، بلکه در مورد بخشی از قوانین، کافی است که اجازه وضعش را به دیگران بدهد؛ که اجازه وضع بخشی از قوانین کلی و ابدی را به پیامبر گرامی اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و سایر معصومین (علیهم‌السلام) داده و اذن تشریح همه قوانین مقطعی و موقت - یعنی احکام سلطانیه - را به حاکمان شرع، اعم از معصوم و غیر معصوم داده است» (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ۱۰۴).

با توجه به مطالبی که تا به حال ذکر شد می‌توان حکومت‌ها و قوانین موجود در دنیا را به چهار دسته تقسیم کرد و به بررسی حکم فقهی تبعیت از آن‌ها پرداخت.

۱. حکم فقهی تبعیت از قانون مشروع در حکومت مشروع
۲. حکم فقهی تبعیت از قانون نامشروع در حکومت مشروع
۳. حکم فقهی تبعیت از قانون مشروع در حکومت نامشروع

۴. حکم فقهی تبعیت از قانون نامشروع در حکومت نامشروع

۹- حکم فقهی تبعیت از قانون مشروع در حکومت مشروع

اگر در یک جامعه‌ای زندگی کنیم که حکومت مشروعی بر آن جامعه حاکم است و قوانینی که توسط آن حکومت وضع شده نیز مشروع باشد، آیا تبعیت از قانون واجب است یا واجب نیست؟

وقتی می‌گوییم حکومت مشروع، معنایش این است که حاکم یا پیامبر است یا امام معصوم و یا فقیه دارای شرایط حکومت یا مؤمن عادل و حتی مؤمن فاسق. وقتی می‌گوییم قانون مشروع، معنایش این است که برگرفته از کتاب و سنت یعنی مطابق با حکم خداست. در این صورت وقتی این چنین حاکمی، این چنین قانونی را برای ما وضع و ابلاغ کند، تبعیت از آن قانون واجب است و باید بر آن پایبند بود؛ چراکه وقتی حاکم از طرف خداست و مشروعیت حکومتش را از خدا اخذ کرده است و قانون موضوعه نیز قانونی است که خدا به آن مشروعیت داده است، پس مخالفت با این قانون جایز نیست و حتی می‌توان ادعا کرد مخالفت با آن مخالفت با خدا خواهد بود. البته این مطلب در فرضی است که احکام ولایی را حکم شرعی بدانیم، و الا نمی‌توان اطاعت و مخالفت از این قوانین را اطاعت و مخالفت خدا دانست.

چند دلیل می‌توان برای اثبات لزوم تبعیت از قانون طرح کرد.

۹-۱- دلیل اول: اطاعت از حاکم مشروع اطاعت از خداست. اطاعت از خدا واجب است، پس اطاعت از حاکم مشروع واجب است.

کبرای این دلیل به ادله عقلی ثابت است؛ اما صغری نیاز به ادله شرعی دارد. درباره انبیا و ائمه علیهم السلام، به دلیل وجود ادله قطعی بحثی نیست، ولی در مورد فقها که نائب عام معصوم هستند، بحث است. بحث در این مطلب را به محل خودش واگذار می‌کنیم.

۹-۲- دلیل دوم: حق الوالی

«فَأَعْظَمُ مِمَّا افْتَرَضَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى مِنْ تِلْكَ الْحُقُوقِ حَقُّ الْوَالِي عَلَى الرَّعِيَّةِ وَحَقُّ الرَّعِيَّةِ عَلَى الْوَالِي فَرِيضَةٌ فَرَضَهَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لِكُلِّ عَلَى كُلِّ» (نهج البلاغه، خ ۲۱۶)

آنچه از این دلیل استفاده می‌شود این است که فی‌الجمله تبعیت از حاکم واجب است؛ زیرا اثبات حق برای والی ملازم با اثبات وظیفه برای مردم است؛ اما این روایت از این جهت که تبعیت از کدام والی واجب است مهمل بوده و اطلاق ندارد، ممکن است لزوم تبعیت از حاکم متفرع بر حق حکومت حاکم باشد؛ پس به قدر متیقن باید اکتفا کرد. پس از این دلیل می‌توان لزوم تبعیت از حاکم مشروع را استفاده کرد.

۹-۳- دلیل سوم: لزوم تبعیت از قانون به خاطر رسیدن به اهداف وضع آن قانون

بعضی برای حکم به لزوم تبعیت از قانون این دلیل را مطرح کرده‌اند که اگر به قانون عمل نشود، اهداف در نظر گرفته شده توسط واضعین قانون به ثمر نمی‌نشینند و وضع قانون عملاً لغو می‌شود؛ در نتیجه عمل به قانون لازم و واجب است. (حسینی، ۱۳۸۹، ۲۴۷)

در بررسی این دلیل می‌توان گفت صرف اینکه اهداف در نظر گرفته توسط واضع قانون محقق نمی‌شود، نمی‌تواند دلیل بر لزوم تبعیت از قانون باشد؛ چراکه این امر بستگی دارد واضح چه کسی باشد و با چه هدفی قانون را وضع کرده است. اگر واضع کسی باشد که حق قانون‌گذاری نداشته باشد و اهدافی که در وضع قانون در نظر گرفته اهداف شایسته‌ای نباشد، بلکه دارای مفسده باشند، نمی‌توان به خاطر محقق شدن اهداف چنین قانون‌گذاری حکم به وجوب شرعی تبعیت از قانون داد.

پس این دلیل را می‌توان این‌گونه مطرح کرد: واضع قانون مشروع، اصالتاً خدا و بالتبع ولی خداست. هدف از خلقت انسان و وضع این قوانین رسیدن به سعادت و کمال شایسته برای انسان است. با عمل نکردن به این قوانین انسان از رسیدن به آن اهداف بازمی‌ماند، درحالی‌که عقل آدمی جلب منفعت ابدی و رستگاری را برای انسان لازم

می‌داند؛ پس عمل به قانون مشروع واجب است.

۹-۴- دلیل چهارم: تعهد ضمنی با زندگی در جامعه

بعضی برای اثبات لزوم تبعیت از قانون در جامعه از این استدلال استفاده کرده‌اند که افراد جامعه با زندگی کردن در یک جامعه نوعی تعهد ضمنی به اجرای قوانین می‌دهند؛ یعنی در مقابل محافظت از خود و منافعشان توسط دولت، متعهد می‌شوند که از دستورات ایشان پیروی کنند.

طبق این قرارداد افراد جامعه حق اعمال بخشی از آزادی‌های خود را به دولت واگذار می‌کنند و در مقابل دولت متعهد می‌شود که اقدام به ارائه برخی خدمات عمومی کند. قابل توجه است که این قرارداد و تعهد ضمنی است و به شکل رسمی و صریح نیست. هر شخصی با بهره بردن از منافع جامعه و ترجیح دادن ادامه زندگی در آن جامعه بر مهاجرت به سایر کشورها، تلویحاً به قرارداد اجتماعی رضایت داده است. عمل و وفا به عهد ضروری است؛ پس عمل به قوانین ضروری است (همان).

علاوه بر اینکه در کبرای این مسئله می‌توان مناقشه کرد، اصل صغری نیز قابل قبول نیست. وفا به عهد یکی از مسائلی است که غالب فقها فتوا به عدم وجوب آن داده‌اند^۱ (خویی، ۱۴۱۰ ق، ج ۲، ۱۰) هرچند بعضی در این مسئله احتیاط کرده‌اند^۲ (سیستانی، ۱۴۱۷ ق، ج ۲، ۱۷) اما اینکه صرف زندگی در یک جامعه به معنای تعهد باشد، قابل قبول نیست؛ زیرا اولاً تعهد ضمنی جایی فرض دارد که افراد توجه به آن داشته باشند، اما وقتی صراحتاً عدم رضایت خودشان را از وضعیت قوانین ابراز کنند، نمی‌توان وجود چنین تعهد ضمنی را قبول کرد. ثانیاً باقی ماندن افراد در یک جامعه و عدم مهاجرت نه به خاطر قبول داشتن و رضایت از حکومت و قوانین آن است بلکه در برخی موارد به خاطر ناچاری و عدم وجود امکانات برای شروع زندگی متفاوت در نقاط دیگر است. چنین تصمیم مبتنی بر اضطرار و ناچاری را نمی‌توان حمل بر رضایت ضمنی در قبول

۱- «أما الكذب في الوعد، بأن يخلف في وعده فالظاهر جوازه على كراهة شديدة.»

۲- «أما الكذب في الوعد، بأن يخلف في وعده فالأحوط الاجتناب عنه مهما أمكن»

وضعیت موجود قلمداد کرد (همان، ۲۴۹).

حضرت آیت الله حکیم در جواب استفتائی این چنین می فرماید:

«فهل تعد مخالفة القانون نقضا للعهد أو الأمان الذي لم يجوزه الشارع الأقدس؟
الجواب: ليس ذلك من نقض العهد.» (حکیم، ۱۴۲۲، ۲۶۱)

۵-۹- دلیل پنجم: نقض قانون مساوی با کاهش رفاه جمعی

این دلیل نظر ما را متوجه نتایجی می کند که به واسطه عدم پیروی از قانون در جامعه ایجاد خواهد شد. در این دیدگاه نقطه اصلی منفعت عمومی است. اگر افرادی قانون را نقض کنند، رفاه جمعی موجود در جامعه کاهش پیدا می کند. برای اینکه این نتیجه حاصل نشود؛ یعنی در جامعه رفاه برقرار باشد، همه باید از قانون پیروی کنند (حسینی، ۱۳۸۹، ۲۵۱). به عبارت دیگر نقض قانون باعث کاهش رفاه عمومی می شود، هر آنچه باعث کاهش رفاه عمومی شود قبیح است؛ پس نقض قانون قبیح است.

صغری و کبرای این دلیل قابل مناقشه است. اینکه در صغرای استدلال گفته شده نقض قانون باعث کاهش رفاه عمومی می شود، فی الجمله شاید صحیح باشد، ولی نمی توان بالجمله این ادعا را پذیرفت؛ چراکه می توان برای آن مثال نقض های فراوانی پیدا کرد. در بسیاری از موارد ممکن است نقض قانونی صورت بگیرد که هیچ تأثیری در حال جامعه ندارد؛ مخصوصاً که اگر مخفی باشد.

اما اینکه در کبرای استدلال گفته شده است هر آنچه باعث کاهش رفاه عمومی شود، قبیح است نیز نیاز به توضیح و تبیین دارد. منظور از کاهش رفاه عمومی چیست؟

اگر منظور این است که شخص نقض کننده قانون مرتکب تضییع حق الناس شود، می توان قبول کرد که شرعاً قبیح است، ولی قبیح بودن چیزی که موجب تضییع حق الناس نشود و در عین حال رفاه عمومی را کاهش دهد، محتاج دلیل است. مثلاً اگر عدم رعایت قوانین آپارتمان نشینی موجب اذیت شدن و آزار همسایگان شود، حق الناس است و شرعاً قبیح است، ولی اگر همین عدم رعایت قوانین آپارتمان نشینی موجب اذیت

و آزار همسایگان نشود و فقط از رفاه و آسایش بیشتر آن‌ها بکاهد؛ یعنی در واقع عدم رعایت قانون موجب شود که همگی به یک منفعتی نرسند، نه اینکه ایجاد مفسده کند، نمی‌توانیم بگوییم شرعاً قبیح و حرام است. یا اینکه عدم رعایت قوانین زمانی که کسی در آپارتمان نیست و همه رفته‌اند. در این موارد نقض قانون موجب تضییع حق الناس نمی‌شود. پس آنچه مسلم است این که عدم رعایت قانونی که موجب تضییع حق الناس شود، جایز نیست، ولی جایز نبودن تخلف از قانونی که موجب تضییع حق الناس نمی‌شود، نیاز به دلیل دارد و در اینجا ثابت نمی‌شود.

پس این دلیل در این حد قدرت اثبات دارد که اگر قانونی ملازم با حق الناس بود و رعایت نکردن آن موجب تضییع حقی از مردم شد، رعایت کردن آن واجب است.

۱۰- حکم فقهی تبعیت از قانون نامشروع در حکومت مشروع

اگر شخصی در جامعه‌ای زندگی کند و حکومت حاکم بر آن جامعه از مشروعیت برخوردار باشد، ولی قانونی که مصوب همان حکومت است، به تشخیص آن فرد خطا باشد؛ یعنی مشروع نبوده و مطابق با کتاب و سنت نباشد، حال در اینجا وظیفه آن شخص چیست؟ آیا باید باز به حکم حاکم عمل کند و به علم خود عمل نکند و یا اینکه در اینجا موظف است با علم و تشخیص خودش عمل کند و حکم حاکم اعتبار ندارد؟

مطابق نبودن با کتاب و سنت را می‌توان به دو حالت تقسیم کرد: یا قانون موضوعه با شرع تضاد دارد؛ مثلاً در شرع چیزی حرام است، ولی قانون عمل به آن را الزام کرده است و یا تضاد ندارد؛ مانند اینکه در شرع کاری مباح است، ولی در قانون عمل به آن را الزامی کرده‌اند. در اینجا باید به ادله‌ای که برای وجوب تبعیت از قانون مطرح شد دوباره نظر کنیم و ببینیم آیا می‌توان از آن ادله برای اثبات وجوب تبعیت از قانون در اینجا استفاده کرد یا نه.

۱-۱۰- بررسی دلیل اول

باید دید ادله اطاعت از حاکم مشروع، چه مقدار اطاعت را لازم کرده‌اند. آیا این لزوم

اطلاق دارد و یا اینکه مقید به نامشروعیت است. قابل توجه است که فرض نامشروعیت قانون در حکومت انبیاء و ائمه علیهم السلام تصویر ندارد و این مسئله تنها در حکومت فقها تصویر می شود.

اگر مکلف علم دارد بر اینکه حاکم مشروع خطا کرده و چیزی را که حرام است قانونی و الزامی نموده است؛ مثلاً در مسئله جهاد، اگر حاکم جهادی را واجب کند، ولی مکلف تشخیص دهد که این جهاد حرام است، در اینجا می توان از روایاتی این مطلب را استفاده کرد که تبعیت از قانون جایز نیست. «عن رسول الله: لا طاعة لمخلوق فی معصیه الخالق» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۱۶: ۱۵۴) «علی المرء المسلم السمع و الطاعة فیما احب و کره الا ان یومر بالمعصیه فان امر بالمعصیه فلا سمع و لا طاعة» (میانجی، ۱۴۱۹، ۱: ۴۷۴) همچنین فقهای همانند صاحب عروه به این مطلب تصریح کردند (طباطبایی، ۱۴۰۹، ۱: ۲۰).

اما بعضی دیگر هم هستند که به تبعیت از حاکم پافشاری کرده و اطاعت از او را حتی در صورت علم به خطا جایز، بلکه لازم می دانند؛ چراکه دستور حاکم را از قبیل اماره نمی دانند، بلکه از قبیل ولایت دانسته و در ولایت، خود دستور دادن حکم واقعی را می سازد و خطا بودن در آن معنا ندارد. (حائری، ۱۴۲۵، ۱۶۳-۱۶۲)

اما اگر مکلف علم دارد بر اینکه حاکم مشروع خطا کرده و چیزی را که مباح است قانونی و الزامی نموده است، در صورتی که بر فرض علم به حرمت، عمل به قانون موضوعه توسط حاکم مشروع را واجب بدانیم، به طریق اولی باید در صورت علم به اباحه واجب بدانیم؛ اما در صورتی که بر فرض علم به حرمت، عمل به قانون موضوعه توسط حاکم مشروع را واجب ندانیم، بلکه حرام بدانیم، از این حکم نمی توانیم در اینجا مطلبی استفاده کنیم. از روایاتی که نقل شد نیز فقط حکم صورت اول را می توان استفاده کرد؛ چراکه در روایات فرض این است که حاکم امر به معصیت کرده باشد نه مباح. اما بعضی عبارات فقها در اینجا مطلق است و شامل هر دو قسم می شود؛ گویا که نظرشان در این صورت هم بر عدم وجوب تبعیت از حاکم است. در نهایت به این نکته تأکید

می‌کنیم که اگر مخالفت با حاکم منجر به مفسدهٔ اقوی مانند تفرقه میان مسلمین و از بین رفتن تشیع شود، مخالفت جایز نیست و عمل به قانون واجب می‌شود.

۱۰-۲- بررسی دلیل دوم

قول به وجوب عمل به قانون به دلیل حق الوالی، در فرض علم به حرمت قانون موضوع، چند اشکال می‌تواند داشته باشد.

از آنجاکه حق خداوند اصیل است و دیگر حقوق غیراصیل، می‌توان نتیجه گرفت در صورت علم به حرمت، عمل به قانون موضوعه توسط حاکم جایز نیست؛ زیرا حقی که حاکم دارد از خدا گرفته است و خداوند به مخالفت با خودش دستور نداده است. فرض اینکه حاکم در این صورت حق داشته باشد، مستلزم تناقض است.

اما در فرض علم به اباحه، دو اشکال مذکور وارد نیستند؛ نه تعارضی بین حق خدا و قانون حاکم هست تا بگوییم حکم حاکم از اعتبار ساقط می‌شود و نه معصیتی هست تا بگوییم روایات از آن نهی کرده‌اند، بلکه می‌توان از همان روایت امیرالمؤمنین (ع) که عبارت حق الوالی را از آن استفاده کردیم، استفاده کرد که در صورت علم به اباحه، حق حاکم را باید رعایت کرد و وظیفه، عمل به حکم ایشان است.

اصلاً شاید بتوان گفت جایی که حق آشکار می‌شود همین جاست؛ چراکه اگر عملی از طرف خدا واجب باشد که دیگر جایی برای حق حاکم نمی‌ماند و دستور حاکم در این موارد در واقع ابلاغ دستور خداست. اگر هم فرض کنیم حاکم هم در آنجا حق دارد، ثمرهٔ چندانی نخواهد داشت. ثمرهٔ حق داشتن حاکم در جایی است که به حکم اولی خدا انسان را مکلف نکرده باشد و به خاطر حق حاکم بر انسان لازم شود که آن کار را انجام دهد. پس می‌توانیم در این فرض حکم وجوب تبعیت از قانون را از این دلیل استفاده کنیم.

۱۰-۳- بررسی دلیل سوم

اگر قانون به حکم اولی حرمت دارد که قطعاً با هدف از خلقت انسان تعارض دارد

و دارای مفسده است، پس نمی‌توان با دلیل رسیدن به غرض از قانون، تبعیت از آن را واجب دانست؛ اما اگر علم به اباحه داشته باشیم، باز این دلیل نمی‌تواند وجوب را اثبات کند؛ زیرا وقتی به عقیده ما در شرع مباح است، یعنی در به سعادت و کمال رسیدن انسان نقشی ندارد.

۴-۱۰- بررسی دلیل چهارم

باید به این نکته توجه کرد که مقدمات این استدلال نسبت به مشروعیت و عدم مشروعیت قانون ساکت است و هر دو را شامل می‌شود. با توجه به مطالب گذشته روشن شد که این استدلال از اعتبار لازم برخوردار نبوده و همان طور که بیان شد این دلیل وجوب تبعیت از قانون را ثابت نمی‌کند.

۵-۱۰- دلیل پنجم

این دلیل اعم از صورت مشروع بودن یا نبودن قانون است و با این فرض مطرح شده است که یکی از نتایج قانون رفاه جمعی است. در مطالب گذشته بیان شد که این دلیل تنها در فرضی که مخالفت با قانون مستلزم ترک حق الناس باشد، لزوم تبعیت از قانون را ثابت می‌کند؛ اما در اینجا بر این نکته تأکید می‌کنیم که وجوب رعایت حق الناس ثابت است، ولی طبق فرض ما که قانون موضوعه توسط حاکم مشروع نیست، یعنی عمل به آن یا حرام است و یا مباح، فرض ملازم بودن با حق الناس معنی پیدا نمی‌کند و با این استدلال وجوب رعایت هیچ قانونی دل بحث اثبات نمی‌شود.

۱۱- حکم فقهی تبعیت از قانون مشروع در حکومت نامشروع

شخصی از طرف خداوند حق حکومت کردن ندارد، ولی حکومت را به دست گرفته است، در این صورت آیا لازم است مکلف قوانین موضوعه توسط چنین حاکمی را رعایت کند یا لازم نیست. به عبارت دیگر حکم شرعی تبعیت از قانون مصوب توسط حاکم نامشروع چیست؟ مشخصاً قانونی که توسط حاکم نامشروع وضع شده لازم نیست نامشروع باشد، بلکه امکان دارد همان حاکم نامشروع قوانین مشروعی را در جامعه ابلاغ

کند و از مردم بخواهد که آن‌ها را انجام دهند.

ادله‌ای که در بحث از قوانین حکومت مشروع نتوانستند وجوب تبعیت از قانون را ثابت کنند، در حکومت نامشروع به طریق اولی نمی‌توانند ثابت کنند، پس نیازی به بررسی آن‌ها در اینجا نیست؛ در نتیجه ادله‌ای را که در بخش قبلی وجوب را ثابت می‌کردند، بررسی می‌کنیم.

۱-۱۱- بررسی دلیل اول

مقدمه اول این استدلال در مورد حاکم نامشروع صادق نیست؛ چراکه دلیلی بر این مطلب نداریم که اطاعت از حاکم نامشروع اطاعت از خدا باشد.

۲-۱۱- بررسی دلیل دوم

در این دلیل به روایتی که از امیرالمؤمنین تمسک شد. اولاً همان طور که قبلاً گفته شد این دلیل اطلاق نسبت به انواع حاکمان ندارد، ثانیاً با توجه به ادامه همان روایت که امام در ذیل آن حکمت جعل این حق را تبیین می‌کند، مشخص می‌شود که منظور از حاکم در این روایت، حاکم مشروع است؛ از جمله می‌توان به این عبارت اشاره کرد که امام در بیان فواید رعایت کردن حقوق حاکم و مردم می‌فرماید: «فَجَعَلَهَا نِظَامَ الْفَتَاهِمِ وَ عِزًّا لِدِينِهِمْ وَ قَوَاماً لِسُنَنِ الْحَقِّ فِيهِمْ» (کلینی، ۱۴۰۷، ۸: ۳۵۳)

با توجه به مطالب مذکور روشن شد اطاعت از حاکم نامشروع، و لو در قوانین مشروع واجب نیست؛ اما از آنجا که گفتیم قوانین موضوعه در حکومت نامشروع ممکن است مشروع باشد، باید نسبت به قوانین تفصیل دهیم. مخالفت با قانون نامشروع جایز است، اما قطعاً مخالفت با قانون مشروع جایز نیست؛ زیرا مخالفت با قانون دین است و این دو مسئله نباید با هم خلط شوند. در اینجا وجه عدم جواز مخالفت با قانون، حکم حاکم نیست، بلکه حکم دین است.

۱۲- حکم فقهی تبعیت از قانون نامشروع در حکومت نامشروع

قوانین نامشروع همان طور که قبلاً هم بیان کردیم به دو نحو هستند؛ یا حاکم دستور به انجام کار حرامی داده است و یا کار مباحی را الزامی کرده است.

در فرض اول روشن است که تبعیت از قانون لازم نیست، بلکه عمل به قانون حرام است؛ زیرا علاوه بر اینکه دلیلی بر لزوم تبعیت از حاکم نامشروع نداریم، در اینجا دلیل بر حرمت عمل مذکور داریم.

در فرض دوم نیز تبعیت از قانون لازم نیست؛ زیرا دلیلی بر لزوم تبعیت از حاکم نامشروع نداریم؛ اما آیا در این صورت تبعیت از قانون جایز است؟ برخی بر این مطلب نیز تصریح کرده‌اند که اطاعت از حاکم نامشروع حتی در غیر معصیت خداوند متعال حرام است و خروج بر آنان در حد امکان واجب می‌باشد (منتظری، ۱۴۰۹، ۱: ۲۰۷). برای اثبات این مدعی به ادله و جوب کفر به طاغوت تمسک شده است که آیات و روایات بسیاری بر این مطلب دلالت دارند (نساء/۶۰). در بعضی آیات، کفر به طاغوت در مقابل عبادت خداوند قرار گرفته است و در روایتی از امام صادق می‌بینیم که اطاعت طاغوت مصداق عبادتش قرار گرفته است؛ «من اطاع جباراً فقد عبده» (طبرسی، ۱۳۷۲، ۸: ۷۷۰). طبق این مبنی اطاعت از طاغوت در تمام قوانین نامشروع (به هر دو قسم مذکور) جایز نیست.

اما در اینجا لازم است به این نکته توجه ویژه‌ای بکنیم که حرمت اطاعت از طاغوت حکم اولیه است و به حکم ثانوی می‌توان در بعض موارد از این حرمت دست برداشت.

دو عامل می‌تواند باعث حکم ثانویه (عدم حرمت) شده، بلکه تبعیت از قانون را واجب کند. ۱- تقیه ۲- مصلحت اسلام و مسلمین.

۱-۱۲- تقیه

تقیه تعریف شده است به: «المراد بها هنا التحفظ عن ضرر الظالم بموافقته في فعل أو قول مخالف للحق» (خویی، ۱۳۷۷، ۱: ۴۵۳).

در روایات به عباراتی برخورد می‌کنیم که ائمه در زمان حکام جور مؤمنین را به تقیه سفارش می‌کنند. «عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ ع قَالَ: إِذَا كُنْتُمْ فِي أُمَّةٍ جَوْرٍ فَاقْضُوا فِي أَحْكَامِهِمْ - وَلَا تَشْهَرُوا أَنْفُسَكُمْ فَتُقْتَلُوا - وَإِنْ تَعَامَلْتُمْ بِأَحْكَامِنَا كَانَ خَيْرًا لَكُمْ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۲۷: ۲۲۶).

فقه‌ها نیز در این مسئله همین‌گونه فتوا داده و تقیه را در واقع یکی از مصادیق اکراه می‌شمرند (خویی، ۱۳۷۷، ۱: ۴۴۴).

۲-۱۲- مصلحت اسلام

دفاع و پاسداری از اسلام بر هر کاری رجحان دارد و از وظایف تمامی مسلمین به شمار می‌رود. اگر مسلمانی بداند که انجام دادن کاری موجب ضعف اسلام و مسلمین خواهد شد نباید بر آن کار اقدام کند.

مخالفت با قوانین موضوعه در کشورها و حکومت‌های جور یکی از این موارد است؛ مخصوصاً در حال حاضر که اگر مسلمانی در کشوری علناً با قوانین موضوعه آن کشور مخالفت کند، با توجه به اینکه در دنیا مخصوصاً در کشورهای متمدن، فرهنگ رایج در میان مردم تبعیت از قانون است و قانون‌شکنی را یک امر قبیح و ناپسند می‌دانند، موجب بدبینی به دین و از بین رفتن وجهه مطلوب دین می‌شود، باعث می‌شود ایشان به اسلام و مسلمین و مقدسات آن توهین کنند.

همچنین احترام و تبعیت از قانون موجب جلب اعتماد و بزرگی اسلام و مسلمین در دید ایشان می‌شود. زمانی که ببینند مسلمانان به قوانین اهمیت می‌دهند و سعی در حفظ نظم جامعه و احترام به قانون دارند، به سمت ایشان جلب شده و به اسلام علاقه‌مند می‌شوند. وقتی کاری آن قدر تأثیر داشته باشد، روا نیست مسلمانی در انجام آن کوتاهی کند؛ چراکه کوتاهی در آن ضربه زدن به اسلام محسوب می‌شود، علاوه بر اینکه هیچ فایده‌ای هم ندارد؛ زیرا با این‌گونه مخالفت‌ها نه می‌توان حکومت را از دست ایشان درآورد و نه می‌توان مردم را به سمت اسلام جلب کرد (حکیم، ۱۴۲۲، ۹۲).

در یک حکومت نامشروع حالت‌های مختلفی ممکن است پیش آید. بعضی حکام جور در طول تاریخ بوده‌اند که عملاً و سرسختانه با اسلام مقابله کرده‌اند و خواسته‌اند که اسلام را در جامعه از بین ببرند و قوانینی وضع کرده‌اند که قوانین اسلام را نقض می‌کرده است. در این مواقع معمولاً علما و مؤمنین در حد امکان خواسته‌اند با مخالفت‌هایی در برابر حکومت، از اسلام دفاع کنند. با توجه به اینکه در هر زمان نوع مخالفت بسته به شرایط آن زمان فرق می‌کند، تشخیص اینکه در چه زمانی مخالفت لازم است و اگر لازم است، چه نوع مخالفتی باید انجام داد، نیاز به بصیرت و تدبیر قوی دارد.

همان مصلحتی که امیرالمؤمنین (ع) را خانه‌نشین کرد و امام حسن (ع) را به صلح واداشت و امام حسین (ع) را به قیام در برابر حکومت ظالم برانگیخت.

امروزه نیز همین جریان هست. اگر ما در یک حکومتی زندگی می‌کنیم که حاکم آن نامشروع است، باید به این مسئله بسیار توجه داشته باشیم که مصلحت اسلام در مخالفت کردن ما با قوانین حکومتی است یا موافقت کردن. این امری است که باید به صورت موردی تشخیص داده شود و تشخیص‌دهنده آن نیز باید کسی باشد که به مصالح اسلام و مسلمین آگاه بوده، اسلام را کاملاً بشناسد و دارای تدبیر و مدیریت قوی باشد.

پس می‌توان از جمع این مطالب نتیجه گرفت که در مورد تبعیت از قانون نامشروع در حکومت نامشروع باید از ولی فقیه کسب تکلیف کرد. شاید ایشان با در نظر گرفتن شرایط به تبعیت از قانونی دستور دهند؛ شاید به مخالفت کردن با قانونی دستور دهند و شاید حکم به اباحه دهند.

۱۳- نتیجه

با توجه به تمام مسائلی که در این رساله مورد بحث و بررسی واقع شد و ادله طرح شده و عبارات فقها، می‌توان این نتیجه را گرفت که از نظر شرع مقدس اسلام، تبعیت از قانون حکومتی فی نفسه لازم نیست، مگر اینکه قانون وضع شده از طرف شارع مقدس و

یا مورد تأیید او باشد؛ چه به حکم اولی و چه به حکم ثانوی در شرایط خاص .
پس هر قانونی که به حکم اولی قانون خدا باشد و یا مورد تنفیذ حاکم مشروع باشد
لازم الاجراء است و الا تبعیت واجب نیست .

۱۴- منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

- ۱- ابن منظور، ابوالفضل، جمال الدین، محمد بن مكرم، (۱۴۱۴ ق)، لسان العرب، ۱۵ جلد، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع - دار صادر، بیروت - لبنان، سوم .
- ۲- ابو الحسین، احمد بن فارس بن زکریا، (۱۴۰۴ ق)، معجم مقائیس اللغة، ۶ جلد، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم - ایران، اول .
- ۳- احمدی میانجی، علی، (۱۴۱۹ ق)، مکاتیب الرسول صلی الله علیه و آله و سلم، ۳ جلد، دار الحدیث - ایران؛ قم، چاپ: اول .
- ۴- اصفهانی، حسین بن محمد راغب، (۱۴۱۲ ق)، مفردات ألفاظ القرآن، در یک جلد، دار العلم - الدار الشامیة، لبنان - سوریه، اول .
- ۵- جعفری لنگرودی، محمدجعفر، (۱۳۹۸)، مقدمه علم حقوق، گنج دانش، تهران .
- ۶- حائری، سید کاظم حسینی، (۱۴۲۵ ق)، المرجعية و القيادة، در یک جلد، دار التفسیر، قم - ایران، سوم .
- ۷- حسینی، سید محمد و برهانی، محسن، (۱۳۸۹)، چرایی تبعیت از قانون، فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم، سال یازدهم، شماره سوم و چهارم .
- ۸- حکیم، محمدتقی بن محمد سعید، (۱۴۱۸ ق)، الأصول العامة في الفقه المقارن، مجمع جهانی اهل بیت (ع)، قم، چاپ: دوم .

- ۹- حكيم، سيد محمد سعيد طباطبايي، (۱۴۲۲ ق)، مرشد المغترب، توجيهات و فتاوى، دريك جلد، دفتر حضرت آية الله، نجف اشرف - عراق، اول.
- ۱۰- حميرى، نشوان بن سعيد، (۱۴۲۰ ق)، شمس العلوم و دواء كلام العرب من الكلوم، ۱۲ جلد، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، اول.
- ۱۱- حياتى، على عباس، (۱۳۹۱ ش)، مقدمه علم حقوق، ميزان، تهران، چاپ دهم.
- ۱۲- خويى، سيد ابوالقاسم موسوى، (۱۴۱۸ ق)، موسوعة الإمام الخوئى، ۳۳ جلد، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئى ره، قم - ايران، اول.
- ۱۳- خويى، سيد ابو القاسم موسوى، (۱۳۷۷)، مصباح الفقاهة (المكاسب)، ۷ جلد، داورى، قم.
- ۱۴- خويى، سيد ابوالقاسم موسوى، (۱۴۱۰ ق)، منهاج الصالحين (للخوئى)، نشر مدينة العلم، قم.
- ۱۵- زنجانى، عباس على عميد، (۱۴۲۱ ق)، فقه سياسى (عميد)، ۳ جلد، انتشارات امير كبير، تهران - ايران، چهارم.
- ۱۶- سبحانى تبريزى، جعفر، (۱۴۳۱ ق)، محاضرات فى الالهيات، تلخيص على ربانى گلپايگانى، قم، مؤسسه امام صادق.
- ۱۷- سيستانى، سيد على حسينى، (۱۴۱۷ ق)، منهاج الصالحين (للسيستانى)، دفتر حضرت آيت الله سيستانى - قم، چاپ: پنجم.
- ۱۸- شيخ بهايى، محمد بن حسين، (۱۴۲۳ ق)، زبدة الأصول، مرصاد، قم، چاپ: اول.
- ۱۹- شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ ق)، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ۳۰ جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام - قم، چاپ: اول.
- ۲۰- صدر، محمد باقر، (۱۴۱۸ ق)، دروس في علم الأصول، مؤسسه النشر الاسلامى،

قم، چاپ: پنجم.

- ۲۱- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ ش)، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات ناصر خسرو، تهران، چاپ سوم.
- ۲۲- عالم، عبدالرحمن، (۱۳۹۱ ش)، بنیادهای علم سیاست، غزال، تهران، چاپ بیست و چهارم.
- ۲۳- عاملی، شهید ثانی، زین‌الدین بن نورالدین علی بن احمد، (۱۴۰۹ ق)، حقائق الایمان، قم، مکتبه آیه‌الله مرعشی النجفی.
- ۲۴- عاملی، حسین بن شهاب‌الدین کرکی، (۱۳۹۶ ق)، الاجتهاد و التقليد (هدایة الأبرار إلى طریق الأئمة الأطهار)، دریک جلد، رئوف جمال‌الدین، حی‌المعلمین، نجف اشرف - عراق، اول.
- ۲۵- کاتوزیان، ناصر، (۱۳۷۷)، فلسفه حقوق، ۳ جلد، شرکت سهامی انتشار چاپ اول.
- ۲۶- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۴۰۷ ق)، الکافی (ط - الإسلامية)، ۸ جلد، دارالکتب الإسلامية - تهران، چاپ: چهارم.
- ۲۷- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۴ ش)، حقوق و سیاست در قرآن، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ارمغان بصیر، قم، چاپ اول.
- ۲۸- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۹ ش)، آموزش عقاید، انتشارات موسسه آموزش پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ زلال کوثر، قم، چاپ سوم.
- ۲۹- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۷ ش)، پرسش‌ها و پاسخ‌ها جلد (۵-۱)، انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، چاپ دوم.
- ۳۰- نجف‌آبادی، حسین‌علی منتظری، (۱۴۰۹ ق)، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامية، ۴ جلد، نشر تفکر، قم - ایران، دوم.

٣١- واسطى، زييدى، حنفى، محب الدين، سيد محمد مرتضى حسيني، (١٤١٤ ق)،
تاج العروس من جواهر القاموس، ٢٠ جلد، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع،
بيروت - لبنان، اول.

٣٢- يزدى، سيد محمد كاظم طباطبايى، (١٤٠٩ ق)، العروة الوثقى (للسيد اليزدي)، ٢
جلد، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، دوم.