

کناره‌گیری حاکم در حقوق عمومی اسلام؛

پی‌جویی امکان، الزامات و اقتضائات*

- حمیدرضا صفایی اوندری^۱
- سیدمحسن قائمی خرق^۲

چکیده

تشکیل حکومت و اساس مخالفت با وضعیت بی‌دولتی و از سوی تفکیک میان «حکومت» و «حاکم» و رویگردانی از مواجهه با وضعیت «حکومت ناقص»، «حکمروایی» را در میانه «حق» و «تکلیف» قرار داده است. این دوگانه معماگونه از سوی در پذیرش حکومت توسط فقیه و در سویه مقابل در امکان کناره‌گیری و همچنین گزاره «نظارت و پاسخ‌گویی» تأثیرگذار است. مقاله حاضر به امکان‌سنجی «استعفای حاکم اسلامی» و قیود و الزامات مندرج در ذیل این گفته می‌پردازد (مسئله تحقیق) و بر اساس سیاق توصیفی - تحلیلی، در نهایت «استعفا» را در قالب حق تحلیل می‌نماید و البته تأثیر اوضاع ثانوی بر «تحدید این حق» را در نظر خواهد داشت. البته این تأثیر به نحوی

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۹/۹ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۷/۹.

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (hamidrezasafiy@gmail.com).

۲. دکتری حقوق عمومی دانشگاه علامه طباطبایی (نویسنده مسئول) (m.ghaemi313@gmail.com).

نیست که استعفا را به عنوان «حکم» در نظر انگارد. در فقه عامه و قوانین اساسی معاصر نیز استعفا «حق» دانسته شده است، ولی مبنای این حق در فقه عامه با فقه امامیه متفاوت است و اطلاق این حق در قوانین اساسی معاصر، در مقابل «مقیدبودگی این حق» در فقه عامه و امامیه قرار دارد.

واژگان کلیدی: استعفا، عزل، حکومت اسلامی، حق ولایت، حکومت به مثابه امانت، حکومت به مثابه وکالت.

مقدمه

حکمرانی سیاسی متجلی در فرد حاکم به انحاء مختلف خاتمه می‌یابد؛ از جمله عزل، انعزال، استعفا. در این میان، در غالب متون به مبانی و سازوکار «عزل و انعزال» به طور ویژه حتی در قوانین پرداخته شده است. در فقه اسلامی، به دلیل ماهیت ویژه حکومت در عصر غیبت، کناره‌گیری و استعفا چندان مورد توجه قرار نگرفته است. البته از حیث وقوعی نیز در موارد متعددی، استعفای حکام اسلامی رخ داده است.^۱

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در اصل یکصد و یازدهم قانون اساسی، بی‌گفتگو پیرامون امکان این پدیده سیاسی، این امر را ممکن فرض نموده است: «... در صورت فوت یا کناره‌گیری یا عزل رهبر، خبرگان موظف‌اند در اسرع وقت نسبت به تعیین و معرفی رهبر جدید اقدام نمایند».

بنابراین با توجه به مبنای نصب و نخب و نیز سازوکار اقدام به استعفا، این مسئله امری نیازمند پژوهش به نظر می‌رسد. مقاله حاضر از سویی بر یافت مبانی فقهی «درج حق کناره‌گیری در اصل یکصد و دهم برای ولی فقیه»، و از دیگری، پیش نهادن ماهیت کناره‌گیری و حدود اعمال این حق بر سیاق تطبیقی (مقارنی فقه عامه و امامیه) انجام یافته است.

۱. البته در برخی کتب، نمونه‌های متعددی از وقوع استعفای حکام اسلامی مطرح شده است؛ برای نمونه: استعفای حسن بن علی بن ابی‌طالب (علیه‌السلام) به خاطر خوف از فتنه و حفظ خون و دماء مسلمانان (ابن خلدون، ۱۹۸۱: ۸۹۱)؛ استعفای معاویه بن یزید به خاطر عدم قدرت و استطاعت (خضری بک، ۲۰۰۲: ۳۷۴)؛ استعفای المطیع لله (الفضل بن المقتدر بن المعتضد)؛ استعفای ابوجعفر المنصور الراشد بالله (تونس، ۱۹۹۶: ۵۷)؛ استعفای مرادخان الثانی الغازی؛ استعفای خیرالدین تونسلی (همان).

۱. استعفا در مفهوم و رویه

استعفا (استقاله) عبارت است از دلیل و نشانه‌ای که مقتضی کناره‌گیری اختیاری رئیس دولت به واسطه اعلان صریح اوست. پس استعفا امری ارادی است و از این حیث با انعزال که در اثر اختلال در شروط و از دست دادن اهلیت (نظیر کفر به دلیل تسلط غیر مسلم بر مسلمانان)، به طور خودکار صلاحیت حاکمیت را از حاکم نفی می‌کند، تفاوت دارد. همچنین به دلیل اینکه استعفا به مقتضای اراده حاکم و اعلان او صورت می‌پذیرد، با «عزل» - که کنار نهاده شدن از سوی دیگران است - تفاوت دارد؛ گرچه هر دو به نتیجه واحدی منجر شوند. از دیگرسو، غالباً عزل در پی اعمال و تصرفات مخالف قانون صورت می‌پذیرد (مانند رشوه و خیانت)؛ نظیر اینکه در قانون اساسی آمریکا پس از صدور کیفرخواست توسط مجلس نمایندگان و بررسی اتهام توسط مجلس سنا، رئیس‌جمهور عزل می‌شود.^۱

مفهوم دیگری هم‌راستا با «واژه استعفا» در ادبیات حقوق اساسی به نام «اعفا» وجود دارد که در نتیجه با استعفا مشترک بوده و هر دو به انتهای حاکمیت حکمران منجر می‌شوند؛ ولی مفهوم اعفا منصرف به حالتی است که فرد مستعفی جهت یا شخصیت کاریزماتیک و دارای مقبولیت فوق‌العاده‌ای باشد (سرحان، ۱۹۹۰: ۴۲۴).

درج «استعفا» در نظام حقوقی قبل از پایان‌پذیری مدت ریاست، برخی را بر آن داشته که استعفا را تنها در «حاکمیت‌های محدود به مدت معین» و غیر مادام‌العمر منحصر بدانند. دلیل این اعتبار، چه بسا یکی از شروط استعفا باشد که بر اساس آن، فرد مستعفی نمی‌تواند شرط «به حاکمیت رسیدن جانشین خود» را در استعفا لحاظ نماید.

برخی دیگر نیز مفهوم استعفا را دلالت بر «عقد رضایی» دانستن تولیت قدرت در حقوق اساسی دانسته‌اند. با این حال در آینده سخن خواهد آمد که گاهی پذیرش ولایت، تکلیف و جوبی است، ولی استعفا در این سپهر نیز امکان‌پذیر است.

از خصایص مفهومی استعفا این است که باید منجز و غیر مشروط باشد؛ زیرا در صورت

۱. ماده ۲، فصل ۴؛ از جمله در خصوص اندرو جانسون (ر.ک: ناصف، ۱۹۸۰: ۱۶۳/۵۱).

تعلیق، دلالت بر عدم رغبت فرد بر طلب استعفا دارد؛ چون هدف وی از تعلیق، تحقق معلق علیه است و نه پایان حکمروایی خود. با این حال، برخی نویسندگان از قسمی به نام «استعفا معلق» یاد کرده‌اند. در این نوع، رئیس دولت تهدید می‌کند که در صورت عدم تحقق برخی امور و یا وعده‌های داده‌شده، استعفا خود را تقدیم خواهد کرد (طماوی، ۱۹۷۳: ۴۸۲)؛ نظیر استعفا ژنرال دوگل در ۱۹۶۲ (Duverger, 1974: 773).

البته گاهی برخی از موارد استعفا، ارادی (در ظاهر) ولی ناشی از جبر شرایط اقتصادی و فضایح منتسب به رئیس دولت بوده است؛ نظیر استعفا گورباچف (۱۹۹۱)، یلتسین (۱۹۹۹)، اندریوتی در ایتالیا (۱۹۹۲) (غزال، ۱۹۹۶: ۳۹۸) و شاذلی بن جدید در الجزائر (۱۹۹۲) (بوضیاف، ۲۰۰۳: ۱۲۳).

گاهی استعفا در پی خواست ملت یا آنچه در نظام‌های پارلمانی حقوق اساسی تحت عنوان «الزام به استعفا رئیس جمهور» است، واقع می‌شود که به دلیل عدم احراز «عنصر ارادی بودن»، استعفا اصطلاحی به شمار نمی‌آید؛ نظیر استعفا جیل جریفی در جمهوری سوم فرانسه (۱۸۸۷) و استعفا اجباری الکساندر میلران (۱۹۲۴) (ناصر، ۱۹۸۰: ۴۵۵/۵۱). البته در تحلیل برخی، این قبیل استعفا به دلیل عیوب رضا، از حیث حقوقی باطل است (منصور، ۱۹۸۰: ۳۸۴؛ برزنجی و بدیر و سلامی، ۱۹۹۳: ۳۷۳).

از حیث رویه‌ای نیز استعفا مصطلح در نظام‌های سلطنتی قدیم و جدید رخ نداده است؛ چه آنکه صورت‌های برکناری و خلع به صورت اجباری در نظام‌های سلطنتی جریان دارد (نه صورت‌های استعفا به اختیار) (بی‌نام، ۱۹۸۳: ۲۱). پس از آن و با تأسیس دولت‌های مدرن مصطلح پس از پیروزی انقلاب فرانسه، قوانین اساسی مدون به «مسئله استعفا» و اصل قانونی بودن آن پرداختند؛ از جمله قانون اساسی مصر مصوب ۱۹۵۶ در ماده ۱۳۹ تصریح می‌کند:

«زمانی که رئیس جمهور استعفا خود را تقدیم کند، باید نامه آن را به مجلس نمایندگان مردم بفرستد».

یا در قانون اساسی جدید تونس بدون تشریح مراحل استعفا رئیس جمهور و وانهادن آن به آیین‌نامه‌های مطابق فصل ۵۷ قانون اساسی، نوشته شده است:

«در زمان خالی بودن منصب ریاست جمهوری به خاطر وفات یا استعفا یا عجز تام

رئیس جمهور، شورای قانون اساسی به صورت فوری جلسه تشکیل می‌دهد و جای خالی نهایی را با اکثریت مطلق اعضا تشخیص داده و این را به رئیس مجلس مشاوران و رئیس مجلس نمایندگان اطلاع می‌دهد که بلافاصله وظایف ریاست جمهوری را به طور موقت برای مواردی به عهده می‌گیرد».

قانون اساسی جدید سوریه نیز در ماده ۸۶ تصریح می‌کند:
 «استعفای رئیس جمهور با نامه‌ای که آن را به مردم و مجلس نمایندگان تقدیم می‌کند، تمام می‌شود».

ماده ۸۷ قانون اساسی ۱۹۷۳ نیز همین فرایند را پیش نهاده است:
 «زمانی که رئیس جمهور استعفای خود را از منصب نوشت، باید این نامه را به مجلس نمایندگان مردم تقدیم کند» (نادی، بی تا: ۱۱۰۵).

بی‌اطاله در استنادات، می‌توان به نوعی نگاه اجماعی در خصوص شناسایی استعفا و کناره‌گیری حاکم در سوابق تقنینی کشورها رسید که فارغ از تقیید یا اطلاق آن، در قالب حق طرح شده است.

۲. پی‌جویی امکان «کناره‌گیری» حاکم اسلامی در فقه عامه

در اهل سنت، مسئله استعفا و کناره‌گیری حاکم اسلامی در دو قالب «وکالت» و «بیعت» تحلیل شده است. این دو قالب، بنا بر ماهیت قراردادی میان طرفین و برگشت آثار قرارداد به مردم، تحلیل ویژه‌ای از حیث حق‌انگاری استعفا و تقیید یا اطلاق آن دارد. بیعت‌انگاری در فقه سیاسی امامیه نیز مورد توجه قرار گرفته است که در محل خود مورد تحلیل قرار خواهد گرفت.

۱-۲. تحلیل استعفا در پرتو نظریه «وکالت سیاسی»

فقه‌های مذاهب اسلامی در تحدید و تعریف مفهوم استعفا اختلاف دارند و منطق اختلاف در این است که آیا عقد خلافت و قدرت سیاسی عقد وکالت است یا عقد ولایت؟ یکی از این ایده‌ها که نتیجه آن پذیرش «بی‌قید و شرط استعفا» است، عبارت است از «نظریه وکالت»؛ بدین اعتبار که رابطه حاکم با خلافت، رابطه عقد وکالت

(زحیلی، ۱۹۸۵: ۱۵۰/۶) است^۱ و هر کدام از طرفین در عقد وکالت می‌توانند بدون ضرر بر خود و دیگری، از مقام خود کناره‌گیری کنند و از همین جهت است جمله‌ای که حطاب ذکر می‌کند:

«ابن عرفه می‌گوید: موکل می‌تواند وکیل خودش را خلع کند؛ همچنان که هر کدام از آن‌ها هر گاه بخواهند، به صورت اتفاقی می‌توانند وکالت را منحل کنند، مگر در وکالت طرفین نزاع (وکالة خصام) که تا خاتمه نزاع و دستیابی هر کدام از طرفین، امکان فسخ وکالت محدود شده است».

قرطبی نیز از همین تفکر پیروی کرده، می‌نویسد:

«مادامی که اتفاق نظر وجود دارد که وکیل و حاکم و تمام کسانی که از غیر خودشان در چیزی نیابت دارند، می‌توانند کناره‌گیری کنند، پس امام هم که وکیل و نایب از امت است، واجب است همانند باقی وکلا باشد» (قرطبی، ۱۹۳۳: ۱/۲۳۳).

در این تفکر، در موضوع وکالت بین عقد امامت کبیر و عقد وکالت عادی، قیاسی (از نوع مساوات) که علت جامع میان آن دو، آزادی طرفین در کناره‌گیری از عقد وکالت قلمداد شده، انجام یافته و از این رو احکام آن به حکومت تسری می‌یابد. همچنین در این اندیشه، استعفا می‌تواند با «عوض» (آنچه که در زندگی رفع نیاز از او کند: اجرت) و یا «غیر معوض» باشد؛ همچنان که یکی از فقهای حنفیه (عینی، بی‌تا: ۱۱/۳۶۱) و جوینی (جوینی، ۱۹۶۸: ۶۳) به این مطلب تصریح دارند.

اما در قالب «وکالت»، نگرش جمهور فقهای متقدم و معاصر، «جواز کناره‌گیری مبتنی بر شرایط معین» است. توضیح آنکه در برخی حالات شاذ در تاریخ اسلامی، مفهوم استعفا مبتنی بر دو حالت بوده است:

الف) نخستین حالت، زمانی است که حاکم می‌بیند استعفای وی منجر به اختلال انقلاب و اضطراب امور گشته و به مسلمانان ضرر کبیر می‌رساند، در این حالت جایز نیست

۱. البته برخی دیگر به دلیل تفاوت نوع روابط منتج از عقد وکالت در قیاس با حکومت، حاکمیت را در قالب وکالت تحلیل نمی‌کنند؛ از جمله به این دلیل که امت نمی‌توانند عقد حاکمیت را جز به دلیل کفر حاکم، فسق و عجز وی فسخ نمایند؛ در حالی که موکل در عقد وکالت، در صورت مقتضی عقد را فسخ می‌کند. همچنین در حاکمیت، حاکم به مبادی مقرر دین باید پایبند باشد و مردم نمی‌توانند او را به خلاف دین ملزم نمایند، ولی در وکالت، دستورالعمل موکل نافذ است (ر.ک: عبودی، ۱۹۹۰: ۴۴).

که استعفا دهد و جایگاه حاکم در این حالت، جایگاه مجاهد در راه خداست که در صف مؤمنان و در مقابل مشرکان ایستاده و می‌داند که ترک جایگاه، منجر به شکست می‌شود. برای این نظریه نیز به آیه شریفه ﴿وَمَنْ يُؤَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَيَبْسُ الْمَصِيرُ﴾ (انفال / ۱۶) استشهاد شده است.

حالت دوم آن است که حاکم ببیند استعفای وی منجر به فتنه یا ضرر به مسلمانان نمی‌شود یا در صورت استعفای وی، شخص اصلح از او می‌آید. در این صورت منعی برای استعفای وی وجود ندارد، ولی موافقت اهل حل و عقد، اساس قبول این استعفاست؛ از جمله آنکه ابوعلی ابن فراء نوشته است:

«زمانی که امام اراده کرد استعفا دهد، اگر در وجود خودش نقصی را پیدا کرد که در امامت تأثیر دارد و از زوال این نقص ناامید است، واجب است که خلع نفس کند؛ زیرا شرط امامت زائل شده است و با زوال این شرط، مقصود که استیفای حقوق و اقامه حدود باشد، زائل شده است. اما اگر نقصی را در وجود خودش یافت نکرد، نسبت به این قسمت دو نظریه وجود دارد:

الف) به اعتبار اینکه وکیل است، می‌تواند خلع نفس (استعفا) کند؛ زیرا وکیل می‌تواند از وکالت استعفا بدهد.

ب) اگر خطایی را مرتکب شده است که موجب دفع حقی به غیر است، جبران این خطا بر عاقله وی می‌باشد و وی نمی‌تواند استعفا بدهد؛ زیرا بحث در این است که آیا حاکم در صورت انجام خطا، جبران خسارت بر عهده خود وی می‌باشد یا بر عهده بیت‌المال؟» (ابن فراء، ۱۹۸۶: ۲۴۰).

فراء نیز نقل می‌کند که اصحاب ابو موسی اشعری، بر دو وجه در این مسئله اختلاف پیدا کردند: نخست اینکه جایز نیست امام خودش را خلع کند؛ زیرا اولاً رسول الله ﷺ در این مطلبی اذنی نداده است، ثانیاً خلع امام موجب ضرر به مسلمانان می‌گردد و ثالثاً خلافت به خانه‌ای دوره‌ای می‌ماند و می‌گردد تا به امام دیگر برسد که استعفا در آن، به تأخیر استیفای حقوق مردم و حدود الهی منجر می‌شود. از سوی دوم، بدان جهت که حاکمیت اعتبار وکالت دارد، جایز است برای حاکم که خلع نفس کرده، استعفا دهد؛ زیرا در این صورت، ضرری به موکل در این زمینه نمی‌رسد، و از اینکه به عثمان گفتند: «اخلع نفسک!» و عثمان در جواب آن‌ها گفت: «من ردای خلافت را از

تن بیرون نمی‌کنم؛ زیرا این ردای خلافت را رسول الله ﷺ بر تن من کرده است»، (سنه‌وری، ۲۰۰۱: ۲۰۹)، فهمیده می‌شود که اگر استعفای حاکم ممکن نمی‌بود، مردم از عثمان چنین درخواستی نمی‌کردند. این اندیشه، پاسخ صحابه را مبنی بر اینکه «ما تو را رها نمی‌کنیم، پیامبر تو را مقدم کرده است، پس چه چیزی تو را مؤخر می‌کند»، به این درخواست ابوبکر که می‌گفت: «من را برکنار کنید و رها کنید»،^۱ دلیل بر این دانسته‌اند که اصل حق استعفای حاکم در این فضا پذیرفته شده است.

برخی دیگر از اندیشمندان، از جمله قلقشندی، تفتازانی و زحیلی نیز با قبول قالب «وکالت»، استعفای حاکم را به دلایلی چون خوف الهی و عظمت منصب یا عجز از قیام به مصالح مسلمانان جایز دانسته‌اند؛ خصوصاً که این منصب را حق مسلمانان (و نه حق خلیفه) به شمار آورده‌اند (قلقشندی، ۱۹۶۳: ۶۵/۱؛ زحیلی، ۱۹۹۶: ۷۰۲/۶)؛ ولی جواز استعفای بی سبب را اختلافی دانسته‌اند (طی، ۱۹۹۷: ۸۲). در همین اختلاف نیز برخی قول راجح را «برتری استعفای حاکم بر الزام به بقای وی در منصب حکمرانی» دانسته‌اند و برخی نیز این را واجب دانسته‌اند تا حکومت به واسطه رفتارها و حاکمیت و مؤسسات وی تعطیل نشود (طماوی، ۱۹۶۷: ۲۷۱). بر همین اساس، جایز نیست که حاکم به شرط اینکه جانشین او حکومت را به دست گیرد، استعفا دهد. ولی برای گریز از وضعیت «بی‌دولتی»، ماوردی قائل به انتقال حکمرانی به ولیعهد حاکم شده و در این خصوص استعفا را به منزله موت دانسته است (ماوردی، ۱۹۸۹: ۲۴).

برخی دیگر در نظریه سومی، قائل به «اصالت حق» یا «اصالت تکلیف» در خصوص حکمرانی حکمران اسلامی نیستند؛ بلکه معتقدند که خلافت و حاکمیت، «حقی اصیل» برای حاکم نیست و منصبی است که از امت به دست آورده است و بر همین اساس، در هنگام «حاجت به او» وی حق استعفا ندارد (طماوی، ۱۹۶۷: ۲۷۲)؛ به این دلیل که خداوند نیز با یونس عَلَيْهِ السَّلَامُ به دلیل «ترک قوم» برخورد نمود (وصفی، ۱۹۷۴: ۱۱۴).

۲-۲. تحلیل استعفا با پیش‌فهم «بیعت‌انگاری روابط قدرت»

بنا بر آنکه بتوان «ماهیت رابطه حکومت اسلامی و مردم» را در قالب «بیعت»

۱. «أقيلوني أقيلوني».

تحلیل کرد، می‌توان امکان کناره‌گیری مباح‌له را از احکام بیعت استخراج کرد و پس از امکان‌سنجی بر مانحن‌فیه تطبیق داد.

بیعت این است که بیعت‌کننده خود را در اختیار بیعت‌شونده قرار می‌دهد و بیعت‌شونده سعی می‌کند امور او را به صورت صحیح تدبیر کند؛ گویا بیعت‌کننده و بیعت‌شونده به کاری تجاری اقدام می‌کنند (سبحانی، ۱۳۷۰: ۲۱۷). یکی از اقسام بیعت، «بیعة الخلافة و الامامة» به معنای پذیرش ولایت امر در تمام امور و به تمام معناست. البته به نظر می‌رسد که دیگر اقسام بیعت، مانند بیعة الاتباع (متابعت) و بیعة الجهاد نیز بخشی از بیعت خلافت و امامت است. حال بنا بر تحلیل «رابطه خبرگان و ولی فقیه» و یا «رابطه مردم و ولی منتخب مستقیم از سوی مردم» در قالب «بیعت»، آیا این بیعت بر مباح‌له (بیعت‌شونده) الزام‌آور است و یا می‌تواند تحت عنوان «استعفا»، این بیعت را فسخ کند؟ با مراجعه به ادله به نظر می‌رسد که ظاهر، غیر قابل فسخ بودن بیعت از سوی بیعت‌کنندگان (مباح) و لزوم بیعت باشد. از جمله ادله، قسمت‌هایی از نامه‌های امام علی علیه السلام به معاویه است:

- «همان کسانی که با ابوبکر و عمر و عثمان بیعت کردند، با همان شرایط و نحو با من بیعت نمودند. بنابراین نه آن که حاضر بود، [هم‌اکنون] اختیار فسخ دارد، و نه آن که غایب بود، اجازه رد کردن دارد» (مفید، ۱۴۱۳: ۹۵).

- «بیعت یک بار بیش نیست، تجدیدنظر در آن راه ندارد و در آن اختیار فسخ نیست» (همان).

با مراجعه به تاریخ نیز می‌توان گفت که فسخ بیعت از جانب مباح‌له خالی از اشکال است؛ از جمله به دلیل برداشته شدن بیعت از سوی امام حسین علیه السلام در شب عاشورا (ابن اثیر جزری، ۱۴۰۸: ۵۵۹/۲) و برداشتن بیعت توسط پیامبر از ابودجانه در جنگ احد (مجلسی دوم، ۱۴۰۴: ۷۰/۲۰). البته در صورتی، این خصلت ترکیبی عقد بیعت از حیث لزوم و جواز مطرح است که اصل بیعت بر موردی شرعی و مجاز از منظر شرع بسته شده باشد. از این رو، بیعت مردم با کسی که فاقد شرایط رهبری در اسلام است، باطل است و برهم زدن آن از جانب طرفین مجاز و بلکه لازم است و این بیعت برای آن حکومت مشروعیت نمی‌آورد و ولایت او همچنان غاصبانه و غیر مشروع است.

اما در فقه عامه به مقیاس فسخ عقود، بر هم زدن بیعت از جمله در قالب استعفا، به دلیل ترتب ضرر بر حق امت ممنوع است (طی، ۱۹۹۷: ۸۲). در تفصیلی دیگر، اگر این بیعت به دلیل مصلحت خلیفه منعقد شده باشد، استعفای وی بلامانع است، ولی اگر به دلیل مصلحت امت باشد و در یافتن بدیل وی تعذری باشد، وی حق استعفا ندارد (همان: ۸۳).

۳. امکان و هویت استعفا در انگاره‌های فقهی امامیه

هویت و امکان‌سنجی کناره‌گیری حاکم اسلامی -بی‌آنکه نوشته لزوماً در پی اثبات آن باشد- در انگاره‌های فقهی امامیه به نحو دیگری قابل تحلیل است. در حقیقت همان‌طور که پذیرش منصب بر فرد شایسته، امری قابل کندوکاو فقهی است، رهایی از منصب نیز امری قابل تدقیق از منظر فقهی است. در امامیه، استعارات متعددی برای تحلیل حکومت و روابط قدرت مطرح است؛ از جمله موقوفه‌انگاری حکومت (در نظریات فقهایی همچون فقهای عصر مشروطه)، امانت‌انگاری حکومت و تحلیل حکومت در قالب وصیت.

این استعارات، ریشه‌های عاریتی از حقوق خصوصی و فقه مدنی دارد که نویسندگان این جستار، تنها به نظریه امانت به دلیل وجهه کمتر خصوصی آن می‌پردازند؛ ولی به دلیل اعتقاد ایشان به استقلال حقوق عمومی از حقوق خصوصی، در تحلیل‌های دیگر، به سنجش مسئله استعفا بر مبنای موازین حقوق عمومی (از جمله مبنای نصب و نخب، صلاحیت‌های حاکم و ماهیت و خصایص حق) خواهند پرداخت.

۳-۱. استعاره «امانت»

آیه شریفه ۵۸ سوره نساء می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا...﴾. تقریب به آیه شریفه در راستای مسئله تحقیق، در گرو تبیین «مفهوم امانت» در آن است. در برخی از تفاسیر آمده است که منظور از امانت در آیه شریفه با توجه به سیاق آیه مطلق است؛ چه آنکه وقتی تشریح مطلق شد، مقید به موضوعات احکام فرعی فقهی نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۰۳/۴؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۸۷/۴). قول دوم این است که منظور از امانت، حکومت است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹۸/۳؛ طوسی، بی‌تا: ۲۳۴/۳؛ عروسی حویزی،

۱۴۱۵: ۳۱۴/۴). بر طبق تفاسیر یادشده نیز منظور از «أهلها»، انتخاب امامتداری (حاکم) متناسب با امانت است (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹: ۸۷).

با این حال در روایات بسیاری، منظور از «الأمانات» ودایع امامت دانسته شده که خداوند هر امام را «در تحویل به امام بعدی» ملزم کرده و منظور از «أهلها»، اهل بیت علیهم السلام هستند^۱ (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۷۶/۱؛ مجلسی دوم، ۱۴۰۴: ۱۸۱/۳) و در برخی روایات، منظور از آن، ادای نماز، زکات، روزه و حج بیان شده است.^۲ البته به نظر می‌رسد که این نحو اخبار، اتمّ مصادیق را بیان می‌کنند و تعارض با یکدیگر یا با عموم آیه ندارند. از این رو، امارت و حکومت به دلیل دربرگیری مصادیق هر سه نظریه، در هر کدام از این نظریات، ذیل استعاره امانت قرار می‌گیرد.

از دیگر آیات مؤید این برداشت، آیات ۳۲ سوره معارج و ۸ سوره مؤمنون^۳ است که معنای «امانت» در روایات ذیل آن‌ها، «ولایت و حکومت» بیان شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۸/۲۵) است.

در آیه ۲۷ سوره مبارکه انفال نیز چنین آمده است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾. از ابن عباس نقل شده که هر کس چیزی از برنامه‌های اسلامی (از جمله لزوم حفظ اسرار نظامی) را ترک کند، یک نوع خیانت نسبت به خدا و پیامبر مرتکب شده است (همان: ۱۳۶/۷). با توجه به مطالب فوق در باب حفظ اسرار نظامی، پایبندی به برنامه‌های الهی و اطلاق واژه امانت، فهمیده می‌شود که بی‌شک

۱. «الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ الْوَشَاءِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عُمَرَ قَالَ: سَأَلْتُ الرَّضَا عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾. قَالَ: هُمُ الْأَيْمَةُ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ عليه السلام أَنْ يُؤَدَّى الْإِمَامُ الْأَمَانَةَ إِلَىٰ مَنْ بَعْدَهُ وَلَا يَخْصُ بِهَا غَيْرَهُ وَلَا يَزْوِيهَا عَنْهُ»؛ (الحسين بن محمد بن محمد بن محمد بن علي الوشاء عن أحمد بن عائد عن ابن أذينة عن يزيد العجلي قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾. قَالَ: إِنَّا نَعْنِي أَنْ يُؤَدَّى الْأَوَّلُ إِلَى الْإِمَامِ الَّذِي بَعْدَهُ الْكُتُبَ وَالْعِلْمَ وَالسَّلَاحَ، ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ الَّذِي فِي أَيْدِيكُمْ، ثُمَّ قَالَ لِلنَّاسِ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ إِنَّا نَعْنِي خَاصَّةً أَمْرَ جَمِيعِ الْمُؤْمِنِينَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ بِطَاعَتِنَا».

۲. «قال أبو جعفر عليه السلام: إن أداء الصلاة والزكاة والصوم والحج من الأمانة ويكون من جملتها الأمر لولاة الأمر بقسم الصدقات والغنائم وغير ذلك مما يتعلق به حق الرعية».

۳. «وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ».

مصدق‌های روشنی از امانتداری نسبت به خرده‌نظام‌های نظام کلان حکومت در مدارک مذکور بیان شده است.

در آیه شریفه ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا...﴾ (احزاب / ۷۲-۷۳) نیز چه بسا بتوان گفت که مراد از این امانت، ولایت الهی باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶/۵۲۵) و این احتمال، منافاتی با اخبار تحت عنوان «ولایت اهل بیت و ائمه اطهار به مثابه مفهوم امانت» ندارد^۱ (صدوق، ۱۴۰۳: ۱۱۰؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۴/۳۱۲)؛ زیرا ولایت اهل بیت علیهم‌السلام نیز شعاعی نیرومند از آن ولایت الهیه است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۷/۱۵۵). به تعبیر محقق نائینی، «حکومت به مثابه امانت»، نظریه مقبول در «جمع شرایع و ادیان» و «از اظهر ضروریات دین اسلام و بلکه تمام شرایع و ادیان» است (غروی نائینی، ۱۴۲۴: ۷۲)؛ همچنین است در برخی تحلیل‌های غربی حکومت همچون نظریه قرارداد اجتماعی در اندیشه جان لاک (ر.ک: طاهری، ۱۳۸۶: ۷۶). وفق آیات گذشته به ویژه آیه ۵۸ نساء، حکومت و ولایت، متعلق به خداوند (موسوی خمینی، بی‌تا(ب): ۴۴) و مسئولیت مردم در برابر خداوند نسبت به «سپردن آن به اهل»، نشان‌دهنده مستودع بودن آن‌ها در برابر خداست. به عبارت دیگر، رأی مردم در حکومت اسلامی (که مصداق امانت است)، مستند به خداوند است.

حال در تحلیل دقیق‌تر ماهیت حکومت اسلامی، برخی مانند آیه‌الله گلپایگانی تصدی امور حسبیه را مستند به امانت شرعی می‌دانند؛ زیرا این امور بلا تکلیف مانده است (موسوی گلپایگانی، ۱۴۰۹: ۳/۵). ولی به نظر می‌رسد که ماهیت حکومت «امانت مالکی» باشد؛ زیرا به صورت قهری یا بدون اطلاع مالک به دست نیفتاده است، و اینکه شارع اذن آن را داده است، دلیل بر این نیست که آن امانت مالکی محسوب

۱. «حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ زَيْدِ بْنِ جَعْفَرِ الْهَمْدَانِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْبُدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرِّضَا عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا...» (حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ الْمُتَوَكِّلِ عليه السلام قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنِ مَرْوَانَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا...» (قال: الأمانة الولاية والإنسان أبو الشرور المنافق).

نشود؛ زیرا منظور در امانت شرعی، امانتی است که اذن شارع بدون وجود هیچ مودع دیگری باشد، حال اینکه در اینجا مردم (به عنوان مودع نسبت به حاکم) نقشی بسیار پررنگ دارند و بین حاکم و مردم و همچنین خداوند، نوعی رابطه ایجاب و قبول وجود دارد. البته در شئون حکومت قطعاً مواردی پیش خواهد آمد که از سنخ امانت شرعی باشد، لیکن اصل نظام حکومت امانت مالکی محسوب می‌شود.

وفق قواعد امانت، مستودع (حاکم) صرفاً با تحویل امانت به مودع از امانتداری خارج می‌شود (عاملی جعی، ۱۴۱۰: ۲۳۲/۴) و پس از فسخ، امانت مالکی در دست او به امانت شرعی تبدیل می‌شود، مادامی که به صاحبش برساند (موسوی خمینی، بی‌تا(الف): ۵۹۷/۱). بر این مبنا، حاکم اسلامی در عصر غیبت، حق استعفا دارد و ترک آن ضمانتی ندارد؛ لیکن پذیرش حکومت، امری است که از جهات دیگر دارای عناوین الزام‌آور است. تعاون به برّ، وجوب نفی ضرر احتمالی از دین و جامعه، اهتمام به امور مسلمانان و... مواردی است که نظراً، فرد ذی‌صلاح را ملزم به پایبندی به امانتداری می‌کند. شاید بتوان ادعا نمود که در باب ودیعه بین موضوعات فقهی تفصیل وجود دارد (از جمله آنکه مصداق حاکمیت، عقدی لازم باشد و مابقی اقسام، تحت قاعده جواز قرار گیرند).

۲-۳. تحلیل مسئله در پرتو اندیشه «نخب» و «نصب»

بر مبنای نظریه نخست، مشروعیت حاکم اسلامی در عصر غیبت، زمینی و مردمی است؛ یعنی حاکم منتخب در مقام ثبوت فاقد ولایت است و پس از انتخاب توسط خبرگان، ولایت اعطایی مردم از مجرای مجلس خبرگان به وی اعطا می‌شود و برای وی به اثبات می‌رسد. بنابراین کارویژه خبرگان، انتخاب با واسطه ولایت فقیه از سوی مردم است. بر پایه این نظریه، «معصومین علیهم‌السلام فقهای جامع شرایط را برای منصب ولایت معرفی نموده، ولی نصب نکرده‌اند» (منتظری، ۱۴۰۸: ۴۱۶/۱). در این صورت، اگر مردم آنان را برای رهبری انتخاب کنند، ولایتشان فعلیت یافته و مشروع می‌شود. به عبارتی، ولایت از خصلتی انشایی برخوردار است که نقش اصلی در دادن ولایت به فقیه، با مردم است. خبرگان نیز با توجه به خبرویت و وکالت، شایسته‌ترین شخص را از نظر ضوابط دینی و مدیریتی و سایر شرایط مضبوط رهبری، برای سرپرستی اجتماعی مورد

بیعت قرار می‌دهند.

بر مبنای انتخاب، مجلس خبرگان به نیابت از ملت، حاکم اسلامی را برمی‌گزینند و او را برای تصدی امور منصوب می‌کنند؛ لذا فرض دارد که ولیّ فقیه از نصب کنندگان درخواست استعفا بنماید. به بیان دیگر، این شأن ایجاباً و سلباً به نمایندگان مردم اتکا دارد و چنانچه مصلحت بدانند، استعفا را می‌پذیرند. البته بر فرض وجود حق استعفا ممکن است که اعضای مجلس خبرگان با ملاحظه عناوین ثانویه ضرر یا حرج یا وقوع هرج و مرج و اختلال در نظام، مانع ولیّ فقیه در استفاده از این حق بشوند. این فروض ثبوتاً امکان‌پذیرند، ولی اثباتاً مجرای قانونی ندارند. با این حال، در فرض پذیرش ابتدای قانون اساسی بر این مبنا، ضروری است که سازوکار استعفا در فرض نظریه انتخاب تبیین شود.

در مقابل، نظریه انتصاب، مشروعیت ولیّ فقیه را الهی و متکی به نصب از سوی شارع می‌داند و وفق روایاتی از جمله وجوب رجوع به فقها در حوادث واقعه، این مطلب برداشت می‌شود (آل بحرالعلوم، ۱۴۰۳: ۲۲۱/۳؛ مفید، ۱۴۱۳: ۸۱۰؛ سآر دیلمی، ۱۴۰۴: ۲۶۱؛ غروی اصفهانی، ۱۴۰۹: ۱۴۲/۱؛ موسوی خمینی، ۱۴۲۳: ۵۱؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۱۹۱/۱۱). بر اساس این نگرش، نقش خبرگان در تعیین رهبری تنها «کشف» و شناسایی فقیه جامع شرایط برتر در اصل ۱۰۹ قانون اساسی می‌باشد. در واقع نمایندگان مجلس خبرگان در تعیین رهبری به عنوان «بینه یا کارشناس و خبره» شهادت یا اعلام نظر می‌نمایند و به هیچ روی، جعل ولایت و اعطای منصب رهبری نبوده و نقشی در مشروعیت وی ندارند.

درون این نظریه، مجلس خبرگان و در واقع «رأی مردم برای تشکیل چنین مجلسی»، موجب «کشف جواز اعمال ولایت برای مجتهد منتخب» و نیز «کشف لزوم اطاعت از ولیّ منتخب برای دیگران» (تولی سازی) است و نه «جعل ولایت برای فقیه». این رأی نیز بیعت با «من له الولاية» و تولی است شرعاً، نه [اینکه] بیعت، محقق ولایت و به منزله توکیل باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۶۵/۱). به قرائن متعدد از جمله اظهارات متعدد مطرح شده از سوی اعضای مجلس خبرگان تدوین قانون اساسی می‌توان موضع قانون اساسی ایران را نظریه نصب دانست (مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، ۱۳۶۴: ۱۰۸۴/۲ و ۱۰۶۸).

به نظر می‌رسد مستظهر به نظریه انتصاب و منصوبیت به نصب عام شارع، استعفا نمی‌تواند قابلیت تحقق داشته باشد. در حقیقت ماهیت نظریه «نصب» به نحوی است که «ولایت» را به «حکم شرعی» و «مقتضای آن: عدم امکان کناره‌گیری» نزدیک می‌سازد؛ همچنان که «ماهیت کشف جواز اعمال ولایت برای مجتهد منتخب از سوی خبرگان» نیز به معنای انحصار اعمال ولایت در فرد حاکم فعلی است و استعفا حتی به دلیل «روی کار آمدن فرد اصلح» نمی‌تواند معنا داشته باشد. در حقیقت، این منصب به او تفویض شده و نایب عام معصوم است و اگر امکان داشته باشد که فقیه بتواند از این منصب کناره‌گیری کند، به همان دلیل باید معصوم نیز بتواند از این منصب کناره‌گیری کند. بنابراین کناره‌گیری در نظریه انتصاب، تنها در زمان حضور امام معصوم و آن هم با وجود معاذیر شرعی در مورد والیان قابل تصویر است.

۳-۳. استعفای حاکم اسلامی در پرتو ایده و هویت حق

به طور کلی، نگره غالب در فهم حق در اندیشه سنتی، نمایه «اختصاص» است؛ اختصاصی که به طور اجمال، قبل از تشکیل جامعه هم وجود داشته است و پس از تشکیل آن، به شکل‌های گوناگون و متنوعی ظاهر می‌شود که یکی از آن‌ها حق است. در «گسست مفهومی حق از سایر عناوین در حقوق عمومی»، گاهی «حق» به نحو اطلاق شایعی بر معنایی شامل ملک و حکم (نظیر عبارت‌سازهای «حق الراعی علی الرعی» که در آن، حکم در تبلس «حق» ظاهر شده است) صادق است و گاهی به معنای خاص آن و در برابر حکم منظور شده است. فقها با تمییز میان دو مفهوم بنیادین «حق» و «حکم» و بنا نهادن فروعات بسیاری در فقه سیاسی بر این دوگانه، حق را در رویکردی بنایی به معانی متمایزی معادل آورده‌اند؛ برای نمونه، برخی حق را به معادل معنایی «سلطنت» معنا نموده‌اند (انصاری، ۱۴۱۰: ۲۰). در تعاریف دیگر، گاهی حق مترادف معنای ملک و از ضعیف‌ترین مراتب ملکیت و تحت عنوان اختصاص (یزدی، ۱۴۲۹: ۵۴) و گاهی به امری مستحق بر مبنای حکم شرع (زحیلی، ۱۴۱۸: ۲۲/۳) یا مصلحت مستحق شرعی (زرقاء، ۱۴۲۰: ۲۳/۳) فهم شده است.

در تمایز مطرح‌شده، حق به عنوان «امری اسقاط‌پذیر» (طباطبایی یزدی، ۱۳۷۸: ۵۱/۱)

در مقابل حکم غیر قابل اسقاط قرار می‌گیرد؛ فارغ از آنکه چستی این تفاوت در این باشد که امر حکم به دست حاکم باشد و حق به دست صاحب حق، یا اینکه احکام ناشی از مصالح و مفاسدی می‌باشد که رفع و وضع احکام تابع آنهاست، ولی اعتباریات این گونه نبوده و تابع اسبابشان است (همان: ۴۵/۱).

به نظر می‌رسد گرچه احکام تکلیفی و احکام وضعی (نظیر حق) هر دو از اعتباریات هستند، ولی احکام تکلیفی متضمن بعث و زجرند؛ اعم از اینکه این بعث و زجر ناشی از مصلحت و مفسده ملزمه یا غیر ملزمه باشد. همچنین با تحقق بعث و زجر، فعل ثابت نمی‌شود، مگر اینکه بر اساس مقتضای بعث صورت گیرد یا موضوع از میان برود. بنابراین حتی شارع نیز نمی‌تواند آن‌ها را اسقاط کند. اما ماهیت حق طبیعتاً قابل رفع بوده، نهایت امر اینکه ثبوت حق نیاز به سبب معتبر نزد شارع دارد. سقوط آن نیز نیاز به سببی دارد که نزد شارع دارای اثر «اسقاطی» باشد (همان: ۹۸/۱).

پس از این تفصیل، برای یافتن «حقوق قابل اسقاط» باید به «دلیل اعتبار حق»، «مناسبت حکم و موضوع» و «مصالح و احکام مقتضی حکم» توجه کرد. در بحث حاضر، مصلحت اعتبار «ولایت و حکمرانی»، رعایت امور مولی علیه و موصی له است، نه رعایت ولی و وصی (همان: ۴۹/۱). بنابراین وجود چنین مصلحتی متناسب با اسقاط نیست. با توجه به همین امر اگر در جایی اعتبار حق در جهت منافع ذی‌حق بوده، نه من علیه‌الحق، در این صورت اسقاط صحیح به نظر می‌رسد. حسب همین تحلیل، استعفا به دلیل منافع مولی‌علیهم نمی‌تواند رخ دهد.

محقق اصفهانی می‌نویسد موردی یافت نشده که حق بودن آن ثابت گردیده، ولی شکی در اسقاط آن باشد. آنچه موجب تردید در این امر می‌شود، حقوقی مانند حق ولایت است. به همین دلیل در نظر تصریح‌کنندگان به ماهیت حکمروایی نظیر محقق اصفهانی، گرچه در احادیث و کلمات فقها به این موارد حق اطلاق شده است، ولی در واقع دارای ماهیت حق نیستند و این موارد در زمره احکام جای دارند (همان: ۵۱/۱).

مؤید دیگر حکم بودن «ولایت و حکمروایی»، این است که در صورت حق بودن، قابلیت نقل دارد؛ همان گونه که در عبارات فقها به این خصیصه حق تصریح شده است (غروی اصفهانی، ۱۴۰۹: ۱۱۶). در این خصوص نیز به دلیل تقویم حکمروایی به شخص

آل بجرالعلوم، ۱۴۰۳: ۱۹/۱) و نیز دلیل حکم، مناسبت حکم و موضوع و مصالح هر حکم، می توان گفت که حق ولایت حاکم شرعی در خصوصیت حاکم بودن و تحقق این منصب ریشه دارد. به همین دلیل، اسقاط و نقل آن (در قالب استعفا و اشتراط جایگزینی دیگری) میسر نیست (غروی اصفهانی، ۱۴۱۸: ۱۸/۱).

۳-۴. «استعفا» در پرتو «صلاحیت های حاکم اسلامی در عصر غیبت»

برای حاکم اسلامی در عصر غیبت، عرصه های مختلفی از صلاحیت در نظر گرفته شده است که وفق نظر فقها از سه حالت خارج نیست؛ از جمله:

۱. قضاوت و رفع ترافعات موجود بین مردم که به نص و اجماع برای فقیه ثابت شده می باشد (موسوی خمینی، ۱۴۲۳: ۷۵).

۲. منصب افتاء که آن نیز برای فقیه نصّاً، عقلاً^۱ و اجماعاً اثبات شده است (عاملی جزینی، ۱۴۱۴: ۵۰۸/۱؛ بهجت، ۱۴۲۶: ۴۴۶/۲).

۳. تصرف در اموال و انفس مردم که البته در مورد اخیر اختلاف وجود دارد؛ به این نحو که فقیه دارای تصرف استقلالی در انفس و اموال مردم باشد و فقیه در صورت تمکن باید تشکیل نظامی صحیح برای اجرای احکام الهی بدهد (علامه حلی، ۱۴۲۰: ۱۱۳/۵) و یا اینکه تصرف مردم در انفس و اموال، متوقف بر اذن فقیه باشد، همانند تصرف در اموال ایتام برای عدول مؤمنان (نراقی، ۱۴۱۷: ۵۹۹).

با توجه به تقسیمات فوق می توان چنین گفت که مناصب نام برده از سوی امام معصوم به فقیه واگذار شده است و نمی توان آن ها را وانهاد و در صورت توقف «اجرای این وظایف» بر «تشکیل حکومت اسلامی»، نظیر «اجرای حدود» (ابن بزاج، ۱۴۰۶: ۳۴۱/۱؛ ابن زهره، ۱۴۱۷: ۱۲۵) می توان از ممنوعیت استعفای فقیه در این صورت سخن بر

۱. امام باقر (ع) به یکی از اصحاب اندیشه ور خود، ابان بن تغلب فرمود: «یا ابان! اجلس فی مسجد المدینة وأفت الناس، فأنتی أحب أن یری فی شیعتی مثلك» (حزّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۹۱/۳۰).

۲. آیه الله خویی می فرماید: «صحیح این است که وجوب اجتهاد، تقلید و عمل به احتیاط به فهم عقل است، یعنی عقل درک می کند که ارتکاب حرام و ترک واجب بدون دلیل موجب استحقاق عقاب می شود... بنابراین از نظر عقل، گریزی جز تحصیل ایمن آور از عقاب نیست که با یکی از این سه امر اجتهاد، تقلید و احتیاط حاصل می شود... پس وجوب هر یک از آن ها از باب وجوب دفع ضرر محتمل یعنی عقاب، به حکم عقل ثابت می شود» (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۱۲/۱).

زبان آورد. البته این به معنای عدم تفکیک «شخص حاکم» و «حکومت» نیست. بلکه مقصود، فقدان فقیه هم‌تراز و واجد شرایط فقیه مستعفی است. از دسته‌بندی فوق می‌توان به گونه‌ای دیگر نیز به مسئله رهنمون شد. توضیح آنکه یکی از مناصب فقیه، قضاوت است و در خصوص «استعفای قاضی» در فقه نظراتی وجود دارد.

محقق فرموده است:

«فرد دارای اهلیت قضا در صورت وجود امثال، به قضا اجبار نمی‌شود؛ حتی اگر امام وی را الزام نماید. ولی برخی چون شیخ طوسی نوشته‌اند: در صورت الزام، تصدی قضا و بقا بر آن بر وی واجب است و البته ما الزام امام را منتفی می‌دانیم؛ زیرا امام در موردی که لازم نباشد، الزام نمی‌کند؛ همچنان که از نبی خدا ﷺ روایت شده که: "إِنَّا لَا نَجْبِرُ عَلَى الْقَضَاءِ أَحَدًا" (طوسی، ۱۳۸۷: ۸۲/۸)؛ اما در صورتی که بر او قضا متعین شود، بقاء بر قضا بر وی واجب است» (محقق حلی، ۱۴۰۸: ۶۸/۴).

همچنین شیخ طوسی نوشته است: اگر جماعتی قضا را به حد سواء بدانند و امام یکی از آنان را بر این منصب معین نماید، حق امتناع ندارد (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۴۲۰/۳: نجفی، ۱۴۰۴: ۴۱/۴۰).

عزل تشهیی و اقتراحی (استعفا) قاضی نیز جایز انگاشته نشده است؛ زیرا ولایت قاضی شرعاً استقرار یافته است و به همین دلیل تشهییاً و اختیاراً قابل زوال نیست، و در معرض استعفا قرار دادن کسی است که نمی‌تواند استعفا دهد (عاملی جبعی، ۱۴۱۳: ۳۵۷/۱۳)؛ ولی برخی با مصادره خواندن استدلال اول و استحسان دانستن برهان دوم، قائل به جواز استعفا شده‌اند (نجفی، ۱۴۰۴: ۶۲/۴۰؛ حسینی عاملی، بی‌تا: ۲۲/۱۰). دلیل این قول نیز آن است که قاضی نظیر وکیل و وصی است. البته برخی در این خصوص تحلیل کرده‌اند که بر خلاف عصر حضور، این عمل در زمان غیبت جایز نیست؛ به دلیل اینکه ولایت به گونه‌ای که فرد واجد آن بتواند همه صلاحیت‌ها را نسبت به جامعه و مردم داشته باشد، بنا بر ادله اثبات نشده است. پس حاکم در عصر غیبت به طور مطلق نظیر «وکالت» نیست و حاکم باید در افعالش طبق قانون مراعات مصلحت جامعه را داشته باشد (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۳: ۲۳۲/۱).

نتیجه گیری

با عنایت به نکات و تحلیل‌های مطرح شده، می‌توان چنین جمع‌بندی کرد که در تحلیل‌های پیش‌گفته، میان «حکومت» و «حاکم» خلط صورت پذیرفته است. اندیشمندان و فقهای اسلامی، گویی بی‌توجه به «تفاوت مؤلفه‌های فقه سیاسی عصر حضور امام و عصر غیبت» و نیز «شخصیت حقوقی حکومت و تفکیک حکومت از حاکم» به ممنوعیت استعفا نظر داده‌اند. چنان‌که پیشتر مطرح شد، نتیجه نظریاتی همچون «تحلیل استعفا در قالب وکالت» (در اهل سنت) و «تحلیل استعفا در پرتو صلاحیت‌های حاکم»، ممنوعیت استعفای حاکم اسلامی است. این قبیل نگاه‌ها به دلیل غلبه اندیشه «امنیت‌گرایی» و ترس از بازگشت به امری نظیر وضع طبیعی (آشوب و هرج و مرج)، به رویکرد حرمت‌انگار و حکم‌انگاشت استعفا نظر دارند.

طرفه دیگر آنکه به نظر می‌رسد سیاق‌های نظری متعدد در فقه عامه پیرامون مسئله کناره‌گیری، در سطح قیود (از جمله ضرر بر امت) ولی درون یک مناسبت، اما اختلاف قرائات در فقه امامیه، در سطح مبانی است؛ از جمله نخب (یا نصب فقیه)، ماهیت حکومت (از جمله موقوفه، امانت یا مالکیت مشاع) و... به هر روی می‌توان نظریه حکم‌انگار را نیز به نوعی به «ماهیت حق و مقید استعفا» برگرداند. در واقع نظریه «حکم‌بودگی استعفا» به نظریه «ماهیت تقییدی حق استعفا» می‌ماند که تنها اختلاف از حیث لفظی است.

بنابراین در مجموع می‌توان حق استعفا را در ساحت فقه، حقی احتیاطی دانست که همسو با دیگر گزاره‌های فتوایی فقه است. توضیح اینکه برای اعمال این حق، ضرورت دارد حکمران به سببی برای ترک حکمروایی استناد کند. فقه به مانند یک جورچین، این ماهیت استعفا را هم‌راستا با شرایط سخت و دقیقی قرار می‌دهد که برای شخص حاکم اسلامی در نظر گرفته شده است. بر همین اساس، مقید شدن حق استعفا در فقه (از جمله به عدم اضرار به امت)، از تولید شرایط اضطراری در جوامع اسلامی که در معرفی بدیل شرعی برای حاکم مستعفی در مانده‌اند، مانع می‌شود؛ همچنان‌که از شکل‌گیری حکومت ناقص و یا انتقال اختیارات و صلاحیات تحت عنوان «ولایت عدول مؤمنان» مانع خواهد شد.

کتاب شناسی

۱. آل بحر العلوم، سید محمد بن محمد تقی، *بلغة الفقیه*، شرح و تعلیق سید محمد تقی آل بحر العلوم، چاپ سوم، تهران، مکتبه الصادق علیه السلام، ۱۴۰۳ ق.
۲. ابن اثیر جزری، عزالدین ابوالحسن علی بن ابی الکریم محمد بن محمد بن عبدالکریم بن عبدالواحد شیبانی، *الکامل فی التاریخ*، تحقیق علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ ق.
۳. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، *تاریخ العلامة ابن خلدون*، بیروت، دار الکتب البنانی، ۱۹۸۱ م.
۴. ابن فراء حنبلی، ابویعلی محمد بن حسین بن محمد بن خلف بن احمد، *کتاب المعتمد فی اصول السدین*، تحقیق ودیع زیدان حداد، بیروت، دار المشرق، ۱۹۸۶ م.
۵. انصاری، مرتضی بن محمد امین، *کتاب المکاسب*، تحقیق سید محمد کلانتر، بیروت، مؤسسه النور للمطبوعات، ۱۴۱۰ ق.
۶. برزنجی، عصام عبدالوهاب، علی محمد بدیر، و یاسین سلامی، *مبادئ واحکام القانون الاداری*، وزارة التعليم العالی، جامعة بغداد، كلية القانون، ۱۹۹۳ م.
۷. بوضیاف، محمد، «استقالة أم إقالة»، *مجلة الاهرام العربی*، ضمیمه شماره ۳۲۰، ۲۰۰۳ م.
۸. تونسلی، خیرالدین، *اقوم المسالك فی معرفة احوال الممالک*، تحقیق منصف شنوقی، تونس، الدار العربیة للکتاب، ۱۹۹۶ م.
۹. جوادی آملی، عبدالله، «جایگاه فقهی - حقوقی مجلس خبرگان» (گفتگو)، *فصلنامه حکومت اسلامی*، شماره ۸، تابستان ۱۳۷۷ ش.
۱۰. جوینی، امام الحرمین ابوالعالی، *غیاث الامم فی التیاب الظلم*، قاهره، دار الکتب المصریة، ۱۹۶۸ م.
۱۱. حسینی عاملی، سید جواد بن محمد، *مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۲. حسینی همدانی، سید محمد حسین، *انوار درخشان*، تحقیق محمد باقر بهبودی، تهران، کتاب فروشی لطفی، ۱۴۰۴ ق.
۱۳. خضری بک، محمد، *الدولة العباسیة*، بیروت، مؤسسه الکتاب الثقافیة، ۲۰۰۲ م.
۱۴. زحیلی، وهبة بن مصطفى، *الفقه الاسلامی وادلته*، بیروت، دار الطلیعة للطباعة للنشر، ۱۹۹۶ م.
۱۵. سبحانی، جعفر، *مبانی حکومت اسلامی*، ترجمه داود الهامی، قم، مؤسسه علمی و فرهنگی سید الشهداء، ۱۳۷۰ ش.
۱۶. سرحان، احمد، *النظم السیاسیة و الدستوریة فی لبنان وكافة الدول العربیة*، بیروت، دار الفکر العربی، ۱۹۹۰ م.
۱۷. سلار دلملی، ابویعلی حمزة بن عبدالعزیز، *المراسم العلویة و الاحکام النبویة*، تصحیح محمود بستانی، قم، منشورات الحرمین، ۱۴۰۴ ق.
۱۸. سنهوری، عبدالرزاق احمد، *فقه الخلافة و تطورها لتصبح عصبة امم شرقیة*، تحقیق توفیق محمد شاولی و نادیه عبدالرزاق، بیروت، مؤسسه الرساله، ۲۰۰۱ م.
۱۹. صادقی تهرانی، محمد، *البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم، نشر مؤلف، ۱۴۱۹ ق.
۲۰. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *معانی الاخبار*، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ ق.
۲۱. طاهری، ابوالقاسم، *اصول علم سیاست*، تهران، دانشگاه پیام نور، ۱۳۸۶ ش.

٢٢. طباطبائی یزدی، سید محمد کاظم بن عبدالعظیم، حاشیة المکاسب، قم، اسماعیلیان، ١٣٧٨ ق.
٢٣. طبرسی، امین الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، ١٣٧٢ ش.
٢٤. طماوی، سلیمان محمد، مبادئ القانون الاداری، الكتاب الثاني، قاهره، دار الفكر العربی، ١٩٧٣ م.
٢٥. طی، محمد، الامام علیؑ و مشکلة نظام الحكم، بیروت، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه، ١٩٩٧ م.
٢٦. عاملی جبعی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة دمشقیة، حاشیه سید محمد کلاتر، قم، کتاب فروشی داوری، ١٤١٠ ق.
٢٧. همو، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم، مؤسسة المعارف الاسلامیه، ١٤١٣ ق.
٢٨. عاملی جزینی (شهید اول)، محمد بن جمال الدین مکی، غایة المراد فی شرح نکت الارشاد، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ١٤١٤ ق.
٢٩. عبودی، محسن محمد، رئیس الدولة بین النظم المعاصرة و الفكر السياسي الاسلامی، قاهره، دار النهضة العربیه، ١٩٩٠.
٣٠. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ١٤١٥ ق.
٣١. علامه حلی، ابومنصور جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، تحریر الاحکام الشرعیة علی مذهب الامامیه، قم، مؤسسه امام صادقؑ، ١٤٢٠ ق.
٣٢. همو، قواعد الاحکام فی معرفة الحلال و الحرام، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ١٤١٣ ق.
٣٣. عنینی، محمود احمد، عمدة القاری فی شرح صحیح البخاری، بیروت، دار الآفاق، بیروت، بی تا.
٣٤. غروی اصفهانی (کمپانی)، محمد حسین، الاجاره، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ١٤٠٩ ق.
٣٥. همو، حاشیة المکاسب، تحقیق شیخ عباس محمد آل سباع قطیفی، قم، المطبعة العلمیه، ١٤١٨ ق.
٣٦. غروی نائینی، محمد حسین، تنبیہ الامة و تنزیه المله، تصحیح سید جواد ورعی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ١٤٢٤ ق.
٣٧. غزال، اسماعیل، اللساتیر و المؤسسات السياسیه، بیروت، مؤسسة عزالدین للطباعة و النشر، ١٩٩٦ م.
٣٨. قرطبی، ابو عبد الله محمد بن احمد بن ابی بکر، الجامع الاحکام القرآن، چاپ دوم، قاهره، دار الکتب المصریه، ١٩٣٣ م.
٣٩. قلقشندی، احمد بن علی، مآثر الاناقة فی معالم الخلفاه، تحقیق عبدالستار احمد فزاج، کویت، وزارة الارشاد و الانباء، ١٩٦٣ م.
٤٠. ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب، الاحکام السلطانية و الولايات الدینیة، بغداد، بی تا، ١٩٨٩ م.
٤١. مجلسی دوم، محمد باقر بن محمد تقی، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ١٤٠٤ ق.
٤٢. محقق حلی، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن حسن، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، چاپ دوم، قم، اسماعیلیان، ١٤٠٨ ق.
٤٣. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، الجمل، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ١٤١٣ ق.
٤٤. همو، المقنعه، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ١٤١٣ ق.
٤٥. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ١٣٧٤ ش.
٤٦. منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ١٤٠٨ ق.

۴۷. منصور، شاب توما، *القانون الاداري: دراسة مقارنة*، الكتاب الثاني، ۱۹۸۰ م.

۴۸. موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم، *فقه القضاء*، چاپ دوم، قم، بی تا، ۱۴۲۳ ق.

۴۹. موسوی خمینی، سیدروح الله، *تحریر الوسیله*، قم، دار العلم، بی تا. (الف)

۵۰. همو، ولایت فقیه، چاپ دوازدهم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۳ ق.

۵۱. موسوی خمینی، سیدمصطفی، *ولایة الفقیه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، بی تا. (ب)

۵۲. موسوی گلپایگانی، سیدمحمدرضا، *مجمع المسائل*، تصحیح علی کریمی جهرمی و دیگران، چاپ دوم، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۰۹ ق.

۵۳. نادى، فؤاد محمد، *رئيس الدولة فى الشريعة الاسلامية و النظم الدستورية المعاصرة*، اسکندریه، منشأة المعارف، بی تا.

۵۴. ناصف، عبدالله ابراهیم، «مدى توازن السلطة السياسية مع المسؤولية فى الدولة الحديثة»، *موسوعة الفقه و القضاء*، ج ۵۱، بیروت، الدار العربیة للموسوعات، ۱۹۸۰ م.

۵۵. نجفی، محمدحسن بن باقر، *جواهر الکلام فى شرح شرائع الاسلام*، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ ق.

۵۶. وصفی، مصطفی کمال، *النظام الدستوری فى الاسلام مقارناً بالنظم العصریه*، قاهره، مکتبه وهبه، مطبعة الامانه، ۱۹۷۴ م.

57. Duverger, Maurice, *Institutions politiques et droit Constitutionnel*, Paris, Publications de l'université de Saint-Etienne, 2016.

