



فقه و اجتهاد

دوفصلنامه علمی - پژوهشی
سال دهم، شماره نوزدهم (بهار و تابستان ۱۴۰۲)

صاحب امتیاز:

مرکز فقهی ائمه اطهار

مدیر مسئول:

آیت الله محمدجواد فاضل لنکرانی

سر دبیر:

علی نهاوندی

دبیر تحریریه:

محمد رضا محمودی

دبیر اجرایی:

مهدی مقدادی داودی

ویراستار:

محسن اکبری شاهرودی

مترجم انگلیسی:

علی رشیدآبادی

مترجم عربی:

حبیب ساعدی

طراح:

حمیدرضا پورحسین

صفحه آرا:

محسن شریفی

هیئت تحریریه به ترتیب حروف الفبا

- جعفر بستان (نجفی) (استاد دروس خارج حوزه علمیه قم)

- سید جواد حسینی خواه (استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم و مدرس دانشگاه)

- محمدجعفر طیبی (مدرس دانشگاه و استاد حوزه علمیه قم)

- سید علی علوی قزوینی (دانشیار دانشگاه تهران، پردیس فارابی)

- محمدجواد فاضل لنکرانی (استاد دروس خارج حوزه علمیه قم)

- محمدرضا فاضل کاشانی (استاد دروس خارج حوزه علمیه قم)

- محمد قائینی (استاد دروس خارج حوزه علمیه قم)

- سید محمد نجفی یزدی (استادیار جامعه المصطفی العالمیه)

- علی نهاوندی (استاد خارج حوزه علمیه قم)

- سعید واعظی (استاد خارج حوزه علمیه قم)

دوفصلنامه فقه و اجتهاد بر اساس نامه شماره ۱۲۱۲۳
شورای اعطای مجوزها و امتیازهای شورای عالی حوزه‌های
علمیه در جلسه مورخ ۱۴۰۱/۶/۱ از شماره دهم به رتبه
علمی - پژوهشی ارتقا یافته است.

نمایه شده در پایگاه‌های:

Magiran (بانک اطلاعات نشریات کشور)

Noormags (پایگاه مجلات تخصصی نور)

نشانی: قم، میدان معلم، مرکز فقهی ائمه اطهار

معاونت پژوهش، دفتر فصلنامه فقه و اجتهاد

تلفن: ۰۲۵ - ۳۷۷۴۹۴۹۴

دورنگار: ۰۲۵ - ۳۷۷۳۰۵۸۸

سامانه فصلنامه: www.mags.markafeqhi.com

پست الکترونیکی: mags@markazfeqhi.com

قیمت: ۴۰۰۰۰۰ ریال

Political Protest and Oust in the Jurisprudential Thought of Shi'a Jurists With an Emphasis on the Thought of Allāmeḥ Nāini (r.a)

Moḥammad Qāsemi¹

Hossein Rajāi²

Abstract

political oust and protest are types of opposition and struggle against the established political system. In the first one, the dissident chooses isolation and seclusion and seeks to weaken the ruling political system by non-participation and political silence. In political protest, opposition is expressed by action with the intention of endamage the political system. Examining the jurisprudential point of view of Shia jurists - especially Moḥaqeq Nāini- regarding the jurisprudential rule of political oust and protest is the problem of the present research .

This article through descriptive – analytical way and library information says that the Shia jurisprudents until the constitutional movement have made a distinction between the just rulers and cruel ones in the issue of political protest and oust. Although the Shia jurists theoretically consider political protest and oust towards cruel ruler to be justified; But their practical way has focused more on political oust. They have not mentioned political oust in relation to just rulers; At the same time, they considered the political protest unjustified. In addition to the fact that Nāini clearly considers political oust as a kind of struggle against the established government; He has also included political protest in his jurisprudential thought. From some of Naini's jurisprudential opinions, it can be concluded that he confused the issue of "Advice to the Muslims" with political protest, and as a result, he considered political protest justified even against a just ruler, while the subject of political protest - in the sense that was expressed - is the cruel ruler.

Keywords: Political Protest, Political Oust, Jurisprudential Thought, Shia Jurists, Moḥaqeq Nāini.

1 . Researcher of the Political Jurisprudence Department of Jurisprudence and Ijtihad Research Center of Aemmah Aṭḥār, (this article is selected from the replacement project at the Shahid Soleimani Research Institute); Responsible author, mghasemi110@chmail.ir.

2 . (Assistant Professor of Open University of Pardis, rajaei.1341@gmail.com.)

فقه و اجتهاد

دوفصلنامه علمی - پژوهشی
سال دهم، شماره نوزدهم (بهار و تابستان ۱۴۰۲)
تاریخ دریافت، ۱۴۰۱/۰۸/۱۷
تاریخ پذیرش، ۱۴۰۲/۰۲/۲۵

اعتراض و اعتزال سیاسی در اندیشه فقهی فقیهان شیعه (با تأکید بر اندیشه علامه نایینی^۱)

محمد قاسمی^۱

حسین رجایی^۲

چکیده

اعتزال و اعتراض سیاسی از گونه‌های مخالفت و مبارزه با نظام سیاسی مستقر است. در اولی، مخالف سیاسی، عزلت و گوشه‌گیری را اختیار نموده و با عدم مشارکت و سکوت سیاسی در صدد تضعیف نظام سیاسی حاکم بر می‌آید. در اعتراض سیاسی، مخالفت با اقدام و به قصد ضربه‌زدن به نظام سیاسی، ابراز می‌شود. بررسی دیدگاه فقهی فقیهان شیعه - بویژه محقق نایینی - پیرامون حکم فقهی اعتزال و اعتراض سیاسی، پرسش اصلی پژوهش پیش‌رو است. این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی و ابزار گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای نشان می‌دهد که فقیهان شیعه تا قبل از نهضت مشروطه، در مسأله اعتراض و اعتزال سیاسی، میان حاکمان عدل و جور تفکیک قائل شده‌اند. اگر چه فقیهان شیعه از جنبه نظری، اعتراض و اعتزال سیاسی نسبت به حاکم جور را موجه می‌دانند؛ ولی سیره عملی آنان، بیشتر بر اعتزال سیاسی متمرکز بوده است. آنها در نسبت با حاکم عادل، سخنی از اعتزال سیاسی به میان نیاورده‌اند؛ با این حال، اعتراض سیاسی را ناموجه دانسته‌اند. نایینی علاوه بر اینکه به صراحت اعتزال سیاسی را نوعی مبارزه با حکومت مستقر می‌داند؛ اعتراض سیاسی را نیز وارد عرصه عمل فقیهانه خویش نموده است. از برخی دیدگاه‌های فقهی نایینی به دست می‌آید که ایشان مسأله «النصيحة لائمة المسلمين» را با اعتراض سیاسی خلط کرده و در نتیجه حتی علیه حاکم عادل نیز اعتراض سیاسی را موجه دانسته است. در حالی که موضوع اعتراض سیاسی - به معنایی که بیان شد - حاکم جائز است. واژگان کلیدی: اعتراض سیاسی، اعتزال سیاسی، اندیشه فقهی، فقیهان شیعه، محقق نایینی.

۱. پژوهشگر گروه فقه سیاسی مرکز پژوهشی فقه و اجتهاد فاضل، (مقاله منتخب از طرح جایگزینی خدمت در پژوهشگاه شهید سلیمانی)؛ نویسنده مسئول، mghasemi110@chmail.ir.

۲. استادیار گروه حقوق دانشگاه آزاد پردیس، rajaei.1341@gmail.com.

اقتضا می‌کند، مصرف نماید؛ و اگر چنین کرد، هیچ‌یک از مسلمانان حق اعتراض علیه او را نخواهند داشت. (مفید الف، ۱۴۱۳ق، ص ۲۸۷) شارح کافی نیز از حرام بودن اعتراض علیه امام معصوم علیه السلام سخن گفته است. وی در بحث تعیین حاکم به این مسأله اشاره می‌کند که پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله حاکم را تعیین می‌کند و برای دیگران در تعیین حاکم، حق اعتراضی وجود ندارد. (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۶، ص ۱۸۰).

پیرامون اعتراض سیاسی در سده اخیر اگر چه آثاری به صورت جدا نگاشته شده است؛ اما بیشتر آنها از دیدگاه حقوقی با نگاه غیر فقهی بوده و اندک آثار فقهی نیز در لابلای مباحث، به صورت گذرا به آن پرداخته‌اند. برای نمونه می‌توان به کتاب *دراسات فی ولایة الفقیه* اشاره نمود. نگارنده کتاب تلاش نموده با استناد به برخی گزاره‌های تاریخی ثابت‌نشده و یا غیر مرتبط در سیره امیرالمؤمنین علیه السلام، جواز اعتراض را اثبات نماید. پیرامون اعتزال سیاسی هم، غیر از عباراتی کوتاه در تنبیه *الأمة* نایینی، اثری یافت نشده است. بنابراین نبود پژوهشی مستقل نسبت به پاسخ این پرسش‌ها - بویژه پیرامون حکومت اسلامی در عصر غیبت - وادار می‌کند تا با استناد به منابع اسلامی و تحقیق در آن، پاسخ به این پرسش‌ها مورد کاوش قرار گیرد.

مقاله پیش‌رو تلاش دارد تا با پژوهش در دیدگاه‌های فقهی فقیهان شیعه، پاسخ به این پرسش‌ها را مورد بحث قرار دهد. در همین راستا، پس از بحث مفهوم‌شناسی اعتراض و اعتزال سیاسی و گونه‌های آن، دو محور باید مورد توجه قرار گیرد:

الف) حکم فقهی اعتزال و اعتراض سیاسی در عصر حضور و غیبت تبیین شود؛
ب) وظیفه مردم و دولت اسلامی - یعنی دولت حق - در قبال معترضان و معتزلان سیاسی روشن شود.

آشکار است که پرداختن به هر دو محور در یک مقاله نمی‌گنجد؛ به همین روی، در این پژوهش بر محور اول متمرکز شدیم و سعی خواهیم کرد تا اندیشه و دیدگاه فقهی فقیهان را با روش توصیفی - تحلیلی مورد بحث قرار دهیم. هم‌چنین با توجه به اینکه محقق نایینی اولین فقیهی است که عنوان‌های اعتراض و اعتزال سیاسی را مستقیم مورد بحث قرار داده است؛ بر دیدگاه ایشان تأکید بیشتری خواهد شد.

۱. مفهوم‌شناسی

روشن است که گام نخست برای بحث از یک مسأله، دستیابی به فهم مناسب و صحیح از واژگان اصلی و کلیدی به کار رفته پیرامون آن مسأله است. بر این اساس کوشش می‌شود تا واژگان «اعتراض» و «اعتزال سیاسی»، از حیث لغت و اصطلاح تبیین شوند.

۱-۱. لغت‌شناسی اعتراض و اعتزال

اعتراض، مصدر باب افتعال است. ریشه این واژه به «عرض یعرض، عرضاً» باز می‌گردد. عرض به عنوان مصدری که فعل از آن مشتق می‌شود و بیشتر زمان‌ها با «علی» استعمال می‌شود، به معنای آشکار ساختن و در برابر دید دیگران قرار دادن است؛ گو اینکه فروشنده کالا، متاعش را در مقابل دید دیگران قرار می‌دهد و آنان را از وجود آن آگاه می‌سازد. (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۷۰) البته چنان‌که راغب در مفردات بدان اشاره نموده - و شواهد قرآنی برای آن ذکر کرده است - گاهی علاوه بر معرض دید قرار دادن، معنای اعطا نیز در آن نهفته است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۲۲) در این صورت نظر به اینکه واژه «علی» بر سر کدام کلمه در آمده باشد، معنا تغییر می‌یابد. برای نمونه وقتی گفته می‌شود «عرضهم علی البیع»، یعنی اقدام به فروش نمود یا «عرضهم علی السیف» یعنی اقدام به قتل نمود یا «عرضهم علی النار» یعنی اقدام به آتش‌سوزی نمود. (زمخشری، ۱۹۷۹م، ص ۴۱۴؛ و ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۴۴۰ و زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۴۸۱).

اعتزال نیز همانند اعتراض، از باب افتعال و ثلاثی مزید است. البته ریشه اعتزال صیغه ثلاثی مجرد از «عزل یعزل عزلاً» بوده و در لغت به معنای کناره‌گیری و فاصله گرفتن از چیزی یا کنار نهادن آن چیز است. واژه اعتزال همانند صیغه ثلاثی مجردش، به معنای روی‌گرداندن، کناره‌گیری و فاصله گرفتن (ابن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۸۷) و به صورت متعدی و لازم استعمال می‌شود. (راغب، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۵۹۶) با این تفاوت که در اعتزال، این کناره‌گیری و فاصله گرفتن همراه فعلی قلبی بوده و نسبت به امری به کار برده می‌شود که فرد معتزل آن را باطل می‌شمارد. به همین

خاطر، برخی لغویین متعلق اعتزال را امر باطل ذکر نموده‌اند. (زمخشری، ۱۹۷۹م، ص ۴۱۹)

بایسته توجه است که لغت‌شناسان، معانی متعددی برای مشتقات باب افتعال ذکر کرده‌اند؛ برای نمونه مطاوعه، استعمال، تعدیه، اشتراک در فعل، اتخاذ، وقوع در امری و طلب یا درخواست و جهد در عمل (حسینی طهرانی، ۱۳۶۴ش، ج ۱، ص ۸۴ و ۸۵) یا مبالغه (شرتونی، ۱۳۸۷ش، ج ۴، ص ۲۰) از جمله معانی‌ای هستند که برای فعلی که در وزن افتعال قرار می‌گیرد، ذکر شده است. هر چند از میان معانی موجود، شایع‌ترین معنای باب افتعال را مطاوعه دانسته‌اند (مدرس افغانی، ۱۳۶۲ش، ج ۷، ص ۱۰) و در بیشتر موارد همین معنا مراد است؛ اما اراده این معنا در محل بحث ما، یعنی واژگان اعتراض و اعتزال، چندان دقیق نیست.

در واژه اعتزال با «عزل» نوعی نزدیکی معنایی وجود دارد؛ ولی نزدیکی معنایی اعتراض با «عرض»، چندان آشکار و روشن نیست. در عین حال یکی از معانی اعتراض به معنای منع کردن است (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۹۵) و در صورت تعدیه با «علی» به معنای عدم پذیرش - نظری یا عملی - است. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۱۶۷) به نظر می‌رسد این معنا از اعتراض، با معنای اصطلاحی آن، نزدیکی و هم‌خوانی بیشتری دارد.

۲-۱. اصطلاح‌شناسی اعتراض و اعتزال

اعتزال در اصطلاح سیاسی، نقطه مقابل مشارکت سیاسی - یعنی حرکت یا رفتار سلبی در برابر حکومت و قوانین وضع شده از سوی آن - است. فرد یا افراد با قهر کردن از سیاست و عدم همراهی حاکمیت در تحقق اهداف و آرمانش، به نوعی مشروعیت و کارآمدی آن را با چالش روبرو می‌سازند.

تأثیرات اعتراض سیاسی در حوزه اجتماعی - بویژه در مواردی که جنبه نظامی به خود می‌گیرد - به جهت اینکه نمود اجتماعی دارد، آشکارا قابل مشاهده است؛ ولی اعتزال سیاسی به جهت ماهیت انزواطلبانه آن از سوی فرد اعتزال‌گر، نمود امنیتی آشکاری ندارد.

مخالفان نظام سیاسی در رویکرد اعتزالی به طور مستقیم برای نظام سیاسی، چالشی ایجاد نمی‌کنند؛ اما از یک سو در برابر چالش‌های نظام سیاسی، سکوت اختیار نموده و از روی عمد، نظام را یاری نمی‌کنند و از سوی دیگر، مقدمه و ظرفیتی بالقوه برای به چالش کشیدن و آسیب‌زدن به نظام سیاسی خواهند بود؛ همانند آسیب‌هایی که افرادی، مانند سعد ابی وقاص، ابوموسی اشعری و عبدالله بن عمر در زمان حکومت امیرالمؤمنین علیه السلام و در عصر انقلاب اسلامی از سوی شماری از صاحبان کرسی فقه و اجتهاد، صاحبان منصب سیاسی و برخی افرادی که از جایگاه اجتماعی در جامعه برخوردار بودند، برای حاکمیت اسلامی به وجود آمد.

اعتراض سیاسی - بر خلاف اعتزال سیاسی - فعالیت‌ی ایجابی است. این واژه را در اصطلاح به رفتار جمعی تمام یا بخشی از جامعه نسبت به شبکه رسمی قدرت، یعنی دولت و حاکمیت اطلاق نموده‌اند که هدف آن مخالفت و خرده‌گیری است و موضوع آن نیز در حیطه امر سیاسی رقم می‌خورد. (دیتز، ۱۳۹۵ش، ص ۷۳) بنابراین مطلق بیان دیدگاه مخالف یا پرسش از حاکم جامعه اسلامی، اعتراض سیاسی نیست. اعتراض سیاسی نسبت به عصیان سیاسی، عام و خاص مطلق است.

در این پژوهش، مراد از کسانی که اعتزال و اعتراض پیشه گرفته‌اند آن دسته از افراد جامعه اسلامی هستند که مشروعیت نظام سیاسی را از روی عمد یا جهل انکار نموده و به نظریه دیگری قایل هستند.

این عده برای عملیات‌سازی مخالفت خویش و مبارزه با نظام سیاسی، ممکن است طریق بی‌تفاوتی و در نتیجه اعتزال و عدم مشارکت سیاسی را مشی سیاسی خویش قرار دهند، یا با اعتراض و مخالفت آشکار و عملی - اعم از قیام و مبارزه مسلحانه یا غیر آن - در صدد ایجاد نظم سیاسی جدیدی باشند. بنابراین هم اهل اعتراض و هم اعتزال تلاش دارند تا با فاصله‌گیری از نظام سیاسی مستقر، مشروعیت آن را مخدوش ساخته و حتی اقدام برای سرنگونی نظام سیاسی مستقر را، امری موجه نشان دهند.

۲. اعتزال و اعتراض در متون دینی

واژه اعتراض در قرآن کریم نیامده است؛ ولی مشتقات اعتزال، پنج مرتبه در قرآن آمده است:

۱. در بحث روابط زناشویی، که دستور می‌دهد در ایام عادت زنانه، از همسران خود کناره‌گیری نمایید. (بقره: ۲۲۲) البته به‌کاربردن این معنا در متون روایی و فقهی نیز رایج است. (برای نمونه: کلینی، ۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۷۵)
 ۲. در بحث سیاست خارجی دولت اسلامی، که دستور می‌دهد اگر غیر مسلمانان از تعدی به شما یا همکاری با سایر دشمنان شما علیه شما خودداری - یعنی اعتزال - کردند، با آنان به خوبی و صلح، معاشرت نمایید. (نساء: ۹۰)
 ۳. در مورد اصحاب کهف، که از زندگی در پناه حکومت سیاسی غیر موحد آن زمان کناره‌گیری کرده و به کوه‌ها و بیابان‌ها پناه آوردند. (کهف: ۱۶)
 ۴. پیرامون درخواست موسی از فرعونیان، زمانی که موسی با مخالفت آنها نسبت به ایمان آوردن آنان و سپردن بنی‌اسرائیل به خویش نا امید شد، این پیشنهاد را مطرح کرد که بنابراین از من کناره‌گیری نموده و در کار من دخالت ننمایید. (دخان: ۲۱)
 ۵. در مورد کناره‌گیری حضرت ابراهیم علیه السلام و همسرش از بت‌پرستان (مریم: ۴۸ و ۴۹) نزدیک به این مضمون در متون روایی نیز آمده است. (مدنی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۱۳)
- بر خلاف مورد اول که اعتزال در معنای مجازی، یعنی عدم مجامعت به کار برده شده، در باقی موارد، در معنای حقیقی، یعنی فاصله‌گیری و عدم توجه و دخالت به کار رفته است.

۳. گونه‌شناسی اعتزال و اعتراض سیاسی

۳-۱. اعتزال سیاسی

اعتزال از سنخ عدم فعل و به نوعی قهر سیاسی نسبت به حاکمیت و عدم دخالت در آن دسته از امور سیاسی و اجتماعی است که به نوعی سبب موفقیت یا مشروعیت می‌شود. فرد معتزل با رویکرد اعتزالی خود موفقیت یا مشروعیت سیاسی را با چالش روبرو می‌سازد. روشن است که عدم و نیستی، تعدد بردار نیست؛ با این حال

می‌توان از جهت نوع نگرش فرد معتزل، آن را به اعتزال جاهلانه و عامدانه و مثبت و منفی تقسیم نمود.

۲-۳. اعتزال جاهلانه

گاه اعتزال ناشی از این است که فرد دخالت در امور سیاسی را امری لازم و واجب ندانسته و بلکه قبیح می‌داند، یا اینکه عافیت‌طلبی او را به این نوع سبک از رویارویی نسبت به دولت و حاکمیت اسلامی کشانده است.

بنابراین بدون اینکه توجه داشته باشد که کناره‌گیری او نسبت به سیاست و همراهی نکردن وی با نظام سیاسی، منجر به تضعیف نظام سیاسی - و لو به صورت جزئی و اندک - می‌شود، سعی می‌کند از مشارکت در امور سیاسی اجتناب کند. این نوع اعتزال در بیشتر موارد در شهروندان عادی جامعه، ظهور و بروز می‌یابد. عملکرد سه تن از صحابه رسول خدا ﷺ در همراهی نکردن آن حضرت برای شرکت در جهاد - که در آیه صد و هجدهم توبه بدان اشاره شده - مصداقی از این نوع اعتزال است.

وجه اینکه این نوع اعتزال را جاهلانه می‌نامیم این است که فرد از اینکه عملش - به عنوان جزئی از افراد جامعه - تقویت یا تضعیف آن را به دنبال دارد، غافل است. دریافت این عده از سیاست و سیاست‌ورزی، معنا و مصداقی است که ماکیاولی در عصر پسارنسانس مبلغ و مروج آن بوده است. همان سیاستی که مصداق روشن آن را می‌توان در حاکمان اموی و عباسی یافت. در واقع این عده از این مهم که ماهیت عمل سیاسی در ولایت والی عادل و فاسق متفاوت است، غافل بوده و توانایی تمییز بین این دو را ندارند.

۳-۳. اعتزال عامدانه

این نوع اعتزال - که از آن با عنوان قهر سیاسی یا اعتراض خاموش نیز می‌توان تعبیر نمود - در بیشتر موارد از سوی خواص و نخبگان جامعه ظهور و بروز می‌یابد. در این نوع اعتزال، قصد فرد یا افراد معتزل، تضعیف یا آسیب‌زدن نرم و غیر آشکار به نظام سیاسی حاکم است؛ گو اینکه شرایط و توانایی مبارزه آشکار و مسلحانه برای

این افراد وجود ندارد. بنابراین از راه مشارکت نکردن و موضع گیری صریح پیرامون امور سیاسی، کارآمدی، اقتدار و مشروعیت نظام سیاسی را با چالش روبرو می سازند. چنانکه آیه ۸۱ سوره توبه، بیانگر نمونه ای از این نوع اعتزال است.

به لحاظ خاستگاه تاریخی، نمونه مثبت و موجه اعتزال سیاسی را می توان در سیره سیاسی امام مجتبی (ع) در مقابل حکومت معاویه یافت؛ چنانکه آن بزرگوار در نامه به معاویه به این رویکرد سیاسی اشاره فرموده اند. (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ج ۳، ص ۳۶) و نمونه منفی آن - علاوه بر سیره سیاسی برخی منافقان نسبت به پیامبر گرامی اسلام (ص) در مدینه - در سیره سیاسی انصار بعد از ارتحال پیامبر (ص) نسبت به امیرالمؤمنین (ع) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۲۹۶) و گروهی که معروف به معتزله بودند، بعد از قتل عثمان و خلافت ظاهری آن حضرت (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۹۷) و خوارج قبل از اقدام مسلحانه علیه ایشان (شامی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۶۹؛ و سید بن طاووس، ۱۳۷۵ش، ص ۲۶۴)، قابل مشاهده است.

۳-۴. اعتراض سیاسی

معنای اعتراض سیاسی در این نوشتار، نافرمانی و مخالفت ورزی عملی نسبت به تصمیمات سیاسی و عملکرد حاکمان است؛ یعنی معترضان - فارغ از اینکه در مقام نظر منتقد حاکمیت هستند یا نه - با مخالفت های عملی خویش، نظام سیاسی مستقر را تضعیف می نمایند. این سنخ از اعتراض، قابل تقسیم به دو قسم اعتراض کلامی و عملی است. بنابراین مراد، انتقاد یا اعلام نظر ناصحانه و به منظور تقویت نظام سیاسی مشروع نیست. البته این نوع انتقاد، مؤلفه ها و شرایطی دارد که به جهت جلوگیری از به درازاکشیدن بحث، سخن از آن به جایی دیگری موکول می شود. این نوع اعتراض نیز، چنانکه در ادامه روشن خواهیم ساخت به مثبت و منفی (ممدوح و مذموم) قابل تقسیم است.

۳-۵. اعتراض کلامی (نافرمانی مدنی)

منظور از اعتراض کلامی، نافرمانی فرد یا افراد از قانون و یا دستورات ولی امر جامعه یا اعتراض به اصل نظام سیاسی و مشروعیت ولی امر جامعه اسلامی، به

همراه ابراز آن است. یعنی علاوه بر نافرمانی، فرد معترض در صدد است تا آن را به سایر افراد جامعه نیز سرایت دهد. البته این نوع اعتراض می‌تواند اقسام و گونه‌های مختلفی را در برگیرد. برای نمونه معترض یا معترضان در قالب تألیف کتاب، مقاله، سخنرانی و... در فضای مجازی یا حقیقی در صدد مبارزه با نظام سیاسی مستقر و تضعیف آن در قالب القاء دیدگاه‌ها و افکار متمرذانه خویش به عموم افراد جامعه بر می‌آیند. رفتار برخی از خوارج - قبل از خروج مسلحانه - نسبت به امیرالمؤمنین (علیه السلام) مصداق این نوع اعتراض است. (ابن حیون، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۳۹۳)

۳-۶. اعتراض عملی (بغی و براندازی)

این نوع اعتراض منحصر به نافرمانی لسانی نیست؛ بلکه فرد یا افراد معترض در مقام عمل و به صورت مستقیم و حضور میدانی، در صدد مبارزه با مشروعیت نظام سیاسی و تضعیف آن هستند؛ خواه این مبارزه در قالب جنگ و حرکت مسلحانه - یعنی نظامی - باشد، که از آن در اصطلاح فقهی به عنوان بغی بر امام یاد می‌شود؛ یا در قالب اقدامات اقتصادی یا فرهنگی، مانند کشف حجاب و... صورت پذیرد. چنانکه آیه هفتم سوره منافقون، پرده از اقدامات اقتصادی اهل نفاق در راستای ضربه‌زدن به پیامبر گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) بر می‌دارد.

۴. اعتراض و اعتزال سیاسی در اندیشه فقهی فقیهان

در فقه و کلام شیعه، حکومت مطلوب به حکومتی گفته می‌شود که حاکم جامعه اسلامی از مشروعیت برآمده از نصب الهی برخوردار باشد. بنابراین در آموزه‌های شیعی، مشروعیت چندگانه مطرح نیست و اگر گاهی، انتخاب مردمی نیز به عنوان یکی از عوامل مشروعیت - بویژه در زمان غیبت مطرح می‌شود - پیشنهاد می‌گردد به قدمت چند دهه اخیر دارد.

علاوه بر این، فقه شیعه همانند فقه سنی دچار تناقض نیست. در فقه شیعه، عنصر اطاعت، اعتراض و اعتزال سیاسی نسبت به حاکم الهی (عادل) و غیر الهی (جائر یا ظالم)، یکسان پنداشته نمی‌شود. فقه شیعه اطاعت را برای حاکم عادل - که مصداق اتم آن معصوم (علیه السلام) است - واجب و عنصر اعتراض و اعتزال را نسبت به او

حرام می‌داند. در مقابل، اطاعت را برای حاکم جائز، حرام و عنصر اعتراض و اعتزال را هر چند با شدت و ضعف، برای او واجب می‌داند.

تبیین و تفسیر تفصیلی این نگرش شیعی از حوصله این تحقیق خارج است؛ ولی اگر بخواهیم تبیین اجمالی از این نظریه داشته باشیم، ضرورت وجود حکومت (فرد مطاع) برای جامعه و مشروط بودن اطاعت از انبیاء به اذن الهی از یک سو ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (نساء: ۶۴) و لزوم کفر به طاغوت - یعنی حرمت اطاعت از او - از سوی دیگر، ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَكَّمُوا إِلَيْ الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ...﴾ (نساء: ۶۰) و حرمت مطلق عصیان و نافرمانی از انبیاء - بویژه پیامبر گرامی اسلام ﷺ - ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ (احزاب: ۳۶) از سوی سوم، گواه روشنی بر این مدعاست.

یادآوری این مطلب ضروری است که می‌توان هر یک از اقسام چهارگانه اعتراض و اعتزال سیاسی را - چنانکه مورد اشاره قرار خواهد گرفت - از این جهت که متعلق آنها دولت حق باشد یا باطل، عصر حضور باشد یا غیبت، مورد بحث قرار داد.

۴-۱. دولت باطل (جائز)

اشاره شد که صرف نظر از کلام مرحوم نایینی، عنوان اعتراض و اعتزال در متون فقهی نیامده است. در حالی که به لحاظ مفهوم و معنا، این دو عنوان - کم و بیش - مورد توجه فقیهان شیعه بوده است. البته مسأله اعتراض کلامی و اعتراض عملی، یعنی قیام، به مراتب کم‌تر از اعتزال در فتاوی فقهی فقیهان شیعه یافت می‌شود. گو اینکه از دیدگاه آنها رویکرد تعاملی شیعه با حاکمان جور، باید اعتزال باشد.

دلیل این امر شاید در بحث قیام و اعتراض عملی، نبود قدرت و توانایی شیعه برای براندازی حاکمان جور باشد؛ چنانکه در آرای فقهی برخی فقیهان شیعه، این مطلب مورد اشاره واقع شده است. (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ص ۵۹) و در بحث اعتراض کلامی یا نهی منکر لسانی، تقدیم روایات تقیه باشد؛ بویژه که اعراض از روایات حرمت قیام،

گواه روشنی است که سیره عملی فقیهان شیعه در عدم قیام یا اعتراض کلامی، این دسته روایات - که به لحاظ دلالتی و یا سندی مورد خدشه هستند - نبوده است.

فتوا و رویکرد اعتزالی فقیهان شیعه نسبت به حاکمان جور را می‌توان زیرمجموعه عنوان‌هایی، مانند «معونة الظالمین» به دست آورد. در مسأله تعامل با حاکم جور بیشتر و بلکه همه فقیهان شیعه موضع‌گیری داشته‌اند. پیرامون حرمت یاری‌رساندن ستمگران در مقام نظر و عمل، با سه رویکرد مواجه هستیم:

۱. مشهور همراهی با حاکم جور در امور حرام را جایز ندانسته و مصداق کمک به ظالم یا اعانه بر اثم دانسته‌اند. در نگرش فقهی مشهور فقیهان، اعانه ظالم در امور غیر حرام، مکروه است؛ ولی حرام نیست. (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۲، ص ۵۱)

۲. شیخ انصاری و پیروانش تنها در صورتی که همراهی و تعامل با حاکم جور، مصداق اعانه بر اثم باشد تحریم نموده‌اند. وی نظر مشهور را از این جهت مورد تردید قرار داده است که اگر اعانه بر عمل حرام جایز نباشد، وجهی ندارد که در عنوان روایات مصداق و مورد بحث بر حاکم جائز متمرکز شود.

این تمرکز بحث در روایات، تنها از باب اهمیت موضوع نبوده است؛ بنابراین ایشان چنین نتیجه گرفته است که اگر ذات عملی حرام نباشد؛ ولی همین عمل مباح، باعث تقویت و اعانه ظالم شود بدین معنا که فرد از اعوان ظلمه محسوب شود، همراهی با او حرام خواهد بود. (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۵۴)

۳. برخی تعامل با حاکم جور به هر نحوی که قابل تصور باشد را تحریم کرده‌اند. برای نمونه علامه بحرانی بر این باور است روایاتی که اعانه ظالمان و هر نوع همکاری با آنان را نفی می‌کنند، مطلق بوده و مقید به امور غیر حرام نشده‌اند. (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۸، ص ۱۱۹) به نظر می‌رسد از دیدگاه ایشان، سیره متشرعه مبنی بر جواز همکاری با حاکم جائز در غیر حرام و یا تجویز برخی روایات برای دخول در دستگاه جور به منظور نفع‌رساندن به مؤمنان، دلیل بر این نخواهد بود که اطلاق روایات را به امور غیر حرام تقیید بنیم؛ زیرا روشن است که اینگونه موارد، از اساس از محدوده اعانه بر حاکم جائز خارج است؛ زیرا ورود به دستگاه حاکم جور به قصد اصلاح امور مؤمنان نوعی نفوذ در دستگاه جور و مبارزه و اقدام علیه چنین دستگاهی است.

بنابراین بدون توجه به اختلاف دیدگاه‌ها در بحث کیفیت و مقدار حرمت اعانه ظالمان، مفروض در در اندیشه فقیهان شیعه این است که حرمت اعانه ظالمان مفروض بوده و بحث در مقدار خروج از این حرمت است و روشن است که حرمت اعانه به قرینه مقابله، بیانگر لزوم و وجوب اعتزال سیاسی در برابر حاکمان وقت خواهد بود.

۴-۲. دولت حق

حکم به حرمت اعتزال و اعتراض سیاسی علیه دولت حق - و در گونه‌های مختلف خودش - در اندیشه سیاسی فقیهان شیعه، زیر مجموعه عنوان‌هایی، مانند وجوب اطاعت از امام و حرمت نافرمانی و بغی بر امام، قابل دستیابی است. برای نمونه، علامه در تذکره، مسأله وجوب اطاعت از امام را اجماع بین علمای شیعه ذکر می‌کند؛ بلکه بیان ایشان صراحت دارد که گستره اطاعت از امام - بر خلاف فقیهان سنی - در اندیشه فقیهان شیعه مطلق است: «تجب طاعة الإمام عندنا وعند كل أحد أوجب نصب الإمام ما لم يخالف المشروع وهذا القيد يفتقر إليه غيرنا حيث جوزوا إمامة الفاسق» (حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۴۰۲). هم‌چنین تلاش بر اندازانه علیه ولی امر معصوم علیه السلام از بزرگ‌ترین گناهان کبیره حتی چنانکه برخی صاحبان اندیشه در شیعه تأکید داشته‌اند، از مصادیق کفر است (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۰، ص ۳۷۲؛ و بحر العلوم، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۲۰۶). نظر به اینکه ضرورت وجود حکومت و حاکمیت سیاسی مقید به عصر حضور و غیبت نیست و اجماع فقیهان شیعه بر ولایت‌نداشتن غیر فقیه منعقد شده است (صافی گلپایگانی، بی‌تا، ص ۲۴)؛ نمی‌توان ولایت فقیه در عصر غیبت را انکار نمود؛ ولی این بدان معنا نیست که در بحث گستره ولایت فقیه، اتفاق نظر فقهی وجود داشته باشد. برای نمونه، فقیهان شیعه در مسأله وجوب جهاد ابتدایی یا اجرای حدود در عصر غیبت، دارای یک دیدگاه نیستند؛ برخی فقیهان معاصر، مشروط‌بودن جهاد ابتدایی به عصر حضور را قبول ندارند. (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۶۵؛ و خامنه‌ای، ۱۴۲۰ق، ص ۲۲۷) در مقابل، صاحب ریاض بر این باور است در اینکه جهاد ابتدایی مشروط به عصر حضور است، میان فقیهان شیعه اختلاف نظری وجود ندارد (طباطبایی، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۳)؛ بلکه حتی صاحب جواهر، مسأله را اجماعی می‌داند، هر چند خودش نسبت به این اجماع تردید

کرده و در آخر شرط مذکور را لازم نمی‌داند. (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۱، ص ۱۱) در مسأله اجرای حدود نیز، این اختلاف دیدگاه وجود دارد.

بیشتر فقیهان شیعه اجرای حدود را در عصر غیبت لازم و آن را از وظایف فقیهان شیعه به عنوان نواب عام امام عصر علیه السلام می‌دانند. در مقابل، برخی مانند ابن ادریس، اقامه حدود را در انحصار معصوم و نایب خاص دانسته و در عصر غیبت، قایل به اجرای آن نیست. (صیمری، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۵۴۷)

البته بایسته توجه است که وجوب اجرای حد بستگی به توانایی و بسط ید فقیه دارد. با این حال در صورتی که فقیه متصلی شود، بر همه مردم پیروی از او واجب و ایجاد ممانعت و اعتراض بر او جایز نیست. (حلی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۵۹۷) برخی مانند شهید ثانی، تصریح کرده‌اند که ایجاد مزاحمت برای فقیه در انجام این تکلیف - به هر نحوی که باشد - موجب فسق فرد یا افراد مزاحم می‌شود. (عاملی، ۱۴۱۴، ص ۱۰۳) بلکه حتی برخی فقیهان فراتر رفته و نافرمانی از حاکم غیر مجتهد عادل را که در فرض عدم بسط ید فقیه عادل، متصدی امر سیاسی شده، در حکم نافرمانی از معصوم علیه السلام دانسته‌اند. (نجفی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۲۹۰)

بنابراین بدون توجه به اختلاف دیدگاه‌ها در گستره ولایت ولی فقیه در عصر غیبت، این مطلب حتمی است که لازمه ولایت داشتن فقیه، وجوب اطاعت و حرمت عصیان است. به عبارت دیگر، در همان محدوده‌ای که ولایت فقیه ثابت است، اوامر و نواهی فقیه در آن محدوده همانند اوامر و نواهی معصوم علیه السلام خواهد بود. (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۳۰۸)

۳-۴. اعتراض و اعتزال در فرض احتمال یا علم به خطا

نسبت به پیامبر بزرگوار اسلام و معصومین علیهم السلام - به جهت اطلاق امر به اطاعت از آنان: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...» (نساء: ۵۹) - و برخوردار بودن از مقام عصمت، وجوب اطاعت مطلق است و بنابراین قطع مکلف در این زمان به خلاف دستور پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله، ناشی از عدم ایمان و اخلال در مبانی اعتقادی فرد خواهد بود. روشن است که نه تنها نسبت به پیامبر، بلکه سایر معصومین علیهم السلام نیز، هر نوع نافرمانی، حرام خواهد بود.

اما در ولیّ امر عادل، امکان خطا از ناحیه او وجود دارد. بنابراین علم به خطای او در بیان حکم یا اجرای آن، تلازمی با عدم ایمان و فسق فرد قاطع ندارد؛ اما آیا این امر باعث می‌شود که فرد در صورت قطع به خطا، حق اعتراض و نافرمانی در حکم الزامی ولیّ امر یا قانون مورد تأیید وی را داشته باشد؟

در پاسخ باید گفت: پیرامون احتمال خطا و اشتباه، دو فرض خطا در نصب کارگزاران حکومتی و صدور احکام حکومتی متصور است؛ یعنی ممکن است فرد یا افراد جامعه بر این باور باشند که فرد منصوب، شرایط تصدی فلان منصب را ندارد؛ یا باورشان این باشد که ولیّ امر در صدور فلان دستور حکومتی، دچار اشتباه شده و دستور او خلاف احکام شریعت مقدس اسلام است. گفتنی است که احتمال خطا در فرض نخست - بر خلاف فرض دوم - برای ولیّ امر معصوم نیز محتمل است. در این حالت وظیفه مردم، آگاه‌نمودن ولیّ امر از نبود شرایط اولیه تصدی منصب در آن شخص است. گواه بر این مطلب، نامه امیرالمؤمنین (علیه السلام) به مردم بصره، پس از نصب عبدالله بن عباس به عنوان والی و فرماندار بصره است؛

«يَا مَعْشَرَ النَّاسِ قَدْ اسْتَخْلَفْتُ عَلَيْكُمْ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ الْعَبَّاسِ فَاسْمَعُوا لَهُ وَأَطِيعُوا أَمْرَهُ مَا أَطَاعَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنْ أَخَذْتُ فِيكُمْ أَوْ زَاغَ عَنِ الْحَقِّ فَأَعْلِمُونِي أَعِزُّهُ عَنْكُمْ فَإِنِّي أَرْجُو أَنْ أَجِدَهُ عَفِيفًا تَقِيًّا وَرِعَا؛ اَي مردم! من عبد الله بن عباس را بر شما جانشین خود قرار دادم؛ سخنش را بشنوید و فرمان او را تا هنگامی که فرمان‌های خدا و رسول خدا را اطاعت می‌کند، اطاعت کنید و اگر میان شما بدعتی آورد یا از حق منحرف شد، مرا آگاه سازید تا او را از فرماندهی بر شما عزل نمایم و من امیدوارم که او را پارسا و پاکیزه و با عفت بیابم». (مفید، ب ۱۴۱۳ق، ص ۴۲۱)

اما احتمال خطا در فرض دوم، این پرسش را به وجود می‌آورد که آیا می‌توانیم بگوییم گستره وجوب اطاعت از ولیّ امر و حرمت نافرمانی، این فرض را شامل نمی‌شود؟ متأسفانه بحث از خطای حاکم عادل به عنوان ولیّ امر جامعه اسلامی در عصر غیبت کمتر مورد توجه فقیهان شیعه واقع شده و بیشتر، خطای حاکم به عنوان قاضی را مورد بحث قرار داده‌اند. (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۰، ص ۹۴) با این وجود تعمیم بحث از خطای حاکم به عنوان ولیّ امر جامعه اسلامی، تنها در آثار برخی فقیهان معاصر مشاهده می‌شود. (طباطبایی یزدی، العروة الوثقی مع تعلیقات السید مصطفی الخمینی،

ص ۳۵. و سید کاظم حسینی حائری، ولایة الأمر فی عصر الغیبة، ص ۲۶۹ به بعد) چنانکه اشاره شد از منظر فقیهان شیعه، پیروی از حکم قضایی حاکم، یعنی قاضی جامع الشرایط، حتی بر دیگر فقیهان واجب است؛ و تنها در صورتی که یقین یا قطع معتبر - بر آمده از خبر متواتر یا اجماع محصل - به خطای حاکم (قاضی) برای مکلف به وجود آید، این وجوب منتفی می شود. (خویی، ۱۴۱۸ق، ص ۳۹۴؛ و خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۹؛ و صدر، بی تا، ص ۳۸۹؛ صافی گلپایگانی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۲۱۹؛ و وحید خراسانی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۴؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۸). دلیل بر این مدعا آن است که ادله وجوب تبعیت - یعنی اجماع، عقل و روایات - (سید علی حسینی شبر، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۴۸) شامل مواردی که مکلف یقین به خطای حاکم داشته باشد نمی شود.

نتیجه آنکه اگر چه به صورت تفصیلی نمی توان نظر فقهی فقیهان شیعه نسبت به گستره اطاعت از خطای ولی فقیه را به دست آورد؛ ولی باید توجه داشت که اولاً علم به خطای ولی فقیه از سوی هر مکلفی، مجوز نافرمانی و عدم پذیرش حکم ولی فقیه برای او نیست؛ زیرا هیچ یک از فقیهان شیعه در بحث علم به خطای قاضی، علم به خطای قاضی از ناحیه هر مکلفی را مورد توجه قرار نداده اند.

به عبارت دیگر از نگاه فقیهان شیعه، اگر قرار باشد علم به خطای قاضی مانع نفوذ حکم وی باشد، علم آن مکلفی است که خودش شرایط قضاوت را دارد. بنابراین این گونه نیست که هر مکلفی بتواند با علم به خطا، مقابل حکم قاضی - یعنی فقیه جامع الشرایط - موضع گیری نموده و از حکم وی نافرمانی نماید. ثانیاً اطلاق در وجوب اطاعت از ولی فقیه، نشانگر این مطلب است که همانند حاکم معصوم علیه السلام در فرض علم به خطای فقیه جامع الشرایط، وجوب اطاعت ثابت است؛ هر چند این علم موجب فسق یا ضعف ایمان نیست، ولی چنانکه بیان خواهیم کرد نایینی این اطلاق را نمی پذیرد.

۵. اعتراض و اعتزال در اندیشه فقهی نایینی

۵-۱. دولت باطل (جائر)

ایشان در جریان مشروطه - بلکه حتی قبل از آن - مسأله اعتراض علیه حاکم جائر را مطرح ساخته است. از دید نایینی هر حاکمی که منصوب به نصب خاص یا عام

نباشد، ظالم، غاصب و جائز است. (نایینی، ۱۳۷۳ق، ج ۱، ص ۳۰) این فقیه نامدار نیز همانند سایر فقیهان، برای اعتزال سیاسی نسبت به حاکم جور، موضع‌گیری آشکاری نکرده است؛ ولی نوع نگرش او به تعامل با حاکمان جور، بیانگر آن است که اعتزال در برابر آنها، امری پسندیده و بلکه لازم است.

با این حال دیدگاه وی در مسأله تعامل با حاکم جور مبهم است؛ احتمال دارد بگوییم که دیدگاه ایشان همان امتداد نظریه شیخ باشد. از این جهت در حاشیه بر مکاسب، دیدگاه شیخ انصاری را رد نکرده است. احتمال دوم این است که ایشان همانند علامه بحرانی قایل به حرمت مطلق همکاری با حاکم جور باشد. دلیل بر این مطلب آن است که وی در بحث قبول جوائز سلطان، قبول هدیه از عامل سلطان را - که شغلی جز کار در دربار ندارد - به صورت مطلق حرام می‌داند؛ یعنی در این حکم به حرمت، بین عاملی که در امور مباح مشغول به کار است و عاملی که در امور حرام فعالیت می‌کند، جدایی قایل نشده است. (نایینی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۶۷)

اگر چه علامه نایینی اعتزال را نوعی روش مبارزه ضد حاکم جور می‌داند؛ لکن وی بر خلاف فقیهان پیش از خود در این حد متوقف نمی‌شود. بلکه در مسأله تعامل با حاکم جور، اولین فقهی است که از اعتزال و عدم همراهی مستقیم، وارد مرحله اعتراض و به چالش کشیدن حکومت جور - در عرصه عمل و نظر - می‌شود. از دید وی اگر چه نمی‌توان حاکم جور را تغییر داد - بدین معنا که شرایط و توان براندازی حاکم جور ممکن نیست - ولی این به معنای سقوط تکلیف به مبارزه و عدم تلاش برای رسیدن به وضعیت بهتر نیست؛

در این عصر غیبت که دست اُمّت از دامان عصمت، کوتاه و مقام ولایت و نیابت نواب عام در اقامه وظایف مذکوره مغضوب و انتزاعش غیر مقدور است، آیا ارجاعش از نحوه اولی که ظلم زاید و غصب اندر غصب است به نحوه ثانیه و تحدید استیلای جوری به قدر ممکن واجب است یا آنکه مغضوبیت مقام، موجب سقوط این تکلیف است؟ (نایینی، ۱۴۲۴ق، ص ۶۸)

او برای مدعای خودش به قاعده میسور استناد کرده و تلاش می‌کند که مستندات فقهی جواز مقابله با حاکم جور برای محدود کردن اختیاراتش را از زاویه این قاعده تبیین نماید:

ربانیین فقهاء... بر طبق دستور مقرر در شریعت مطهره که «ما لا یدرك کله لا یترك کله» در تحویل سلطنت جائزه غاصبه از نحوه اولی - که علاوه بر تمام خرابی‌ها عیانیه، اصل دولت اسلامیّه را هم به انقراض عاجل مشرف نموده است - به نحوه ثانیه، که حاسم اکثر مواد فساد و مانع استیلای کفره بر بلاد است، بذل مهجه و مجاهدت لازمه در حفظ بیضه اسلام را مصروف فرموده و می‌فرمایند. (نایینی، ۱۴۲۴ق، ص ۶۳)

۲-۵. دولت حق

اشاره شد که فقیهان شیعه به طور مستقیم از اعتزال و اعتراض - بویژه نسبت به دولت حق - بحثی به میان نیاورده‌اند؛ ولی در این میان مرحوم نایینی از اندک فقیهانی است که به عنوان اعتزال و اعتراض - هر چند محدود - توجه داشته است.

نایینی موضع‌گیری سیاسی برخی خواص ضد حکومت امیرالمؤمنین (ع) را مصداق اعتزال سیاسی حرام می‌داند. وی آن دسته از خواص جامعه را که سابقه مصاحبت با پیامبر گرامی اسلام (ص) داشته و از این موقعیت اجتماعی علیه امیرالمؤمنین (ع) سوء استفاده نموده‌اند را به دو دسته تقسیم می‌کند: دسته اول افرادی، مانند عمرو بن عاص هستند که به تحریک و تهییج مردم و مبارزه مسلحانه ضد آن حضرت می‌پرداختند و دسته دوم افرادی، مانند ابوموسی اشعری و سعد ابی وقاص هستند که با بی‌توجهی و عدم یاری حضرت، مردم را نسبت به حقانیت امیرالمؤمنین (ع) مردّد ساخته و به نوعی غیر مستقیم، یاری‌گر دسته اول بودند. وی از رویکرد سیاسی دسته دوم با عنوان اعتزال سیاسی یاد کرده و به شدت آن را ناپسند می‌شمارد:

معاویه است که از برای مقابله با سرور اوصیاء علیه افضل الصلاة والسلام، عده‌ای از دنیاپرستان از قبیل عمرو عاص و محمد بن مسلمة و مسلمة بن مخلد و مغیره بن شعبه و اشباههم را که در انظار عوام امت در شمار صحابه، محسوب و در مغلطه‌کاری به اسم دین‌داری به واسطه اتّصاف به صحابیت، نفوذ و مطاعیتی داشتند، در تفریق کلمه و معارضه با مقام ولایت سلام الله علیه با خود همدست نمود؛ و هم از دسته دیگر [ی] امثال ابو موسی اشعری که از معیت علّیه ایشان مأیوس بود، به همان اعتزال و تقاعدشان از نصرت حق و خذلان شاه ولایت علیه السلام و ترهّد صوری به ترك نصرت و خذلان حضرتش به خرج بی‌خردان امت دادن قناعت

[نمودند]، و به وسیله معیت آن دسته دنیاپرست با او و سکوت و اعتزال این دسته دیگر، رفته رفته اساس استبداد و استعباد و تحکّمات خودسرانه را در اسلام استحکام و حتی سبّ آن حضرت علیه السلام را بر منابر مسلمانان رواج داد، همه شنودند و محض حفظ اعتبار خود و منفعت عاجله بر این کفر بین، اعانت یا سکوت اختیار نمودند! (نایینی، ۱۴۲۴ق، ص ۱۴۵)

متأسفانه نایینی به همین مقدار از بحث اکتفا کرده و آن را ادامه نداده است. حتی پس از ایشان - بویژه در عصر انقلاب اسلامی - نیز این بحث مسکوت باقی مانده است و حال آنکه یکی از روش‌های متداول برای مبارزه علیه حکومت حق و انقلاب اسلامی، همین رویکرد اعتزال یا سکوت خواص در مواقع حساس است. اینکه امیرالمؤمنین علیه السلام در قبال این عده چگونه رفتار کردند و آیا سیره آن حضرت قابل تعمیم به زمان حاضر می‌باشد؛ از مباحثی است که باید در فقه و بلکه فقه سیاسی مورد بحث قرار گیرد.

اشاره شد که نایینی اعتراض ضدّ دولت باطل را مورد تأیید قرار داده و شاید اوّلین فقیهی است که از مرحله اعتزال در برابر حاکم جائز، به مرحله اعتراض سیاسی وارد شده است. استدلال او در جواز اعتراض علیه دولت باطل، جواز اعتراض ضدّ دولت حق است. او با استناد به فرازی از خطبه امیرالمؤمنین در صفین (کلینی، ج ۸، ص ۳۵۷)^۱ چنین نتیجه می‌گیرد که وقتی اعتراض علیه حکومت معصوم علیه السلام جایز است؛ به طریق اولی می‌توان جواز اعتراض ضدّ دولت باطل را استنباط نمود؛ چقدر سزاوار است ما مدّعیان مقام والای تشیّع، اندکی در سراپای این کلام مبارک تأمل کنیم و از روی واقع و حقیقت و الغای اغراض نفسیه، این مطلب را بفهمیم که این درجه اهتمام حضرتش در رفع ابّهت و هیبت مقام خلافت از قلوب امت و تکمیل بالاترین درجات آزادی آنان و ترغیب و تحریصشان بر عرض «هرگونه اعتراض» و مشورت، و در شمار حقوق والی بر رعیت و یا حقوق رعیت بر والی شمردن آن، و

۱. «فَلَا تُكَلِّمُونِي بِمَا تُكَلِّمُ بِهِ الْجَبَابِرَةَ وَلَا تَتَحَفَّظُوا مِنِّي بِمَا يُتَحَفَّظُ بِهِ عِنْدَ أَهْلِ الْبَادِرَةِ وَلَا تُخَالِطُونِي بِالْمُضَانَعَةِ وَلَا تَطْنُوا بِي اسْتِنْقَالًا فِي حَقِّ قَبِيلٍ لِي وَلَا أَلِيمَاسَ لِنَفْسِي لِمَا لَا يَصْلُحُ لِي فَإِنَّهُ مَن اسْتَنْقَلَ الْحَقَّ أَنْ يُقَالَ لَهُ أَوْ الْعَدْلُ أَنْ يُعْرَضَ عَلَيْهِ كَانَ الْعَمَلُ بِهِمَا أَثْقَلَ عَلَيْهِ فَلَا تَكْفُوا عَنِّي مَقَالَهَ بِحَقِّ أَوْ مَشُورَةَ بَعْدَلٍ فَإِنِّي لَسْتُ فِي نَفْسِي بِفَوْقِ مَا أَنْ أَخْطِئَ وَلَا أَمَنْ ذَلِكَ مِنْ فِعْلِي إِلَّا أَنْ يَكْفِيَ اللَّهُ مِنْ نَفْسِي مَا هُوَ أَمْلَكُ بِهِ مِنِّي...».

هم چنین «أشيروا علي أصحابي» فرمودن‌های اشرف کاینات صلی الله علیه وآله بر طبق امر الهی - عزّ اسمہ - برای چه مطلبی بوده است؟ اگر با وجود مقام والای عصمت و استغنا از تمام عالم در اصابه واقع، به رعایت تحقّق از خطا و اشتباه چنین اهتمام فرموده‌اند و حاشاهم عن ذلك! پس لازم است که لا اقلّ برای منع از تجاوزات عمدیه، این اساس سعادت را استوار داریم. (نایینی، ۱۴۲۶ق، ص ۸۶)

قضاوت پیرامون مقایسه عجیب میرزای نایینی بین حکومت عدل و جور را به جای دیگری موکول می‌نماییم؛ اما آنچه مایه بهت و حیرت است اینکه چگونه میرزا از عبارت نهج البلاغه «حق هر گونه اعتراضی» را استنباط کرده است؛ با اینکه خودش احتمال صدور خطا از معصوم را محال دانسته و معتقد است؛ «حاشاهم عن ذلك»؟! توضیح مطلب آنکه، اولاً، مرحوم کلینی این روایت را به دو سند ذکر کرده است که متأسفانه در هر دو سند، عبدالله بن حارث قرار دارد و وی شخصی مجهول الهویه است. بنابراین روایت به لحاظ سندی مخدوش است. ثانیاً، ظاهر عبارت امیرالمؤمنین (علیه السلام) این است که مردم حق دارند در برابر حاکم جامعه اسلامی، نظر مخالف خویش را - در صورتی که معتقد به حقانیت آن هستند - بیان نمایند. اما کلام آن حضرت، هیچ ظهوری در این مطلب ندارد که مردم حق داشته باشند هر نوع اعتراضی علیه حاکم عادل داشته و مجوزی برای تخطّی از اوامر صادره از ناحیه ولیّ امر جامعه باشند. ثالثاً، به فرض آنکه بپذیریم مدّعی نایینی ظاهر روایت است؛ اما عصمت معصوم (علیه السلام) خود قرینه قطعی است که نمی‌توانیم بر اساس این ظاهر، حکمی را که نایینی برداشت کرده، صادر نماییم.

البته باید به این نکته اذعان کرد که مصونیت معصوم (علیه السلام) از خطا، به معنای مصونیت کارگزاران و یا شهود و بینة مورد استدلال او از خطا و اشتباه نخواهد بود. لکن در اینجا منشأ خطا در نصب کارگزاران یاد شده یا قضاوت بین دو طرف متوجه معصوم نیست. بر ایشان واجب است که در مقام نصب کارگزاران حکومتی، ظاهر افراد را مدّ نظر قرار دهد و در صدور حکم قضایی نیز بر اساس مدارک ظاهری نشانگر حقانیت و بینة فرد شاکی و متشاکی، حکم صادر نماید. به عبارت دیگر حرمت تجسّس از باطن زندگی افراد، تکلیفی عام است که ولیّ امر جامعه اسلامی را نیز در بر می‌گیرد.

بنابراین اگر وی بر اساس وظیفه، طبق ظاهر حال افراد حکمی را صادر نمود و بعد مشخص شد که واقعیت غیر از آن چیزی است که ظاهر اولیه آنان دلالت می‌کرده و یا شهادت غیر واقع داده‌اند، آسیب به وجود آمده متوجه او نخواهد بود. در این حالت، آنچه بر او واجب است عزل و یا مجازات فرد متخلف است. چنانکه امیرالمؤمنین علیه السلام نسبت به آن دسته از کارگزاران حکومتی که تخلفشان اثبات می‌شد، چنین می‌کردند.^۱

طبیعی است که در فرض نصب کارگزاران حکومتی یا عمل بر اساس شهادت شهود، بر سایر مکلفان - چنانچه از عدم کفایت منصوبان حکومتی یا شهود، آگاه باشند - واجب است که واقعیت را بر ملا سازند؛ ولی این امر، غیر از اعتراض و نافرمانی است.

آنچه در این فرض انجام می‌شود، نصیحت و یاری امت نسبت به ولی امر خواهد بود؛ چنان‌که در جریان نصب عبدالله بن عباس به عنوان والی بصره از سوی امیرالمؤمنین علیه السلام، آن حضرت تأکید داشتند که این انتصاب به جهت حسن ظاهری ایشان است و چنان‌که خلاف دستورات الهی رفتار نماید، بر مردم واجب است که آن حضرت را آگاه سازند تا وی را برکنار نماید.^۲

و یا در مسأله عزل قیس بن سعد از فرمانداری مصر، حضرت بر اساس نظر برخی از خواص اصحاب و نزدیکانش، وی را برکنار نموده و محمد بن ابی‌بکر را به جای او منصوب نمودند. (سید علی حسینی شبر، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۴۸) ولی هیچ‌یک از موارد مذکور به معنای تجویز اعتراض سیاسی به معنای مصطلح در برابر ولی امر معصوم و بلکه فقیه جامع الشرایط - تا هنگامی که از شرایط حکمرانی برخوردار است - نخواهد بود.

۱. در نامه‌ای که آن حضرت به منذر بن جارود نگاشته‌اند به این مطلب اشاره می‌نمایند که بر اساس حسن ظاهر و حسن سابقه پدری به وی اعتماد نموده‌اند؛ ولی چون وی از این اعتماد و منصب سوء استفاده نموده است، حضرت وی را عزل و زندانی کردند: «أَمَّا بَعْدُ؛ فَإِنْ صَلَاحَ أَمْرُكَ غَرْنِي مِنْكَ، فَإِذَا أَنْتَ لَا تَدْعُ انْقِيَاداً لِهَوَاكَ أَوْ زِيَّ دَلِكَ بَكَ، بَلْغَنِي أَنَّكَ تَدْعُ عَمَلَكَ كَثِيراً، وَتَخْرُجُ لَاهِيّاً بِمَنْبَرِهَا، تَطْلُبُ الصَّيْدَ، وَتَلْعَبُ بِالْكَلَابِ، وَأَقْسِمُ لَئِنْ كَانَ حَقّاً لَتَشِيبَنَّكَ فِعْلُكَ، وَجَاهِلُ أَهْلِكَ خَيْرٌ مِنْكَ، فَأَقْبِلْ إِلَى جَيْنٍ تَنْظُرُ فِي كِتَابِي، وَالسَّلَامَ». (علی احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۳۹۲).
۲. «فَإِنْ أَحْدَثَ فِيكُمْ أَوْ زَاغَ عَنِ الْحَقِّ فَأَعْلِمُونِي أَعْرِضْهُ عَنْكُمْ فَإِنِّي أَرْجُو أَنْ أَجِدَهُ غَفِيفاً تَقِيّاً وَرِعاً وَإِنِّي لَمْ أَوَّلِهِ عَلَيْكُمْ إِلَّا وَأَنَا أَظُنُّ ذَلِكَ بِهِ غَفَرَ اللَّهُ لَنَا وَلَكُمْ». (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۴۲۰).

نتیجه‌گیری

اعتزال و اعتراض، دو شیوه مبارزه با نظام سیاسی از سوی مخالفان آن نظام است. اعتراض و اعتزال به طور مستقیم در اندیشه فقیهان شیعه تا قبل از مشروطه مورد بحث واقع نشده است. ایشان در لابلای مباحث فقهی، به صورت غیر مستقیم اعتزال و اعتراض علیه حاکم جور را جایز و ضدّ حاکمان حق را حرام دانسته‌اند. نایینی اولین فقهی است که این دو عنوان را وارد ادبیات فقهی نموده است. البته ایشان به تمام ابعاد و سؤالات مطرح پیرامون این بحث نپرداخته است. وی از یک سو حرمت اعتزال علیه حکومت حق در عصر حضور را مورد مذاقه قرار داده است و از سوی دیگر - هر چند تمرکز بحث حول اعتراض ضدّ حاکمان جور است - لکن از جواز اعتراض علیه حاکم معصوم علیه السلام، اولویت جواز اعتراض ضدّ حاکم جور را نتیجه گرفته است؛ ولی اگر چه اعتراض علیه حکومت جور مورد انکار فقیهان شیعه نیست؛ اما اعتراض سیاسی به معنایی که نسبت به حاکم جور مطرح است؛ در برابر حاکم حق جایز نیست؛ بنابراین نمی‌توان از این جواز، اولیتی را که محقق نایینی استنباط نموده است به دست آورد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- نهج البلاغة (صبحی صالح).
۳. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی (۱۳۸۵ق)، دعائم الاسلام، قم: آل البيت علیهم السلام.
۴. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۷۵ش)، كشف المحجة لثمره المهجة، قم: بوستان کتاب.
۵. ابن عباد، صاحب (۱۴۱۴ق)، المحيط فی اللغة، مصحح محمد حسن آل یاسین، بیروت: عالم الکتاب.
۶. ابن فارس، أحمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، تصحیح هارون عبد السلام محمد، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، مصحح احمد فارس صاحب الجوائب، بیروت: دارالفکر.
۸. اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۰۳ق)، مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان، قم: جامعه مدرّسین حوزة علمیه قم.
۹. احمدی میانجی، علی (۱۴۲۶ق)، مکاتیب الائمة علیهم السلام، قم: دار الحديث.
۱۰. انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ق)، کتاب المکاسب، قم: کنگره شیخ انصاری.
۱۱. بحرانی، یوسف بن احمد (۱۴۰۵ق)، الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة، قم: جامعه مدرّسین حوزة علمیه قم.
۱۲. بحر العلوم، محمد بن محمد تقی (۱۴۰۳ق)، بلغة الفقيه، تهران: منشورات مکتبة الصادق.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، مصحح صفوان عدنان داوودی، بیروت: دارالعلم.
۱۴. حسینی زبیدی، سید محمد مرتضی (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، تصحیح علی شیری، بیروت: دارالفکر.
۱۵. حسینی طهرانی، هاشم (۱۳۶۴ش)، علوم العربية، تهران: مفید.
۱۶. حلّی، یوسف بن مطهر (۱۴۱۴ق)، تذکرة الفقهاء، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۷. حلّی، مقداد بن عبد الله سیوری (۱۴۰۴ق)، التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، قم: کتابخانه آية الله مرعشی نجفی.
۱۸. خامنه‌ای، سید علی (۱۴۲۰ق)، أجوبة الاستفتاءات (بالعربية)، بیروت: دارالاسلامیة.
۱۹. خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۰ق)، منهاج الصالحین (للخویی)، قم: نشر مدینه العلم.
۲۰. _____ (۱۴۱۸ق)، التنقیح فی شرح العروة الوثقی، قم: بی‌نا.
۲۱. دیتز، اوپ (۱۳۹۵ش)، جنبش‌های اجتماعی و اعتراض سیاسی، ترجمه مجید عباسی، تهران: مطالعات راهبردی.
۲۲. زمخشری، محمود بن عمر (۱۹۷۹م)، أساس البلاغة، بیروت: دارصادر.

۲۱. شبر حسینی، سید علی (۱۳۸۳ق)، العمل الابقی فی شرح العروة الوثقی، نجف: مطبعة النجف.
۲۲. شرتونی، رشید (۱۳۸۷ش)، مبادئ العربية فی الصرف والنحو، قم: دارالعلم.
۲۳. صافی گلپایگانی، علی (۱۴۲۷ق)، ذخيرة العقبی فی شرح العروة الوثقی، قم: گنج عرفان.
۲۴. صافی گلپایگانی، لطف الله، بی تا، ضرورة الحکومه الاسلامیه أو الولاية للفقهاء، بی جا: بی نا.
۲۵. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد عليهم السلام، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۲۶. صیمری، مفلح بن حسن (۱۴۲۰ق)، غایة المرام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت: دار الهادی.
۲۷. صدر، رضا، بی تا، الاجتهاد والتقليد، بی جا: بی نا.
۲۸. طباطبایی حائری، سید علی، بی تا، ریاض المسائل، قم: آل البيت عليهم السلام.
۲۹. طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم (۱۴۰۹ق)، العروة الوثقی، بیروت: مؤسسه أعلمی.
۳۰. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی (۱۴۱۴ق)، حاشیه الإرشاد، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳۱. غروی نایینی، محمد حسین (۱۳۷۳ق)، منية الطالب، تهران: المكتبة المحمدية.
۳۲. _____ (۱۴۱۳ق)، المكاسب و البيع، قم: جامعه مدرسين.
۳۳. _____ (۱۴۲۶ق)، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، قم: جامعه مدرسين.
۳۴. قرشی، سید علی اکبر (۱۴۱۲ق)، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۵. کاشف الغطاء، حسن (۱۴۲۲ق)، انوار الفقاهة - کتاب البيع، نجف: مؤسسه کاشف الغطاء.
۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۷. مازندرانی، محمد صالح (۱۳۸۲ق)، شرح الکافی - الأصول والروضة، تهران: مكتبة الاسلامیه.
۳۸. مدرس افغانی، محمد علی (۱۳۶۲ش)، المدرس الأفضل فیما یرمز ویشار إليه فی المطول، قم: دارالکتاب.
۳۹. مدنی، ضامن بن شدقم (۱۴۲۰ق)، وقعة الجمل، قم: نشر محمد.
۴۰. مجلسی، محمد تقی (۱۴۰۶ق)، روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه، قم: کوشانبور.
۴۱. مفید، محمد بن محمد، الف (۱۴۱۳ق)، المقتنعه، قم: کنگره شیخ مفید.
۴۲. _____، ب (۱۴۱۳ق)، الجمل والنصرة لسید العترة، قم: کنگره شیخ مفید.
۴۳. موسوی خمینی (امام)، سید روح الله (۱۳۸۹ش)، صحیفه امام عليه السلام، تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام عليه السلام.
۴۴. نجفی (صاحب الجواهر)، محمد حسن (۱۴۰۴ق)، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۵. نجفی (کاشف الغطاء)، حسن (۱۴۲۲ق)، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی قم.
۴۶. وحید خراسانی، حسین (۱۴۲۸ق)، منهاج الصالحین، قم: مدرسه امام باقر عليه السلام.