

تصدی منصب در دولت جائر

سیدجواد ورعی*

چکیده

«تصدی منصب در دولت جائر» در کتب روایی و فقهی با عنوان «قبول ولایت از طرف جائر» مطرح شده است. «حرمت همکاری» و «حرمت قبول منصب در دستگاه غاصب و ظالم» فی الجمله مقبول فقیهان امامیه است. آنچه مورد اختلاف است، «قیح ذاتی»، «اقتضائی» یا «عدم قبیح» قبول منصب و به تبع آن «حرمت ذاتی» یا «غیری» قبول منصب است. بررسی دلایل «حرمت ذاتی قبول منصب در حکومت جائر» که برخاسته از «قیح ذاتی» آن باشد، نشان می‌دهد که دلایل یاد شده از اثبات مدعا قاصرند؛ چنانکه دلایل گروه دوم نیز از اثبات اباحه آن - به این معنا که به خودی خود فاقد حکم بوده و تابع صدق عناوین دیگری چون «عون الظالم؛ یعنی یاور حاکم جائر بودن»، «تصدی منصب برای انجام امور حرام» یا «تقویت دولت جائر» باشد - ناتوانند. به نظر می‌رسد «تصدی منصب در دولت جائر» مقتضی قبیح بوده و شرعاً حرام است، مگر آنکه با عنوان دیگری تزامم پیدا کند که در آن صورت، تابع قواعد باب تزامم خواهد بود. به بیان دیگر، اصل اولی، حرمت و ممنوعیت «تصدی منصب در دولت جائر» است، مگر آنکه مصلحتی فراتر از «قیح قبول منصب» در کار باشد که تصدی منصب را موجه سازد.

واژگان کلیدی

تصدی منصب، دولت جائر، عون الظالم، حرمت ذاتی، حرمت غیری

دریافت: ۱۳۹۴/۴/۹ تأیید: ۱۳۹۴/۶/۳۱

* مدرس دروس خارج حوزه علمیه قم و دانشیار گروه فقه و حقوق پژوهشگاه حوزه و دانشگاه: (Jvarai@rihu.ac.ir).

پیروان مکتب اهل بیت : در طول تاریخ همواره با این پرسش روبرو بوده‌اند که آیا با توجه به عدم مشروعیت زمامداران حاکم و غصبی بودن منصب آنان، می‌توان با آنها همکاری کرده و احیاناً منصبی را در دستگاه خلافت ایشان پذیرفت یا نه؟ از سویی با توجه به در اقلیت بودن شیعیان در بلاد اسلامی و آزار و اذیتشان از ناحیه خلفا و کارگزاران ستم‌پیشه، دستیابی به حقوق مسلم شیعیان، دغدغه رهبران مذهبی و اجتماعی شیعه بوده است. با این حال، امروزه هم که برخورداری از حقوق شهروندی، امری بدیهی شمرده می‌شود، شیعیان در بسیاری از کشورها؛ به‌ویژه کشورهای اسلامی از حقوق خویش محرومند. از این‌رو، یکی از راههای دفاع از حقوق شیعیان و جلوگیری از ستم بیشتر به آنان، تصدی مناصب اجتماعی و سیاسی در دستگاه حکومت بوده است؛ مسأله‌ای که از دیرباز با همین نگاه در فقه امامیه مطرح بوده است. گرچه مسأله «تصدی منصب در دولت جائز» تنها از زاویه «حکم درآمدی که از این طریق به دست می‌آید»، در بحث از «مکاسب محرّمه» مورد توجه بوده، اما در لابلای همین بحث، به اصل مسأله و برخی ابعاد دیگر آن هم توجه شده است.

مروری بر آثار فقیهان امامیه نشان می‌دهد که در اصل «حرمت تصدی منصب حکومتی در دولت جائز» و نیز موارد استثنای آن هیچ‌گونه بحث و اختلافی نیست، اما آنچه در این مقاله دنبال می‌شود، رسیدن به پاسخ این پرسش است که آیا حرمت تصدی منصب حکومتی در دولت جائز، حرمت «ذاتی» است یا «غیری» و اگر حرمت ذاتی دارد، به چه معنا و کدام نوع از حرام ذاتی است؟ آیا حرمتی مثل ظلم است که از «قیح ذاتی» سرچشمه می‌گیرد، یا حرمتی مثل دروغ که از «قیح اقتضائی» ناشی می‌شود؟

این پرسش از آن رو اهمیت دارد که هر یک از دو حکم «حرمت ذاتی» و «حرمت غیری» تصدی منصب در دولت جائز، آثار و پیامدهایی دارد که برای شخص مکلف تعیین کننده است.

گفتنی است که مقصود از «منصب» در این مقاله، همه مناصب حکومتی است؛ اعم از مناصبی چون قضاوت که تصدی آن بدون نصب از طرف شارع مقدس مشروع

نیست و مناصب اداری و خدماتی که در همه جوامع دینی و غیر دینی وجود دارد و مشروط به شرایطی همچون اجتهاد و عدالت نبوده و سلطه و سلطنتی به شمار نمی‌رود یا مسؤولیت‌هایی که مصداق امر به معروف و نهی از منکر بوده و در شرع از «وظایف» به شمار می‌روند، نه از «مناصب».

افزون بر آن، بحث این مقاله مبتنی بر مبنای «ولایت فقیه عادل در عصر غیبت» نبوده، بلکه بنا بر مبانی دیگر مثل «ولایت عموم مسلمانان در چهارچوب احکام و موازین شرع» نیز قابل طرح و پیگیری است.

همچنین مراد از «دولت جائر» هر دولتی است که «فاقد حق حاکمیت و آمریت» باشد؛ اعم از آنکه یک «والی کافر» عهده‌دار حکومت باشد، یا «والی مخالف» و یا «موافق». همین که نامشروع بوده و حق تصرف در شؤون مردم را نداشته باشد، کافی است تا عنوان «دولت جائر» بر آن اطلاق گردد. البته برخی از فقیهان میان «دولت جائر مخالف» و «دولت جائر شیعه» تفکیک قائل شده‌اند. به این معنا که همکاری با دولت جائر مخالف را مطلقاً حرام دانسته، ولی همکاری با دولت جائر شیعی را تنها در قلمرو محرمات، تحریم کرده‌اند؛ زیرا «علاقه به بقای سلاطین جائر شیعه» به خاطر ایمانشان و دفع شر دشمنان جایز است و اینکه در متون فقهی میان سلاطین مخالف و موافق تفکیکی صورت نگرفته. لذا بدین خاطر است که اصلاً موضوع بحث، «سلاطین مخالف» بوده و به همین جهت فقیهان، مطلق همکاری را حرام دانسته‌اند. با این همه در پایان بحث، احتیاط را در «ترک همکاری» می‌دانند (طباطبائی، ۱۴۱۸ق، ج ۸، ص ۱۷۹).

پیشینهٔ مسأله

پیشینهٔ اصل مسأله «تصدی منصب در دولت جائر» به زمان حضور ائمه اطهار : باز می‌گردد که شیعیان در این باره از آنان سؤال می‌کردند تا تکلیفشان را در این مسأله مورد ابتلا بدانند. آنان که در سایه حکومت‌های «بنی‌امیه» و «بنی‌عباس» به عنوان حکومت جائر زندگی می‌کردند، همواره با این پرسش‌ها روبرو بودند که:

- آیا می‌توانند با این حکومت‌ها همکاری کنند؟

- آیا می‌توانند به پیشنهاد آنان مبنی بر تصدی منصب، پاسخ مثبت دهند یا خود

برای تصدی منصبی تلاش نمایند؟

- آیا در صورت تصدی منصب، مرتکب گناه شده و مسؤولیتی متوجه آنهاست؟
- در صورتی که برای تصدی منصب مجبور شوند، چه وظیفه‌ای دارند؟
- آیا می‌توانند با خدمت به شیعیان و جلوگیری از ستم بیشتر کارگزاران حکومت جائز، قبیح تصدی منصب در دولت جائز را جبران نمایند؟
- آیا به خاطر تصرفاتی که به اقتضای تصدی یک منصب در شؤون زندگی مردم کرده‌اند، ضامن هستند؟

و سؤالات دیگری از این دست.

با تتبع در کتب روایی یا فقهی تا زمان «سیدمرتضی علم الهدی» (متوفای ۴۳۶ق) ردّ پایی از پرسش این مقاله؛ یعنی «حرمت ذاتی یا غیر تصدی منصب در دولت جائز» به چشم نمی‌خورد. نخستین بار «شریف مرتضی» از متکلمان و فقیهان قرن چهارم و پنجم هجری که اتفاقاً خود در دولت وقت، دارای منصب حکومتی بود، به مناسبت بحثی که در سال ۴۱۵قمری در حضور «ابوالقاسم، حسین بن علی المعری»؛ یکی از وزرای دولت در این زمینه درگرفت، به نگارش رساله‌ای با عنوان «العمل مع السلطان» مبادرت کرد. وی در این رساله با اشاره به اقسام سلطان، «جواز» و گاهی «وجوب» قبول ولایت و منصب از طرف «سلطان عادل» را واضح دانسته و به بحث درباره قبول منصب از طرف «سلطان جائز»ی که سلطنتش نامشروع است، پرداخته و موارد «ممنوع»، «مجاز» و حتی «واجب» قبول منصب در چنین دولتی را برشمرده است.

وی در ادامه با طرح یک پرسش به بحث درباره «ملاک قبیح و حرمت تصدی منصب در دولت جائز» پرداخته؛ پرسش این است: «با توجه به قبیح و حرمت تصدی منصب در دولت جائز، چگونه ممکن است که قبول منصب در مواردی حسن و حتی واجب گردد؟» می‌توان پرسش فوق را در قالب یک قیاس برهانی به شکل زیر تبیین کرد:

صغری: اگر قبیح تصدی منصب در دولت جائز، ملاک ثابت و غیر قابل تغییری دارد که همان «کارگزاری ظالم» باشد.

کبری: در هر فعلی که ملاک قبیح، ثابت باشد مانند دروغ؛ هر چند دارای جهات

حُسن و منافی هم باشد، آن فعل قبیح و ممنوع است.
نتیجه: قبول منصب در دولت جائز، قبیح و ممنوع است (شریف مرتضی، ۱۴۱۵ق، ص ۹۱-۹۰).

همانگونه که ملاحظه می‌شود سخن از «ملاک و معیار قبیح تصدی منصب در دولت جائز» برای نخستین بار در قالب یک پرسش مطرح شده که آیا این ملاک، ثابت است یا متغیر؟ آیا «تصدی منصب در دولت جائز» مانند دروغ، دارای قبیح ذاتی است یا در مواردی نه تنها قبیح نیست، بلکه می‌تواند حُسن هم باشد؟

چندگونگی افعال آدمی

قبل از بیان پاسخ شریف مرتضی به این پرسش، تذکر یک نکته ضرورت دارد و آن اینکه معمولاً در کتابهای کلامی افعال آدمی را به سه دسته تقسیم می‌کنند:

۱. افعالی که ذاتاً حُسن یا قبیح‌اند؛ مانند عدالت و ظلم، اطاعت امر الهی و تخلف از فرمان او، شکر منعم و کفران نعم او که در هیچ شرایطی حُسن یا قبیح خود را از کف نمی‌دهند.

۲. افعالی که حُسن یا قبیح ذاتی ندارند، بلکه تنها مقتضی حُسن یا قبیح‌اند؛ مانند راستگویی و دروغگویی. به این معنا که راستگویی در صورت فقدان مانع، اقتضای حُسن را دارد و دروغگویی در صورت فقدان مانع، مقتضی قبیح است. بنابراین، تفسیر حُسن راستگویی و قبیح دروغگویی عَرَضی است، نه ذاتی.

۳. افعالی که نه ذاتاً دارای حُسن و قبیح‌اند و نه اقتضائاً، بلکه ذاتاً خنثی هستند. در واقع، حُسن و قبیح آنها دائر مدار عناوینی است که بر آنها صادق است؛ مانند «زدن» که اگر به منظور «تأدیب» شخص باشد، چون تحت عنوان «عدل» قرار می‌گیرد، حُسن و اگر به منظور «آزار و اذیت» او باشد، چون تحت عنوان «ظلم» قرار می‌گیرد، قبیح است (خرازی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۱۰؛ لاهیجی، ۱۳۶۴ش، ص ۵۹).

اگر این تقسیم پذیرفته شود، از نظر پرسشگر بحث ما، بر خلاف متکلمان که دروغ را از دسته دوم افعال آدمی؛ یعنی مقتضی قبیح می‌دانند، دروغ مثالی برای دسته اول از افعال؛ یعنی قبیح ذاتی است. لذا قبول منصب در دولت جائز هم مانند دروغ از

قبیل دسته اول از افعال بوده و ذاتاً قبیح است و مثل ظلم، تحت هیچ شرایطی حَسَن نخواهد شد.

از همین رو، شریف مرتضی در پاسخ، تشبیه مسأله «تصدی منصب در دولت جائز» را به «دروغ» نادرست ارزیابی کرده و حَسَن آن را در برخی موارد مثل «اکراه شخص به قبول منصب در دولت جائز»، دلیل «عدم قبیح ذاتی تصدی منصب در دولت جائز» دانسته است. از نظر وی معلوم نیست که ملاک قبیح قبول منصب در دولت جائز «کارگزاری ظالم» باشد؛ چرا که اگر او را وادار به قبول همین منصب کردند، یا منصب را به منظور اقامه حق یا ابطال باطلی پذیرفت، با آنکه باز هم کارگزار ظالم است، اما فعل او قبیح نیست. از نظر سید مرتضی، تفاوت «قبول منصب در دولت جائز» با افعالی مثل «دروغ» آن است که دروغ ذاتاً قبیح است و عقل تنها قبیح آن را کشف می‌کند؛ در حالی که «قبول منصب» ذاتاً قبیح نیست، بلکه تنها در مواردی قبیح است که شرع مقدس از آن نهی کرده باشد. از این رو، در مواردی که شرع تصدی منصب را اجازه داده، نه تنها قبیح نیست، بلکه حَسَن است (شریف مرتضی، ۱۴۱۵ق، ص ۹۱-۹۰).

همانگونه که ملاحظه می‌شود سید مرتضی هم بر خلاف متکلمان دیگر «دروغ» را در زمره دسته اول از افعال آدمی دانسته، ولی «تصدی منصب در دولت جائز» را از قبیل دسته سوم شمرده است. به این معنا که «تصدی منصب در دولت جائز» به خودی خود حکمی ندارد؛ نه قبیح است و نه حسن. در حقیقت از نگاه وی قبیح یا حَسَن تصدی منصب در دولت جائز، تابع تحریم و تجویز شرع مقدس است، در هر موردی اجازه داده باشد، حَسَن و جایز است و در هر موردی ممنوع کرده باشد، قبیح و حرام است. وی در ادامه، «جواز اظهار کفر در صورت اکراه»، «سیره حضرت یوسف در پذیرش منصب خزانه‌داری مصر در دولت جائز»؛ یعنی از طرف عزیز مصر و «سیره امام علی 7 در پذیرش پیشنهاد عضویت در شورای شش نفره بعد از خلیفه دوم» را شواهد دیدگاه خویش شمرده است (همان، ص ۹۲-۹۱).

پس از وی به‌رغم آنکه اصل مسأله در آثار فقهی مطرح بوده، اما تنها تعداد معدودی از فقیهان مانند «سید بحر العلوم» در «مصابیح الاحکام» و «محقق نجفی» در «جواهر الکلام» از این زاویه به مسأله نگریسته‌اند. اینک به بررسی دیدگاه‌های مختلف در این زمینه می‌پردازیم.

بررسی دیدگاهها

در این مسأله دو دیدگاه مشخص وجود دارد:

دیدگاه اول «تصدی منصب در دولت جائز» را عقلاً «قبیح» و شرعاً «حرام ذاتی» می‌داند. البته در برخی موارد مانند «شرایط تقیه»، «اضطرار»، «اکراه» یا «دستیابی به مصلحتی اهم از مفسده تصدی منصب در دولت جائز»؛ مانند قیام به مصالح عباد، احقاق حق یا ابطال باطل و مانند آن، همچنین «صورتی که علم یا ظن داشته باشد که می‌تواند یکی از امور یاد شده را انجام دهد»، حرمت خود را از کف داده، به عنوان ثانوی جایز یا واجب می‌شود؛ چنانکه در برخی از موارد، به دلیل همراه شدن با محرمات دیگر، گناه آن مضاعف می‌گردد (ابن براج، ۱۴۱۱ق، ص ۳۴۷-۳۶۳؛ علامه حلی، بی تا، ج ۱، ص ۱۶۳؛ نجفی، بی تا، ج ۲۲، ص ۱۶۰-۱۵۶؛ حسینی خراسانی قائینی، ۱۴۲۵ق، ص ۳۸۴). شیخ انصاری، افزون بر آنکه حرمت نفسی تصدی منصب در دولت جائز را از روایات استظهار کرده، بحث «ولایت از طرف جائز» را در شمار نوع چهارم از کسب‌های حرام دانسته که به خاطر حرمت ذاتی عمل، درآمد حاصل از آن هم حرام است (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۷۰).

در این دیدگاه، قرائنی وجود دارد که مقصود از «حرمت ذاتی تصدی منصب»، حرمتی است مانند دروغ که از «قبیح اقتضائی» ناشی می‌شود، نه حرمتی مانند ظلم که از «قبیح ذاتی» سرچشمه می‌گیرد و تحت هیچ شرایطی حرمت خود را از کف نمی‌دهد.

دیدگاه دوم «تصدی منصب در دولت جائز» را فاقد حکم ثابت عقلی یا شرعی دانسته، بلکه بستگی دارد به اینکه تصدی منصب با چه هدف و انگیزه‌ای و به چه منظوری بوده و یا با چه عنوانی منطبق گردد. اگر برای «ارضای حسن ریاست‌طلبی و ثروت‌اندوزی»، یا «کمک به دولت جائز و کارگزاران ستمگر» باشد، حرام و اگر به منظور «احقاق حق و جلوگیری از رواج بیشتر ظلم و فساد»، «امر به معروف و نهی از منکر»، «نفوذ در ارکان دولت جائز و ضربه زدن از درون» و مانند آن باشد، مجاز و گاهی واجب است؛ چنانکه اگر «تصدی منصب» با عناوین «عَوْنُ الظالم»، «تقویت جائز» و مانند آن انطباق پیدا کند، حرام و اگر با هیچ عنوان حرام دیگری همراه نشود، مجاز است.

در این نگاه، تصدی منصب در دولت جائز، نه تنها «قیح» و «حرمت ذاتی» ندارد، حتی «اقتضای قیح» را هم ندارد، بلکه می‌توان گفت فی نفسه حکمی ندارد. به عبارت روشن‌تر، حُسن یا قیح آن مانند دسته سوم از افعالی است که پیش‌تر یادآور شدیم؛ یعنی بالوجه و الاعتبار و تابع عناوین دیگر (شریف مرتضی، ۱۴۱۵ق، ص ۹۱).

فرضیه مقاله آن است که «تصدی منصب در دولت جائز» از قبیل دسته دوم از افعال آدمی است؛ یعنی اگر عنوان دیگری در کار نباشد که تصدی منصب را موجه سازد، به خودی خود قبیح است. بنابراین، «تصدی منصب در دولت جائز» از افعال خنثی نیست که فاقد هرگونه حُسن یا قُبْحی باشد، بلکه مقتضی قیح است، مگر آنکه عنوان دیگری پیش آید که مصلحتی فراتر از مفسده قبول منصب داشته باشد؛ مثل «حفظ و حراست از حقوق مظلوم»، یا «تقلیل ظلم» و یا «دفع دشمنان اسلام از سرزمین‌های اسلامی».

به بیان دیگر و در اصطلاح فقهی، اصل اولی در تصدی منصب در دولت جائز، «حرمت و ممنوعیت» است، مگر آنکه دلیلی بر جواز - بالمعنی الاعم - دلالت کند؛ در حالی که اگر تصدی منصب در دولت جائز از افعال خنثی بود که نه حُسنی دارد و نه قُبْحی و به خودی خود فاقد حکم بود، نمی‌توانستیم از چنین اصلی سخن بگوییم.

ثمره بحث و اختلاف آن است که در موارد مشکوک که شخص مکلف نمی‌داند تصدی منصب در دولت جائز دارای مصلحتی از مصالح یاد شده هست یا نه، نمی‌تواند متصدی منصب گردد. از این‌رو، تا علم و آگاهی به وجود مصلحتی در پذیرش منصب نداشته باشد، نمی‌تواند آن را بپذیرد. اینک به نقل، نقد و بررسی دلایل مسأله می‌پردازیم.

الف) دلایل «حرمت ذاتی» تصدی منصب در دولت جائز

برای اثبات «حرمت ذاتی» تصدی منصب در دولت جائز به دلایلی استناد شده که به بررسی میزان دلالت آنها می‌پردازیم. با این توضیح که مقصود از حرمت ذاتی، حرمتی است مثل حرمت دروغ که منشأ آن «قُبْح اقتضائی» است، نه مثل حرمت ظلم که منشأ آن «قیح ذاتی» است. ظلم در هیچ شرایطی قیح خود را از دست نمی‌دهد و حُسن نمی‌شود؛

در حالی که بنا بر تلقی رایج، دروغ در مواردی قبح خود را از کف داده و متّصف به حُسن می‌گردد.

۱. تصدّی مناصب شرعی؛ نوعی تشریح

تعبیر فقیه نجفی در «جواهر الکلام» از یکی از دلایل این دیدگاه آن است که قبول ولایت و منصب شرعی از طرف دولت جائز، «تشریح» است (نجفی، بی‌تا، ج ۲۲، ص ۱۵۹). مقصود از تشریح در این بحث آن است که شخص متصدی منصب به دلیل قرار گرفتن در مقام و موقعیتی که «منصب شرعی» شمرده می‌شود و شرعاً نیازمند نصب از طرف شارع می‌باشد، به دلیل نصب‌نشدن برای این منصب از یک سو و مجاز نبودن حاکم جائز بر تعیین افرادی برای مناصب شرعی از سوی دیگر، در حقیقت، مرتکب تشریح شده (صغری)، تشریح هم که حرام است (کبری)، پس قبول منصب شرعی در دولت جائز حرام است (نتیجه).

نقد و بررسی

در نقد و بررسی این استدلال چند نکته قابل توجه است:

الف) با استقرائی که نویسنده در آثار فقهی ادوار مختلف نمود، بنا بر گزارش «صاحب جواهر»، کسی جز «بحرالعلوم» را نیافت که حرمت تصدّی مناصب شرعی در دولت جائز را به چنین دلیلی مستند ساخته باشد. بعید هم می‌نماید که بتوان از این دلیل دفاع کرد؛ زیرا تشریح، «نسبت‌دادن چیزی به دین است؛ در حالی که جزء دین نیست». کسی که منصبی حکومتی را در دولت جائز می‌پذیرد و در شؤون زندگی شهروندان تصرف می‌کند، نه تنها لزوماً آن را به شرع نسبت نمی‌دهد، بلکه غاصب است. از این رو، صدق این عنوان بر مورد بحث، دست کم در اغلب موارد آن، دشوار به نظر می‌رسد؛ مثلاً شخص فاقد شرایط قضاوت که از سوی سلطان جائری بر منصب قضاء می‌نشیند، صرفاً «غاصب» این مقام است، نه «مُشرّع»، مگر آنکه تشریح بودن تصدّی منصب این گونه توجیه گردد که لازمه قبول منصب، «برخورداری شخص ناصب از حق حاکمیت» است. گویی شخص متصدی منصب با پذیرش آن شرعاً چنین حقی را برای ناصب به رسمیت می‌شناسد؛ در حالی که در شرع چنین حقی برای جائز نیست. پس قبول

منصب، «تشریح» است. شاهد این توجیه، پاسخ صاحب جواهر به بحرالعلوم است که در ادامه خواهد آمد.

ب) بحث کنونی ما اعم از مناصب شرعی و غیر شرعی است. اگر این دلیل نسبت به منصب‌های شرعی مانند قضاوت هم صحیح باشد، دربارهٔ تصدّی مناصب اداری متداول در حکومت‌ها قابل استناد نیست؛ زیرا کسی که مسؤولیتی اداری یا خدماتی را که پذیرش آن نیازی به نصب از جانب شارع ندارد، بلکه به خاطر وجوب عقلی «حفظ نظام اجتماعی» و مانند آن می‌پذیرد، با قبول این مسؤولیت، نه منصبی شرعی را غصب کرده و نه لزوماً حق حاکمیت و آمریت را برای ناصب به رسمیت شناخته است. پس شبهه تشریح درباره این دسته از مناصب اجتماعی از اساس منتفی است.

ج) همانگونه که فقیه نجفی بر بحرالعلوم خرده گرفته (همان، ص ۱۶۰)، کسی که در دولت جائز- مثلاً- مأمور جمع‌آوری زکات می‌شود، با اذن امام و به منظور حفظ حقوق شیعیان، مبادرت به پذیرش این منصب می‌کند. اصولاً پذیرش برخی منصب‌ها که تأمین حقوق مردم را تضمین می‌کند، در دولت جائز هم تجویز شده و کسی که آن را می‌پذیرد، در حقیقت «منصوبِ امام معصوم» است، نه «منصوبِ حاکم جائز»؛ هر چند در ظاهر از سوی او به این مقام نصب شده باشد؛ مانند پذیرش منصب خزانة‌داری مصر توسط حضرت یوسف و عضویت شورای شش نفره توسط امیر مؤمنان علی ۷، یا پذیرش وزارت هارون توسط علی بن یقطین با اذن امام کاظم ۷. این مناصب در واقع از آن ایشان بود، نه سلطان مصر یا خلیفه دوم، یا خلیفه عباسی، پس تشریحی در کار نیست.

۲. متصدّی منصب؛ مصداق «یار و یاور ظالم»

یکی از عناوینی که در «مکاسب محرّمه» مورد بحث قرار گرفته، «معونة الظالمین؛ یاری ستمگران» است. برای اثبات حرمت یاری ستمگران به ادله اربعه کتاب، سنت، عقل و اجماع تمسک شده است (عاملی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۲، ص ۲۰۱).

تصدّی منصب در دولت جائز در حقیقت، یاری حاکم جائز و ستمگر بوده و شخص متصدّی منصب از اعوان و انصار ستمگر و مصداق روشن «معونة ظالم» است.

روایاتی که یاری ستمگران را تقبیح و یاری کنندگان را به عذاب الهی تهدید می‌کنند، شامل متصدیان مناصب در دولت جائر هم می‌شوند (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷، ص ۱۷۷)، بلکه از دیدگاه برخی از فقیهان، مقصود از عنوان «ظالم» در روایات مربوط به «معونه ظالمین»، «حاکمان ظالم» اند، نه «ستمگران معمولی» یا «گنهکارانی که به خود ظلم کرده‌اند» (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۳۶۵؛ عاملی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۲، ص ۲۰۱).

در برخی از روایات معتبر، یاری سلاطین جائر در امور مباح و حتی مستحب؛ مانند بنای مسجد نیز نهی شده است (حرّ عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷، ص ۱۷۷ به بعد، باب ۴۲، ح ۵، ۶ و ۸). این همه نشان از حساسیت فراوان شرع مقدس به زمامداران جائر و همکاری با آنان دارد. از این رو، صرف نظر از نوع و میزان همکاری، نفس همکاری و یاری دولت جائر ممنوع بوده و قبول منصب نیز مصداق بارز یاری و همکاری است.

پاسخ استدلال

غالب فقیهان، یاری ستمگران را در ستمی که می‌کنند، یا در راستای حرامی که مرتکب می‌شوند، حرام دانسته‌اند، نه مطلق همکاری را، مگر آنکه عناوین ثانوی؛ مثل «تقویت دولت جائر»، «یار و یاور ظالم بودن»، «اعلای کلمه سلطان جائر» بر یاری ستمگران صادق باشد (مفید، ۱۴۱ق، ص ۵۸۹؛ طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۳۶۵؛ محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۴).

با توجه به قید صحیحی که فقیهان به «حرمت یاری ستمگران» زده و آن را صرفاً در ظلم و یا حرام دیگری که مرتکب می‌شوند، حرام دانسته‌اند، تصدی منصب در دولت جائر نیز در صورتی حرام خواهد بود که «یاری دولت جائر در ستمگری و ارتکاب محرمات الهی» باشد، یا شخص متصدی از «اعوان و انصار» زمامداران جائر گردد، ولی همکاری با دولت جائر در اموری که نه حرام است و نه ظلم به مردم و نه تضییع حقوق آنان و نه مصداق عناوین ثانوی یاد شده مانند بسیاری از مشاغل خدماتی دولت‌ها که اختصاصی هم به دولت جائر نداشته و هر دولتی وظیفه دارد چنین خدماتی را به مردم ارائه کند، حرام نیست.

بر اساس این تحلیل، تصدی منصب به خودی خود و با صرف نظر از عناوین دیگری

مانند «ظلم و تضييع حقوق مردم»، «یاری جائر در ظلم و جور»، یا «از اعوان و انصار ستمگران بودن»، عنوان مستقلی نبوده و محکوم به حرمت نخواهد بود، مگر منصب‌های شرعی مثل قضاوت که اصل قرار گرفتن در آن منصب نیازمند نصب از جانب شرع مقدس است و کسی که بدون اذن در این مناصب قرار گیرد و فاقد شرایط لازم باشد، غاصب است؛ ولی اگر در همین دولت، شخص واجد شرایط قضاوت در منصب قضاء نشست تا از حقوق ضعیفان و مظلومان دفاع کند، در حقیقت با اذن شرع به قضاوت پرداخته؛ هر چند در ظاهر حکم خود را از دولت جائر دریافت کرده باشد.

نقد و بررسی

از دقت در استدلال و نقد آن بر می‌آید که دلیل اقامه شده برای اثبات حرمت ذاتی تصدّی منصب از نوع اول است؛ یعنی حرمتی که از قبیح ذاتی سرچشمه بگیرد و نقد وارده نیز این نوع از حرمت تصدّی را نفی می‌کند، اما از این نقد نمی‌توان نتیجه گرفت که پس حرمت تصدّی، حرمت‌گیری بوده و به خودی خود فاقد حکم است. تصدّی می‌تواند «حرام ذاتی» باشد، اما از نوع دوم؛ یعنی از «قبیح اقتضایی» سرچشمه بگیرد.

۳. حرمت «اعتماد»، «پیروی» و «تقویت» سلاطین جائر

در آیات قرآن کریم، همکاری بر گناه و تجاوز نهی شده است (لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ) (مائده (۵): ۲)؛ بر ارتکاب گناه و تجاوز یاری نکنید. همچنین از اعتماد بر کسانی که ستم می‌کنند، بازداشته شده است (وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ) (هود (۱۱): ۱۱۳)؛ بر کسانی که ستم کردند، متمایل نشوید که در نتیجه آتش دوزخ به شما می‌رسد.

«رکون» در آیه شریفه به «مطلق میل» گفته می‌شود. برخی هم «میل توأم با آرامش و اطمینان» معنا کرده‌اند. «همکاری با ظالم در ستمی که می‌کند»، یا «همکار مطلق او بودن» مصداق هر دو معناست. خداوند متعال در این آیه، پیامبر و مردم را از «تکیه کردن و متمایل شدن به ستمگران» در امور دینی و زندگی دنیوی برحذر داشته است.

«سکوت در بیان آن دسته از حقایق دینی که به ضرر ستمگران است»، «انجام ندادن کاری که مورد رضایت آنان نیست»، «پذیرش ولایت آنان در جامعه و پیروی آنان در

امور اجتماعی» و «تن دادن به اجرای امور دینی به وسیله آنان»، همگی از مصادیق «رکون» به معنای اعتماد، شمرده شده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۵۴).

مقصود از «رکون به کسانی که ستم کردند»، این نیست که پیامبر یا مسلمانان در ظلمی که آنان می‌کنند، داخل شوند و ظلم و ستم را در جامعه اسلامی پیاده نمایند؛ چرا که در این صورت خود در زمره ستمگران و کسانی‌اند که به ستمگران تمایل پیدا کرده‌اند، بلکه مقصود آن است که دین و جامعه دینی را بر ظلم آنان مبتنی نکرده و برای رسیدن به حق، به ظلم و ستم آنان تکیه و تمایل پیدا نکنند؛ زیرا نتیجه چنین اعتمادی آن است که برای احیای یک حق، حق دیگری زیر پا نهاده شود (همان، ص ۵۸-۵۷).

برخی از مفسران، زشتی اعتماد و تمایل به ستمگران را به قدری روشن دانسته‌اند که می‌توان گفت آیه شریفه، ارشاد به حکم عقل است؛ چرا که «قبیح تمایل و اعتماد به ستمگران و پیروی آنان» حکم عقل است (اردبیلی، ۱۳۷۵ش، ص ۳۳۹-۳۳۸).

تعبیر «الذین ظلموا» در آیه هم گرچه عام است، اما حمل آن بر «حاکمان ستمگر» بعید نیست (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۳۳).

در روایات هم «اعتماد»، «پیروی از فرامین» و «تقویت» سلاطین ستمگر به طور مطلق نهی شده است (حرّانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۳۵؛ کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۱۱۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۸ق، ج ۸، ص ۱۷۹).

اصولاً استقرار و تحکیم پایه‌های هر حکومتی به همکاری آحاد جامعه با آن حکومت بستگی دارد. حکومتی که حمایت، پیروی، همکاری و یاری شهروندان را نداشته باشد، قابلیت بقاء و استمرار ندارد. با توجه به عدم مشروعیت دولت جائز و لزوم براندازی آن، قبول منصب در چنین دولتی در حقیقت «اعتماد»، «اطاعت» و «تقویت» حاکم جائزی است که حق حاکمیت ندارد و موجب به تأخیرافتادن استقرار دولت مشروع و عادلانه خواهد شد که از حق حاکمیت برخوردار است. در طول تاریخ اسلام اگر مردم از همکاری با دولت‌های بنی‌امیه و بنی‌عباس پرهیز کرده و نخبگان جامعه با قبول منصب‌های حکومتی دوام آنها را تضمین نمی‌کردند، زمینه برای حاکمیت پیشوایان معصوم که از حق حاکمیت برخوردار بودند، فراهم می‌شد. پس قبول منصب،

حتی مناصبی که جنبه خدماتی داشته و ستمی در بر نداشته و موجبات تضييع حقوق مردم را هم فراهم نمی‌کند، به خاطر چنین پیامدهایی، ممنوع و حرام است.

نقد و بررسی

اولاً: دقت در آیات مورد استناد نشان می‌دهد که «همکاری با ظالم در امور مباح، بدون هرگونه میل و تمایلی به ظالم» مشمول «نهی از اعتماد و تمایل به ستمگران» نیست، اما می‌تواند مشمول «نهی از تعاون بر گناه و تجاوز» باشد؛ زیرا تصدیق منصب، حتی منصب خدمتی در امور مباح، در دولتی که کمترین جرم و گناه آن غصب منصب حکومت است، نوعی «تعاون و همکاری» با اوست.

ثانیاً: در میان فقیهان امامیه در اینکه حکم اولی درباره دولت جائز و ستمگر، «حرمت همکاری»، «تلاش برای براندازی» و «جایگزین کردن دولت مشروع و عادل» است، تردید و مخالفتی وجود ندارد، اما فقیهان به تبعیت از پیشوایان معصوم، با توجه به واقعیات زمانه خویش به بیان احکام شرعی پرداخته‌اند. واقعیت این بود که مردم به هر دلیلی - که البته یکی از آنها می‌تواند کوتاهی آنان در انجام تکلیف دینی خود باشد-، گرفتار حکومت‌های جائز اموی و عباسی و خلفای عثمانی و سلطنت‌های استبدادی بودند که از مشروعیت الهی و مردمی بهره‌ای نداشتند. در چنین شرایطی که از آن به «شرایط تقیه» تعبیر می‌شود و وظیفه نخست مسلمانان «همکاری و یاری نکردن حاکمان جائز و ستمگر» بود، مردم نیازمند تعامل با حکومت بودند. بسیاری از نیازهای آنان در زندگی شخصی و اجتماعی؛ به ویژه در دوره‌های اخیر و معاصر، بدون نوعی ارتباط با حکومت‌ها برآورده نمی‌شد. تحریم همکاری با حکومت جائز، حتی در امور مباح یا ضروری و مورد نیاز جامعه در چنین شرایطی، در واقع نادیده گرفتن واقعیات جامعه و رهاکردن مردم به ویژه پیروان مکتب اهل بیت : و بی‌توجهی به مشکلات و مسائل مورد ابتلای آنهاست که از ساحت فقه امامیه به دور است.

طبق این تحلیل، حکم اولی در همکاری با دولت‌های جائز، «حرمت» است و جواز همکاری به خاطر جلوگیری از تضييع حقوق شیعیان بوده است. روایاتی که خدمت به مردم را کفاره قبول منصب در دولت جائز خوانده‌اند (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷، باب ۴۶، ح ۴۳)، مؤید این برداشت از روایات هستند.

ثالثاً: در مواردی نه تنها براندازی دولت جائز نیست، بلکه به خاطر در امان ماندن از مفسده بالاتری مثل «خلأ قدرت و هرج و مرج» یا «سلطه کفار بر جامعه اسلامی»، حفظ و تقویت دولت جائز لازم می‌گردد که مستند آن در اصطلاح فقهی، قاعده «دفع افسد به فاسد» است. اتفاقاً مهم‌ترین توجیه فقیهان در طول تاریخ، در قیام نکردن علیه دولت‌های جور و عدم اقدام برای تأسیس دولت مشروع و عادل، همین قاعده بوده است. پس اگر فقیهان درباره حکم تصدی منصب در دولت جائز سخن گفته‌اند، مربوط به چنین فضایی بوده و فارغ از اصل استقرار دولت جائز است. بنابراین، «تصدی منصب در دولت جائز» به خودی خود ناپسند و حرام است، اما در چنین شرایطی «همکاری» یا «قبول منصب حکومتی» به خاطر همان قاعده می‌تواند جایز و حتی واجب گردد. مقید کردن «جواز حضور در جنگ در رکاب سلاطین جائز» به قصد دفاع از سرزمین‌های اسلامی، نه دفاع از سلطان جائز» در روایات (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۵، ص ۲۱؛ طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۲۹۰) همچنین تقیید جواز همکاری با دولت جائز در روایات و عبارات فقهی به اینکه «مستلزم ظلم» یا «حرام دیگری» نباشد (حرّ عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷، ص ۱۷۷ به بعد) نیز استثناء کردن موارد دیگری همچون همکاری و قبول منصب در صورتی که «تقویت قدرت حاکم جائز نباشد» یا «موجب اعلاّی کلمه دولت جائز نشود» (نجفی، بی تا، ج ۲۲، ص ۱۶۰)، همگی در همین راستا قابل ارزیابی است.

رابعاً: برخی از فقیهان در شرایطی که امکان تشکیل حکومت از سوی امام معصوم یا نایب عام وی وجود ندارد، اقدام برای تشکیل حکومت را بر هر شخصی که توانایی اداره جامعه را دارد، واجب و ضروری دانسته‌اند؛ زیرا بسیاری از امور ضروری جامعه به وجود حکومت بستگی دارد. البته مشروعیت چنین حکومتی مشروط است به اینکه قصد و نیت زمامداران برقراری نظم و امنیت، حفظ شریعت، مراقبت از حقوق مردم، رعایت موازین انصاف، پرهیز از ستم، پیمودن راههای هدایت و پرهیز از هرگونه فساد و فریب باشد (حسینی خراسانی قائینی، ص ۳۸۲-۳۸۱).

در این نظریه، حتی گرفتن اذن از مجتهد عادل هم ضرورتی ندارد؛ زیرا تأسیس حکومت از قلمرو ولایت حسبه خارج است و فرض هم بر این است که مجتهد عادل به خاطر عدم همراهی و حمایت مردم دارای ولایت بالفعل زمامداری نیست؛ در حالی که

استیذان، فرع بر ولایت فعلی است (همان، ص ۳۸۲). طبق این مبنا بدیهی است که همکاری با چنین حکومتی در امور مباح در حقیقت، همکاری با حکومت مشروع است، نه حکومت جائز.

۴. عموم روایات «مَعُونَةُ الظَّالِمِينَ»

روایاتی که از حرمت همکاری با دولت جائز سخن می‌گویند، عام هستند و در آنها تفکیکی میان «همکاری در امور مباح» و «همکاری در امور حرام» مشاهده نمی‌شود (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷، ص ۱۷۷، باب ۴۲، ح ۵، ۶، ۸، ۱۰ و ۱۱). عموم روایات اقتضاء می‌کند که همکاری با دولت جائز، به عنوان مصداق بارز «ظلمه» مطلقاً حرام باشد؛ هر چند در شرایط خاصی مانند خوف و تقیه همکاری مجاز است (همان، باب ۴۵، ح ۹ و ۱۰؛ باب ۴۶، ح ۱، ۷، ۸ و ۱۶؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۸، ص ۱۱۹).

اشکال بر استدلال

روایات در زمینه همکاری با دولت جائز یکسان نیست. در میان روایات معتبر، روایت عام یا مطلق وجود ندارد، بلکه تعدادی از آنها ظهور در کسی دارد که «عون الظالم به معنای یار و یاور حاکم جائز» باشد (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷، ص ۱۷۷ به بعد، باب ۴۲، ح ۵، ۶، ۸ و ۱۱).

برخی بر «حرمت یاری بر ظلم» دلالت دارند، نه «یاری بر ظالم» (همان، ح ۲)؛ تفاوت این دو تعبیر هم روشن است. «یاری ظالم»، هم می‌تواند در امور حرام باشد و هم می‌تواند در امور مباح باشد؛ در حالی که «یاری بر ظلم» مطلقاً حرام است.

برخی هم بر حرمت «علاقه به بقاء و استمرار حیات سلطان جائز» دلالت دارند؛ هر چند این علاقه در قبال یاری او در امور مباح باشد، اما اگر یاری او همراه با اکراه و ناخشنودی و از روی ناچاری باشد، مشمول روایت نیست (همان، ح ۱۷).

نقد و بررسی

اگر اشکال فوق بر استدلال به روایات صحیح باشد، دست کم قبول مناصبی که شخص متصدی، عرفاً «عون الظالم» شمرده شود، حرمت ذاتی دارد. مناصبی هم که مصداق عون الظالم نیست، چون غالباً موجب بقاء و استمرار حیات دولت جائز است،

می‌تواند از این جهت حرام باشد. گاه شخص متصدی منصب به خاطر موقعیت اجتماعی‌اش، با قبول منصب مهر تأییدی بر دولت جائر می‌زند، حتی اگر از او انتظار انجام کار خلافی نباشد، یا خودش اهل انجام کار خلاف نباشد. در این فرض هم قبول منصب، ناپسند و حرام خواهد بود. پس روایات یاد شده در صورت صحت استدلال، اخصاً از مدعا هستند.

۵. روایت «تحف العقول»

در روایتی که ابن شعبه حرّانی در تحف العقول نقل کرده، ضمن اشاره به دو نوع ولایت حلال و ولایت حرام، آمده است:

«و اما وجه الحرام من الولاية، فولاية الوالى الجائر و ولاية ولاة الرئيس منهم و اتباع الوالى فمن دونه من ولاة الوالى الى ادناهم باباً من ابواب الولاية على من هو وال عليه و العمل لهم و الكسب معهم بجهة الولاية لهم حرام و محرّم معذب من فعل ذلك على قليل من فعله او كثير» (حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۳۱)؛ اما وجه حرام از ولایت، ولایت والی جائر و کارگزاران والی جائر و پیروان او تا آخرین مرتبه ولایت از طرف کارگزاران جائر است و عمل برای آنان و کسب و تجارت با ایشان از جهت ولایت برای آنان حرام است و مرتکب آن مجازات خواهد شد؛ چه عملش کم باشد و چه زیاد؛ زیرا هر کمکی به جائر، گناه کبیره است.

روایت در واقع، بر حرمت تصدی منصب در دولت جائر دلالت می‌کند، بی آنکه عناوین دیگری مثل «عون الظالم» بر آن صادق باشد. پس معلوم می‌شود که «تصدی منصب در دولت جائر»، عنوان مستقلی است که دارای حکم حرمت است.

اشکال بر استدلال

گذشته از ایراد سندی که بر این حدیث وارد است، بخش دوم حدیث، علت و فلسفه حرمت تصدی منصب در دولت جائر را تبیین کرده و به خوبی نشان داده که حرمت به خاطر مفاسدی مثل پایمال شدن حق، زنده شدن باطل، ظلم و قتل نفس است، و گرنه قبول منصب به خودی خود حرام نیست، حتی اگر به لحاظ واقعیت خارجی

نتوان در دولت جائز منصبی را بدون چنین عوارضی فرض کرد؛ در حالی که مناصبی را می‌توان یافت که دارای چنین عوارضی نباشد. در همه جوامع و دولت‌ها مناصبی وجود دارد که با مفساد یاد شده تلازمی ندارد. بخش دوم روایت چنین است:

«لأنَّ كلَّ شئی من جهة المعونة معصية كبيرة من الكبائر و ذلك انَّ فی ولاية الوالی الجائر دوسَ الحقِّ كلَّه و احياء الباطل كلَّه و اظهار الظلم و الجور و الفساد و ابطال الكتب و قتل الانبياء و المؤمنین و هدم المساجد و تبديل سنَّه الله و شرايعه، فلذلك حرَّم العمل معهم و معونتهم و الكسبُ معهم...» (همان)؛ به خاطر آنکه در ولایت والی جائز، حق به کلی پایمال و باطل به کلی زنده می‌شود و ظلم و ستم و فساد آشکار شده، پیامبران و مؤمنان کشته و مساجد خراب و سنت خدا و شریعت او دگرگون می‌شود. به همین دلیل همکاری و یاری و کسب با جائز حرام است.

نقد و بررسی

این نقد تنها می‌تواند آن دسته از مناصب را که چنین عوارضی ندارد، از حکم حرمت خارج کند، اما غالباً ولایت جائز با چنین عوارض و پیامدهای خطرناکی همراه است و به همین جهت امام 7 بدون هرگونه تفصیلی در ولایت جائز، آن را وجه حرام ولایت دانسته است. قانون هم با عنایت به غالب موارد و مصادیق موضوع خود جعل می‌شود؛ هر چند برخی موارد و مصادیق موضوع، دارای چنین حکمی نباشد. پس می‌توان از روایت حرمت ذاتی ولایت دولت جائز و تصدی منصب در دولت جائز را استفاده کرد، و لو برخی از مناصب خدماتی در دولت جائز دارای عوارض مذکور در روایت نبوده و مصداق هیچ یک از عناوین یاد شده نباشد. رویکرد کلی و روند جاری در دولت‌های جائز و ستمگر همان است که امام 7 ترسیم نموده؛ همانگونه که سیره دولت‌های جائز در تاریخ گذشته هم گواه بر این حقیقت است.

6. روایت زیادبن ابی سلمه

راوی می‌گوید: به محضر امام کاظم 7 رسیدم. امام فرمود: «ای زیاد! آیا تو با سلطان همکاری می‌کنی؟» عرض کردم: بله. فرمود: «چرا؟» عرض کردم: نیاز مالی دارم.

فرمود:

«يَا زِيَادُ لَأَنْ أَسْقُطَ مِنْ خَالِقٍ فَأَتَقَطَّعَ قِطْعَةً قِطْعَةً أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ
أَتَوَلَّى لِأَحَدٍ مِنْهُمْ عَمَلًا أَوْ أَطَّأَ بِسَاطِ رَجُلٍ مِنْهُمْ إِلَّا ... لِتَفْرِيجِ
كُرْبَةَ عَن مُؤْمِنٍ أَوْ فَكَّ أَسْرَهُ أَوْ قَضَاءِ دِينِهِ؛ يَا زِيَادُ إِنَّ أَهْوَنَ مَا
يَصْنَعُ اللَّهُ جَلًّا وَعَزًّا بِمَنْ تَوَلَّى لَهُمْ عَمَلًا أَنْ يُضْرَبَ عَلَيْهِ سُرَادِقٌ
مِنْ نَارٍ إِلَى أَنْ يَفْرُغَ مِنْ حِسَابِ الْخَلَائِقِ؛ يَا زِيَادُ فَإِنْ وُلِّيتَ شَيْئًا
مِنْ أَعْمَالِهِمْ فَأَحْسِنْ إِلَى إِخْوَانِكَ فَوَاحِدَةً بَوَاحِدَةٍ» (حر عاملی،
۱۴۱۴ق، ج ۱۷، ص ۱۹۴، باب ۴۶، ح ۹)؛ ای زیادا! اینکه من از کوه
بلندی سقوط کنم و تکه تکه شوم، برایم گواراتر است از اینکه انجام
کاری را برای احدی از کارگزاران حکومت بپذیرم یا قدم بر روی
فرش آنان بگذارم، مگر برای ... اینکه غمی از مؤمنی برطرف کنم، یا
از اسارت آزادش کنم یا بدهی اش را بپردازم. ای زیادا! آسان‌ترین
برخورد خداوند با آنان که متصدی عملی از طرف سلطان جائز می‌شوند،
آن است که آتشی برایشان می‌افکند تا زمانی که از رسیدگی به حساب
خلایق فارغ گردد. ای زیادا! اگر متولی کاری برای آنان شدی، به
برادرانت نیکی کن.

نقد و بررسی

استدلال به این حدیث برای اثبات «حرمت ذاتی قبول منصب در دولت جائز» قابل
توجه است. در عین حال نکاتی هم به نظر می‌رسد که بیان آنها خالی از لطف نیست.
نکته اول آنکه روایت از نظر سند ضعیف است. بنابراین، اگر بر معنای مورد نظر هم
دلالت داشته باشد، تنها می‌تواند مانند حدیث پیشین، تأییدی بر مدعا باشد.

نکته دوم اینکه، هر چند صدر روایت که امام فرموده: «يَا زِيَادُ إِنَّكَ لَتَعْمَلُ عَمَلُ
السُّلْطَانِ»، همکاری با هر سلطانی به نظر می‌رسد، اما افزون بر آنکه الف و لام در
کلمه «السُّلْطَانِ»، الف و لام عهد است و پرسش از همکاری حاکم عباسی است، ضمیر
«هم» در ذیل حدیث که امام می‌فرماید: «أَنْ اتَوَلَّى لِأَحَدٍ مِنْهُمْ» و «رَجُلٍ مِنْهُمْ» و «بِمَنْ
تَوَلَّى لَهُمْ» و «مِنْ أَعْمَالِهِمْ»، تردیدی باقی نمی‌گذارد که مقصود امام، حاکمان عباسی
است. شاید خصوصیت دولت عباسی، موجب شده باشد که امام از هر نوع همکاری با

آنان ابراز براءت کند، حتی اگر عنوان «عون الظالم» یا «تقویت دولت جائر» و مانند آن بر این همکاری صادق نباشد.

با این همه دولت عباسی از نظر غصب حق اهل بیت پیامبر و سیره آنان در ظلم و جور به مردم، منحصر به فرد نبوده، بلکه سیره دولت‌های جائر همین است و تنها ظلم و جورشان شدت و ضعف دارد. بنا بر این احتمال، اینکه امام چنین حساسیتی را فقط به خلفای عباسی داشته، دور از واقعیت به نظر می‌رسد.

ب) دلایل معارض

در مقابل دلایل فوق که بر «حرمت ذاتی تصدی منصب در دولت جائر» استدلال شده، دلایل معارضی وجود دارد که با نقل برخی از آنها به بیان راه حل‌ها می‌پردازیم.

۱. روایات دال بر «اباحه تصدی منصب»

روایاتی وجود دارد که در صورت آلوده نشدن متصدی منصب به ظلم و پیامدهای منفی دیگر و تلاش برای برآورده کردن حقوق شیعیان، تصدی منصب در دولت جائر را مباح دانسته‌اند. از آن جمله می‌توان به روایات ذیل اشاره کرد.

روایت اول:

«حسن بن حسین انباری» نامه‌ای به حضرت رضا 7 نوشته و از اینکه مورد اتهام است که «چون رافضی هستی، حاضر به قبول منصب در دولت عباسی نیستی» چاره‌جویی می‌کند و امام در پاسخ او مرقوم فرمود:

«فَهَمْتُ كِتَابَكَ وَ مَا ذَكَرْتَ مِنَ الْخَوْفِ عَلَى نَفْسِكَ فَإِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ
أَنَّكَ إِذَا وُلِّيتَ عَمِلْتَ فِي عَمَلِكَ بِمَا أَمَرَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ تُصَيِّرُ
أَعْوَانَكَ وَ كِتَابَكَ أَهْلَ مِلَّتِكَ وَ إِذَا صَارَ إِلَيْكَ شَيْءٌ وَ اسْتَيْتَ بِهِ فَقَرَاءُ
الْمُؤْمِنِينَ حَتَّى تَكُونَ وَاحِدًا مِنْهُمْ كَانَ ذَا بِنْدَا وَ إِلَّا فَلَا» (همان،
ص ۲۰۱، باب ۴۸، ح ۱)؛ متوجه منظورت در نامه که بر جانت می‌ترسی،
شدم. اگر می‌دانی که در صورت پذیرش منصب بر اساس دستور پیامبر
عمل می‌کنی و یاران و کاتبان را دگرگون می‌کنی و اگر چیزی به
دستت رسید، با فقرای مؤمن مواسات می‌کنی به گونه‌ای که خود را

یکی از آنان بشماری، بپذیر. این تعهد در برابر پذیرش آن منصب است، و گرنه نپذیر.

نقد و بررسی

برخی از فقیهان بدون توجه به صدر روایت که مربوط به شرایط خوف و تقیه است، به طور کلی آن را دلیل اباحه قبول منصب در دولت جائز دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۸ق، ج ۸، ص ۱۷۸)؛ در حالی که امام در فرض مسأله؛ یعنی شرایطی که سائل در آن قرار داشته، قبول منصب را با رعایت شروطی اجازه داده است. پس روایت نمی‌تواند به‌طور کلی بر «جواز تصدی منصب در دولت جائز» دلالت کند؛ و لو در شرایط عادی و با اراده و اختیار.

روایات دیگر باب هم از «جواز تصدی منصب در دولت جائز» در شرایط «خوف و تقیه» و «ضرورت» سخن گفته‌اند (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷، ص ۲۰۱ به بعد، باب ۴۸).

روایت دوم:

محمد بن ابی نصر می‌گوید: از امام صادق 7 شنیدم که پیوسته می‌فرمود:

«مَا مِنْ جَبَّارٍ إِلَّا وَ مَعَهُ مُؤْمِنٌ يَدْفَعُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِهِ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ وَ هُوَ أَقْلُهُمْ حَقًّا فِي الْآخِرَةِ» (همان، باب ۴۴، ح ۴)؛ هیچ ستمگری

نیست، جز اینکه مؤمنی با اوست که خداوند به وسیله او بدی را از مؤمنان دفع می‌کند و او در آخرت کم‌بهره‌ترین مؤمنان است.

راوی یا شیخ حر، چنین تفسیر می‌کند که به خاطر همنشینی با ستمگر بهره کمی در آخرت دارد.

نقد و بررسی

از این روایت هم «جواز تصدی منصب در دولت جائز» را استفاده کرده‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۸ق، ج ۸، ص ۱۷۸)؛ در حالی که روایت نسبت به شرایط کسی که در کنار سلطان ستمگر قرار دارد، ساکت است. مؤمن موضوع روایت، صرف نظر از حکم قرارگرفتنش در کنار سلطان جائز که ممکن است از ترس جان یا از باب ضرورت باشد، چنین نقشی را ایفاء می‌کند.

شبه همین روایت، حدیث مرسلی است که شیخ صدوق نقل کرده، مبنی بر اینکه «كَفَّارَةُ عَمَلٍ (خدمه) السُّلْطَانِ قِضَاءُ حَوَائِجِ الْإِخْوَانِ» (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷، ص ۲۰۱، باب ۴۶، ح ۳)؛ کفاره همکاری با (یا خدمت به) سلطان، برآورده کردن نیازهای برادران ایمانی است و آن را هم دلیل بر اباحه تصدی منصب در دولت جائر دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۸ق، ج ۸، ص ۱۷۸)؛ در حالی که اولاً: «خدمت» اعم از «تصدی منصب» است. ثانیاً: ممکن است قبول منصب از روی تقیه یا ضرورت دیگری باشد. روایت ناظر به این جهت از موضوع نیست.

روایت سوم:

روایت دیگری که ممکن است برای اثبات «حرمتِ غیرِ تصدی منصب در دولت جائر» مورد استناد قرار گیرد، روایتی است که از پیامد منفی تصدی منصب برای ظلم و ستم سخن گفته است. شیخ طوسی، روایتی را که به «حدیث مناهی» شهرت دارد، از رسول خدا ﷺ نقل کرده که در فرازی از آن آمده است:

«مَنْ وُلِيَ جَائِرًا عَلَى جَوْرٍ كَانَ قَرِينًا هَامَانًا فِي جَهَنَّمَ» (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷، ص ۱۸۴، باب ۴۳، ح ۱)؛ کسی که ولایت جائری را بر ظلم و ستم بپذیرد، همنشین همان در دوزخ خواهد بود.

نقد و بررسی

این حدیث، گذشته از ضعف سند، نمی‌تواند «اباحه نفسی» یا «حرمت غیرِ ولایت از طرف جائر» را اثبات نماید؛ زیرا تنها از عاقبت «قبول منصب در دولت جائر برای انجام ظلم و ستم» سخن می‌گوید، نه پذیرش منصب در دولت جائر، بدون آنکه مقید به ظلم و جور باشد. از این حدیث استفاده نمی‌شود که قبول ولایت در دولت جائر به خودی خود، عاری از حکم بوده و تنها به خاطر ظلم و جور حرام است.

۲. روایات دال بر «استحباب تصدی منصب»

افزون بر روایات دسته اول، به روایاتی هم استناد شده که بر استحباب «تصدی منصب در دولت جائر» دلالت می‌کند که در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرند.

روایت اول:

«محمد بن اسماعیل بن یزید» از امام رضا 7 نقل کرده:

«ان لله تعالى بابواب الظالمين من نور الله به البرهان و مكن له في البلاد ليدفع بهم عن اوليائه و يصلح الله به امور المسلمين، لانهم ملجأ المؤمنين من الضر و إليه مفرع ذى الحاجة من شيعتنا، بهم يؤمن الله روعة المؤمن في دار الظلم. اولئك المؤمنون حقاً، اولئك أمناء الله في ارضه، اولئك نور الله في رعيتهم يوم القيامة و يزهر نورهم لاهل السموات كما تزهر الكواكب الدرية لاهل الارض. اولئك من نورهم نور القيامة تضيء منهم القيامة، خلقوا والله للجنة و خلقت الجنة لهم فهيناً لهم، ما على احدكم ان لو شاء لنال هذا كله» (صدرالدين شيرازي، ۱۳۸۳ش، ج ۲، ص ۲۷؛ علامه حلي، ۱۴۱۱ق، ص ۱۴۰)؛ خداوند بر درهای ستمگران کسانی دارد که به وسیله آنان برهانش را آشکار سازد و به ایشان قدرت عطا می‌کند تا از دوستانش دفاع و امور مسلمانان را اصلاح نماید، زیرا آنان پناهگاه مؤمنان از سختی و فریادرس شیعیان نیازمند ما هستند؛ خداوند به وسیله آنان در خانه ستمگران، به مؤمن امنیت می‌بخشد. آنان مؤمنان حقیقی و امانتداران الهی در زمین‌اند. آنان نور خدا در میان مردم در روز قیامت‌اند و نورشان برای آسمانیان می‌درخشد، همانگونه که نور ستارگان درخشان برای زمینیان می‌درخشد. از نور آنان روز قیامت روشن می‌شود. به خدا سوگند که ایشان برای بهشت آفریده شده‌اند و بهشت هم برای آنان، گوارایشان باد. هر کدام از شما بخواهد می‌تواند به این مقام نائل گردد.

نقد و بررسی

افزون بر آنکه روایت از نظر سند غیر قابل اعتماد است، معلوم نیست چگونه بر استحباب «تصدی منصب در دولت جائر»، دلالت دارد؟ ممکن است افراد مؤمنی با اذن امام یا بر اساس تشخیص ضرورت و با انگیزه الهی منصبی را در دولت جائر بپذیرند و از چنین جایگاهی هم برخوردار باشند و حتی پذیرش منصب بر آنان واجب هم باشد، اما روایت، دلیل استحباب تصدّی منصب در دولت جائر به طور کلی نخواهد بود.

روایت تنها می‌تواند حرمت ذاتی قبول منصب به معنای اول (قبیح ذاتی قبول منصب) را نفی کند، اما حرمت ذاتی به معنای دوم (قبیح اقتضایی قبول منصب) را نفی نمی‌کند.

روایت دوم:

شیخ صدوق از «علی بن یقین» نقل کرده که امام کاظم 7 فرمود:
«إِنَّ لِلَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى مَعَ السُّلْطَانِ أَوْلِيَاءَ يَدْفَعُ بِهِمْ عَنْ أَوْلِيَائِهِ» (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷، ص ۱۹۲؛ باب ۴۶، ح ۱)؛ خداوند همراه با سلطان، دوستدارانی دارد که به وسیله آنان شر و بدی را از اولیائش دور می‌کند.
این حدیث نیز همچون حدیث قبلی بوده و دلالتی بر استجباب قبول منصب در دولت جائز به طور کلی ندارد.

ج) راههای حل تعارض

آنان که میان روایات تعارضی دیده‌اند، در صدد جمع میان آنها برآمده‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌شود.

راه حل نخست:

دسته اول از روایات در مورد کسانی است که با اراده و اختیار خود منصبی را می‌پذیرند تا مرتکب حرام شوند. همچنین کسانی که چنین انگیزه‌ای ندارند، اما با قبول منصب برای انجام امور متنوع - حلال و حرام - در منصب حکومتی، از ارتکاب محرمات مثل تضييع حقوق مردم ایمن نیستند.

دسته دوم درباره کسانی است که به قبول منصب وادار می‌شوند و به ناچار برای دفع ضرر از خود منصبی را می‌پذیرند.

دسته سوم نیز درباره کسانی است که نه تنها از آلوده شدن به محرمات در منصب ایمن هستند، بلکه می‌توانند از این موقعیت برای امر به معروف و نهی از منکر، تقلیل ظلم و دفاع از حقوق مردم استفاده کنند (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۷).

راه حل دوم:

روایات دال بر «حرمت تصدّی منصب» درباره کسانی است که با انگیزه حبّ دنیا و

ریاست، متصدی منصبی در دولت جائز می‌شوند و تقیدی هم به حلال و حرام نداشته و حساسیتی هم نسبت به تضييع حقوق مردم و ظلم علیه آنان ندارند. دسته دیگری که بر «جواز تصدی منصب» دلالت دارند درباره کسانی است که انگیزه‌شان هر چند حباً دنیا و ریاست است، اما حاضر به تضييع حقوق دیگران و ظلم و ستم به مردم نیستند و خود را به این گونه امور آلوده نمی‌کنند و بالأخره روایاتی که بر «استحباب تصدی منصب» دلالت دارند، درباره کسانی است که هیچ گونه انگیزه دنیوی و ریاست طلبی نداشته، بلکه صرفاً با انگیزه خدمت به شیعیان و مظلومان، تقلیل ظلم و مانند آن متصدی منصب می‌شوند. افرادی مانند علی بن یقطین، محمد بن اسماعیل بن بزیر، سید مرتضی، خواجه نصیرالدین طوسی، علامه حلی، محقق ثانی، علامه مجلسی و شیخ بهایی، جزء این گروه هستند (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۸، ص ۱۳۳-۱۳۲؛ طباطبائی، ۱۴۱۸ق، ج ۸، ص ۱۷۹).

راه حل سوم:

صاحب جواهر، دو راه حل فوق را فاقد هرگونه شاهی در روایات دانسته و راه حل سومی ارائه کرده است. از دیدگاه وی دلایل حرمت تصدی درباره کسانی است که برای انجام حرام یا حرام آمیخته به حلال، منصبی را در دولت جائز می‌پذیرند. اما روایاتی که بر جواز تصدی دلالت دارند، درباره کسانی است که برای انجام امور مباح؛ مانند جمع آوری زکات منصبی را می‌پذیرند. از نظر شارع، حکم جمع آوری و مصرف زکات در دولت جائز و دولت عادل یکسان است. در این گونه مناصب در حقیقت، آنکه منصبی را می‌پذیرد، با اذن امام 7 در عصر غیبت که دست شیعیان از دامان ائمه کوتاه است و با هدف رأفت و رسیدگی به امور شیعیان و رفع تنگنای آنان در امور اجتماعی، مبادرت به قبول منصب می‌کند. و دسته سوم که قبول منصب را تشویق می‌کنند، درباره کسانی است که به قصد امر به معروف و نهی از منکر و حفظ نفوس، اموال و اعراض مؤمنان و خشنود کردن آنان قبول منصب می‌کنند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

هر چند برخی از دلایلی که برای اثبات حرمت ذاتی «قبول منصب در دولت جائز» مورد استناد قرار گرفته، از اثبات مدعا قاصر هستند، اما برخی از دلایل، قابل اعتناء و استنادند. در برخی هم گرچه حرمت قبول منصب به خاطر عوارض منفی و مفساسدی است که غالباً بر آن مترتب می‌گردد، اما به هر حال حکم حرمت بر فعل مکلف؛ یعنی «قبول منصب در دولت جائز» مترتب شده است. از دیدگاه برخی از فقیهان این برداشت با روایتی تأیید می‌گردد (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۷۰). «داودبن زربی»، از موالی امام سجاد ۷ نقل کرده که روزی در کوفه، خدمت امام صادق ۷ رسیدم و از ایشان خواستم تا نزد کارگزاران حکومت سفارش کند تا منصبی به من بدهند، ولی امام نپذیرفت. سپس به فکر فرو رفتم که شاید امام تصور کرده من در آن منصب به مردم ظلم می‌کنم، خدمت امام رسیدم و ماجرا را توضیح داده و عرض کردم: همه زنان من مطلقه و همه بندگان و کنیزانم آزاد گردند اگر من در آن منصب به مردم ستم کنم و خلاصه قسم خوردم که ظلم نخواهم کرد. امام ۷ با شنیدن سخنان من دست‌ها را به سوی آسمان بلند کرده، فرمودند:

«تَنَاولُ السَّمَاءِ اِيسِرٌ عَلَيْكَ مِنْ ذَلِكِ» (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷، ص ۱۸۹،

باب ۴۵، ح ۴)؛ دستیابی به آسمان برای تو از آن چیزی که گفתי آسان‌تر است! افزون بر ضعفی که در سند روایت به خاطر مجهول بودن راوی آن؛ یعنی آزاد کرده امام سجاد (مولی علی بن الحسین) وجود دارد، درباره مشارالیه «ذلک» دو احتمال مطرح شده است (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۷۱).

یک احتمال آنکه آنچه تو از من می‌خواهی؛ یعنی وساطت برای گرفتن منصب، دشوارتر از دستیابی تو به آسمان است. در واقع، یعنی محال است من چنین وساطتی کنم.

بر اساس این احتمال، می‌توان در این بحث به روایت استناد کرد و نتیجه گرفت که امام ۷ به خاطر حرمت تصدی منصب در دولت جائز، حاضر به وساطت برای انجام کار حرامی نشد و داودبن زربی را متوجه کرد که نباید برای رسیدن به چنین منصبی تلاش کند.

احتمال دوم آن است که «ظلم نکردن تو در این منصب دشوارتر از دستیابی تو به آسمان است». طبق این احتمال، هر چند امام به خاطر تلازم «تصدی منصب در دولت جائز» با «ظلم و ستم» او را از تلاش برای رسیدن به منصب بازداشته، اما آنچه در درجه اول مورد درخواست داودبن زربی بوده، وساطت برای رسیدن به منصب بوده و امام به خاطر آلوده نشدن او به ظلم و ستم، از پذیرفتن درخواست وی اجتناب کرده است؛ به ویژه که وی از امام خواسته بود که نزد «داودبن علی» - عموی سفاح و منصور عباسی - رفته و منصبی را برای وی درخواست نماید! در حالی که داودبن علی که مدتی والی مدینه بود، جنایات زیادی مرتکب شد و بعدها مورد غضب و نفرین امام صادق 7 هم قرار گرفت و به هلاکت رسید.

در پایان اشاره به چند نکته کلیدی مفید است.

نکته اول: شاید بتوان قبول منصب در دولت جائز را از جنبه‌های مختلف، مورد ارزیابی قرار داده و حکم شرعی آن را بیان کرد؛ هم به اعتبار «انگیزه شخص متصدی»، هم به اعتبار «عملکرد وی در منصب حکومتی» و هم به اعتبار «آثار و پیامدهایی که بر قبول منصب مترتب می‌گردد» و تنها انگیزه یا عملکرد یا آثار و پیامدها ملاک ترتب حکم شرعی نباشد، بلکه تنوع مناصب حکومتی، یکسان نبودن دولت‌های جائز، تفاوت متصدیان منصب از نظر انگیزه و عملکرد و موقعیت اجتماعی، موجب تفاوت حکم شرعی گردد. «فاضل مقداد» در برداشت از آیه سوره یوسف، نکته جالبی را به فقهاء نسبت داده و آن اینکه حضرت یوسف؛ هم به توانایی‌های خود در برقراری عدالت، واقف بود و هم پادشاه مصر (منوب عنه) را می‌شناخت که مزاحمتی در انجام وظیفه او فراهم نخواهد کرد. در چنین مواقعی است که انسان می‌تواند از طرف جائز منصبی را بپذیرد (فاضل مقداد، ج 2، ص 11-12)، پس قبول منصب در دولت جائز به خودی خود ناپسند است، اما گاه مصالحی وجود دارد که قبح آن را تحت الشعاع قرار می‌دهد.

نکته دوم: احتمال دارد روایاتی که به صورت کلی از «حرمت ولایت از طرف جائز» سخن گفته‌اند، ناظر به مناصب مهم وزارت، امارت و مانند آن باشند که غالباً با عوارض منفی و مفسد فراوانی همراه است. طبق این احتمال، مناصب پیش پا افتاده

عادی و خدماتی که در همه دولت‌ها وجود دارند و لزوماً همراه با مفاسد نیستند، از موضوع روایات خارجند.

نکته سوم: قبح شدید غضب امارت و ولایت که حق جانشینان معصوم پیامبر و منصوبان از طرف ایشان است، از سوی تشنگان قدرت و ریاست و ضرورت جعل احکام بازدارنده، ایجاب می‌کند که هر نوع همکاری هر چند در امور مباح و حتی مستحب مثل ساخت مساجد و قبول هر منصبی از سوی آنان، و لو مناصب اداری و خدماتی که در نهایت به تقویت و استمرار دولت جائر می‌انجامد، تحریم گردد. حتی تعابیر شدیداللعن ائمه : در برخی از روایات می‌تواند از این زاویه ارزیابی شود. اینکه برخی از فقیهان به رغم آنکه «همکاری با دولت جائر» را تنها در محرمات و ظلم، حرام دانسته و قبول منصب را تنها در فرض صدق عناوین «عون الظالم» و مانند آن تحریم کرده‌اند، اما مطلق همکاری با آنان را حتی در امور مباح و مطلق قبول منصب در دولت جائر را و لو مشمول عناوین یاد شده نباشد، مکروه دانسته‌اند که حتی الامکان باید از آن پرهیز کرد، حتی اگر با عدم قبول منصب، ضرر و زیانی از ناحیه دولت جائر متوجه انسان شود (ابن براج، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۴۷)^۱ یا به طور کلی در پذیرش منصب، حتی در دولت عادل توصیه به احتیاط کرده‌اند (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۱۶، ص ۱۷۳) همگی در این راستا قابل ارزیابی است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن براج طرابلسی، قاضی عبدالعزیز، المهدب، اعداد مؤسسة الشهداء با اشراف جعفر سبحانی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ق.
۳. اردبیلی، احمد بن محمد، زبدة البیان فی احکام القرآن، قم: مؤتمر المقدس الاردبیلی، ۱۳۷۵ش.
۴. انصاری، شیخ مرتضی، مکاسب محرمة، قم: کنگره بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ق.

۱. «فإن ألزمه السلطان الجائر بالولاية إلزاماً لا يبلغ تركه الإجابة إلى ذلك الخوف على النفس و سلب المال و ان كان ربما لحقه بعض الضرر، أو لحقه في ذلك مشقة فالأولى ان يتحمل تلك المشقة و يتكلف مضرتها و لا يتعرض للولاية من جهته».

۵. بحرانی، شیخ یوسف، **الحدائق الناضرة فی أحكام العترة الطاهرة**، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ق.
۶. حر عاملی، **وسائل الشیعه**، قم: مؤسسة آل البيت :، ۱۴۱۴ق.
۷. حرآنی، ابن شعبه حسن بن علی، **تحف العقول**، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ج ۲، ۱۴۰۴ق.
۸. حسینی خراسانی قائینی، سیدابوطالب بن ابی تراب، **ینایع الولاية** (رسائل فی ولایه الفقیه) به کوشش محمد کاظم رحمان ستایش، قم: بوستان کتاب، ۱۴۲۵ق.
۹. حلی (علامه)، حسن بن یوسف بن مطهر، **تحریر الاحکام الشرعیة علی مذهب الامامیة**، تحقیق: شیخ ابراهیم بهادری، قم: مؤسسة الامام الصادق 7، بی تا.
۱۰. -----، **الرجال**، تحقیق: محمد صادق بحر العلوم، نجف اشرف: دارالذخائر، ج ۲، ۱۴۱۱ق.
۱۱. حلی (محقق)، نجم الدین جعفر بن حسن، **شرايع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام**، تصحیح: عبدالحسین محمد علی بقال، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ج ۲، ۱۴۰۸ق.
۱۲. خرازی، سید محسن، **بداية المعارف الالهية فی شرح العقائد الامامية**، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ج ۴، ۱۴۱۷ق.
۱۳. زمخشری، محمود، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، بیروت: دارالکتب العربی، ج ۳، ۱۴۰۷ق.
۱۴. سبزواری، سید عبدالاعلی، **مهذب الأحكام**، بیروت: مؤسسة المنار، ۱۴۱۳ق.
۱۵. سیوری، جمال الدین (فاضل) مقداد بن عبدالله، **کنز العرفان**، تصحیح و تعلیق: محمد باقر بهبودی، تهران: مکتبه المرتضویه، ۱۳۸۴ق.
۱۶. شریف مرتضی، علی بن حسین موسوی، **رسائل الشریف المرتضی** (رساله فی مسأله العمل مع السلطان)، تحقیق: سید مهدی رجائی، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۵ق.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، **شرح اصول کافی**، تحقیق: محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳.
۱۸. طباطبائی، سید علی، **ریاض المسائل**، قم: مؤسسة آل البيت :، ۱۴۱۸ق.
۱۹. طباطبائی، سید محمد حسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ج ۵، ۱۴۱۷ق.
۲۰. طوسی (خواجه)، نصیر الدین و حلی (علامه)، حسن بن مطهر، **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**، تحقیق و تعلیق: حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ج ۴، ۱۴۱۳ق.
۲۱. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، **النهاية فی مجرد الفقه و الفتاوى**، بیروت: دارالکتب العربی، ج ۲، ۱۴۰۰ق.

٢٢. عاملى، سيدمحمدجواد، مفتاح الكرامة فى شرح قواعد العلامة، تحقيق: شيخ محمدباقر خالصى، قم: مؤسسة النشر الاسلامى، ج ٢، ١٤٢٩ق.
٢٣. كلينى، محمدبن يعقوب بن اسحاق، كافي، قم: دارالحدیث، ١٤٢٩ق.
٢٤. لاهيجى، عبدالرزاق، سرمايه ايمان، تحقيق: صادق لاريجاني، تهران: انتشارات دارالزهراء، ١٣٦٤ش.
٢٥. مفيد، محمدبن محمدبن نعمان، المقنعه، قم: مؤسسة النشر الاسلامى، ١٤١٠ق.
٢٦. نجفى، محمدحسن، جواهر الكلام فى شرح شرايع الاسلام، تحقيق: شيخ عباس قوچاننى، بيروت: دار احياء التراث العربى، ج ٧، بى تا.