

باز پژوهی ملاک‌های خطابات حکومتی از غیر حکومتی

جعفر ناصری^۱

سید علیرضا حسینی^۲

چکیده

ولایت فقیه به عنوان نظریه‌ای در جهت اقامه دین و توسعه پرستش خداوند از ساحت فردی به ساحت اجتماعی و حکومتی، افق جدیدی را در علوم مختلف اسلامی و سیاسی گشوده است. در سال‌های اخیر ضرورت پرداختن به «فقه سیاسی» و مباحث مرتبط با ولایت فقیه برای پاسخ‌گویی به نظرات رقیب و روشن شدن بسیاری از مباحث، بیش از پیش احساس شده است. فقه شیعه در طول تاریخ پرفراز و نشیب خود همواره با نعمت بسیار با ارزش اجتهاد توانسته مسائل فقهی را با توجه به نیازهای جامعه حل و از رهگذر اجتهاد برآمده از مکتب اهل بیت علیهم السلام پیوسته در حال تحول و نوآوری باشد. شکی نیست که در زمان‌های اخیر فقهای برجسته و ستون‌های استوار فقه و فقاقت فراوان بودند، ولی در میان آن‌ها تنها افراد کمی به عنوان صاحب مکتب شناخته شدند. برای مثال، امام خمینی (ره) یکی از افراد صاحب مکتب در این زمینه است.

نگارنده در این مقاله بر آن است ضمن اشاره به خطابات قانونیه معظم له، به بررسی و بازپژوهی ملاک‌های خطابات حکومتی و غیرحکومتی پرداخته، و با روش توصیفی تحلیلی و با استفاده از قرآن کریم، کتب مرجع فقهی و اصولی و ... به شرح و توصیف آن پردازد.

واژگان کلیدی

خطابات، خطابات حکومتی، خطابات غیرحکومتی، خطابات قانونی، حکومت.

۱ - دانشجوی دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد محلات

Email: Nasserijafar@yahoo.com

Email: Seyed150@yahoo.com

۲ - مدرس دانشگاه حضرت معصومه (س) شهر مقدس قم

پذیرش نهایی: ۱۳۹۴/۱۲/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۹/۱۷

طرح مساله

اگر جهان هستی را بدون خطاب تصور کنیم چیزی به نام موجود وجود نخواهد داشت، زیرا هستی با خطاب پدیدار گشته است. به بیان دیگر خطاب تکوینی و فطری خدا به موجودات عالم هستی از یک سو، و خطاب موجودات به خالق هستی از سوی دیگر جهان را پر کرده است. «الرحمن، علم القرآن، خلق الانسان، علمه البیان.» (الرحمن، ۱-۴) قدرت بیان و تکلم یکی از نعمت‌های بزرگی است که خداوند متعال به انسان‌ها عنایت فرموده، این قدرت عظیمی که به وسیله آن می‌توانند آن چه در باطن و وجودشان است به یکدیگر بفهمانند. بیان می‌تواند شامل کتابت و خط و موارد دیگری هم باشد، چون این موارد هم می‌توانند مبین و آشکار کننده چیزی باشند، ولی شاخص اینها، همان سخن گفتن است. علامه طباطبائی (ره) در ذیل آیه علمه البیان می‌فرماید که منظور این نیست که خدای سبحان لغات را برای بشر وضع کرده باشد و سپس به وسیله وحی به پیغمبری از پیامبران و یا به وسیله الهام به همه مردم آن لغات را به بشر تعلیم داده باشد، برای اینکه خود انسان بدان جهت که به حکم اضطرار در ظرف اجتماع قرار گرفت، طبعاً به اعتبار تفهیم و تفهم وادار شد. نخست با اشاره و سپس با صدا و در آخر با وضع لغات یعنی قرار داد دسته جمعی به این مهم خود پرداخت و این همان تکلم، نطق و خطاب است.

خطاب، کلامی خاص است که از سوی گوینده به قصد تفهیم سخن و مراد خویش به دیگران یا افاده فایده ای دیگر، از طریق ادوات خطاب ابراز می‌گردد. خطاب حکومتی، حکمی است که ولی امر بر مبنای ضوابط پیش بینی شده طبق مصالح عمومی برای حفظ سلامت جامعه، تنظیم امور آن، برقراری روابط صحیح بین سازمان‌های دولتی و غیر دولتی با مردم، سازمان‌ها با یکدیگر، افراد، در مورد مسائل فرهنگی، تعلیماتی، سیاسی، نظامی، جنگ و صلح، بهداشت، عمران و آبادی، طرق و شوارق، اوزان و مقادیر، ضرب سکه، تجارت داخلی و خارجی، امور ارزی، حقوقی، اقتصادی، مالیاتی، نظافت و زیبایی شهرها و سرزمین‌ها و سایر مسائل مقرر داشته است. لذا خطابات ولی فقیه سه دسته است: گاهی تکلیفی، گاهی وضعی و گاهی هم حکم به تحقیق موضوع حکم شرعی است. طبق این تعریف وظیفه ولی فقیه تنها به اجرای احکام شرعی اختصاص نمی‌یابد، بلکه ولی فقیه

بعلاوه دستورات اجرایی، اگر صلاح ببیند می تواند حکم صادر کند، ولی این حکم مانند حکم شرعی ثابت و دائمی نیست، بلکه قابل تغییر بوده و در معرض زوال است، مانند حکم حکومتی که امیرالمؤمنین حضرت علی علیه السلام به دلیل مصلحت حکومت صادر و برای اسب نصاب زکات قرار داد، در حالی که مطابق احکام شرعی برای اسب نصاب زکات تعیین نشده است.

علی ایحال با بررسی و پژوهش انجام شده مشخص گردید که مقالاتی درباره خطابات قرآنی، حکم حکومتی و خطابات قانونیه حضرت امام خمینی (ره) و تحقیقاتی با همین مضمون به رشته تحریر درآمده، لیکن بازپژوهی ملاک خطابات حکومتی از غیر حکومتی در نوع خود نوشتاری جدید است و این مقاله در جای خود نوآوری بشمار می آید.

مفهوم شناسی

خطابات

جمع خطاب، و به معنی آشکار ساختن مراد و منظور گوینده، به وسیله سخن گفتن و به کارگیری ادوات خطاب است، خواه به قصد تفهیم و تفهم باشد، خواه به انگیزه های دیگر، مانند: قانونگذاری (مرکز اطلاعات و منابع اسلامی، ۱۳۸۹: ۴۴۸/۱) خَطَبٌ: بر وزن فَلَاسَ روبرو سخن گفتن است. خَطَبٌ، مُخَاطَبَةٌ و تَخَاطُبٌ به معنی مراجعه در کلام است. خطب (بر وزن فلس) به معنی امر عظیم است که در آن تخاطب بسیار می شود. مفردات در مجمع می گوید: «خطب کار بزرگی است که شخص در باره آن رفیق خود را خطاب می کند، گویند این خطب جلیل است.» و در اقرب آمده است: «خطب به معنی شأن و شغل است، بزرگ باشد یا کوچک.» (قرشی بنایی، بی تا: ۲/۲۶۱)

حکومت

حَكَمَ به معنی فرمان داد، و حَاكَمَ یعنی دادرسی کرد، قضاوت کرد، حکومت مصدر حَكَمَ به معنی داوری، فرمانروایی کردن، دستگاه دولتی و حکومت، و هم چنین حکومتی منصوب به حکومت یا حکومتی آمده است. (معلوف، ۱۳۹۰: ۱/۳۹۰ و ۳۹۱) حضرت امام (ره) درباره شأن فقیه و نسبت آن با حکومت می فرمایند: «حکومت در نظر مجتهد واقعی فلسفه عملی تمام فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است. حکومت نشان دهنده جنبه علمی

فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی، سیاسی، نظامی و فرهنگی است. فقه تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است.» (امام خمینی (ره)، بی تا: ۲۱/۹۸)

مصلحت

مصلحت به معنی سود، و در برابر مفسده به کار برده می شود. ابن منظور در لسان العرب می نویسد: «بهبود بخشیدن، مخالف تباه کردن و مصلحت به معنای شایستگی است.» صاحب اقرب الموارد آورده است: «مصلحت یعنی آن چه که بر عمل بار است و سبب صلاح و شایستگی می گردد.» صاحب جواهر می نویسد: «از اخبار و سخنان فقیهان، بلکه ظاهر قرآن استفاده می شود، همه داد و ستدها و غیر آن ها، برای مصالح و سودهای دنیوی و اخروی مردم، یعنی آن چه از دید عرف، مصلحت و سود نامیده می شود، تشریح شده اند.» (نجفی، بی تا: ۲۲/۳۴۴) بنابر این مصلحت از دید اسلام، یعنی هر کاری که به سود و صلاح مادی و یا معنوی جامعه باشد. البته جهت گیری اصلی اسلام، برآوردن سعادت اخروی و کمال انسانی است. با این بیان، مفهوم مصلحت در اسلام با دیگر مکاتب مادی متفاوت است و مصلحت از متن دین سرچشمه گرفته و عالمان شیعه در فقه از دو گونه مصلحت سخن گفته اند: احکام ثابت مصلحتی پایدار، و احکام دگرگون شده مصلحتی ناپایدار دارند. (مجله حوزه، حکومت اسلامی در کوثر زلال اندیشه امام خمینی (ره)، ۱۳۸۸: ۱۵۲-۱۵۵)

مصلح مرسله یکی از مآخذ استنباط احکام شرعی فرعی از نظر اکثر اهل سنت است، که گاهی از آن به استصلاح و زمانی به استدلال تعبیر می شود. غزالی در کتاب اصولی خود (غزالی، بی تا: ۱/۱۴۰) و گروهی از اصولیین به پیروی از وی گفته اند: «مصلحت در اصل معنی خود، عبارت است از جلب نفع و دفع ضرر، و در اصطلاح شرعی عبارت است از پاسداری از مقاصد و آرمان های شرعی و نگهداری از ارزش های اسلامی.» مرسله اسم مفعول است از ارسال به معنی شیوع و اطلاق، و رها و بی قید و بند بودن، و در اصطلاح مرسله بین اصولیین اهل سنت اختلاف است. اغلب می گویند که به عقل این حق داده شده است که در پرتو درک و کشف خود بدان مصلحت راه یابد. برخی می گویند مرسله یعنی تکیه نداشتن به نص خاص، ولی از نصوص عامه و دلایل کلی استنتاج می شود. با توجه به

اختلاف در ارسال، در تعریف مصالح مرسله نیز اختلاف وجود دارد. از نظر ابن برهان مصالح مرسله، مصلحت‌هایی است که به هیچ دلیل کلی، یا جزئی و خاص، مستند نباشد، در حالی که معروف دوالیی گوید مصالح مرسله در ضمن یک اصل کلی و قانون عام شرعی مندرج است. وی آن‌جا که از استصلاح سخن می‌گوید، آورده است: «استصلاح نوعی از اجتهاد به رأی است که مبتنی بر مصلحت باشد، و این در هر مسأله‌ای که از شرع، نصی بر آن نیست، و نظائری که بر آنها قیاس شود وجود ندارند، جاری است.» و ادامه داده حکم در استصلاح همان مصالح مرسله است که فقط بر قواعد عامه شریعت مبتنی می‌شود. (فیض، ۱۳۸۸: ۲۵۱)

حکم حکومتی

حکم عبارت است از فرمان (انشاء) برای اجرا و انفاذ حکم شرعی یا وضعی یا موضوع آن دو (نجفی، بی تا: ۴۰/۱۰۰). با توجه به اینکه مورد کلام در این تعریف، حکمی است که از ناحیه قاضی صادر می‌شود، ممکن است این توهم پدید آید که منظور ایشان از این تعریف، حکم قضایی است، نه حکم ولایی و حکومتی، لیکن با توجه به قرائنی که در کلام وجود دارد می‌توان گفت مقصود از تعریف مذکور مطلق حکم حاکم است، چه حاکم به عنوان قاضی و چه به عنوان رهبر جامعه، و از جمله قرائن این است که در خصوصیت این حکم گفته شده است: «بدون تردید چنین حکمی به ثبوت رؤیت هلال تعلق می‌گیرد.» (همان) بر اساس این تعریف وظیفه ولی فقیه و حاکم اسلامی منحصر به اجرای حکم شرعی در جامعه اسلامی است و همه دستورات او در همین راستا صادر می‌شود. برخی فقهای معاصر نیز حکم حکومتی را مانند صاحب جواهر به عنوان حکم اجرایی تعریف کرده‌اند. احکام ولایی و حکومتی، احکام اجرایی و تنفیذی است؛ زیرا چنین چیزی مقتضای ولایت فقیه است؛ پس حکم حکومتی و ولایی همواره به تشخیص صغریات و موضوعات و تطبیق احکام شرع بر مصادیق و موضوعات و تطبیق صغریات و موضوعات بر احکام شرع است. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲: ۵۱۳) برخی از فقها و دانشمندان دیگر حکم حکومتی را به گونه دیگر تعریف و در این باره چنین گفته‌اند: «ولی امر می‌تواند یک سلسله تصمیماتی مقتضی به حسب مصلحت وقت گرفته، طبق آنها مقرراتی وضع نموده و

به موقع به اجرا گذارد. این مقررات لازم الاجرا و مانند شریعت دارای اعتبار است. با این تفاوت که قوانین آسمانی ثابت و غیر قابل تغییر و مقررات وضعی قابل تغییر و در ثبات و بقا تابع مصلحتی می باشند که آنها را به وجود آورده است و چون پیوسته زندگی جامعه انسانی در تحول و رو به تکامل است، طبعاً این مقررات به تدریج تبدیل پیدا کرده جای خود را به بهتر از خود خواهند داد.» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱/۱۶۴)

خطابات قانونی

نظریه خطابات قانونیه دیدگاهی درباره چگونگی تشریح احکام در شریعت اسلام است. این نظریه در پاسخ به این پرسش اصلی که آیا خطابات شرعیه ای که از طریق آن ها احکام شرعی اثبات می شود، اصالتاً متوجه افراد است یا جامعه؟ شکل می گیرد. صاحب نظریه بر این عقیده است که خطابات شرعی بالاصاله متوجه جامعه است و اگر افراد نیز خود را مخاطب شارع می بینند، از آن روست که افراد جامعه مخاطب شارع می باشند. خطابی که بالاصاله متوجه جامعه است، خطاب قانونی نامیده می شود. بر اساس این نظریه، اراده تشریحی شارع مقدس عبارت است از اراده انجام تکلیف از سوی مکلف و برانگیختن او برای عمل به تکلیف نیست، بلکه اراده قانونگذاری و جعل احکام علی نحو العموم است. عبارت حضرت امام(ره) که در آن به یکی از ادله نظریه هم اشاره شده، به این شرح است: «والسرّ فیما ذکرنا - مضافاً إلی أنّ الخطاب الواحد لا ینحلّ إلی خطابات - هو أنّ الإرادة التشريعیة لیست إرادة متعلّقة بإتیان المکلف وانبعاثه نحو العمل، وإلاّ یلزم فی الإرادة الإلهیة عدم تفکیکها عنه وعدم امکان العصیان، بل هی عبارة عن إرادة الثقنین والجعل علی نحو العموم، وفی مثله یراعی الصحّة العقلائیة، ومعلوم أنّه لا تتوقّف عندهم علی صحّة الانبعاث من کلّ أحد، كما ینظر بالتأمّل فی القوانين العرفیة». (سبحانی، بی تا: ۴۳۹/۱) دلایل نظریه خطابات قانونیه، با استفاده از نوشته ها و تقریرات درس های حضرت امام(ره) عبارت است از: وجدان، وحدت ملاک در اخبار و انشاء، وحدت تشریح در احکام تکلیفی و وضعی، عدم تخلف در اراده الهی و شیوه عقلایی در قانونگذاری های عرفی. (مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، ۱۳۸۵: ۱۰-۱۲) لیکن در حکم حکومتی و یا خطاب حکومتی حاکم می تواند یک سلسله تصمیماتی به حسب مصلحت گرفته، و

طبق آنها مقرراتی وضع و به موقع به اجرا گذارد. این مقررات لازم الاجرا و دارای اعتبار است، اما قوانین آسمانی ثابت و غیر قابل تغییر و مقررات وضعی که همان احکام حکومتی است قابل تغییر و در ثبات و بقا تابع مصلحتی است که آنها را به وجود آورده، و چون پیوسته زندگی جامعه انسانی در تحول و رو به تکامل است، طبعاً این مقررات به تدریج تبدیل و جای خود را به بهتر از خود خواهند داد. فی المثل حکم حکومتی حضرت علی علیه السلام به علت وجود مصلحت در حکومت، و برقراری نصاب زکات برای اسب، در حالی که در اسلام برای اسب نصاب زکات تعیین نشده است.

فرق بین اوامر و خطابات شرعی و قانونی

امر (خراسانی، بی تا: ۸۹/۱) در لغت دارای معانی بسیاری است مانند؛ فعل، حادثه، فرمان، دستور دادن، خواستن و... و در اصطلاح به طلب انشایی، در مقابل طلب حقیقی که همان اراده قلبی باشد، گویند. در کتاب اصول الفقه در باره امر سه مطلب بیان می شود:

۱. کلمه امر مشترک بین دو معنای طلب و شیء است.

۲. امر به معنای طلب (فرمان) باید از جانب شخص عالی و بزرگ صادر شود.

۳. ماده امر به معنای طلب با دو شرط دلالت بر وجوب می کند. از شخص عالی صادر شده باشد، و عاری از قرینه ای باشد که دلالت بر استحباب یا جواز کند.

صیغه امر به نحو حقیقت یا مجاز در پانزده معنی به کار رفته است، از جمله بعث و تحریک (وجوب) مثل اقیموالصلوة؛ تهدید مانند اعملوا ما شئتم؛ استحباب مثل فکاتبوهم ان علمتم فیهم خیرا؛ اباحه مانند اذا حللتم فاصطادوا؛ تعجیز مانند فأتوا بسورة من مثله؛ تسخیر مثل کونوا قرده خاسئین و...؛ بین علما در معنای حقیقی صیغه امر اختلاف است، آن چه بین آنان شهرت دارد این است که صیغه افعال در اصطلاح شرع حقیقت در وجوب است، برخی می گویند: «گرچه در دلالت صیغه امر بر وجوب یا غیر آن عقاید بسیاری ابراز شده» اما مهم ترین آن ها دو قول است:

۱. چون کامل ترین فرد صیغه امر وجوب است، لذا به دلیل انصراف به کامل ترین

فرد، صیغه امر حقیقت و یا لااقل ظاهر در وجوب است.

۲. صیغه امر حقیقت در قدر مشترک بین وجوب و استحباب است، یعنی برای مطلق طلب وضع شده است. (ولایی، ۱۳۸۰: ۱۱۶-۱۱۷)

خداوند تبارک و تعالی در قرآن کریم می‌فرماید: «وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا» (فرقان، ۶۳)؛ «وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّعْرِضُونَ» (مؤمنون، ۲۷)، مخاطبه چون با «فی» متعدی شود معنی مراجعه می‌دهد، یعنی در باره ظالمان به من مراجعه نکن و برگشتن عذاب را مخواه. «قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ» (طه، ۹۵)؛ «قَالَ مَا خَطْبُكَ إِذْ رَاوَدْتُنَّ يُوسُفَ عَنْ نَفْسِهِ» (یوسف، ۵۱) خطب در این آیات به معنی امر است و عظمت نیز از آن استفاده می‌شود. هم چنین امر بر دو قسم ارشادی و مولوی است. در تعریف امر ارشادی گفته شده است: امر ارشادی آن است که مصلحتی که به آن دعوت می‌کند با قطع نظر از امر، در خود «مأمور به» موجود باشد و بر مخالفت و موافقت آن چیزی بیش از آن چه قبل از امر، بر آن مترتب می‌گردید، مترتب نمی‌شود، نظیر اوامر پزشکان به بیماران مبنی بر خوردن غذاهایی که باعث اصلاح مزاج می‌گردد؛ (رشتی، بی تا: ۲۱۲) در حالی که اوامر مولوی تکلیف جدید و مستقلی بر مکلف بار می‌کند و چنین اوامری ناظر به دستورات دیگری نیست. از همین روست که برخی اوامر ارشادی را اوامر تأکیدی و اوامر مولوی را اوامر تأسیسی نامیده‌اند. (مشکینی، ۱۳۷۶: ۱۲۴) خطاب یا امر ارشادی مقابل خطاب مولوی بوده و به خطابی گفته می‌شود که بر طلب حقیقی دلالت نمی‌کند، بلکه بر طلب صوری دلالت می‌نماید و در حقیقت، از وجود مصلحت و یا مفسده در عملی خبر می‌دهد که، انجام آن در ضمن امر دیگری از مکلف خواسته شده، و یا جداگانه از آن نهی شده است. بنابراین در خطاب های ارشادی ثواب و عقاب وجود ندارد، زیرا چیزی جز تشویق مکلف به امتثال خطاب های مولوی و یا ارشاد به حکم وضعی (شرطیت، مانعیت و...) نیست، مانند «أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ» (انفال، ۴۶) که خطاب «اطيعوا» خطاب ارشادی است. (مشکینی، ۱۳۷۶: ۷۵)

از نظر حضرت امام (ره) متعلق اوامر و نواهی نه وجود خارجی است و نه وجود ذهنی، بلکه نفس طبیعت است، و طبیعت در عالم ذهن، متعلق حکم است ولی نه «بما أنها موجوده فی الذهن» و نه «بما أنها موجوده فی الخارج» و نه «بما هی مرآه للوجود الخارجی» بلکه

متعلق حکم شرعی، ماهیت لا بشرط است، اما از آنجا که مولا می بیند اتیان صلاه و وجود خارجی آن محصل غرض اوست، لذا با امر به طبیعت، عبد را به ایجاد آن تحریک می کند. پس متعلق حکم طبیعت است و هیئت امر نیز باعث و تحریک کننده به ایجاد طبیعت است. (موسوی خمینی، ۱۴۱۵: ۱۳۰/۲) ایشان خطابات شرعی را با توجه به مخاطبین آن ها به دو دسته کلی و شخصی تقسیم کرده و معتقد است مخاطب خطابات کلی و قانونی عموم مردم مثل الانسان، الناس، المؤمنون؛ و خطابات شخصی اشخاص و افراد می باشند و بین این دو قسم فرق هایی وجود دارد. اگر خطاب شخصی باشد توجه آن به افرادی که عاجز و غافلند معنا ندارد؛ چون آن ها از این خطاب منبعث نمی شوند؛ ولی در خطابات کلی همین که در بین مصادیق عنوان عام کسانی وجود داشته باشند که انبعاث آنها ممکن باشد، کافی است. وقتی عنوان عامی مثل «ایها الناس» در خطاب به کار برده می شود، همین که بخشی از مردم منبعث شوند و نسبت به آن ها امکان باعثیت وجود داشته باشد، کفایت می کند. پس اگر عده ای از آن ها قادر نبوده یا غافل باشند توجه خطاب به آن ها در ضمن یک خطاب عام و کلی صحیح و بی اشکال است، چون خطاب کلی و قانونی متوجه همه مردم است و استثنا هم ندارد. پس خطاب به عاجز، غافل، ساهی و نائم نیز توجه پیدا می کند، با این تفاوت که این افراد به جهت مخالفت با تکلیف الهی معذورند و این غیر از آن است که بگوییم اصلا خطاب متوجه آن ها نمی شود. (نورمفیدی، ۱۳۹۳: ۷۵-۷۷)

طرح موضوع و بیان مسئله خطابات

خداوند متعال مخلوقاتش را آفرید و برای این خلقت هدفی نیز داشته است، چون قبیح است برای مولای حکیم که کار عبث و بیهوده ای انجام دهد و هدفی را به دنبال نداشته باشد. از جمله مخلوقات خداوند، انسان است که بعد از آفرینش آن خود را مورد تحسین قرار داد و فرمود: «تبارک الله أحسن الخالقین». (مؤمنون، ۱۴) حال که خداوند انسان را آفرید برای هدایت او راه هایی را قرار داد، خداوند در سوره انسان می فرماید: «انا هدیناه السبیل إما شاکراً و إما کفوراً». (انسان، ۳) علامه طباطبائی (ره) در ذیل آیه آورده است که کلمه هدایت به معنای ارائه طریق است نه رساندن به مطلوب، هدایتی که خود نوعی اعلام از سوی خدای تعالی و علامت گذاری بر سر راه بشریت است، دو قسم

می‌باشد: ۱) هدایت فطری: خداوند بشر را به نوعی آفریده و هستی اش را به الهامی مجهز کرده که با آن الهام اعتقاد حق و عمل صالح را تشخیص می‌دهد هم چنان که فرموده است: «و نفس و ما سواها فآلهمها فُجورَها وَ تقویها.» (شمس، ۸؛ ۲) هدایت کلامی و زبانی: که از طریق دعوت انجام می‌شود که خدای تعالی انبیائی را مبعوث و رُسلی را ارسال و کتبی را انزال و شرایعی را تشریح، و به این وسیله پیش پای بشر را در زندگیش روشن و سعادت و شقاوتش را بیان، و این دعوت به طور مداوم در بین بشر جریان داشته، و به وسیله دعوت فطرت تأیید شده است. پس انسان همیشه از فیض هدایت بهره مند بوده و ما هم در این زمان راه‌های هدایت برایمان فراهم است، اگر از دیدار معصومین علیهم السلام و مخصوصاً امام زمان عجل الله تعالی فرج الشریف محروم هستیم، اما از سخنان و سیره عملی ایشان محروم نیستیم. خداوند دو چیز گرانبها را برای هدایت مردم قرار داد یکی قرآن و دیگری عترت (اهل بیت علیهم السلام). البته خطابات و عبارت‌هایی که در قرآن و کلام معصومین وجود دارد باید مورد تحلیل و تفسیر و بررسی قرار گیرد چون کلام معصومین مانند قرآن تفسیر می‌خواهد و ممکن است کلامی دارای مخصصی باشد که در صورت بی‌توجهی به آن، معنای دیگری از کلام قرآن و اهل بیت علیهم السلام برداشت شود. علی‌احوال سه نظریه در خطابات شرعیه وجود دارد:

۱. برخی می‌گویند این خطابات خارجیه است، همان بحث‌هایی که در اصول قدیم بوده، مانند «یا ایها الذین آمنوا» که شامل موجودین شده ولی مشمول معدومین و غایبین نمی‌شود.

۲. بعضی دیگر می‌گویند خطابات به نحو قضایای حقیقیه است، لذا «یا ایها الذین آمنوا» شامل موجودین، معدومین و غایبین می‌شود.

۳. حضرت امام خمینی (ره) بر این عقیده است که خطابات به نحو قانونیه است، مگر در جایی که قرینه خاصی باشد.

گروهی بر این باورند که حوزه مصلحت‌شناسی حاکم، گسترده و فراگیر است و همه مسائل اقتصادی، سیاسی، قضایی، نظامی، فرهنگی و... را در بر می‌گیرد، و حاکم اسلامی می‌تواند در همه این زمینه‌ها به مصلحت‌سنجی پرداخته و احکام حکومتی را بر

اساس آن صادر کند. عده ای دیگر، حوزه مصلحت اندیشی حاکم را به مباح و روا و به معنی اعم آن یعنی احکام غیر الزامی محدود کرده اند. علامه نائینی و شهید صدر (ره) این دیدگاه را پذیرفته اند. گروهی از فقیهان از جمله امام خمینی (ره) دیدگاه نخست را پذیرفته و محدودیتی برای تصمیم گیری حاکم اسلامی در حوزه مصلحت های اجتماعی باور ندارد. (مجله حوزه، حکومت اسلامی در کوثر زلال اندیشه امام خمینی (ره)، ۱۳۸۸: ۱۷۷-۱۷۸)

خطابات در قرآن کریم

اگر خطابات قرآنی متوجه مردم و اهل کتاب شود، بیشتر فراخوانی به ایمان به خدا، پیامبر صلوات الله علیه و قرآن، و انتخاب حق و پایبندی به آن است، مثل آیه ۲۱ سوره بقره، آیه ۱۰۸ سوره یونس، سوره حج آیات ۲۲، ۲۷ و ۷۳، آیات ۶۵، ۷۰، ۷۱ و ۹۹ سوره آل عمران و آیه ۱۷۱ سوره نساء، که ناس اعم از مسلمانان و اهل کتاب و در برگیرنده تمام انسان هاست. ولی هر وقت خطابات قرآن متوجه ایمان آوردندگان می شود و تکالیفی را متوجه آنان می کند، این تکالیف شامل حال تمام مسلمانان است. هر چند بین ایمان و اسلام از نظر مراتب اعتقادی تفاوت وجود دارد، و این مقامات در نزد خداوند متفاوت است، اما در نظام تکلیفی هرگز تفکیکی بین مؤمن و مسلمان نیست، و به لحاظ حقوقی متفاوت نیستند. هرگز پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، ائمه معصومین علیهم السلام و حتی خود قرآن نفرموده اند که مثلاً شما که مؤمن هستید روزه بگیرید و نماز بخوانید، ولی شما که مسلمان هستید و هنوز به مقام ایمان نرسیده اید لازم نیست، نماز بخوانید و روزه بگیرید. بنابراین نوع خطاب بستگی به محتوای مورد خطاب دارد که در هر جایی نوع خاصی را می طلبد.

خداوند سبحان در قرآن کریم گاهی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را مورد خطاب قرار داده تا سخن خداوند را به مردم بگوید، مانند: «به بندگان من که ایمان آورده اند بگو نماز را برپا دارند، و از آنچه به آنها روزی داده ایم انفاق کنند.» (ابراهیم، ۳۱) و «بگو از خدا و فرستاده (او) اطاعت کنید! و اگر سرپیچی کنید خداوند کافران را دوست نمی دارد.» (آل عمران، ۳۲) و گاهی مستقیماً مردم را مورد خطاب قرار داده است، مانند: «ای مردم! پروردگار خود را پرستش کنید؛ آن کس که شما و کسانی که پیش از

شما بودند آفرید؛ تا پرهیزگار شوید.» (بقره، ۲۱) و «مردم از (عذاب) پروردگارتان بترسید، که زلزله رستاخیز امر عظیمی است!» (حج، ۱) لازم به یادآوری است که قرآن کریم دارای خطاب‌های گوناگون می‌باشد. برخی از دانشمندان وجوه مخاطبات قرآن را چهل وجه ذکر کرده‌اند.

بیان دیدگاه و نظر فقها در باره خطابات

مشهور در بین اصولیین آن است که احکام و قوانین شرعیه به نحو قضایای حقیقه جعل شده‌اند. برخی گفته‌اند: «قضیه حقیقه، قضیه ای است که موضوع آن در عالم خارج، محقق یا مقدر باشد.» (محقق سبزواری، ۱۳۷۹: ۱۴/۲) برخی دیگر این تعریف را به مشهور (اصفهان‌ی غروی، ۱۳۷۴: ۳۳۰/۱؛ یزدی، ۱۴۱۲: ۲۷۸) نسبت داده‌اند، گروهی دیگر همین تعریف را ذکر کرده ولی به جای عالم خارج، کلمه نفس الامر را به کار برده و می‌گویند: «قضیه حقیقه، قضیه ای است که موضوع آن در نفس الامر، محقق یا مقدر باشد.» (محقق سبزواری ۱۳۷۹: ۲۴۸/۱) فرق این دو در آن است که نفس الامر اعم از خارج است و به تعبیر شارح مطالع، نفس الامر، شامل افراد ممتنع الوجود شده، اما خارج، شامل افراد ممتنع الوجود نمی‌شود. بنابر این نفس الامر، اعم از ذهن و خارج است. (همان، ۲۱۸) شهید مطهری (ره) می‌فرماید: «برخلاف مشهور بین اصولیین مبنی بر اینکه احکام شرعیه از قبیل قضایای حقیقه‌اند، باید بگویم که احکام شرعیه از قبیل قضایای خارجی‌اند.» (مطهری، بی تا: ۲۳۲/۹) حضرت امام خمینی (ره) می‌فرماید: «مقدر، شامل افراد موجود در همه زمان‌ها اعم از گذشته، حال و آینده می‌شود.» (موسوی خمینی، ۱۴۱۵: ۲۸۵/۲) بر این اساس قضیه حقیقه، قضیه ای است که موضوع آن افراد موجود در همه زمان‌ها است، ولی قضیه خارجی، قضیه ای است که موضوع آن افراد موجود در زمان نطق می‌باشد. محقق نائینی (نائینی، ۱۳۵۲: ۴۴۱/۱) قضیه را به سه قسم طبیعی، حقیقه و خارجی تقسیم بندی و قضیه طبیعی را قضیه ای می‌داند که در آن حکم بر نفس طبیعت مأخوذه به شرط لا نسبت به صدق خارجی آن طبیعت بار شده است. مانند قضیه «الانسان نوع» یک قضیه طبیعی است؛ چون در آن طبیعت انسان با قطع نظر از مصادیق و افراد خارجی موضوع قرار گرفته و فرض عموم در آن راه ندارد، چون اساساً ناظر به افراد نیست. محقق عراقی (عراقی،

۱۳۷۴: ۱۶۳/۴) معتقد است که قضایای شرعیه نه از سنخ قضایای حقیقیه است و نه از سنخ قضایای خارجیه، بلکه از قبیل قضایای طبیعی محسوب می‌شوند. اساس نظر ایشان مطلبی است که درباره حقیقت حکم شرعی گفته است. به نظر وی حکم شرعی تکلیفی عبارت است از: «اراده تشریحیه اظهار شده به وسیله یکی از مبرزات» و لذا اعتقاد دارد این تعریف با همه مبادی و مقدماتش از احکام وضعیه کاملاً بیگانه است؛ چون حقایق جعلیه عبارتند از امور اعتباریه ای که قوام آن در وعاء مناسب به واسطه انشاء و قصد است. پس تقوم یک حقیقت جعلی اعتباری مثل زوجیت و ملکیت به انشاء و قصد بوده و بدون آن تحقق پیدا نمی‌کند... در مجموع می‌توان گفت آقا ضیاء جزء کسانی است که جعل احکام شرعیه به نحو قضیه حقیقیه را پذیرفته، اما با تعبیر دیگری آن را بیان کرده است. (نورمفیدی، ۱۳۹۳: ۶۳)

اصل نظریه خطابات قانونیه توسط حضرت امام خمینی (ره) ابداع، و ظاهراً قبل از ایشان مطرح نبوده، البته محقق خراسانی در کفایه الاصول به این اصطلاح اشاره ای داشته است. این نظریه آثار مختلفی در اصول و فقه دارد، و اساس این نظریه آن است که رابطه شارع و مردم رابطه مولی و عبید نیست، بلکه رابطه قانونگذار و مردم است، لذا قواعد و لوازم آن همان است که در قانونگذاری عرفی موجود مشاهده می‌شود. (همان، ۶۹) نظریه خطابات قانونیه در مقابل نظریه مرحوم نائینی (ره) علیه می‌باشد، ایشان اعتقاد دارد، فعلیت احکام به فعلیت موضوع آن در خارج بستگی دارد؛ فلذا اگر در خارج، خمر موجود شد حرمت شرب خمر، فعلی می‌گردد، و در غیر این صورت در همان مرحله انشاء و تشریح باقی می‌ماند؛ بنابراین حکم به تعداد موضوعات در خارج منحل می‌شود. و به تعداد خمرهای موجود، حرمت شرب خمر خواهیم داشت؛ به عبارت دیگر، جعل و انشاء یکی است و ممکن است خطاب نیز واحد باشد، ولی مجعول و منشأ متعدد است. برای توضیح بیشتر به اقسام انحلال اشاره می‌کنیم. انحلال به لحاظ منشأ آن بر سه قسم است: انحلال عقلی، انحلال عقلایی و انحلال شرعی. اگر حکم از نظر شرعی به تعداد موضوعات منحل گردد و در واقع انحلال را به شرع نسبت دهیم، به این معنا که حرمت از طرف شارع و مقنن به تعداد موضوع منحل شود این انحلال، شرعی است؛ اگر حکم از نظر عقل یا عقلا

بر تک تک موضوعات خارجی تطبیق گردد، بی آن که حکم متعدد شود و تنها بحث بر سر تطبیق باشد و در واقع تطبیق حکم بر موضوع متعدد گردد، انحلال عقلی یا عقلایی اتفاق افتاده است. مرحوم نائینی و مشهور متأخرین بر آنند که انحلال حکم، انحلال شرعی است، ولی امام (ره) اعتقاد دارند که قانونگذار، چه قانونگذار عرفی و چه قانونگذار شرعی ابتدا قوانین و احکام خود را به طور کلی انشاء، و در حقیقت، حکم خود را بر عناوین کلی قرار می دهد و پس از آن تخصیص و تفسیحات آن حکم را اضافه می کند، این روش عقلاست و شارع نیز همین طریق را دارد. پس احکام در مرحله اول، انشاء و پس از بیان تفسیحات و تخصیص ها و فرارسیدن مرحله اجرای قانون، از حالت انشایی گذشته و به مرحله فعلیت می رسند. امام (ره) اعتقاد دارند برخی از احکام قبل از ظهور حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف در مرحله انشاء هستند و پس از ظهور، زمان اجرای آن فرا می رسد و آن احکام، فعلی می گردند. بنابراین فعلیت احکام در نظر ایشان ربطی به حالات مکلف مثل جهل، علم، غفلت، نسیان، ذکر، عجز، قدرت و تحقق موضوع در خارج ندارد؛ در حقیقت فعلیت، مربوط به خود قانون و حکم است، بی آن که واسطه ای وجود داشته باشد و این گونه نیست که فعلیت حکم وابسته به فعلیت و تحقق موضوع آن در خارج باشد و تحقق موضوع در خارج تنها باعث تعدد محرکیت تکلیف می شود. لذا باعث انحلال محرکیت حکم می گردد و به تعداد موضوع محقق شده، محرکیت خواهیم داشت، نه نفس حکم.

شئون حاکم در جامعه اسلامی

در نظام سیاسی اسلام، بنابر مبنای نصب الهی حاکم از جانب خداوند، که مردم، موظف به اطاعت از اویند و به تعبیر دقیق تر، موظف به اطاعت از اوامر الهی هستند، همین که عده ای از مردم با بیعت و وفاداری نسبت به حاکم، مشروعیت الهی و ولایت بالقوه او را فعلیت بخشند و در جهت حمایت از او، زمینه تحقق حکومتش را فراهم سازند، کافی است و نیاز به بیعت یا انتخاب مجدد نیست؛ حتی اگر رأی اکثریت مردم دریافت نشده باشد یا حتی اکثریت با آن مخالف باشند. بلکه تحقق ولایت و رهبری حاکم منصوب، با بیعت و وفاداری نسل گذشته، به قوت خود باقی است و نیازی به وفاداری نسل حاضر نیست؛ مگر

آن که مردم، در زمان و شرایطی دیگر، بدون آن که وظیفه دینی اعتراض و شورش بر «حاکم واجد شرایط و توانا بر انجام دادن وظایف شرعی و قانونی» را داشته باشند، بر او بشورند و او را از حاکمیت، ساقط کنند که در این صورت، حاکم منصوب، عملاً، از صحنه اجتماع حذف شده و ولایتی نخواهد داشت؛ هر چند ولایت بالقوه‌اش باقی است؛ چرا که، فرض بر این است که عملی مرتکب نشده تا شرعاً از ولایت، ساقط شود. به هر حال، در نظام اسلامی، مشروعیت حاکم اسلامی که پشتوانه الهی دارد، وابسته به بیعت اکثریت با وی نیست، هر چند بیعت اکثریت، بر استحکام حکومت او خواهد افزود. نکته دیگر، آن که مقصود از اطاعت از حاکم، تنها اطاعت از شخص حاکم نیست، بلکه، پایبندی به مرجع صدور قوانین مطابق با شریعت و مقررات اجتماعی و پیروی از تصمیمات مجموعه دولتمردان در نظام اسلامی است که به نحوی به رهبر جامعه اسلامی منسوب هستند.

در اینکه گستره حکم حکومتی چیست و اختیارات ولی فقیه در چه حد است دیدگاه‌های گوناگونی پدید آمده است. برخی (نجفی، ۱۳۸۴: ۴۵۴) آن را به امور حسبیه اختصاص داده، بعضی (کاشف الغطاء، ۱۳۸۰: ۳۳۳) بعلاوه امور حسبیه، دفاع از سرزمین اسلامی را جزء اختیارات او به شمار آورده، و عده‌ای (حسینی مراغی، ۱۳۸۴: ۱۱۲-۱۱۵؛ نراقی، ۱۳۸۴: ۷۵-۱۰۲) بعلاوه آن، حدود و تعزیرات را نیز جزء اختیارات او قلمداد کرده‌اند، بعضی (مؤمن قمی، ۱۴۲۹: ۵۲۵/۳؛ خمینی، ۱۴۱۸: ۸۰۸-۸۱۹) فقط گفته‌اند حکم ولایی مربوط به امور اجتماعی و سیاسی و مصلحت نوعی است، برخی (منتظری، ۱۴۰۸: ۳/۲) اختیارات ولی فقیه را مربوط به اجرای احکام اسلامی و اداره شئون اسلام در چارچوب قوانین عادلانه اسلام دانسته‌اند، بعضی (سبحانی تبریزی، ۱۳۶۲: ۱۹۷/۱-۱۹۸) قوانین و مقررات متغیر اسلامی را در چارچوب احکام اسلامی از شئون ولی فقیه معرفی کرده‌اند. اما محل بحث این مسئله است که با فرض پذیرش ولایت مطلقه فقیه قلمرو حکم ولایی چیست؟ آیا گستره حکم و اختیارات ولی فقیه در محدوده چارچوب احکام شرعی مطلق است و خارج از آن حق صدور حکم را ندارد، یا اینکه ولی فقیه بعلاوه اینکه مجری احکام شرعی به شمار می‌آید و در این محدوده دارای اختیارات است، اگر صلاح ببیند

خارج از آن نیز می‌تواند حکم صادر کند؟ در این باره به حسب ظاهر دو دیدگاه عمده بین قائلان به ولایت مطلقه فقیه به چشم می‌خورد:

۱. بر اساس یک دیدگاه قلمرو و گستره حکم حکومتی در چارچوب احکام شرعی خلاصه می‌شود و ولی فقیه تنها مجری احکام الهی به شمار آمده و خارج از چارچوب احکام شرعی نمی‌تواند حکمی جعل کند.

۲. طبق دیدگاه دیگر قلمرو حکم ولایی محدود به چارچوب احکام شرعی نیست، بلکه در صورتی که ولی فقیه صلاح ببیند در خارج از چارچوب احکام شرعی نیز می‌تواند حکم صادر نماید.

یکی از مهم‌ترین تلاش‌های نظری فقهای شیعه در عرصه فقه سیاسی، طرح حکومت اسلامی امام خمینی(ره) در چهارچوب آموزه ولایت فقیه است. وی از یک سو به تجربه تاریخی علمای شیعه و محدودیت‌هایی که حکومت‌ها برای آنان در ایفای وظیفه دینی خود ایجاد می‌کردند و نیز بی‌توجهی حکومت‌ها به احکام دین و مقابله آنان با دین، که در دوره‌های اخیر تشدید شده بود نظر داشت، و از سوی دیگر به این واقعیت توجه می‌داد که در قرآن مسائل سیاسی و اجتماعی، بسی بیش از مسائل عبادی مورد توجه قرار گرفته است. به نظر ایشان لزوم اجرای قوانین و احکام شرع در جامعه از یک سو، و ماهیت و کیفیت قوانین اسلام از سوی دیگر، بر ضرورت تشکیل حکومت شرعی دلالت دارند که لازمه این دو مهم، مداخله فقهای عادل در امور حکومتی است. (همو، ۱۳۶۲:

۲۹/۱-۳۹) امام(ره) حکومت حق را حکومت خدا و به تعبیر دیگر، حکومت قوانین الهی معرفی، و بر ضرورت نظارت فقها در دوره غیبت امام معصوم علیه السلام بر کارگزاران و قانونگذاران حکومت، برای پیشگیری از مخالفت حکومت با قوانین اسلام تأکید کرده است. به نظر ایشان ولایت فقیه بر همه امور مرتبط با حکومت، از ضروریات دین و مستند به ادله نقلی و عقلی متعدد است و تهیه مقدمات برای تشکیل حکومت اسلامی در زمان فقدان حکومت عدل واجب است. از این رو، سکوت علمای دین در صورتی که به تقویت طاغوت بینجامد، حرام به‌شمار می‌رود، هم‌چنان که همکاری با طاغوت از بزرگ‌ترین منکرات است. (همو، ۱۳۸۹: ۲/۴۶۱-۴۶۷)

شئون حکومتی پیامبر و امام علیهم السلام

ضرورت وجود حکومت در مجتمع های انسانی، به مثابه سازوکار برقراری نظم و انضباط اجتماعی، استقرار امنیت و اداره جامعه هیچ گاه محل تردید نبوده، و جوامع کوچک و بزرگ برای برآورده شدن این نیازها همیشه دارای حکومتی هرچند ساده و ابتدایی بودند. در برخی جوامع گذشته، از جمله سومر، بابل و مصر حکومت جنبه الهی داشته است. بسیاری از پیامبران، از جمله برخی از انبیای بنی اسرائیل مانند یوسف، موسی، داود و سلیمان علیهم السلام عهده دار حکومت هم بودند. در شریعت اسلام که به تصریح قرآن کریم (روم، ۳۰) تعالیم آن منطبق بر فطرت انسان و متناسب با نیازهای متنوع اوست، نیاز اساسی بشر به حکومت تأیید و بر ضرورت حکومت در جامعه اسلامی تأکید شده است. طبق بیان حضرت علی علیه السلام (خطبه ۴۰) هر جامعه ای نیاز به حاکم و فرمانروا دارد. افزون بر این محققان و فقها و مفسران به استناد شماری از ویژگی های دین مبین اسلام بر ضرورت وجود حکومت در جامعه اسلامی استدلال کرده اند، از جمله:

۱. جهانی و همگانی بودن، که تحقق آن، یعنی هدایت شدن همگان به توحید و یکتاپرستی و پرهیز از بندگی غیر خدا، مستلزم وجود سازوکارهایی مناسب از جمله تشکیل حکومت است تا صاحبان قدرت و مال که به طور طبیعی در برابر تحقق همه جانبه آرمان توحید مقاومت می کنند، نتوانند مانع جامه عمل پوشیدن آن شوند. به همین دلیل است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، علاوه بر شأن رسالت و ابلاغ پیام الهی، از جایگاه رهبری اجتماعی و سیاسی و به تعبیر قرآن (احزاب، ۶) ولایت بر مؤمنان هم برخوردار بودند.

۲. تداوم اسلام تا روز قیامت، که به اقتضای آن می بایست همه شئون رسول خدا از جمله شأن ولایت و حکومت (جز شأن نبوت که قطعاً پایان پذیرفته است) پس از رحلت ایشان استمرار داشته باشد. از آیه ۱۴۴ سوره آل عمران نیز می توان دریافت که مرگ یا شهادت پیامبر نباید موجب تعطیلی سنت و سیره او شود. بر این اساس، تعیین جانشین برای پیامبر اکرم که در آیه ۶۷ سوره مائده، همسنگ با اصل رسالت و در آیه ۳ سوره مائده، «اکمال دین» و «اتمام نعمت» خوانده شده، ضرورتی انکارناپذیر است، و مذاهب اسلامی

در اصل ضرورت آن اتفاق نظر دارند.

۳. جامعیت شریعت اسلام که مجموعه ای هماهنگ با تمامی نیازهای فردی، اجتماعی، مادی و معنوی بشر و در گستره ای وسیع، شامل همه ابعاد روابط انسان با خدا، خود و دیگران و حتی با طبیعت است. تحقق یافتن اهداف شریعت در ابعاد گوناگون بدون توجه به حکومت و ویژگی های ضروری آن، امکان پذیر نیست و احکام و قوانین حقوقی، اجتماعی، سیاسی و کیفری در یک جامعه تنها در پرتو اقتدار حکومت شایسته، جامه عمل می پوشد. به تعبیر احادیث، ولایت و امامت حافظ همه فریضه ها و سنت هاست. علاوه بر این، دلایل عامی که ضرورت وجود حکومت را در هر جامعه ای ثابت می کند، ضرورت توجه به حکومت را در اسلام مدلل می سازد، مانند لزوم دفاع از مرزهای کشور در برابر دشمنان، پیشگیری از تجاوز متعدیان به حقوق مردم، حفظ نظم و انضباط اجتماعی و برقراری امنیت؛ در قرآن نیز واژگان متعدد ناظر به موضوع حکومت، به کار رفته، مانند امامت، خلافت، مُلک، ولایت، اولی الامر، حُکْم و بیعت؛ در قرآن (بقره، ۱۰۷) خداوند مالک و فرمانروای آسمان ها و زمین است. سیره اجتماعی و سیاسی پیامبر اکرم صلوات الله علیه نیز خود بهترین گواه بر اهمیت و ضرورت وجود حکومت شایسته در جامعه اسلامی است. آن حضرت پس از دو بار بیعت با رؤسا و نمایندگان قبایل مدینه به این شهر مهاجرت و زمینه تأسیس حکومت را در آنجا فراهم کرد. ولایت و سرپرستی ده ساله پیامبر اسلام بر جامعه مسلمانان، شیوه ای جدید برای اداره جامعه ای بود که پیش تر به شکل قبیله ای اداره می شد و در واقع، اولین حکومت اسلامی بود. آن حضرت به اقتضای ولایت سیاسی خود، که از جانب خداوند به او واگذار شده بود، به کارهای مهمی مانند دفاع از مدینه در برابر مشرکان، جهاد با کافران و منافقان، می پرداخت که از شئون حکومت به شمار می روند.

در مورد شئون امام (محمدی ری شهری، ۱۴۱۶: ۲۳۳/۶) چند نکته قابل توجه است؛ شئون امامت و یا اختیارات امام، مشترک است میان پیامبرانی که علاوه بر ابلاغ احکام و معارف دینی، مسئولیت اجرای آن را نیز بر عهده دارند، و امامانی که اوصیای پیامبرانند، و فقهای بی که در عصر غیبت امام علیه السلام، واجد شرایط رهبری هستند. به دیگر سخن،

اختیارات حکومتی امام، اختیارات حاکم و حکومت مشروع دینی است؛ زیرا تشکیل حکومت، بدون این اختیارات، شدنی نیست. اختیاراتی مانند فرماندهی نیروهای مسلح، قضاوت، عفو مجرمان، دریافت حقوق مالی و امامت جمعه، نشان دهنده نقش محوری امامت و رهبری، در نظام اسلامی است. شئون امام، نوعی وظیفه برای او نیز محسوب می شود، ثبوت اختیارات ذکر شده برای امام، منافاتی با واگذاری بخشی از آنها به دیگران و نظارت بر کار آنان ندارد. سعه و ضیق اختیارات فقهای واجد شرایط رهبری در عصر غیبت، بستگی به استنباط فقها از نصوص اسلامی و نقش مردم در حکومت دینی دارد؛ ولی به هر حال، اختیارات رهبر باید متناسب با وظایف او باشد. حضرت امام رضا علیه السلام می فرمایند: «امامت را خداوند عز و جل، پس از رتبه پیامبری و خلیلی، به عنوان مرتبه سوم، به ابراهیم خلیل علیه السلام ارزانی داشت و او را به این فضیلت، مفتخر ساخت و ستود و فرمود: «من، تو را پیشوای مردم قرار می دهم»، خلیل علیه السلام شادان از آن، گفتند: «و از دودمان من؟». خداوند تبارک و تعالی فرمودند: «عهد من، به ستمکاران نمی رسد». پس این آیه، بر امامت و پیشوایی هر ستمکاری تا روز رستاخیز، مهر ابطال زد و این مقام، به برگزیدگان اختصاص یافت. (کلینی، ۱۳۸۸: ۱/۱۹۹؛ صدوق، ۱۴۰۴: ۱/۲۱۷)

دسته بندی و تفکیک خطابات

خطابات الهی/شرعی

خطاب شرعی، مقابل خطاب عرفی بوده و به خطابی گفته می شود که از ناحیه شارع مقدس به قصد بیان وظیفه شرعی مکلفان، صادر گردیده است. بنابر نظریه صحیح، این خطاب شامل حاضران، غایبان و معدومان (هر سه) می شود. بعضی معتقدند خطاب شرعی همان حکم شرعی است، اما برخی دیگر اعتقاد دارند خطاب شرعی، حکایت کننده از حکم شرعی بوده و بر آن دلالت می کند و خودش حکم نیست. (صدر، ۱۴۰۶: ۱/۶۱) اصولیون در این باره که مخاطبان خطاب های شارع چه کسانی هستند، اختلاف دارند؛ برای مثال، آن گاه که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در مسجد فرمودند: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» (بقره، ۱۸۳) آیا مخاطب حضرت فقط حاضران در مجلس بودند یا هم آنها بودند و هم کسانی که در زمان حضرت زندگی می کردند و در

مجلس خطاب حضور نداشتند؟ و یا این که این خطاب حتی کسانی را نیز که هنوز به دنیا نیامده اند شامل می‌شود؟ خطاب غایبین، به معنای مورد خطاب بودن کسانی است که در زمان خطاب شارع موجود بوده، اما در مجلس خطاب حاضر نیستند. در این که خطاب های شارع فقط حاضران در مجلس خطاب را شامل می‌گردد یا غایبان و معدومان را هم در بر می‌گیرد، اختلاف است. در میان اصولی‌ها درباره این که آیا خطاب به غایبان امکان دارد یا نه، و در صورت امکان به چه صورت است، اختلاف وجود دارد؛ عده ای اعتقاد دارند خطاب به غایبان امکان ندارد و برخی بر این باورند که این خطاب به طور حقیقی در تکوین امکان ندارد، اما به صورت انشایی در عالم اعتبار امکان دارد. (خویی، ۱۳۸۵: ۴۷۱/۳) خطاب به معدومین، به معنای مورد خطاب قرار گرفتن کسانی است که در زمان خطاب شارع هنوز به دنیا نیامده اند. میان اصولیون بحث است که آیا خطاب های شفاهی شارع، تنها به مخاطبان حاضر در مجلس خطاب اختصاص دارد یا کسانی که در زمان خطاب حاضر بوده، ولی در مجلس خطاب نبوده اند را نیز شامل می‌شود و یا علاوه بر دو گروه قبلی، همه کسانی را که در زمان خطاب موجود نبوده و در آینده به دنیا می‌آیند نیز در برمی‌گیرد. درباره معدومان، این بحث مطرح می‌گردد که آیا انسان های غیر موجود در زمان بعث و زجر زمان صدور تکلیف که وجود آنها مفروض و مقدر است، ممکن است مورد تکلیف قرار گیرند؟ به بیان دیگر، آیا می‌توان معدومان را به صورت حقیقی مورد خطاب قرار داد؟ برخی از بزرگان حنابله اعتقاد دارند می‌توان آنها را به صورت حقیقی مورد خطاب قرار داد؛ اما اصولیون اعتقاد دارند چنین چیزی محال است و خطاب ها مخصوص حاضران در مجلس خطاب بوده و مورد خطاب قرار گرفتن دیگر مکلفان (غایبان و معدومان) از راه ضرورت و قاعده اشتراک در تکلیف و اجماع بر آن، ثابت می‌شود.

خطاب حکومی (ولایی)

حقیقت حکم حکومی، گستره و نقش آن در حل مسائل نوین جامعه از مسائل مهم حکم حکومی است. در مورد گستره حکم حکومی هر چند در ظاهر اختلاف جدی و عمیق به چشم می‌خورد به گونه ای که هر یک از دیدگاه‌ها دیگری را نفی می‌کند؛ یکی

ولی فقیه را فقط مجری احکام شرعی دانسته و خارج از چارچوب احکام شرعی برای او حق صدور حکم شرعی دانسته و خارج از چارچوب احکام شرعی برای او حق صدور حکم قائل نیست و دیگری می گوید نه تنها ولی فقیه خارج از چارچوب شرعی می تواند حکم جعل کند، بلکه اگر اختیارات ولی فقیه در چارچوب احکام شرعی خلاصه شود ولایت مطلقه فقیه پدیده ای معنایی می شود. به هر حال، اگر سخنان دو طرف به دقت بررسی شود آشکار می گردد که نه تنها اختلاف جدی و عمیقی در کار نیست، بلکه در حقیقت و محتوی نیز هیچ اختلافی با هم ندارند و نزاع تنها در لفظ است.

خطاب حکومتی قضایی

مخاطب قرار دادن دیگری را خطاب گویند و از آن در باب قضاء سخن گفته‌اند. و علی کل حال (یکره آن یواجه بالخطاب أحدهما، لما يتضمن من إباحاش الآخر) لکن فی المسالك ما حاصله (أن ذلك مناف لما تقدم من وجوب التسوية بينهما فی الکلام، فإما أن یکون ذلك استثناء من السابق أو رجوع عن الحكم، وظاهر العلامة فی التحرير والشیخ فی المبسوط التحريم، لأنهما عبرا بصیغۀ النهی کالسالف، وهو حسن، لاشترکهما فی المقتضى له، وفی الدروس لم يجعل التسوية فی الکلام من الواجب، وذکر کراهة تخصيص أحدهما بالخطاب هنا، وهو يدل علی کراهته مطلقاً.) (نجفی، بی تا: ۱۴۴/۴۰-۱۴۵)

در صورت سکوت دو طرف دعوا در محکمه، بر قاضی مستحب است آنان را با خطاب جمعی یا با این عنوان که مدعی از شما سخن بگوید، به سخن گفتن فراخواند و مکروه است خصوص یکی از آن دو را مخاطب قرار دهد؛ چون سبب نگرانی دیگری می شود. ظاهر کلام برخی حرمت آن است.

خطابات شخصی

خطاب شخصی، مقابل خطاب کلی بوده و عبارت است از خطاب واحدی که متعلق آن یک شخص خاص (مکلف خاص) می باشد؛ در مقابل خطابی که متوجه عموم مکلفان می گردد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸: ۱۴۳/۳؛ فاضل لنکرانی، بی تا: ۱۸۰/۶)، مانند: «یا أیُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنزِلَ إِلَیکَ». (مائده، ۶۷) خطاب کلی، مقابل خطاب شخصی بوده و به خطابی گفته می شود که به عموم مکلفان تعلق می گیرد، همه مکلفان، مخاطب آن هستند

بی آن که در خطاب، تعدد و تکثری وجود داشته باشد، مانند خطاب‌های: «یا ایها الناس، یا ایها الذین آمنوا و...». ملاک در صحت خطاب کلی، امکان انبعاث حرکت به سوی امتثال گروهی از مخاطبان نه همه آنها به سبب رسیدن آن خطاب به آنها است، مانند اوامر الهی که معصیت کاران و کفار که منبعث نمی‌شوند را نیز شامل می‌شود و نیز مانند قوانین عرفی که خلافکاران و قانون شکنان را نیز در بر می‌گیرد. در خطاب‌های شخصی شرایط و خصوصیتی معتبر است که در خطاب‌های عام، وجود آنها ضرورت ندارد؛ برای مثال در خطاب پدری به فرزند خود، اگر پدر یقین داشته باشد فرزند از امر کردن او منبعث نمی‌شود و مأمور به انجام نمی‌دهد. انشای بعث حقیقی از جانب او نسبت به فرزندش نزد عقلا صحیح نیست (مگر این که قصد اتمام حجت داشته باشد که در این صورت، بعث حقیقی نیست). اما در خطاب‌های کلی و عام لازم نیست تمام مخاطبان تحت تأثیر امر و بعث قانونگذار قرار گرفته و منبعث شوند، بلکه همین که بیشتر مخاطبان تحت تأثیر قرار گیرند، انشای بعث حقیقی صحیح است، هر چند نسبت به عدم انبعاث برخی از آنها یقین وجود داشته باشد. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸: ۴۷۳/۱ و ۵۸۶؛ همان، ۱۴۴/۳؛ فاضل لنکرانی، بی تا: ۱۸۰/۶)

ملاک تشخیص خطابات حکومتی و تفکیک آن از غیر حکومتی

برخی گفته‌اند: «حکم حکومتی، عبارت است از فرمان‌ها، دستورات، قوانین و مقررات کلی و شرعی که با توجه به مصلحت‌های کلی جامعه اسلامی، توسط رهبری جامعه، طبق اختیاراتی که شریعت به او نهاده است، صادر می‌شود». (نوایی، ۱۳۸۱: ۱۳۵) اما حکم ثانوی در واقع فتوایی است که فقیه با توجه به پیش آمدن شرایطی خاص بر موضوعات احکام، صادر، و اساساً حکم اولی و ثانوی، «اخبار» از حکم الهی به شمار می‌آیند و از لحاظ حجیت، تفاوتی میان این دو فتوا نیست که فقیه بگوید: «در حال عادی وضو واجب است» و «در حال ضرر یا ضرورت، تیمم واجب خواهد شد». (خلخالی، بی تا: ۳۲۸) بنابراین، حکم ثانوی به عنوان فتوا، استنباط و احکام شرعی است. مجتهد با تلاش فقهی خویش، حکم و نظر شارع را کشف می‌کند. کار فقیه در فتوا دادن، فهم رأی و نظر شارع است. اما حکم یا خطاب حکومتی تفاوت اساسی با فتوا و حکم ثانوی دارد.

بدین گونه که حکم حکومتی، انشای فقیه است. (واعظی، ۱۳۷۸: ۲۳۵) فقیه، حکم صادر می کند؛ نه آن که از حکم شارع در مسئله خبر دهد و پرده از آن بردارد. بنابراین، قوام و جوهره استنباط فقهی که در حکم ثانوی نیز وجود دارد به کشف است؛ در صورتی که حکم حکومتی بر اساس انشاء جعل و تنفیذ صادر می گردد. بنابراین حکم حکومتی و فتوا تفاوت جوهری و ماهوی با یکدیگر دارند، فقیه در فتوا و استنباط، نه حکمی را جعل و نه آن را تنفیذ می نماید، فقیه کشف می کند که ازدواج در شرایط عادی مستحب است، اما در شرایط خاص، مانند واقع شدن در مفسده، واجب است. فقیه، احکام اولی و شرایط و عناوین ثانوی و گونه های تغییر حکم اولی را در شریعت رصد و به بیان آن می پردازد، و دیگر هیچ دخالتی در اصل وجود حکم و تنفیذ آن ندارد و تنها درک کننده و کاشف از محتوای شریعت است. اما حکم حکومتی دارای عنصر جعل و تنفیذ بوده و نحوه تنفیذ حکم نیز منسوب به اوست.

تفاوت دیگر حکم حکومتی با فتوا (چه حکم اولی و چه ثانوی) آن است که حکم حکومتی درباره تمامی مردم حتی فقیهان دیگر نیز حجت است و همگی باید بدان گردن بنهند، اما در مورد فتوا، تنها مقلدین یک فقیه لازم است آن را رعایت کنند. امام خمینی (ره) در این باره می فرماید: «حکم مرحوم میرزای شیرازی در حرمت تنباکو چون حکم حکومتی بود، برای فقیه دیگر هم واجب الاتباع بود و همه علماء بزرگ ایران جز چند نفر از این حکم متابعت کردند. حکم قضائی نبود که بین چند نفر سر موضوعی اختلاف شده باشد و ایشان روی تشخیص خود قضاوت کرده باشند. روی مصالح مسلمین و به عنوان ثانوی این حکم حکومتی را صادر فرمودند و تا عنوان وجود داشت این حکم نیز بود، و با رفتن عنوان، حکم هم برداشته شد. مرحوم میرزا محمد تقی شیرازی که حکم جهاد دادند، البته اسم آن دفاع بود و همه علماء تبعیت کردند، برای این است که حکم حکومتی بود.» (موسوی خمینی، بی تا: ۱۲۴) در توضیح فرمایش امام (ره) باید گفت عنوان اولی مصرف تنباکو، جواز است، اما به دلیل مصالح جامعه مسلمین، جواز به عنوان ثانوی، یعنی حرمت تبدیل می گردد. تنفیذ و دستور این حکم، یک حکم حکومتی به شمار می آید. به بیان دیگر، متعلق حکم حکومتی میرزای شیرازی،

یک عنوان ثانوی است و حضرت امام(ره) هرگز نمی‌خواهند بگویند که حکم حکومتی، همان حکم ثانوی است که اگر حکم ثانوی قلمداد می‌شد، با فتوا تفاوتی نداشت و دیگر بر فقیهان، واجب‌الاتباع نبود.

حکم حکومتی بر پایه مصلحت عمومی مردم و کشور اسلامی شکل می‌گیرد و امکان دارد در جایی، بحث اهمّ و مهمّ و تعارض بین آن دو، عسر و حرج و یا اضطراری که در حکم ثانوی مطرح است نباشد؛ اما وجود مصلحتی نسبت به نظام اسلامی سبب‌گردد تا حکم حکومتی صادر شود. پس می‌تواند در موضوعی حکم ثانوی نباشد، اما حکم حکومتی صادر شود. (واعظی، ۱۳۷۸: ۲۳۵) لذا یکی دانستن حکم حکومتی و حکم ثانوی اشتباه است و نمی‌توان مصلحت نظام را آن گونه که برخی پنداشته‌اند، (رحمانی، ۱۳۷۴: ۲۴۳) از موارد حکم ثانوی دانست. از این رو برخی به درستی گفته‌اند: «احکام و قوانین دولتی، گاه مصداق احکام اولیه، گاه مصداق احکام ثانویه، و گاه مصداق هیچ کدام از اینها نیست و آن مواردی است که صرفاً مصلحت ایجاب می‌کند...» (عمید زنجانی، ۱۳۷۴: ۵) بنابراین می‌توان حکم حکومتی را این گونه تعریف کرد: «به انشاء و تنفیذ فقیه جامع شرایط (ولی فقیه) که بر پایه مصلحت جامعه اسلامی و گسترش دینداری شکل می‌گیرد که بر همگان حتی مراجع، پیروی از آن واجب است، حکم حکومتی اطلاق می‌شود.» بنابر آن چه گذشت دیگر نمی‌توان حکم حکومتی را تنها تطبیق احکام اولی و ثانوی فقه فردی دانست؛ زیرا حکم حکومتی، تطبیق اخبار حکم شرعی نیست، بلکه انشای حکم ولایی است. حکم حکومتی مستقیماً وظیفه پیاده کردن احکام اولی و ثانوی را ندارد تا همواره به دنبال عناوین اولی و ثانوی باشد، بلکه فراتر از این عناوین است. حکم حکومتی، بستر بندگی را در جامعه و مدیریت کلان و توسعه فراهم می‌سازد، به عبارت دیگر حکم حکومتی، سرپرستی تکامل جامعه اسلامی است. احکام شرعی (قانونی) مقید به قدرت نیستند، نه شرعاً و نه عقلاً، و به اطلاقیان شامل جاهل و عاجز می‌شوند، گرچه حکم عقل به اطاعت و عصیان در صورت قدرت است. اما شرعاً مقید نیستند چون اگر مقید بودند باید اصل برائت به هنگام شک در قدرت جاری می‌شد، حال آن که اصولیین قائل به احتیاط

هستند. عقل نیز راهی ندارد که تقیید شرعی به قدرت را کشف کند، بلکه همان طور که احکام شرعی به علم مقید نیست؛ به قدرت نیز مقید نیست چون ملاک هر دو واحد است و آن قبح خطاب می باشد. اما عقلاً مقید نیستند؛ چون عقل نمی تواند در حکم غیر خودش یعنی در حکم مولا تصرف کند، بلکه عقل تنها می گوید جاهل معذور است.

اما ملاک در احکام کلی غیر از ملاک در احکام جزئی است. اگر بگویید چه اشکال دارد که به عاصی خطاب شخصی شود ولی نه به داعی انبعاث بلکه به داعی اتمام حجت و (لیهلک من هلك عن بینة). در پاسخ می گوییم موضوع احتجاج، بعث به داعی انبعاث است، اما بعث بدون وجود داعی انبعاث، عقلاً امتثال پذیر نیست و مثل آن است که فرض کنیم عبد وجود داعی امتحان نزد مولا را کشف کند. حال با این مقدمات ملاک تشخیص خطابات حکومتی را بیان می کنیم.

۱. احکام اولی از سوی خداوند متعال صادر می شود و وظیفه فقیه صرفاً کشف و استنباط آنهاست؛ در حالی که احکام حکومتی از سوی خود فقیه و حاکم اسلامی و به اعتبار صلاحیت شرعی که به وی داده شده، صادر می گردد. احکام اولیه، احکامی کلی هستند که بر مصادیق خارجی شان منطبق نشده اند، اما در مواردی احکام حکومتی بیانگر تطبیق حکمی کلی بر مصادیق خارجی شان هستند. احکام اولی بر مصالح و مفاسد واقعی امور مبتنی هستند؛ در حالی که احکام حکومتی بر پایه مصالحی که فقیه حاکم تشخیص می دهد قرار دارند. احکام اولی بیانگر حالت اولیه و طبیعی اشیاء از دیدگاه اسلام هستند؛ در حالی که احکام حکومتی از مقتضیات مصلحت، به گونه ای که حاکم آن را تشخیص می دهد، حکایت دارند.

۲. احکام ثانوی، احکامی شرعی هستند که از ناحیه خدای متعال برای عناوین عارضی وضع شده اند؛ در حالی که احکام حکومتی از فقیه حاکم و به مقتضای صلاحیت شرعی اش صادر می شوند، هر چند ممکن است حاکم در صدور احکام حکومتی به عناوین ثانوی اعتماد کند. احکام ثانوی بر عناوین ثانوی خاصی که در کتاب و سنت نام برده شده، مبتنی اند؛ در حالی که احکام حکومتی غالباً بر عنوان کلی مصلحت عمومی و مقتضیات آن مبتنی هستند. احکام ثانوی را تک تک افراد جامعه می توانند بر حسب وظیفه

فردی خود تشخیص و به آنها عمل کند؛ در حالی که احکام حکومتی تنها به تشخیص و نظر ولی فقیه بستگی دارد.

۳. هر چند خطاب حکومتی برگرفته از احکام و قوانین شرع مقدس بوده و فقیه هم به اصول و مبانی شرعی نظر دارد و هم به مصلحت اسلام و مسلمین توجه می‌کند، اما در هر صورت او حکم می‌کند، نه آن که حکم شرعی را استنباط و اعلام می‌کند. بنابراین خطاب حکومتی مستقیماً از سوی حاکم اسلامی (ولی فقیه) صادر می‌شود، و خطاب الهی نیست؛ در واقع خطاب حکومتی خطاب غیرالهی محسوب می‌شود.

۴. مقصود از قاعده «لا ضرر» این است که هر حکم شرعی، چه وضعی و چه تکلیفی که موجب ضرر شخصی یا نوعی شود، در اسلام برداشته شده، و منظور قاعده «لا حرج» این است که در اسلام هیچ حکمی که موجب مضیقه و در تنگنا افتادن مکلفان باشد، تشریح نشده، چنان که یکی دیگر از قواعد، قاعده ای است با عنوان «الضرورات تبيح المحظورات» یعنی ضرورت‌ها امور ممنوع و حرام را مباح می‌سازند؛ عناوینی همچون ضرورت، اضطرار و عسر و حرج در برخی موارد از اجرای احکام اولی جلوگیری کرده و حکمی ثانوی را موجب شوند. حال می‌گوییم تردیدی نیست که می‌توان با استناد به عناوین ثانوی نفی ضرر و عسر و حرج احکام حکومتی صادر نمود، البته با توجه به این نکته که جلوگیری از اجرای احکام اولی به طور موقت و برای زمان معین و به اندازه ای است که ضرورت، اضطرار و امثال آن ایجاب می‌کند (نه بیشتر). اساساً این که آیا حاکم اسلامی می‌تواند با استناد به این قواعد، احکام جدیدی وضع کند یا خیر؟ بستگی به نظریه و مبنایی دارد که در مورد عناوین ثانویه اتخاذ می‌شود. طبق مبنای کسانی که کاربرد این قواعد را منحصر می‌دانند به رفع احکام ضرری یا احکامی که اجرای آنها منجر به عسر و حرج می‌گردد، حاکم نمی‌تواند به استناد این قواعد، قانون جدیدی وضع کند و تنها می‌تواند احکام اولیه را رفع کند. اما بر اساس مبنای دیگر، این قواعد صورت نبود حکم را هم در بر می‌گیرند.

مرحوم فاضل نراقی بعد از این که می‌فرماید قاعده لا ضرر صرفاً صلاحیت دارد تا حکم ضرری موجود را مرتفع نماید، می‌افزاید تنها در صورتی می‌توان بر اساس قاعده لا

ضرر، حکمی را جعل نمود که نبود حکمی موجب ضرر باشد و انتفای ضرر نیز فقط با جعل آن حکم ممکن شود: «نعم اذا كان حکم بحيث يكون لولاه لحصل الضرر، ای کان عدمه موجبا للضرر مطلقا و انحصر انتفاء الضرر بثبوت الحکم الثانی، یحکم بثبوته بدلیل نفی الضرر.» (نراقی، ۱۴۱۷: ۵۵) بر اساس این مبنا، حاکم می تواند در روابط اجتماعی برای از بین بردن عسر و حرج یا ضررهای نوعی و اجتماعی، قوانین و مقررات جدیدی وضع کند. حضرت امام (ره) با این که معتقد است قاعده لاضرر، فرض عدم الحکم را شامل نمی شود و در نتیجه حاکم نمی تواند بر اساس عناوین ثانویه، قوانین جدیدی وضع کند. (موسوی خمینی، ۱۴۲۰: ۵۸ و ۶۳) اما در مقطعی خاص به مجلس شورای اسلامی اجازه فرمودند که با استفاده از عناوین ثانوی، قوانین مورد نیاز را وضع کند. مجلس شورای اسلامی در مرداد ماه ۱۳۶۰ قانونی را از تصویب گذرانند که بر اساس آن، سلطه مالکان زمین (با توجیه مشکل مسکن در شهرها و لزوم توجه دولت به این مشکل و حل آن) محدود می شد. در پی اعلام مغایرت این مصوبه با موازین شرع از سوی شورای محترم نگهبان، مجلس در جستجوی راه حلی برای جلب توجه آن شورا، به عناوین ضرورت و حکم ثانوی متوسل شد. پس از کسب تکلیف رئیس وقت مجلس شورای اسلامی از حضرت امام (ره)، ایشان در جواب مرقوم داشتند: «آنچه در حفظ نظام جمهوری اسلامی دخالت دارد که فعل یا ترک آن موجب اختلال نظام می شود و آنچه ضرورت دارد که ترک آن مستلزم فساد است و آنچه فعل یا ترک آن مستلزم حرج است، پس از تشخیص موضوع به وسیله اکثریت و کلای مجلس شورای اسلامی با تصریح به موقت بودن... مجازند در تصویب و اجرای آن...» (همو، ۱۳۷۸: ۲۹۷/۱۵) به همین دلیل، مجلس شورای اسلامی به استناد ضرورت، قوانینی هم چون قانون اراضی شهری و تجدید تصویب آن و قانون مربوط به کشت موقت را تصویب نمود.

۵. آن گونه که مصلحت در فقه عامه مورد توجه بوده، در شیعه نبوده است. با این حال در فقه امامیه، کسانی که شرعا حق دارند به عنوان ولی و حاکم در امور مالی یا غیر مالی دیگران تصرف کنند، تصرفشان فقط در محدوده مصلحت معتبر است. یکی از این افراد، امام یا حاکم جامعه اسلامی است که حق دارد در امور مختلف جامعه اسلامی اعم از

سیاسی، اجتماعی، حکومتی، فرهنگی و اقتصادی و... دخالت و تصمیم‌گیری کند احکام و تصمیمات وی نیز تنها هنگامی معتبر است که به مصلحت جامعه اسلامی باشد؛ چنان که به عقیده برخی از فقها، از جمله حضرت امام(ره) حاکم مسلمین حق دارد آن چه را که به صلاح مسلمین است انجام دهد و با استناد به عنصر مصلحت با حدود و ضوابط شرعی، احکام و مقررات جدیدی وضع کند. (همو، ۱۳۹۰: ۵۵۸/۲)

۶. خطاب حکومتی دارای عنصر جعل و تنفیذ است، و حاکم اسلامی و فقیه جامع الشرائط حکم می‌کند، و نحوه تنفیذ حکم نیز بر عهده او خواهد بود. اگر حاکم اسلامی بنا بر تشخیص و مصلحت، خرید کالایی را ممنوع و یا تجارت با کشوری را حرام اعلام کند، حکم حکومتی کرده نه استنباط فقهی؛ ولی فقیه می‌تواند حکم شرعی خاصی را تنفیذ و بر اجرای آن تأکید خاص داشته باشد، می‌تواند در میان تنفیذهای متعدد یک حکم شرعی، یکی از آنها را به طور انحصاری مورد تأکید و تنفیذ قرار دهد، برای مثال تجارت دولت اسلامی با کشورهای مسلمان و غیر مسلمان بدون اشکال است.

۷. خطاب حکومتی انشای فقیه و حاکم اسلامی است، حکم توسط حاکم صادر می‌شود، و این طور نیست که ولی فقیه از حکم شارع مقدس خبر بدهد. اگر حکم منصوص باشد، به آن حکم الهی گفته می‌شود؛ در غیر این صورت و نداشتن نص یا متن حکم غیرالهی و حکومتی است. برای مثال پیامبر صلوات الله علیه دارای شئون مختلفی است، اگر حکمی صادر کند که فاقد نص صریح باشد، آن خطاب حکم ثانوی نیست، بلکه حکم حکومتی خواهد بود.

۸. در خطاب شخصی اموری مثل علم و قدرت مکلف ملاحظه می‌شود، یعنی مکلف باید علم و قدرت داشته باشد تا خطاب به او صحیح باشد، در نتیجه در شخص عاجز تکلیف معنایی ندارد. اما در خطابات حکومتی علم و قدرت آحاد مکلفین لحاظ نشده، و اگر جمعیت قابل توجهی علم و قدرت به امثال تکلیف داشته باشند، تکلیف کردن صحیح است. در دنیا دولت‌ها اگر ببینند ملت کشورشان علم و قدرت بر امثال دارند، خطاب و حکم حکومتی جعل می‌کنند، و بعد نسبت به برخی تبصره و ماده واحده مقرر می‌نمایند. پس در خطاب حکومتی علم و قدرت مکلف شرط نیست.

۹. اگر خطاب حکومتی در موردی به زمان خاصی مقید شده باشد، پس از انقضای موعد مقرر، از اعتبار خواهد افتاد. هم چنین اگر حکم حکومتی به موضوع خاصی مربوط شود و آن موضوع از بین برود، حکم نیز خود به خود پایان می یابد. مثل این که حاکم مقررات خاصی را برای موقعیت خاصی هم چون جنگ وضع نماید که با پایان یافتن وضعیت خاص، اعتبار مقررات مذکور نیز از بین می رود. برخی از احکام حکومتی مقید به عناوینی چون مصلحت و ضرورتند، این گونه احکام تا زمانی معتبرند که عناوین مذکور وجود داشته باشند. بر این اساس، حضرت امام (ره) در حکم خود به مجلس شورای اسلامی مرقوم فرمودند: «آنچه در حفظ نظام اسلامی دخالت دارد ... و آنچه ضرورت دارد ... و آنچه فعل یا ترک آن مستلزم حرج است ... با تصریح به موقت بودن آن مادام که موضوع محقق است ... مجازند در تصویب و اجرای آن ...» حال باید دید آیا حاکم می تواند احکام حکومتی پیشین خود یا حاکمان پیش از خود را نقض کند؟ به نظر می رسد در صورتی که حکم حکومتی با دیگر احکامی که پیشتر از خود وی صادر شده است منافات داشته باشد، حکم جدید معتبر است؛ چرا که حکم جدید آخرین تشخیص حاکم است و فرض بر این است که بر مبنای عنوانی مانند ضرورت یا مصلحت صادر شده است. بنابراین، چنین فرض می شود که ضرورت یا مصلحت یا عنوان دیگری که مبنای حکم پیشین بوده، جای خود را به عنوان دیگری داده است و تغییر عنوان، تغییر حکم حکومتی را طلب می کند. بدین ترتیب، حکم جدید ناسخ احکام پیشین است. در صورتی که حکم حکومتی با احکام صادر یافته از سوی حاکمان پیشین در تنافی باشد، تنها زمانی می تواند ناسخ احکام پیشین واقع شود که حکم حاکم قبلی مقید به زمان خاصی بوده و تمام شده یا مربوط به موضوع خاصی بوده که فعلاً وجود ندارد و یا مبتنی بر مصلحتی بوده که اکنون از بین رفته است. در غیر این موارد، حاکم نمی تواند احکام حکومتی حاکمان قبلی را نقض نماید. فرض دیگر آن است که حاکم جدید، حکم حاکم قبلی را فاقد مصلحت و خطا می داند که در این صورت، معیار؛ حکم حاکم جدید است. این فرض در ولایت غیر معصومین می تواند مصداق داشته باشد.

۱۰. به نظر می‌رسد در اوضاع کنونی جهان و با اهمیت یافتن حقوق بین‌الملل در روابط بین‌کشورها، می‌بایست تحلیل دیگری از مسأله قلمرو مکانی حکم حکومتی ارائه داد. امروزه در حقوق بین‌الملل، از کشورها به عنوان مهمترین عضو جامعه بین‌المللی نام برده می‌شود، که از اجتماع دائمی و منظم گروهی از افراد بشر که در سرزمین معین و مشخصی به طور ثابت سکونت گزیده و مطیع یک قدرت سیاسی مستقل هستند، تشکیل شده است. بنابراین از جمعیت یا عنصر انسانی، سرزمین یا عنصر ارضی و قدرت سیاسی یا قدرت حکومت می‌توان به عنوان عناصر سه‌گانه سازنده کشور نام برد. با تشکیل سازمان ملل متحد در ۲۴ اکتبر ۱۹۴۵ میلادی و پیوستن بیش از ۱۸۰ کشور به آن، که جمهوری اسلامی ایران نیز از این دسته از کشورهاست، تعهداتی بر اساس منشور ملل متحد بر عهده کشورهای عضو می‌آید. روشن است در صورتی که حاکم اسلامی مصلحت نظام اسلامی را در پیوستن به این کنوانسیون‌ها و سازمان‌های بین‌المللی بداند، در مشروعیت اقدام وی نباید تردید کرد. به ویژه این که امروزه وجود سرزمین و قلمرو ویژه برای یک ملت دارای حاکمیت، امری ضروری در روابط بین‌المللی است تا دولت‌ها بتوانند بر اساس نمایندگی از جانب مردم خودشان، پیمان‌هایی را امضا کنند. نمایندگی که بدون وجود مرز و مشخص بودن قلمرو باشد، دچار اختلال‌های بسیاری خواهد شد. درست است که از دیدگاه اسلام، سه نوع مرز می‌توان تصور کرد: مرزهای عقیدتی؛ مرزهایی که طبق قرارداد و پیمان با کشورهایی که در حال صلح با جامعه اسلامی هستند، معین شده و مرزهایی که به صورت عرفی و تاریخی در اختیار یک ملت بوده و هست، و آن‌چه مرزهای جغرافیایی ثابتی ندارد، همان مرزهای عقیدتی است اما، دو دسته دیگر به اعتبار جایگاه قراردادها در اسلام، مقام ویژه‌ای دارد. الحاق به کنوانسیون‌ها و عضویت در مجامع و سازمانهای بین‌المللی، مستلزم پذیرش کلیه مقررات و قواعد بین‌المللی است. حال که مصلحت نظام اسلامی با تشخیص حاکم اسلامی در پیوستن به سازمانهای بین‌المللی است، رعایت مقررات و قواعد بین‌المللی بر دول عضو از جمله دولت اسلامی الزامی است. از مهمترین اصول منشور ملل متحد، اصل برابری حاکمیت اعضا و اصل عدم مداخله در امور است که ذاتاً در صلاحیت ملی کشورهاست. بنابراین اگر فرض شود

خطاب حکومی حاکم اسلامی در صورت گسترش به خارج از قلمرو وی، با اصول یاد شده در تضاد باشد، دیگر نمی توان در این موارد به فرامرزی بودن خطاب حکومی ولی فقیه پایبند بود.

نتیجه گیری

اگر حکم منصوص باشد، حکم الهی است؛ مانند حکم زکات که مستند به آیات قرآن است و نصاب آن برای شتر، گاو، گوسفند، طلا، نقره و ... مشخص و تعیین شده است. در زمان حکومت مولای متقیان حضرت علی علیه السلام به علت مصلحت، حضرت بر اسب نصاب زکات تعیین و حکم حکومی صادر فرمودند. این قبیل احکام را که فاقد نص بوده و استنباطی است، حکم غیرالهی و حکومی می نامند. خطاب حکومی انشای فقیه و حاکم اسلامی است. در خطابات حکومی علم و قدرت آحاد مکلفین لحاظ نشده، و اگر جمعیت قابل توجهی علم و قدرت به امثال تکلیف داشته باشند، تکلیف کردن صحیح است. اگر خطاب حکومی در موردی به زمان خاصی مقید شده باشد، پس از انقضای موعد مقرر، از اعتبار خواهد افتاد. هم چنین اگر حکم حکومی به موضوع خاصی مربوط شود و آن موضوع از بین برود، حکم نیز خود به خود پایان می یابد. در خطاب و حکم حکومی، حاکم اسلامی بر اساس مصالح اسلام و مسلمین، یک حکم قطعی اولی را موقتا تعطیل، یا موقتا جعل و وضع می کند. لذا خطاب حکومی به صورت موقت و توسط حاکم اسلامی تعطیل یا جعل و وضع می شود، و مانند خطاب الهی ثابت و دائمی نبوده و در معرض تغییر و زوال است. در خطاب حکومی عنصر زمان و مکان و مصلحت مورد عنایت حاکم اسلامی است. خطابات قانونی شرعی شامل افرادی که انبعاث ندارند، مثل کافران، عاصیان، غافلان، جاهلان، ساهیان و مانند آنها نیز می شود.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، ۱۴۰۴ ه. ق، *عیون أخبار الرضا علیه السلام*، ناشر: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، اول، ج ۱.
۴. اصفهانی غروی، محمد حسین، ۱۳۷۴ ه. ش، *نهایة الدراية فی شرح الکفایه*، انتشارات سیدالشهداء، قم، اول، ج ۱.
۵. حسینی مراغی، میر عبدالفتاح علی، ۱۳۸۴ ه. ش، *العناوین*، تحقیق محمد کاظم رحمان ستایش و مهدی مهریزی، قم، بوستان کتاب.
۶. خراسانی، محمد کاظم (آخوند خراسانی)، بی تا، *کفایة الاصول*، ناشر: دارالکتب الاسلامیه، قم، بی چا، ج ۱.
۷. خمینی، مصطفی، ۱۴۱۸ ه. ق، *ثلاث رسائل*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۸. خویی، ابوالقاسم بی تا، *محاضرات فی اصول الفقه*، مقرر: فیاض، محمد اسحاق، مؤسسه احیاء آثار السید الخویی، قم، بی چا، ج ۵.
۹. سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۶۲ ه. ش، *ولایت فقیه (مبانی حکومتی اسلامی)*، ۲ جلدی، مترجم: ابوالفضل موحد، قم، توحید، ج ۱.
۱۰. همو، بی تا، *تهذیب الاصول*، نشر آثار حضرت امام خمینی (ره)، بی چا، ج ۱.
۱۱. همو، ۱۳۸۹ ه. ش، *کتاب البیع*، نشر مؤسسه تعلیماتی و تحقیقاتی امام جعفر صادق علیه السلام، قم، ج ۲.
۱۲. رحمانی، محمد، ۱۳۷۴ ه. ش، *احکام حکومتی و زمان و مکان*، مجموع آثار کنگره بررسی مبانی فقهی امام خمینی (ره)، «نقش زمان و مکان در اجتهاد».
۱۳. رشتی، میرزا حبیب الله، ۱۳۱۳ ه. ق، *بدایع الافکار*، مؤسسه آل البيت علیه السلام، قم، بی چا.
۱۴. صدر، سید محمد باقر، ۱۴۰۶ ه. ق، *دروس فی علم الاصول*، ناشر: دارالکتب اللبنانی - مکتبه المدرسه، بیروت، دوم، ج ۱.
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۸۷ ه. ش، *بررسیهای اسلامی*، ۲ جلدی، به کوشش هادی

- خسرو شاهی، قم، بوستان کتاب.
۱۶. عراقی، ضیاءالدین، ۱۳۷۴ ه. ش، *نهایة الافکار*، تقریرات محمد تقی بروجردی نجفی، انتشارات سیدالشهدا، قم ج ۴.
۱۷. عمید زنجانی، عباسعلی، *تقش زمان و مکان در فرآیند اجتهاد در نظرخواهی از دانشوران*، سال ۲، ش ۵، ۱۳۷۴ ه. ش.
۱۸. غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، بی تا، *المستصفی من علم الاصول*، بیروت، بی جا، ج ۱، ص ۱۴۰.
۱۹. فاضل موحدی لنکرانی، بی تا، *محمد، سیری کامل در اصول فقه*، بی جا، بی تا، ج ۸.
۲۰. همو، ۱۳۸۵ ه. ش، *ایضاح الکفایه (کفایة الاصول)*، ناشر: نوح، قم، پنجم، ج ۳.
۲۱. فیض، علیرضا، ۱۳۸۸ ه. ش، *مبادی فقه و اصول*، ناشر: انتشارات دانشگاه تهران، تهران، بیستم.
۲۲. قرشی بنایی، علی اکبر، بی تا، *قاموس قرآن*، مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل بیت علیه السلام، بی جا، ج ۲.
۲۳. کاشف الغطاء، جعفر، ۱۳۸۰ ه. ش، *کشف الغطاء*، ۵ جلدی، تحقیق مکتب الاعلام الاسلامی، قم، بوستان کتاب.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب (شیخ کلینی)، ۱۳۸۸ ه. ش، *الاصول من الکافی*، مصحح: غفاری، علی اکبر، دارالکتاب الاسلامیة، تهران، سوم، ج ۱.
۲۵. محقق سبزواری، ملا هادی، ۱۳۷۹ ه. ش، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق: حسن حسن زاده آملی، نشر ناب، تهران، اول، ج ۲.
۲۶. مجله حوزه، ۱۳۸۸ ه. ش، *حکومت اسلامی در کوثر زلال اندیشه امام خمینی (ره)*، بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه های علمیه)، قم، دوم.
۲۷. محمدی ری شهری، محمد، ۱۴۱۶ ه. ق، *دانش نامه میزان الحکمه*، دارالحدیث، قم، اول، ج ۶.
۲۸. مرکز اطلاعات و منابع اسلامی، ۱۳۸۹ ه. ش، *فرهنگ نامه اصول فقه*، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، اول، ج ۱.
۲۹. مشکینی، علی، ۱۳۷۶ ه. ش، *اصطلاحات الاصول*، نشر الهادی، قم، چاپ چهارم.
۳۰. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار شهید مطهری (شرح مبسوط منظومه)*، انتشارات صدرا، ج ۹.
۳۱. معلوف، لوئیس، ۱۳۹۰ ه. ش، *فرهنگ بزرگ جامع نوین*، مترجم: سیاح، احمد، ناشر:

- انتشارات اسلام، تهران، نهم، ج ۱.
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۲۲ ه.ق، *بحوث فقهیه مهمه*، مدرسه الامام علی بن ابیطالب علیه السلام، قم، بی جا.
۳۳. همو، ۱۴۲۸ ه.ق، *الاجتهاد والتقلید (انوار الاصول)*، انتشارات مدرسه الامام علی بن ابیطالب علیه السلام، قم، دوم، ج ۳.
۳۴. منتظری، حسینعلی، ۱۴۰۸ ه.ق، *دراسات فی ولایة الفقیة و فقه الدولة الاسلامیة*، ۴ جلدی، قم، المذکر العالمی للدراسات الاسلامیة، ج ۲.
۳۵. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره) دفتر قم، ۱۳۸۵ ه.ش، *خطابات قانونیه*، چاپ و نشر عروج، تهران، چاپ اول.
۳۶. مؤمن قمی، محمد، ۱۴۲۹ ه.ق، *الولایة الالهیة الاسلامیة او الحكومة الاسلامیة*، ۳ جلدی، قم، مؤسسه ی نشر اسلامی، ج ۳.
۳۷. موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی، ۱۴۱۳ ه.ق، *مهذب الاحکام فی الحلال و الحرام*، موسسه المنار، چاپ چهارم، ج ۱.
۳۸. موسوی خلخالی، سید محمد مهدی، ۱۳۶۷ ه.ش، *حاکمیت در اسلام*، نشر آفاق، تهران، بی جا.
۳۹. موسوی خمینی، سیدروح الله (امام خمینی (ره))، ۱۳۸۷ ه.ش، *صحیفه نور*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۲۰ و ۲۱.
۴۰. همو، ۱۴۲۰ ه.ق، *الرسائل العشره*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، قم، اول.
۴۱. همو، ۱۳۹۰ ه.ق، *تحریر الوسیله*، مطبعة الآداب، نجف اشرف، دوم، ج ۲.
۴۲. همو، ۱۴۱۵ ه.ق، *مناهج الاصول الی علم الاصول*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم، اول، ج ۲.
۴۳. همو، بی تا، *ولایت فقیه*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، بی جا.
۴۴. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، ۱۳۷۸ ه.ق، *قوانین الاصول*، ناشر: المكتبة العلمیة الاسلامیة، تهران، بی جا، ج ۱.
۴۵. نائینی، محمد حسین، ۱۳۵۲ ه.ش، *اجودالتقریرات*، تقریرات ابوالقاسم خویی، مطبعة العرفان، قم، اول، ج ۱.
۴۶. نجفی، محمد حسن، بی تا، *جواهر الکلام*، ۴۳ جلدی، ج ۴۰، چاپ هفتم، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.

۴۷. نجفی، محمد علی، *رسالة فی الولايات*، تحقیق محمد کاظم رحمان ستایش و مهدی مهریزی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۴ ه. ش.
۴۸. نراقی، ملا احمد، ۱۴۱۷ ه. ق، *عوائد الایام*، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، بی چا.
۴۹. همو، ۱۳۸۴ ه. ش، *عوائد الایام*، تحقیق محمد کاظم رحمان ستایش و مهدی مهریزی، قم، بوستان کتاب.
۵۰. نوایی، علی اکبر، ۱۳۸۱ ه. ش، *نظریه دولت دینی*، دفتر نشر معارف، تهران.
۵۱. نورمفیدی، سیدمجتبی، ۱۳۹۳ ه. ش، *بررسی نظریه خطابات قانونیه*، ناشر: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم السلام، قم، اول.
۵۲. واعظی، احمد، حکومت دینی، ۱۳۷۸ ه. ش، *تأملی در اندیشه سیاسی اسلام*، مرصاد، قم.
۵۳. ولایی، عیسی، ۱۳۸۰ ه. ش، *فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول*، نشر نی، تهران، ششم.
۵۴. یزدی، عبدالله بن شهاب الدین الحسین، ۱۴۱۲ ه. ق، *الحاشیه علی تهذیب المنطق*، مؤسسه النشر الاسلامی، قم..