

مراجعه به قاضی جور با توجه به فتوای امام خمینی (س) در تحریر الوسيله

محمدهادی حاضری^۱

سید جواد ورعی^۲

چکیده: جور و ظلم در قضاوت به معنای صدور احکام نابجا در نتیجه سهل انگاری‌ها یا تعمد‌های ویرانگر است و قاضی جائر کسی است که در محکمه و در میانه پراکنجهای صدور حکم می‌لغزد. در این رخداد مؤلفه‌ها و عناصر متعددی دخیل هستند؛ یکی از این موارد فقدان قدرت اجتهاد و استنباط در کنار سایر شروط فتوا و قضاوت است. هرچند نمی‌توان از نقش حکومت و نظام گمارنده قاضی نیز چشم پوشید؛ زیرا هیبت و قدرت حاکم بر قاضی در چنین نظامی، سرانجام همه دادرسی‌هایش را جائزانه می‌کند؛ حتی اگر مجتهد باشد. البته ماهیت جور مختص حکومت جائران نیست، بلکه حتی ممکن است در حکومت حق هم اتفاق افتد.

مقاله حاضر مطابق با فتوای امام خمینی در تحریر الوسيله است که قضاوت را شأن فقیه جامع الشرایطی می‌داند که بهره‌مند از قوه استنباط و صاحب نظر در مسائل فرعی اسلام باشد (امام خمینی الف ۱۳۸۵ ج ۲: ۴۳۲)، پس از بررسی موضوع شناسانه مسئله، از منظر تکلیفی به جواز یا عدم جواز مراجعه پرداخته است. بدین منظور در متن پیش رو، مراجعه به قاضی جور بررسی شده است و بر اساس ترتیب گام به گام - از مراجعه به او تا همنشینی با وی و در آخر عمل به احکام صادره‌اش - هر سه محکوم به حرمت شناخته شده‌اند.

کلید واژه‌ها: قاضی، جور، امام خمینی، شرایط قضاوت، عدالت.

۱. دانشجوی دکتری رشته فلسفه حقوق، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، قم، ایران.

E-mail: hadihazeri@gmail.com

۲. دانشیار گروه حقوق، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران.

E-mail: s.j.varaee@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۷/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۹/۱۸

پژوهشنامه متین/سال بیست و دوم/شماره هشتاد و هشت/ پاییز ۱۳۹۹/صص ۳۸-۱۷

مقدمه

تاریخ شیعه در طول قرون متمادی خود، همواره دستخوشِ مظالم و قباحتی بوده است که مخالفین و دشمنان تشیع بر ایشان روا می‌داشتند. زمانی متوجه این گستره وسیع ستم و افروختگی می‌شویم که نگاهی، ولو اندک، به دوره‌ها و پادشاهان این تاریخ بیاندازیم. طرفداران تشیع آنچنان در اقلیت بودند که شیعیان همواره برای نام‌گذاری هم‌کیشان خود از واژه خاصه و برای دیگران از کلمه عامه استفاده کنند؛ یعنی آنان که از تفوق نفرات و کثرت مذاهب درونی برخوردارند. این مواجهه در محورهای متنوع و متعدد، صورت‌ها و شکل‌های متکثری را داشته است؛ از جمله در عرصه سیاسی و حکومت، همواره خلفا با اصحاب ائمه^(ع) یا خود ایشان نزاع داشتند. علامت و نشانه این اختلاف و درگیری، در مباحث نظری و علمی نیز دیده می‌شود؛ یکی از آشکارترین آن‌ها در مباحث علم الحدیث است که در ترتیب و توثیق روایان احادیث را بیان می‌کند. رجالیان شیعه با در نظر گرفتن سوابق دینی و مذهبی روایان، دست به توثیق و تضعیف ایشان زدند و با شهادت به درستی یا نادرستی سخنان آنان، منابع حدیثی شیعه را پالایش و تصفیه کرده‌اند.

در میدان عمل، این دوگانگی، خود را در عرصه فقه نشان می‌دهد. علما و فقها هر دو گروه احکام و دستورات عملی شریعت را استنباط کرده، تبیین می‌کردند؛ آنگاه به صورت وسیع میان طرفداران هر یک توزیع می‌شد، اما از یک سو شیعه اقلیت و گوشه‌نشین بود و حاکمان و فرمانروایان و بالتبع گماشتگان امور اجرایی حکومت از عامه بودند و از سوی دیگر، از نظر حکومت - به ویژه دستگاه قضا - ظلم به شیعیان و درگیری با آنان امری عادی و لازم به شمار می‌رفت. قضات را خلیفه نصب می‌کرد؛ لذا آن‌ها طبق منویات او قضاوت می‌کردند.

در چنین شرایطی طریقه درست مواجهه با دستگاه حاکم و قاضیان ظالم چه بود؟ از آنجا که اختلافات لازمه قهری زندگی اجتماعی است؛ آیا شیعه می‌توانست اختلافات درونی خود را نزد این قاضیان ببرد؟ بخشی از سؤالات مطرح شده از ائمه معصومین^(ع) در همین رابطه است. عنوانی که در روایات از سوی اهل بیت^(ع) برای آن حاکمان و قضات به کار می‌رود، عنوان جور یا جائر است. بررسی این عنوان در این پژوهش کوتاه نیازمند تفکیک میان دو حیطة است؛ لذا در این متن ابتدا معیار صدق عنوان (موضوع شناسی) سپس حکم مراجعه به چنین کسانی (حکم شناسی) بررسی خواهد شد.

نکته مهم در حیطة موضوع شناسی آن است که نظرورزی توأمان در دو جهت مسئله ضرورت دارد: جهت نخست نوع حکومت و به تبع آن، نظام حقوقی است که قاضی موظف

به رعایت آئین‌نامه و قانون مصوب در چنین نظامی است؛ جهت دوم نیز علاوه بر ساختار نظام حقوقی، عملکرد قاضی ضمن این نظام و محتوای احکام صادره از وی را شامل می‌شود. پس از توجه به این دو جهت، پاسخ به پرسش اصلی زیر ممکن می‌شود که آیا صدق کردن عنوان جور بر قاضی، صرفاً بر مبنای حکومت، نظام و قانونِ جائزانه و ناعادلانه است یا همچنین تابعی از ویژگی‌های فردی و شخصیتی قاضی - از قبیل عدم عدالت فردی، عدم اجتهاد، مذهب ناحق یا ... - است؟ پاسخ این پرسش بسیار مهم است؛ زیرا نتیجه روزآمدی برای ما دارد. بر این اساس روشن خواهد شد که آیا امکان اطلاق عنوان جور هنوز هم - یعنی در زمانه کنونی ما - پس از تشکیل حکومت شیعی و دوره بسط ید نایب امام وجود دارد؟ چنانچه این معیار تنها منوط به نوع حکومت و نظام جائزانه یا مذهب قاضی باشد، پس امروز نباید تحقق داشته باشد؛ زیرا در دولت اسلامی ما که نوع حکومت، از جور به عدل و مذهب قاضی از عامه به خاصه تغییر یافته است؛ پس قاضی جور بی‌معنا است، اما چنانچه معیار تنها مربوط به مضمون و محتوای احکام صادره در دادگاه باشد، در این صورت وجود قاضی جائز در حکومت حق نیز امکان دارد.

در این میان مسئله را با کاوش و نظروزی روی فتاوی فقهای معاصر دنبال می‌کنیم. از آنجا که امام خمینی یکی از فقیهان تأثیرگذار تاریخ معاصر هستند، بر اساس فتوای ایشان در *تحریر الوسيله* پیش خواهیم رفت. در این کتاب آمده است: *ترافع*^۱ به قاضیان جور - یعنی هر آن کس که شرایط قضاوت در او جمع نیست - حرام است. پس هر کس مرافعه خویش را به نزد چنین کسانی برد گناه کرده و مالی که به استناد حکم ایشان به دست آورده، حرام است.^۲ با پیروزی انقلاب اسلامی و نیاز مبرم کشور به قضات صالح، وجود خلأ در میان تربیت‌یافتگان حوزه علمیه نمایان شد و به خاطر بر زمین نماندن امر مهم دادگستری، به قاضیان فاقد همه شرایط، نیز اجازه ورود داده شد. شاید به ذهن آید که این راهکار عملی، در واقع بازگشت از فتوای فوق است، اما باید دانست که امام خمینی هرگز فتوای خویش را تغییر نداد، بلکه به ضرورت حکم کرد.

۱. در کتب فقهی و استدلالی، از واژه «ترافع» به جای «مراجعه» به قاضی استفاده می‌شود. ترافع از باب تفاعل، به معنای کاری است که دو نفر با مشارکت هم انجام می‌دهند. در اینجا به معنای بردن مرافعه و خصومت نزد قاضی، توسط شاکی و متشاکی است (ر. ک. به: امام خمینی ۱۳۷۹ ج ۱ و ۲: ۸۲۴).

۲. «یحرم الترافع إلى قضاة الجور - أي من لم یجتمع فیهم شرائط القضاء - فلو ترافع إلیهم کان عاصیا و ما اخذ بحکمهم حرام» (امام خمینی ۱۳۷۹ ج ۱ و ۲: ۸۲۴).

حوزه‌های علمیه که باید قاضی جامع‌الشرایط تحویل دهند، از همه امور به ویژه قضاوت به‌طور مایوسانه بر کنار بودند، همت علمای اعلام و فقهای بزرگ مصروف به کتب عبادی فقه و بعضی کتب معاملات گردید و از تحویل صدها قاضی - قاضی جامع‌الشرایط - عاجز بودند. ناچار برای کوتاه کردن دست قضات بی‌اعتنا به احکام اسلام و احیاناً ضد اسلام از اعراض و نفوس ملت و معطل‌نماندن قضاوت که موجب هرج و مرج و هجوم به اعراض و اموال می‌گردید، عده‌ای از فضایی‌متدین که مسائل قضا را ولو تقلیداً می‌دانستند، مجاز در امر قضاوت شدند (امام خمینی پ ۱۳۸۵ ج ۱۹: ۱۵۵).

ایشان در این مسئله، از یک سو موضوع و مفهوم قاضی جور و از سوی دیگر حکم تکلیفی و وضعی ترافع و مراجعه قضایی به چنین شخصی را روشن کرده‌اند؛ بنابراین در بررسی فقهی - استدلالی این فتوا به هر دو بخش پرداخته می‌شود. در خصوص بخش اول چهار نظریه موجود است و در بخش دوم بر اساس تفکیک سه مرحله عملی ترافع - اقدام؛ همنشینی با قاضی؛ و نهایتاً ترتیب اثر به حکم و اجرای آن (اعطای حق به محکوم‌له) - بررسی نظری انجام می‌گیرد.

۱. موضوع‌شناسی

۱-۱. جور در لغت

جور در معنا مخالف عدل و عدالت است: «الجور نقيض العدل و قوم جارة و جورَة أی ظلّمة» (فراهیدی ۱۴۱۰ ج ۴: ۱۷۶؛ صاحب بن عباد ۱۴۱۴ ج ۷: ۱۷۲؛ ابن منظور ۱۴۱۴ ج ۴: ۱۵۴). بنا بر مخالفت و تضاد این دو واژه، لازم است بدانیم عدل چه معنایی دارد. عدل آن چیزی است که در میان مردم به‌درستی و مستقیم‌بودن شناخته گردد. «المرضى قوله و حکمه» (فراهیدی ۱۴۱۰ ج ۲: ۳۸) و «ما قام فی النفوس أنه مستقیم» (ابن منظور ۱۴۱۴ ج ۱۱: ۴۳۰). با توجه به تعریف فوق از عدل، باید توجه داشته باشیم که پذیرش عمومی اقسام و انواع مختلفی دارد، به طوری که ممکن است اکثریت یک جامعه، با انتخابی ناآگاهانه به سوی ناعدالتی و ظلم بروند؛ لذا باید بگویم گرایش عمومی در معنای لغوی - معنای بالا - نشانه و آینه‌ای بر راستی‌ها و در نتیجه کشف عدالت قرار گرفته است؛ نه بیان ذات عدالت. لذا جور در لغت، امری است که با معیار پذیرش یا عدم پذیرش عقلایی آن در جامعه کشف می‌شود.

۲-۱. جور در اصطلاح

برای جور در کتب فقهی چهار تعریف می‌بینیم:

۱-۲-۱. تعریف اول: عدم احراز شرایط قاضی

با فرض عدم حضور امام معصوم^(ع)، قضاوت فقهی از فقهای اهل بیت^(ع) نافذ خواهد بود. کسی که جامع همه صفات لازم در فتوا باشد؛ این سخن به دلیل روایت امام صادق^(ع) است که می‌فرماید: پس او را قاضی بین خود قرار دهید، چرا که من او را به قضاوت گماشتم.^۱ بنابراین چنانچه از چنین قاضی‌ای روی گرداند و به‌سوی قضات جور برود، خطا کرده است^۲ (محقق حلی ۱۴۰۸ ج ۴: ۶۰).

در این مسئله از کتاب شرائع الاسلام بین عنوان فقهای اهل بیت الجامع للصفات فقهای که حائز همه صفات لازم هستند، با عنوان قضات الجور تقابل قرار داده شده است. بر همین اساس، تعریف قاضی جور در نظر محقق حلی قاضی است که در جایگاه رفع خصومت قرار گرفته است یا اینکه به او مراجعه می‌شود، اما او شرایط مندرج در باب فتوا را دارا نیست.

کلام محقق حلی با توجه به استناد به روایت مشهور^۳ ابی‌خدیجه، که از الفاظ «رجل» (مرد بودن) و «منکم» (یعنی از شیعیان باشد) استفاده کرده است، نشان می‌دهد همه شرایط فتوا بدون کم‌وزیاد مورد نظرشان بوده است. امام خمینی نیز علاوه بر ظاهر فتوای تحریر الوسیله، در کتاب دیگر خود نیز برای تقریب استدلال بر اساس روایت مشهور بالا می‌نویسند: روایت مزبور دلالت دارد بر این که منصب قضاوت برای کسی است که به حلال و حرام ائمه طاهرین آگاه باشد^۴ (امام خمینی ۱۴۱۸: ۳۷). از نظر ایشان شرط قضاوت، بهره‌مندی از قوه اجتهاد و استنباط در مسائل باب قضاست؛ وقتی یقین داریم که منصب حکومت و قضاوت بین مردم مهمل گذاشته نشده است، قدر متیقن در مورد کسی که متعهد پرداختن به آن است، فقیه عالم به قضاوت و سیاسات دینی و عادل بین مردم خواهد بود^۵ (امام خمینی ۱۴۱۸: ۲۴).

۱. عَنْ أَبِي خَدِيجَةَ سَالِمِ بْنِ مُكْرَمِ الْجَمَالِ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّادِقُ (ع) يَاكُمْ أَنْ يُحَاكَمَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا إِلَى أَهْلِ الْجَوْرِ وَلَكِنْ انظُرُوا إِلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ يَعْلَمُ شَيْئًا مِنْ قَضَائِنَا فَأَجْعَلُوهُ بَيْنَكُمْ فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ قَاضِيًا فَتَحَاكَمُوا إِلَيْهِ (حر عاملی ۱۴۰۹ ج ۲۷: ۱۳).

۲. «مع عدم الإمام ينفذ قضاء الفقيه من فقهاء أهل البيت (ع) الجامع للصفات المشتركة في الفتوى (لقول أبي عبد الله (ع): فأجعلوه قاضيا فإني جعلته قاضيا فتحاكموا إليه) و لو عدل و الحال هذه إلى قضاة الجور كان مخطئا».

۳. «دلت علی جعله منصب القضاء لرجل عارف بحلالهم وحرامهم».

۴. «إذا علم عدم إهمال جعل منصب الحكومة و القضاء بين الناس، فالقدر المتیقن هو الفقيه العالم بالقضاء و السياسات الدینیة العادل فی الرعیة».

در میان موافقان این تعریف دیگران هم به چشم می‌خورند؛ از جمله ضیاء‌الدین عراقی در این خصوص می‌گوید: «کسی که فاقد وصف است، گاه به خاطر عامی و غیر شیعه بودن اوست و گاه با اینکه امامی است، اما اوصاف دیگر همچون عدالت یا اجتهاد یا عقل یا غیر آن را دارا نمی‌باشد»^۱ (عراقی ۱۴۲۱: ۷۵).

۲-۲-۱. تعریف دوم: عامی بودن

ظاهر برخی از ادله نشان می‌دهد مقصود از قضاوت جور، تنها قضاوت عامه و مخالفین شیعه است^۲ (همدانی ۱۴۰۹: ۱۰۲).

ملاحسینقلی همدانی در تقریرات درس قضای شیخ انصاری، پس از مسئله نفوذ قضاوت مجتهد جامع‌الشرایط، به قاضی جائز اشاره می‌کند و ظاهر ادله را مختص به مخالفین، یعنی اهل سنت می‌شمرد. گرچه در ادامه حکم را شامل همه کسانی می‌داند که اهلیت قضاوت ندارند. همچنین شیخ انصاری در کتاب *القضاء و الشهادات* قاضی جور را کسی می‌داند که فاقد شرایط باشد، سپس در بحث مراجعه به چنین قاضی‌ای، از مخالفین سخن می‌راند، اما صرفاً به معصیت و کبیره بودن آن اشاره می‌کند (انصاری شوشتری ۱۴۱۵: ۶۱).

۳-۲-۱. تعریف سوم: صدور احکام غیر حق

صاحب *جوهر* می‌نویسد: «ادله ظاهر، بلکه صریح هستند در اینکه تنها برای حکم به حق و عدالت اذن داده شده است. موازین چنین حکمی نیز نزد ائمه^ع است؛ لذا شیعیان همگی از طرف آنان نیابت دارند، تا حق و عدل را محقق سازند؛ زیرا میزان و مدار حکم میان مردمان حکم ایشان است»^۳ (نجفی بی‌تاج ۴۰: ۳۰).

در توضیح کلام صاحب *جوهر* می‌توان گفت که هر قضاوت از دو عنصر تشکیل شده است: شخص قاضی؛ و حکم صادره. در نسبت دادن صفت جور، می‌توان به هر یک از این دو توجه کرد. یک‌بار این وصف متعلق به فردی است که به منصب قضاوت و صدور حکم تکیه زده است و بار دیگر مربوط به محتوا و مضمون آرای قضایی صادره وی است.

۱. «إن الفاقد للوصف إما أن يكون لأنه عامي، أو إمامي و فاقد لسائر الأوصاف من العدالة والاجتهاد والعقل وغيرها». ۲. «أن الظاهر جملة من الأدلة، إرادة خصوص المخالفين من قضاة الجور». ۳. «النصوص الظاهرة و الصريحة في الإذن بالحكم بالحق و العدل و هو الذي عندهم، و شيعتهم أجمع نواب عنهم في ذلك، لأن المدار على الحكم بين الناس بحكمهم».

در صورت اول صحبت از شخصیت و ویژگی‌های فردی قاضی است؛ اما در صورت دوم از این مرتبه درمی‌گذریم و به محتوای احکامی که در دادگاه صادر می‌شود، توجه می‌کنیم. به همین دلیل، لازم است از صفات شخصی قاضی به ویژگی‌ها و عناصر دیگر منتقل شویم. بر اساس این صورت فرقی ندارد که چه کسی حکم کند، ملاکی که حکم را ناعادلانه می‌کند و سپس در تعیین شخصیت حاکم به کار می‌آید، محتوا و کیفیت حکم است؛ لذا ممکن است مجتهد جامع‌الشرایطی - که بنا بر صورت اول هیچ نقصانی ندارد - احکام خلاف حق و عدل صادر کند، در نتیجه جائر محسوب شود.

بنا بر این توضیحات، تعریف سوم از قاضی جور روشن می‌شود. کسی که از منبع و روش حق و درست، اولاً برای استنباط احکام شرعیه، سپس در تطبیق آن کبریات کلی بر مصادیقشان استفاده نمی‌کند. منبع و روش عدل، همان سنت حقه رسول‌الله (ص) و اهل‌بیت (ع) است. بر این مبنا حتی اگر مشابه تعریف دوم به قاضی اهل سنت - عامه - نیز نسبت جور داده می‌شود، این نسبت نه صرفاً به دلیل مذهب او، بلکه به دلیل روشی است که در استنباط و حل مخاصمه به کار می‌گیرد. به این ترتیب تعریف جور عام بوده، شامل آن دسته از قاضیان شیعه نیز می‌شود که جامع تمامی شرایط قضاوت هستند، اما در مقام عمل، به این اندوخته‌ها بی‌توجه‌اند؛ یعنی بر اساس ادله و مسلک غیر حق قضاوت می‌کنند یا تحت تأثیر قدرت مافوق، نفس اماره و ... هستند. در این صورت آن‌ها نیز قاضی جائر خواهند بود.

بر همین اساس تعریف صاحب‌جوهر و اتباع او - برخلاف محقق، شیخ انصاری و دیگران که صرفاً شخص محور هستند - متوجه کیفیت حکم است. صاحب‌جوهر بر اساس خبر ابی‌خدیجه استدلال می‌کنند که به سراغ کسی بروید که «یعلم شیئا من قضایانا»؛ یعنی قاضی عدل کسی است که از علوم ما اهل‌بیت (ع) بهره برده باشد.

۴-۲-۱. تعریف چهارم: منصوب از طرف سلطان جائر

تعریف دیگری که میان متأخرین و معاصرین بیشتر شایع شده است، چهارمین تفسیر از جور است. اگر والی و سلطان یک جامعه ظالم و جائر باشد، در سطوح مختلف و از مسیرهای متنوعی استیلا و خویش را بر رعیت نشان خواهد داد. یکی از جنبه‌های اجرایی هر حکومت، قوه دادگستری و قضائی آن است. پس به‌عنوان تعریف چهارم می‌توان قاضی جائر را کسی دانست که در چنین حکومتی استخدام شده، قضاوت می‌کند. از جمله موافقین این تعریف، دو تن از شاگردان امام خمینی هستند که در شرح مسئله مورد بحث از تحریرالوسیله بر خلاف استاد خویش جور را

صفت خاص کسانی می‌دانند که ایادی سلطان جائر و امتداد حکومت او هستند. فاضل لنکرانی می‌نویسد: اصرار و تأکید ائمه طاهرين بر عدم جواز مرافعه به قاضیان جور، نه از روی فسق و گناهکاری ایشان و اینکه احکامشان غالباً بر ضد عدل و حق است؛ بلکه به این دلیل بوده که مراجعه به چنین دستگاهی موجب تأیید و تقویت ایشان است و عدم پذیرش داوری آنان از سوی مردم در ضعف و تنقیص آنان و حکومت مؤثر خواهد بود^۱ (فاضل لنکرانی ۱۴۲۰: ۲۶).

همچنین مؤمن قمی - از فقهای محترم شورای نگهبان قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران - موضوع نهی ائمه معصومین را قاضی‌های موجود در عصر ائمه صادقین^۲ می‌داند، به طوری که تنها خصوصیت این قضات نصب از طرف حکومت جور بوده است (مؤمن قمی ۱۳۸۰: ۲۸).

حال نسبت تعریف چهارم، به تعریف سوم چیست؟ توجه تعریف چهارم به جایگاه قاضی است، در نتیجه وصف جور را منوط به نصب کننده او می‌داند، برخلاف تعریف سوم که توجهی به حکومت و ناصب قاضی ندارد و صرفاً از روی کیفیت و محتوای حکمی که می‌شود، نسبت جائر و عدم آن را مجاز می‌شمرد؛ بنابراین رابطه این دو تعریف عموم و خصوص مطلق است.

۳-۱. نتیجه: ملاک جور در قضاوت

با توجه به آنچه تاکنون از تعاریف لغوی و اصطلاحی گذشت، می‌توان گفت در فقه شیعه، جائرانه یا عادلانه بودن هر قضاوت، ممکن است به یکی از این سه عنصر وابسته باشد:

۱. صرفاً به شخص و ویژگی‌های فردی قاضی توجه می‌کند؛
۲. نظام و حکومتی که در آن قضاوت می‌کند، مهم می‌داند؛
۳. تنها ناظر به محتوای احکام صادره از وی است.

به نظر نگارنده با توجه به روایاتی که در پیش رو خواهند آمد، عنصر محتوا - مؤلفه سوم - ملاک نظر است. اگر قاضی از یک سو عوامل درونی - صفات فردی - و از سوی دیگر عوامل بیرونی - دستگاه حکومتی - را مدیریت کند، حکم او حق و عادلانه خواهند بود و در نتیجه خودش نیز عنوان قاضی عدل لقب می‌گیرد.

در ادامه روایات مربوط به مسئله را ملاحظه خواهید کرد:

۱. «إِنَّ إِصْرَارَ الْأَئِمَّةِ (ع) وَ تَأْكِيدَهُمْ وَ التَّشْدِيدَ عَلَيَّ عَدَمِ جَوَازِ التَّرَافِعِ إِلَى قِضَاةِ الْجَوْرِ، وَ حَرَمَةَ مَا أُخِذَ بِحُكْمِهِمْ وَ لَوْ كَانَ حَقًّا؛ لِأَنَّهُ قَدْ أُخِذَ بِحُكْمِ الطَّاعُوتِ، وَ هُوَ مِنْ مِصَادِقِ قَوْلِهِ تَعَالَى: «يُرِيدُونَ أَن يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاعُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ» لَيْسَ لِمَجْرَدِ كَوْنِهِمْ فَاسِقِينَ غَيْرِ عَادِلِينَ وَ كَوْنِ حُكْمِهِمْ بِالْبَاطِلِ غَالِبًا وَ بَغَيْرِ حَقٍّ، بَلْ لِكُونِهِمْ أَيْدِي الظَّالِمَةِ وَ سُلْطَانِ الْجَوْرِ الْغَاصِبِينَ لِحَقِّهِمْ (ع)؛ وَ يَكُونُ التَّرَافِعُ إِلَيْهِمْ تَأْيِيدًا لَهُمْ وَ لَمَنْ هُمْ مِنْ أَيْدِيهِمْ وَ عَدَمِ التَّرَافِعِ يَكُونُ مَوْجِبًا لَضَعْفِهِمْ وَ ضَعْفِ الْحُكُومَةِ النَّاصِبَةِ لَهُمْ.

۱-۳-۱. صحیحۀ عبدالله بن سنان

امام صادق^(ع) می‌فرمایند: هر مؤمنی که مؤمن دیگر را در خصومتی به سوی حاکم جائز بکشاند و قاضی به غیر حکم الهی حکم نماید، در گناه آن شریک خواهد بود^۱ (حر عاملی ۱۴۰۹ ج ۲۷: ۱۱). در اینجا قضاوت به «غیر حکم الله» ملاک منع و شراکت در معصیت قرار گرفته است؛ زیرا همان‌گونه که ابن سنان در نقل آورده است، «فاء» بیانگر ملاک حکم است. می‌فرمایند دلیل اینکه شما را از مراجعه به قاضی جائز منع می‌کنم، حکمی است که وی در آن محکمه خواهد کرد و این حکم برخلاف حکم الله است.

۱-۳-۲. روایت ابی خدیجه

امام صادق^(ع) فرمودند: پرهیزید از اینکه بعضی از شما، بعضی دیگر را به سوی این اشخاص - اشاره به قاضیان و حکومت آن روزگار - برای تحاکم ببرد. بر شما لازم است به کسی مراجعه کنید که چیزی از قضایای ما بداند. علم به قضایا عبارت است از داشتن مبانی و اصول مربوط به علوم مذهب تشیع که همان علوم اهل بیت^(ع) است^۲ (حر عاملی ۱۴۰۹ ج ۲۷: ۱۳). در اینجا میان دو عنوان مقابله شده است: «دانستن مبانی اهل بیت» و «قاضی جور بودن». هم به قرینه مقابله و هم با توجه به اشاره‌ای که در کلام به قضات عصر خودشان می‌کنند؛ روشن می‌شود که منظور از قاضی جور کسی است که آن مبانی حقه را ندارد، همچنین اگر هم از آن مبانی مطلع است، راهی ندارد تا مستقل و با استفاده از آن‌ها بتواند حکم صادر کند.

۱-۳-۳. صحیحۀ از ابابصیر

در باب اول صفات قاضی از کتاب وسائل الشیعه دو صحیحۀ از ابابصیر وجود دارد که هر دو به یک آیه استشهاد کرده‌اند. ابی بصیر از امام صادق^(ع) نقل می‌کند، حضرت در مورد کسی که بین او و برادرش دعوایی بر سر حقی جاری است و او طرف مقابل را به سوی یکی از برادران (شیعه) دعوت می‌کند، اما وی سرباز می‌زند و تنها حاضر به مرافعه به دستگاه قضاوت وقت (بنی امیه یا بنی عباس) است، فرمودند مانند همان کسانی است که خداوند در وصفشان فرموده:

۱. «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ^(ع) قَالَ: أَيْمًا مُؤْمِنٍ قَدِمَ مُؤْمِنًا فِي خُصُومَةٍ إِلَى قَاضٍ أَوْ سُلْطَانٍ جَائِرٍ فَقَضَى عَلَيْهِ بِغَيْرِ حُكْمِ اللَّهِ فَقَدْ شَرَّكَهُ فِي الْإِثْمِ».

۲. «عَنْ أَبِي خَدِيجَةَ سَالِمِ بْنِ مُكْرَمِ الْجَمَالِ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّادِقُ^(ع) إِيَّاكُمْ أَنْ يُحَاكِمَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا إِلَى أَهْلِ الْجَوْرِ وَلَكِنْ انظُرُوا إِلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ يَعْلَمُ شَيْئًا مِنْ قَضَائِنَا، فَاجْعَلُوهُ بَيْنَكُمْ فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ قَاضِيًا فَتَحَاكَمُوا إِلَيْهِ».

«آیا نمی‌بینید کسانی که فکر می‌کنند از مؤمنان هستند، اما می‌خواهند تحاکم به سوی طاغوت کنند، در حالی که به کفر ورزیدن به آن امر شده بودند»^۱ (حر عاملی ۱۴۰۹ ج ۲۷: ۱۲).

استشهاد به این آیه حاکی از آن است که تحاکم به طاغوت یعنی بردنِ مخاصمه نزد او تا میان متخاصمین داوری کند، نارواست؛ بنابراین از نظر قرآن با صرف نظر از اینکه حل مخاصمات و اختلافات اجتماعی امری عقلی و غیر قابل انکار است که نمی‌تواند بر زمین بماند، اما ممکن نیست که به هر وسیله‌ای برای آن دست زد. بلکه بر مسلمانان لازم است دعای خود را نزد قاضی حق ببرند. از مفهوم منع تحاکم به طاغوت لزوم طرف مقابل آن، یعنی مراجعه به قاضی عدل به دست می‌آید. - البته در این متن نمی‌خواهیم از حکم تکلیفی مراجعه به قاضی جور سخن بگوییم، بلکه صرفاً در پی روشن‌سازی معنای جور هستیم - در اینجا لازم است نسبت میان جور و طاغوت را روشن کنیم، تا ملاک استشهادی در این دو روایت واضح شود، سپس بتوانیم برای اثبات مفهوم جور از آن بهره ببریم.

پرسش این است که آیا مفاهیم طغیان و جور متساوی‌اند یا متباین یا رابطه اعم و اخص دارند؟ معنای لغوی طاغی، کسی است که از حق تجاوز می‌کند، اما در کنار چنین معنایی، معنای دیگری هم به چشم می‌خورد؛ الصّاح می‌گوید: «كُلُّ رَأْسٍ فِي الضَّلَالَةِ» (جوهری ۱۴۱۰ ج ۶: ۲۴۱۳) همچنین ابن اثیر در النّهایه می‌گوید: «و یجوز أن یکون أراد بالطّواغی من طغی فی الکفر و جاوز القدر فی الشّرّ و هم عظماءهم و رؤساؤهم» (ابن اثیر بی تا ج ۳: ۱۲۸). معنی این سخنان آن است که طاغوت به معنای هر گونه تجاوز از حق نیست و هر عصیانگری نمی‌تواند طاغوت باشد. تنها زمانی به کسی طاغوت گفته می‌شود که از بزرگان طاغی و به اصطلاح سر کرده و رأس آن باشد. تعبیر انتهای آیه آخر آیه الکرسی نیز ما را به همین مفهوم می‌رساند؛ زیرا به کافران نسبت می‌دهد که «اولیاءهم الطاغوت»، در مقابل «الله ولیّ الذین آمنوا» (بقره: ۲۵۷).

بنابراین اکنون تفاوت جور - به معنای مطلق در مسیر غیر حق و باطل بودن - با طاغوت که نوع ویژه‌ای از فساد و باطل است، روشن می‌شود. جور اعم مطلق از طاغوت است؛ یعنی هر طاغوتی، جور و خلاف حق هست؛ اما هر جور و فسادی طغیان نیست. تنها زمانی که فساد به حد بالایی برسد و جامعه را تحت تأثیر قرار دهد، می‌تواند طاغوت خوانده شود؛ به بیان دیگر کسی که در ظلم و جور یکه‌تاز شده است، اما آیا مراجعه و تحاکم به طاغوت تنها به دلیل شخصیت

۱. عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: فِي رَجُلٍ كَانَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَخٍ لَهُ مُمَارَاةً فِي حَقِّ فِدْعَاةٍ إِلَى رَجُلٍ مِنْ إِخْوَانِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ فَأَبَى إِلَّا أَنْ يُرَافِعَهُ إِلَى هَوْلَاءٍ كَانَتْ بِمَنْزِلَةِ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ...» (نساء: ۶۰).

و ویژگی‌های فردی طاغی است که ممنوع شمرده شده یا این ممنوعیت به خاطر نوع و کیفیت احکامی است که او صادر می‌کند؟ در صورت اول، یکی از تعاریف سه‌گانه از جور^۱ می‌توانند صحیح باشند، ولی در صورت دوم، تنها تعریف سوم - مقصود ما - اثبات می‌گردد.

از آنجاکه در این آیه و روایات طاغوت با واژه ولایت همراه شده، تحاکم به طاغوت عبارت است از پذیرش و متابعت از ظالم. به معنای کسی که زندگی خویش را با ستم‌پیشگان و طاغوتیان گره بزند و آنان را ولی و سرپرست خویش بداند؛ از جمله این هم‌نشینی و متابعت، مراجعه به دادگاه طاغوتی است. خصوصاً اینکه بسیاری از حاکمان، یا خود شخصاً منصب قضاوت داشته‌اند، یا دست‌کم بر قاضیان منصوب خویش ناظر بوده‌اند؛ لذا احکامی که ایشان در محکمه صادر می‌کردند، مطابق با روحیه طاغوتی و عدول از حق آنان بوده است، به علاوه مفسر بزرگ مرحوم طبرسی طاغوت را در این آیه به معنای حکم برخلاف حکم الله دانسته است (طبرسی ۱۳۷۲ ج ۳: ۱۰۱).

در اینجا ممکن است پرسیم که با توجه به آیه و روایت‌های پیش‌گفته، تنها مراجعه به کسی که طاغوت است و شرک‌کننده او صادر می‌شود، تحاکم الی الطاغوت خوانده می‌شود؛ لذا اگر فرض کنیم فردی در یک نظام حق منصوب شده است و قضاوت می‌کند، آیا به تنهایی چنین قدرتی را دارد که طغیان‌کننده به راه اندازد و سرکرده ظلم و معصیت باشد؟ روشن است که نخواهد توانست. پس نمی‌توان به چنین قضاتی جائر گفت، اما بهتر است بدانیم که بنا بر رابطه اعم جور نسبت به طاغوت، اثبات جائر بودن، تلازم و ارتباطی با ثبوت طاغی بودن فرد ندارد. به این ترتیب آنچه برای صدق عنوان قاضی جور از مدارک فوق برمی‌آید، برای چنین قاضی کافی است، خواه به حد طاغوت برسد، خواه نرسد.

در همین راستا میرزا جواد تبریزی با اشاره به قضات موجود در عصر ائمه^(ع)، جور را مخصوص کسانی می‌داند که در زمان ائمه^(ع) به قضاوت منصوب شده، دارای سلطه و سیطره بودند و نکته مهم‌تر اینکه آن‌ها از مبنای حق بهره نداشتند.^۲

اکنون پس از بررسی و نتیجه‌گیری در بخش موضوع‌شناسی، به بخش دوم یعنی حکم‌شناسی مسئله می‌رسیم.

۱. شرط اول. عدم جامعیت شرایط؛ شرط دوم. عامی بودن؛ و شرط سوم. نصب از سوی سلطان جائر.
۲. «يمكن دعوى أنّ التحذير المزبور لا يعمّ مطلق من لا يكون أهلاً للقضاء، بل مثل القضاة في ذلك العصر ممن كانوا من أصحاب الصولة والسيطرة ومستقلين في قضاياهم و لو بالقياسات والاستحسانات، تاركين قضايا أهل بيت العصمة^(ع)».

۲. حکم شناسی (ترافع به قاضی جور)

بخش دوم از فتوای امام خمینی بدین شرح است: «... فلو ترفع إليهم كان عاصيا و ما أخذ بحكمهم حرام ...» (امام خمینی ۱۳۷۹ ج ۲ و ۱: ۸۲۴).

در فتوای فوق‌الذکر، سه مرحله قابل تفکیک است؛ اول اصل اقدام به ترفع؛ دوم رفتن به سوی قاضی و حضور در دادگاه؛ و سوم پذیرش حکم و گرفتن حق اثبات‌شده در این دادگاه است؛ بنابراین هر مراجعه و ترافعی از چند مرحله تشکیل یافته است:

۱. اقدام به مراجعه؛
۲. حضور در مجلس دادگاه؛
۳. پذیرش حکم و ترتیب اثر دادن به آن.

۱-۲. اقدام به ترفع

مانند هر عمل دیگری اولین گام در شروع فرآیند دادرسی، تصمیم است. خواسته‌ای که از سوی متخاصمین - شاکی یا هر دو با هم - برای مراجعه به داور و قاضی اتخاذ می‌گردد. آیا تحریم مراجعه که با عبارت «يحرّم الترافع الى قضاة الجور» در فتوای امام خمینی بیان شده است (امام خمینی ۱۳۷۹ ج ۲ و ۱: ۸۲۴)، شامل تصمیم و اراده نیز می‌گردد؟ به عبارت دیگر، آیا گناه و عصیان صرفاً به عمل بیرونی انسان تعلق می‌گیرد؟ چنانکه در ادامه فتوا آمده است «لو ترفع إليهم كان عاصياً» (امام خمینی ۱۳۷۹ ج ۲ و ۱: ۸۲۴). یا میل درونی و به اصطلاح فکر و اراده گناه هم استحقاق عقاب اخروی را موجب می‌گردد؟ نظر به کتب فقهی عزم و اراده بر گناه معصیت دانسته نمی‌شود (ر.ک. به: انصاری شوشتری ۱۴۱۵: ۵۲). حال سؤال اینجاست که آیا می‌توان از آیه شریفه ذیل، در جهت مقابل این نظر مشهور استفاده کرد:

«أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا» (نساء: ۶۰).

بنا بر سیاق آیات قبل که دستور می‌دهند از خدا و رسول و اولی الامر اطاعت کنید، در این آیه به استفهام انکاری می‌پرسد «آیا دیده‌ای کسانی را که خیال می‌کنند به آنچه به تو و پیش از تو - پیامبران قبل - نازل گشته است، ایمان دارند؛ ولی اراده دارند که به طاغوت تحاکم (ترافع) نمایند...» این مسئله چنان مطرح شده است که هر شنونده‌ای را مجاب می‌سازد، همین پرسش را از خویش بپرسد. کسی که به خدا، رسول و - در پی ایشان - صاحبان امر ایمان دارد،

چگونه می‌تواند به داوری غیر آنان تن دهد؟ اجتماع دو امر قلبی و درونی متضاد، یکی ایمان به خداوند و در مقابل دست به دامان غیر او شدن، در یک فرد ناممکن هستند. مؤمن، با فرض ایمان به خداوند از صمیم قلب، اگر اراده مراجعه به دشمنان خدا و رسول را هم در سر پیروانند، خلف فرض حاصل می‌شود. به همین دلیل جمله حالیه‌ای آمده است تا این مطلب را اثبات کند: «درحالی که این مردمان به کفر ورزیدن به طاغوت مأمورند!»

این برداشت از آیه در روایات نیز متبلور می‌شود، همانطور که در بخش موضوع‌شناسی بحث شد، روایاتی که با استفاده از همین آیه شریفه میان ایمان و تحاکم به طاغوت تقابل برقرار کرده‌اند؛ از جمله مقبوله عمر بن حنظله^۱ (حر عاملی ۱۴۰۹ ج ۲۷: ۱۳).

چنان که ائمه در بیان عدم جواز تحاکم به سلطان و قضات موجود در عصر خویش، به قرآن کریم استدلال می‌کنند: «اراده کرده‌اند به طاغوت تحاکم کنند؛ درحالی که به کفر ورزیدن به آن امر شده بودند» (نساء: ۶۰). کسی که مأمور است به سوی خدا و رسولش پناه برد و از غیر آنان گریزان باشد، چگونه قصد مراجعه به چنین کسانی را در سر می‌پرواند؟

با مطالعه و دقت در آثار علمای صاحب‌نظر، از جمله مفسران قرآن کریم روشن می‌شود که چنین فهم و تفسیری از آیه شریفه ظاهر نیست. آنچنان که قریب به اتفاق از واژه «یتحاکموا» وقوع عمل - همان مراجعه - را فهمیده‌اند (ر.ک. به: طباطبایی ۱۴۱۷ ج ۴: ۴۰۳).

۲-۲. همنشینی با جائز

هر بار مراجعه به قاضی - خواه به منظور حضور در مجلس دادگاه، خواه معاشرت با او - مصداق همنشینی خواهد بود. اکنون با فرض جائز بودن قاضی کسی که با وی همنشین می‌گردد، در واقع با گنهکار مجالست کرده است. پس از این لحاظ نیز حکمی تکلیفی متوجه او خواهد بود.

در این باره روایتی از محمد بن مسلم ثقفی، از صحابه بزرگ صادقین^ع موجود است؛ روزی امام باقر^ع یا امام صادق^ع او را در حال معاشرت با یکی از قضات شهر مدینه مشاهده می‌کند. وقتی او روز بعد خدمت امام^ع می‌رسد، ایشان از وی در مورد اتفاق روز گذشته پرسش می‌کنند. پاسخ می‌دهد: این مجالست و همنشینی به لحاظ دوستی‌ای که با وی داشته‌ام، صورت گرفت. این شخص نسبت به من مهربانی کرده بود و من خواستم از او احوالپرسی

۱. «عَنْ عُمَرَ بْنِ حَنْظَلَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ^ع عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دِينٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ أَوْ إِلَى الْقَضَاةِ أَيْحِلُّ ذَلِكَ؟ فَقَالَ مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّمَا تَحَاكَمَ إِلَى طَاغُوتٍ ... قَدْ أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يَكْفَرَ بِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَيَّ الطَّاغُوتِ وَقَدْ أَمُرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ».

کرده باشم. می‌فرمایند: «اگر نعمت و بلایی بر سر این چنین کسی فرود آید، تو را هم در برمی‌گیرد»^۱ (حر عاملی ۱۴۰۹ ج ۲۷: ۱۵).

علمای بزرگی همچون ابن ادریس حلی و ابوصلاح حلبی با اینکه منکر حجیت خبر واحد ثقه هستند، مطابق این روایت حکم کرده‌اند. وقتی قاضی معصیت کار باشد، باید از او برائت جُسته به کارش رضایت نداد، پس اگر چنین نشد، حاکم و محکوم هر دو مستحق عذاب خواهند بود^۲ (حلبی ۱۴۰۳: ۴۲۷؛ ابن ادریس حلی ۱۴۱۰ ج ۳: ۵۴۲).

در ادامه بررسی ادله را با توجه به چند پرسش ضروری پی می‌گیریم:

۱. آیا تنها حضور در مجلسی که در آن گناه صورت می‌گیرد، منع دارد یا هر گونه مصاحبت با گناهکار، حتی اگر در مجلس گناه قرار نداشته باشد، ممنوع است؟
 ۲. آیا حرمت همشینی در خصوص هر نوع معصیتی - صغیره، کبیره یا انواع دیگر - است یا صرفاً مختص گناهان خاصی است؟

۳. لسان روایات، تحریم است یا صرف تنزیه و کراهت؟

در هر یک از ادله زیر، این مؤلفه‌های بالا تحلیل خواهد شد:

روایت اول. عمر بن یزید از امام صادق (ع) نقل می‌کند: «با اهل بدعت همراهی و همشینی نکنید، زیرا اگر چنین کنید در نظر مردم یکی از آنان تلقی خواهید گردید و رسول خدا (ص) فرموده‌اند انسان بر مرام و مسلک دوست و قرین خویش خود می‌گیرد»^۳ (حر عاملی ۱۴۰۹ ج ۱۶: ۲۶۰).

نقد و بررسی:

۱. هر چند از مطلق مصاحبت و همراهی سخن می‌گوید، ولی تنها به گونه خاصی از گناهکاران اشاره کرده است؛ کسانی که اهل بدعت و تغییر دین خدا هستند.
 ۲. تعلیل به بدنامی در افکار عمومی شده است؛ لذا به اقتضای قاعده «العله تعمم و تخصص» پرهیز از همشینی با گناهکار، صرفاً به هدف حفظ خوش نامی در جامعه است؛ لذا این نهی

۱. «جعلت فداك، إِنَّ هَذَا الْقَاضِي لِي مُكْرِمٌ قَرِيبًا جَلَسْتُ إِلَيْهِ، فَقَالَ لِي وَ مَا يُؤْمِنُكَ أَنْ تَنْزِلَ اللَّعْنَةُ، فَتَعَمَّ مَنْ فِي الْمَجْلِسِ».

۲. «و قد تجاوز التحريم الحكم بالجور و التحاكم الى حكامه، الى تحريم مجالسة اهلته»؛ «معناه مطابق لما تقرّر الشرع به، من وجوب إنكار المنكر و قبح الرضا به ... فمجالس الحكام به لغیر الإنكار و التقيّة، راض بما يجب إنكاره من الجور، فاستحقا اللعنة معا».

۳. «لَا تَصْحَبُوا أَهْلَ الْبِدْعِ وَ لَا تَجَالِسُوهُمْ فَتَصِيرُوا عِنْدَ النَّاسِ كَوَاحِدٍ مِنْهُمْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) الْمَرْءُ عَلَى دِينِ خَلِيلِهِ وَ قَرِينِهِ».

ارشادی است. ارشاد به عنوان عرفی و عقلی است که مراقب جایگاه خویش باشید و به دست خود آن را فنا نکنید. از آنجا که نهی ارشادی اثر مولوی ندارد و صرفاً طریق و علامت است برای چیز دیگر؛ حرمت شرعی از آن به دست نمی آید.

روایت دوم. عبدالرحمن بن الحجاج از صادق (ع) نقل می کند: «هر کس نزد توهین کننده به اولیای خداوند بنشیند، به تحقیق معصیت کرده است»^۱ (حر عاملی ۱۴۰۹ ج ۱۶: ۲۶۰).

نقد و بررسی:

۱. در اینجا نیز از هر گناهی سخن نگفته است و تنها به سبب اولیای خدا اشاره دارد.
 ۲. توهین باید به حد بالای رسیده باشد، همان طور که با صیغه مبالغه بیان شده است. سبب بر وزن فعال آمده است.
 ۳. مصاحبت و همنشینی در زمان سب یا به تعبیر بهتر در مجلس بالفعل گناه منظور نیست، بلکه به کسی سبب گفته می شود که در این امر شهره شده باشد؛ بنابراین همنشینی با وی، می تواند به لحاظ اثر احترام و تعظیمی که در آن مستتر است، ممنوع باشد.
- روایت سوم.** ابی حمزه از امام زین العابدین (ع) نقل کرده است: «بر حذر باشید از معاشرت گناهکاران، ... از فتنه ایشان پرهیزید و از اطرافشان دوری گزینید»^۲ (حر عاملی ۱۴۰۹ ج ۱۶: ۲۶۰).

نقد و بررسی:

۱. به مطلق مصاحبت و معاشرت با اهل گناه اشاره کرده اند، نه صرفاً مجلسی که در آن گناه می شود. موضوع این نهی کسی است که به گناهکاری شهره شده است و همنشینی با وی، معاشرت با اهل معصیت دانسته می شود.
۲. همه گناهان را در برمی گیرد.
۳. اگر بتوان جمله دوم و سوم - فتنه گری گناهکاران - را به عنوان تعلیل در نظر گرفت، دستور به پرهیز از ایشان ارشادی خواهد بود؛ زیرا به نتیجه ای غیر اخلاقی اشاره کرده است و برای آنکه این تعلیل تحقق نیابد، از آن نهی کرده اند؛ بنابراین مصاحبت به تنهایی حرمت نفسی ندارد.

۱. «من قَعَدَ عِنْدَ سَبَابِ الْأَوْلِيَاءِ اللَّهُ فَقَدْ عَصَى اللَّهَ».

۲. «إِيَّاكُمْ وَصُحْبَةَ الْعَاصِينَ، ... إِحْذَرُوا فِتْنَتَهُمْ وَتَبَاعَدُوا مِنْ سَاحَتِهِمْ».

روایت چهارم. عبدالله بن صالح از امام صادق^(ع): «برای مؤمن سزاوار نیست که در مجلسی حضور یابد که در آن معصیت خداوند می‌شود، درحالی که وی قادر به تغییر آن نباشد»^۱ (حر عاملی ۱۴۰۹ ج ۱۶: ۲۶۰).

نقد و بررسی:

۱. این روایت توجهی به حاضران جلسه ندارد و اینکه از گناهکاران باسابقه باشند، اهمیتی ندارد. حتی شخصی که تابه حال سابقه معصیت نداشته است، ولی در یک مجلس، برای بار نخست اقدام به گناه می‌کند، آن مجلس را به جلسه گناه تبدیل خواهد کرد.
۲. بنا بر ذیل روایت (کسی که قدرت بر تغییر محتوای مجلس ندارد)، مؤمنی که توانایی ایجاد تغییر دارد، می‌تواند دست به کار شود و مدیریت جلسه را به دست گیرد. در این صورت، ماندن محذوری نخواهد داشت. همچنان که فرقی نمی‌کند حاضران همان گناهکاران چندی قبل باشند یا اعضای جلسه تغییر کنند؛ بنابراین همشینی با اهل معصیت اگر در غیر گناه باشد، مجاز است.
۳. به مجلسی اشاره دارد که بالفعل مجلس گناه باشد.
۴. از کلمه «لاینبغی» حرمت فهمیده نمی‌شود.

روایت پنجم. عبد الأعلی بن أعین از امام صادق^(ع) نقل می‌کند: هر کس به خدا و قیامت ایمان دارد، درجایی که امامی تنقیص شود یا مؤمنی هتک حرمت می‌شود، نمی‌نشیند^۲ (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۶: ۲۶۱).

نقد و بررسی:

۱. انسان باایمان حق ندارد در مجلس گناه بنشیند و باید از این مجلس خارج شود. چراکه ایمان منوط شده است به خروج از این مجالس و روایت معنای تمامی، از این جهت دارد.
۲. نهی عام نیست بلکه صرفاً مجلسی مد نظر است که در آن نقص امام یا مؤمنی گفته می‌شود؛ یعنی نهی مخصوص دارد. بنابراین نمی‌توان به سایر گناهان سرایت داد.

در نقل دیگر از همین روایت (روایت نهم) به جای «یُعَاب»، «یُعْتَاب» آمده است. تنها فرق در این نقل مربوط به ذیل روایت است که به آیه شریفه «وَ إِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ» (انعام: ۶۸) استشهاد فرموده‌اند. این استشهاد معلوم

۱. «لاینبغی للمؤمن أن یجلس مجلساً یعضی الله فیهِ، ولا یقدر علی تغییره».

۲. «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، فَلَا یَجْلِسُ مَجْلِسًا یَنْتَقِصُ فِيهِ إِمَامًا، أَوْ يُعَابُ فِيهِ مُؤْمِنًا».

می‌دارد که با توجه به جلسه خوض در آیات الهی، نوع خاصی از معاصی مدنظر است. همچنین آیه شریفه نهی از حضور در آن جلسه را محدود می‌کند به فعلیت گناه در آن. به ترتیبی که اگر معصیت اتمام یافت، منع حضور در این مجلس نیز برداشته می‌شود. بلکه می‌توان گفت، آیه شریفه حضور در کنار گناهکاران را - حتی اگر مشرک باشند - جایز می‌شمارد.

اثبات حرمت همنشینی با قاضی جور

اکنون و بر اساس آنچه از ادله روایی فوق برمی‌آید، می‌توان به طور خلاصه چنین نتیجه گرفت که مصاحبت - به‌طور عام - یا همنشینی - به‌طور خاص - با اهل معاصی، در حالی که مشغول به معصیت باشند (بالفعل) و مکلف قدرتی برای تغییر محتوای جلسه نداشته باشد، حرام است. این مطلب طی چند مقدمه اثبات می‌کند که موضوع مورد نظر ما - مراجعه به قاضی جور - نیز از مصادیق همنشینی با اهل معاصی است:

مقدمه اول. حکم به ظلم و غیرحق، حرام و معصیت است.
مقدمه دوم. هر که در منصبی قرار می‌گیرد - خواه اختیاری، خواه اجباری - اگر به ظلم و باطل حکم کند، مرتکب حرام شده، گناهکار خواهد بود.
مقدمه سوم. قاضی جور کسی است که حکم صادره وی در دادگاه غیرمنطبق بر موازین و ضوابط عدالت و باعث ظلم باشد.
مقدمه چهارم. ترافع و مراجعه به قاضی، همنشینی با او محسوب می‌شود؛ چه صرفاً به مقدار حل مخاصمه و برگزاری محکمه باشد، چه زائد بر این مقدار.
مقدمه پنجم. مجلسی که در آن به‌صورت بالفعل گناه انجام شود، مجلس گناه است. در نتیجه ترافع به قاضی جور شرکت در مجلسی است که در آن - دست کم پس از مراحل اولیه دادگاه از قبیل تحریر دعوا، ارائه مدارک و مستندات و ... - بالفعل گناه صورت می‌گیرد؛ لذا مجلس گناه محسوب می‌شود.

بنا بر آنچه بیان شد، حضور نزد قاضی جور اگر برای ترافع و حل اختلاف باشد، قطعاً موضوع همنشینی با اهل معاصی در مجلس گناه خواهد بود، اما اگر برای ترافع هم نباشد، همنشینی محسوب می‌شود و حرام است؛ زیرا بر اساس صحیحۀ محمد بن مسلم^۱ هرگونه معاشرت با قاضی جور - حتی برای مراوده و رفاقت - حرام است.

۱. ذکر این صحیحۀ در بند نخست از همین بخش گذشت.

۳-۲. ترتیب اثر به حکم صادره

پس از بررسی ادله حرمت مراجعه و حضور در دادگاه قاضی جور؛ در این قسمت از مقاله در نظر داریم با چشم‌پوشی از نتایج هر یک، دربارهٔ مرحلهٔ آخر، یعنی پذیرش و اجرایی کردن حکم صادره بحث کنیم.

حکمی که در دادگاه صادر می‌شود، ناگزیر حتماً به نفع یکی از طرفین و به ضرر دیگری خواهد بود، اما بنا بر آنچه در بالا گفتیم منظور از قاضی جور، قاضی‌ای است که به غیر حق و عدل حکم می‌کند؛ لذا اگر دو طرف دعوا یقین داشته باشند که قاضی بر اساس موازین صحیح قضاوت نکرده است، در عمل از دو صورت خارج نیست؛ یا محکوم له صاحب حق واقعی است یا خیر. در صورتی که صاحب حق نیست، هیچ شکمی وجود ندارد که وی اجازهٔ ترتیب اثر و تصرف را در آنچه به دست او سپرده شده ندارد، اما در صورتی که صاحب حق واقعی است، این پرسش جا دارد که فارغ از معصیتی که در دو مرحلهٔ پیشین - مرحله تصمیم و سپس مراجعه به قاضی جور - انجام شده است، چنین صاحب حقی مجاز است به حکم وی ترتیب اثر دهد و حق خویش را بگیرد؟

به این پرسش در دو حالت زیر، ممکن است پاسخ‌های متفاوتی داده شود:

۱. متعلق حکم دادگاه، شیء خارجی است (عین)؛

۲. متعلق حکم، شیئی ذهنی و ناموجود در خارج است (دین).

در صورت دوم، به دلیل عدم حضور خود شیء، بدهکار - آنکه دادگاه به ضرر او حکم کرده است - ضامن مثل یا قیمت آن خواهد بود. همچنین است مواردی که از ابتدا عینی در کار نبوده و شیء مورد طلبکاری در ذمهٔ مدیون قرار داشته است.

مشهور علما - دست‌کم متأخرین - بین حکم این دو صورت تفاوت قائل هستند. از نظر ایشان اعتبار بخشیدن به حکم صادر شدهٔ قاضی جور ممنوع است، اما چنین اعتباری در صورت اول وجود ندارد. زمانی که متعلق حکم دادگاه در خارج موجود است و بنا بر فرض محکوم له واقعاً مالک آن، هیچ ممنوعیتی از تصرف در مال خویش نخواهد داشت.

اما در صورتی که متعلق حکم دادگاه در خارج شیء موجود، مشخص و جزئی نباشد، مانند آن که به کلی فی الذمه تعلق گرفته باشد، از آنجا که تعیین بدهی از میان اموال محکوم علیه صرفاً از مجرای حکم دادگاه (قاضی جور) میسر می‌شود، متضمن عمل به این حکم است و عمل به این حکم، در حقیقت عمل به جور و ظلم است. بنابراین جایز نیست. به همین دلیل در صورتی که حق، عین خارجی است؛ تنها کار حکم قاضی، رفع مانع حقوقی از تصرف در مال شخصی

است، پس نقش تعیین کننده‌ای نداشته است.

برخلاف صورت دوم که حق، دین و مافی‌الذمه است، در اینجا اگر حکم قاضی نباشد، محقّ هیچ‌گاه متعلق حق خود را از میان اموال متعدد محکوم علیه بازمی‌شناسد؛ لذا این حکم مؤثر است و ترتیب اثر بدان، عمل به حکم قاضی جور و حرام خواهد بود^۱ (ر.ک: نجفی بی‌تا ج ۴۰: ۳۶). همچنین سید یزدی و فاضل لنکرانی به همین وجه اشاره دارند (طباطبایی یزدی ۱۴۱۹ ج ۱: ۳۷؛ فاضل لنکرانی ۱۴۲۰: ۲۷). امام خمینی نیز در حاشیه‌ی عروه بدون اشکال (امام خمینی ۱۴۲۲: ۱۱)، ولی در تحریر الوسیله با اشکال به این تفصیل رأی می‌دهند: آن چه به حکم قاضیان جور به دست می‌آورد حرام است به شرط آن که دین باشد، اما در مورد عین اشکال وجود دارد. مگر زمانی که استیفای حق صرفاً از طریق ترفع به ایشان ممکن باشد، در چنین صورتی بعید نیست که ترفع جایز باشد خصوصاً در مواردی که ترک ترفع و دستیابی به حق، انسان را در حرج قرار می‌دهد^۲ (امام خمینی ۱۳۷۹ ج ۱ و ۲: ۸۲۴).
در توضیح این فتوا گفته‌اند:

هر چند به اقتضای اطلاق این عبارت از مقبوله عمر بن حنظله: «و ما یحکم له فإِنما يأخذ سحتاً»، هر استیفای حقی که از مراجعه به قاضی جور حاصل آید، حرام است، اما به لحاظ فهم عرفی، این اطلاق به مواردی منصرف است که قضات اهل حق و عدل وجود دارند و تنها راه استیفا قاضی جور نیست؛ لذا در صورت انحصار جایز است. ضمناً این جواز در مواردی که گذشتن از حق، مشقت و حرج به همراه دارد، به دلیل ثانوی لاجرح تأکید بیشتری دارد (مؤمن بی‌تا: ۳۱-۳۰؛ فاضل لنکرانی ۱۴۲۰: ۲۸).

۳. نتیجه‌گیری

چنان که امام خمینی در کتاب تحریر الوسیله، ابتدا به تعریف قضات جور (امام خمینی ۱۳۷۹ ج ۱ و ۲: ۸۲۴). سپس حکم مراجعه به ایشان پرداخته‌اند، ما نیز در این نوشتار به بررسی دو مرحله‌ای موضوع شناسی و حکم شناسی مسئله پرداختیم.

۱. «فرقه بین الدین و العین باحتیاج الأول إلى تراض فی التشخیص و الفرض جبر المدیون بحکمهم، بخلاف العین». ۲. «و ما أخذ بحکمهم حرام إذا کان دیناً و فی العین إشکال إلا إذا توقف استیفاء حقه علی الترفع إلیهم، فلا یبعد جوازه سیما إذا کان فی ترکه حرج علیه».

موضوع مسئله از نظر ایشان، کسی است که واجد شرایط قضاوت نباشد، اما پس از آنکه علاوه بر این تفسیر، سه تفسیر دیگر از کتب فقهی شیعه احصا گردید؛ روشن شد که این شرایط فی نفسه موضوعیت ندارند، بلکه تنها طریقی هستند برای وصول به حکم عادلانه. مهم آن است که پایان کار دادگاه به دادنامه - به معنای حقیقی آن - ختم شود.

توانایی‌ها و قابلیت‌های شخص قاضی نیز اهمیت فراوانی دارد. دادگاه گستره‌ای است برای آنکه قاضی به پشتوانه آنچه آموخته، به موازین صحیح رفتار کند و به اقتضای آن، تصویری برای ایصال ذی حق به حقیقت ترسیم کند. برای چنین رخداد بزرگی، مقدمات و وسایلی لازم است؛ از جمله این وسایل و وسایط، شرایط لازم در قاضی، به‌ویژه اجتهاد است که پابندی قاضی را به موازین درست قضاوت تحکیم می‌کنند، اما با وجود چنین شرایطی باز هم نمی‌توان احتمال ناعدالتی در حکم را - با چشم‌پوشی از نقایص فردی و شخصی قاضی - نادیده انگاشت، چرا که عوامل دیگری نیز هستند که در نتیجه دادرسی تأثیرگذارند. عوامل مؤثر برخی درونی‌اند، و برخی دیگر - که اتفاقاً اهمیت بیشتری هم دارند - بیرونی هستند و از خارج بر قاضی وارد می‌شوند. شاید قاضی به خودی خود عادل و عالم باشد، اما در پی حب و بغض و آمال و آرمان‌ها - که البته شاید دینی هم باشند - گرایش خاص به سمتی پیدا کند و همین باعث عدم رعایت تساوی بین متخاصمین و بی‌عدالتی در حکم نهایی او شود. در چنین شرایطی دیگر تفاوتی هم نمی‌کند که او منصوب سلطان جائز و ناحق باشد یا در حکومتی اسلامی و برحق بر منصبش تکیه زده باشد؛ زیرا آنچه مهم است، کارنامه انتهای محکمه اوست.

در بخش دوم مقاله، حکم مراجعه به چنین قاضی‌ای را مبتنی بر سه مرحله اقدام؛ همنشینی؛ و در نهایت ترتیب اثر بر حکم بررسی کردیم. ترافع نزد قاضی جائز، برخلاف ایمان به خدای یگانه و رفتن به سوی معصیت - با فرض جور و گناه قاضی - است، اما پس از عصیان اول، حضور نزد قاضی جائز، خود موضوع حکم دیگری با عنوان همنشینی با گناهکار خواهد شد. در مرحله سوم اگر به حکم این قاضی نیز ترتیب اثر داده شود - پس از ارتکاب دو گناه پیشین - گناه سوم نیز انجام می‌شود. البته یک صورت استثنا وجود دارد و آن صورتی که حق عین خارجی باشد.

منابع

- ابن اثیر، مبارک بن محمد. (بی تا) *النهایه فی غریب الحدیث و الاثر*، قم: اسماعیلیان، چاپ اول.
- ابن ادریس حلی، محمد. (۱۴۱۰ق) *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم.
- ابن منظور، جمال الدین. (۱۴۱۴ق) *لسان العرب*، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر، چاپ سوم.
- امام خمینی، سیدروح الله. (۱۳۷۹) *تحریر الوسیله*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- _____ (بی تا) *ترجمه تحریر الوسیله*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۵) *صحیفه امام* (دوره ۲۲ جلدی)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.
- _____ (۱۴۲۲ق) *العروة الوثقی مع تعالیک الامام الخمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- _____ (۱۴۱۸ق) *الاجتهاد و التقليد*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- انصاری شوشتری، مرتضی. (۱۴۱۵ق) *القضا و الشهادات*، قم: کنگره بزرگداشت شیخ انصاری، چاپ اول.
- _____ (۱۴۱۴ق) *رسائل فقهیه*، قم: کنگره بزرگداشت شیخ انصاری، چاپ اول.
- تبریزی، میرزا جواد. (بی تا) *أسس القضا و الشهادات*، قم: دفتر مؤلف، چاپ اول.
- جوهری، اسماعیل. (۱۴۱۰ق) *الصحاح*، بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ اول.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق) *تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*، قم: مؤسسه آل‌البتین^(ع)، چاپ اول.
- حلبی، تقی‌الدین ابوالصلاح. (۱۴۰۳ق) *الکافی فی الفقه*، اصفهان: کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین^(ع)، چاپ اول.
- صاحب بن عباد، اسماعیل. (۱۴۱۴ق) *المحیط فی اللغة*، بیروت: عالم‌الکتاب، چاپ اول.
- طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم. (۱۴۱۹ق) *العروة الوثقی (محشی)*، قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه قم، چاپ اول.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق) *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲) *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم.
- عراقی، ضیاء‌الدین. (۱۴۲۱ق) *کتاب القضاء*، تقریرات نجم آبادی، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا^(ع)، چاپ اول.
- فاضل لنکرانی، محمد. (۱۴۲۰ق) *تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله/ القضا و الشهادات*، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار، چاپ اول.

- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق) **کتاب العین**، قم: نشر هجرت، چاپ دوم.
- مؤمن قمی، محمد. (۱۳۸۰) **مبانی تحریر الوسیله القضاء و الشهادات**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- محقق حلی، نجم‌الدین جعفر. (۱۴۰۸ق) **شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام**، قم: نشر اسماعیلیان، چاپ دوم.
- نجفی، محمدحسن. (بی تا) **جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ هفتم.
- همدانی، میرزا حسین قلی. (۱۴۰۹ق) **القضاء الاسلامی للشیخ الانصاری**، بیروت: المؤسسة الاسلامیة للنشر.

