



بررسی مشروعیت همکاری فقها با حکومت عرفی (جور) در حوزه قضا از منظر فقه سیاسی امامیه و اهل سنت

سید محمد کیکاووسی^۱
محمد علی برقی^{*۲}
احمد بسنده^۳
مارال جعفری قاضی جهانی^۴

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۰۴/۲۰ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۴۰۳/۰۳/۱۰

چکیده

هدف: در طول تاریخ، از آن جهت که حاکمان جامعه از اهلیت برخوردار نبوده‌اند، یکی از مسائلی که همواره محل بحث فقیهان بوده، بحث همکاری با سلاطین جور و قبول تصدی مناسب حکومتی از جمله حوزه رسیدگی به مراعات قضایی و منصب قضا است.

پرسش: پژوهش حاضر که به روش تحلیلی و توصیفی سامان یافته، درصدد پاسخ به این پرسش اصلی است که با توجه به جایگاه حساس قضا و موقعیت استثنایی فقیه، همکاری قضایی فقیه با حکومت‌های جور چه حکمی دارد؟ در پرسش فرعی، رویه نظری و عملی فقیهان مذاهب در برخورد با چنین حکومت‌هایی به چه نحو و بر اساس چه معیاری بوده است؟

فرضیه: پاسخ نخستین به پرسش اصلی آن است که هرچند بنا به حکم اولی شرعی، هرگونه همکاری با حاکم جائز در حکومت حرام است، ولی در مواردی به خاطر بروز عناوین ثانویه و به تبع، به موجب حکم ثانوی، همکاری با این حکومت‌ها از جمله در باب پذیرش منصب قضاوت مجاز است.

یافته‌های پژوهشی: آن چه در این خصوص به دست آمده، نشان می‌دهد که فقه سیاسی فقیهان متفاوت بوده و ایشان سیره عملی گوناگونی را در پیش گرفته و آرای متناقضی را ارائه داده‌اند؛ به گونه‌ای که رویه برخی از

^۱ دکترای فقه و مبانی حقوقی اسلامی و عضو باشگاه پژوهشگران جوان یادگار امام خمینی (ره) شهری، دانشگاه آزاد اسلامی تهران، ایران. mohammadkeykavosi@yahoo.com

^۲ هیات علمی گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز، تهران، ایران (نویسنده مسئول): mohammadalibarghi533@gmail.com

^۳ کارشناس ارشد حقوق جزا و جرم‌شناسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران. ahmad.basandeh2@gmail.com

^۴ کارشناسی ارشد، گروه فقه و مبانی حقوق، دانشکده علوم انسانی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهری، دانشگاه آزاد اسلامی تهران، ایران. delara_arkam2010@yahoo.com

علمای امامیه بر پایه ادله و قواعد فقهی و نیز اغلب صاحب‌نظران اهل سنت با تکیه بر مبانی شرعی خود مانند استحسان و قیاس، مبتنی بر تجویز امعان سلطان در محدوده مصالح عمومی بوده است. نتیجه گیری: به نظر می‌آید اگرچه ضرورت انطباق‌پذیری با شرایط روز، نیازمند بازنگری در فقه سیاسی می‌باشد، اما به اطلاق، هر نوع امعان با سلاطین جور از مجوز فقهی برخوردار نخواهد بود.

واژگان کلیدی: حکومت عرفی، قضاوت، فقه سیاسی، فقها، مذاهب خمسه.

۱- مقدمه

جایگاه منصب قضا در شریعت اسلام بسیار مقدس و ممتاز بوده تا حدی که هم‌تراز و همسنگ با جایگاه حکومت و حقی از حقوق الهی دانسته شده که به پیامبر اکرم (ص) و سپس اولیای الهی و پس از ایشان به فقهای جامع‌الشرایط واگذار شده است. این حق که از آن به «ولایت قضا» تعبیر می‌شود، شانی از شئون حاکم مشروع اسلامی بوده که از سوی وی قابل‌تنفیذ به افراد شایسته و واجد شرایط است. اما پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) و با به قدرت رسیدن حکومت‌های جور نظیر امویان و عباسیان، نحوه تعامل با حکومت‌های جور اهمیت یافت و در پی آن، پرسش‌هایی در زمینه مشروعیت این حکومت‌ها و حکم شرعی همکاری سیاسی و اقتصادی با آنها از سوی اصحاب امامان (ع) شیعه و پیروان پیشوایان اهل سنت مطرح گردید و محدثان، پاسخ‌ها و توصیه‌های امامان (ع) به شیعیان را گردآوری و نقل کردند. (شیخ طوسی، ۱۴۰۹، ۶، ۳۲۹) بدین ترتیب با استناد فقها به این منابع و استخراج احکام و فروع گوناگون، مبحث «ولایت جائز» شکل گرفت.

فقیهان امامیه در عصر غیبت با بحث و کنکاش پیرامون این مساله مهم، گاه سبب شکل‌گیری جریان‌های متفاوت و متضاد در حوزه علمی و عملی در دوره‌هایی از تاریخ شیعه، به ویژه در عصر صفویه و مشروطیه شده‌اند. عده زیادی از فقها و علما، علی‌رغم میل باطنی، در بسیاری از حکومت‌هایی که مشروعیت لازم را نداشته‌اند، متصدی این مناصب شده و در این زمینه با آنها مجبور به تعامل شده‌اند. بزرگانی نیز، سلاطین و پادشاهان زمان خود را مورد مدح و تجلیل قرار داده‌اند و به خصوص در عصر صفویه، برخی از آنان مناصب حکومتی مهمی هم چون ملاباشی قاضی‌القضاتی را از فرمان‌روایان دریافت نموده‌اند. اما گروهی دیگر مانند شیخ ابراهیم قطیفی و محقق اردبیلی این تعامل را در هر سطح و شکلی مطلقاً حرام و ممنوع دانسته‌اند. لذا این پرسش به میان می‌آید که کدام خط مشی سیاسی صحیح بوده است؟ و بنا بر تنفیذ این ولایت از سوی جائز و پذیرش و همکاری فقیه با حکومت عرفی در مناصب قضایی، کدام مبنا و جواز

شرعی وجود دارد؟ در فرضیه قابل اثبات، می‌توان گفت هر چند پذیرش مناصب حکومتی بسته به رعایت مصالح جامعه از سوی فقیهان ناگزیر بوده، اما پر واضح است که تمامی عواقب سوء و محذورات شرعی در همکاری قضایی فقیه با حکومت‌های جور قابل تصور و پیش‌بینی بوده است. از همین رو است که یکی از موضوعات پردامنه در فقه و تاریخ پر فراز و نشیب آن،^۱ بحث از جواز و عدم جواز همکاری با حاکم ستم‌گر حتی حاکم عادل غیر معصوم بوده که در ابواب مختلف فقه از طهارت تا دیات به کرات مورد بحث فقها قرار گرفته است. در پیشینه تحقیق، شیخ صدوق از فقهای سده چهارم هجری، از نخستین کسانی است که این بحث را در کتاب فقهی خود مطرح کرده است. (شیخ صدوق، ۱۳۷۷، ۵۳۹) پس از وی، سید مرتضی از فقهای سده پنجم، در رساله مستقلی به شکل استدلالی و با عنوان «العمل مع السلطان» به آن پرداخته است. (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ۲، ۸۹ - ۷۹) با توجه به اینکه پذیرش ولایت از حاکم جائز، یکی از راه‌های کسب درآمد بوده است، نخستین بار شیخ طوسی آن را در بحث مکاسب محرمة مطرح کرد. (شیخ طوسی، ۱۴۰۰، ۳۵۶) فقهای پس از وی با پیروی از این سبک، بحث را به کمال رساندند. اما در همه این منابع، آنچه تاکنون نگاشته شده، طرح کلی موضوع در خصوص نظر فقهای در خصوص همکاری با حکومت جور در تمام زمینه‌ها بوده است - هر چند در برخی تک‌نگاره‌های فقهی، مسایل مربوط به همکاری با حاکم جائز در حوزه منصب قضاوت تالیف شده است - همین رویه در پژوهش‌های حاضر هم به چشم می‌خورد، نظیر مقاله "بررسی فقهی موارد جواز همکاری با حکومت‌های جور" تحقیق جعفر هشترودی، همچنین مقاله "سیره سیاسی امام رضا (ع) در برخورد با حکومت جور (مطالعه موردی ولایت‌هدی)" نوشته جلال درخشه، و یا مقاله "بررسی فقهی جواز همکاری با حکومت‌های جور در موارد وجود مصلحت" تحقیق جعفر یوسفی؛ لذا چه پژوهش حاضر را از این منظر ممتاز می‌نماید، واکاوی مساله پذیرش منصب قضا در حکومت‌های عرفی و توصیف و تحلیل آرای سیاسی فقیهان اهل سنت و امامیه در این زمینه بوده است. پژوهش‌گر به این نتیجه دست یافته که هر چند، حکم اولی مبتنی بر ادله شرعی در

^۱ مفهوم حاکم جائز در فقه سیاسی شیعه مفهومی متفاوت با حاکم جائز در فقه اهل سنت دارد. هر چند حکم حرمت همکاری با حاکم جور در صورتی که باعث تقویت ستم و ستمگر باشد، مورد اتفاق همه علماست و هیچ‌یک از فقها با این حکم مخالف نبوده و مضاف بر این که این امر با تعابیر گوناگون مورد نهی روایات واقع شده است؛ ولی به دلیل این‌که همکاری و تعامل با حکومت‌ها (حتی حکومت جور) گاه عنوان ثانویه مانند دفاع از مظلوم، دفاع از جامعه اسلامی و مصالح آن، دفاع از جان و مال و اعراض مسلمانان و غیره پیدا می‌کند، از باب قاعده «الاهم فالاهم»، اعانه الظالمین تحت الشعاع قرار گرفته و حکم جواز بر همکاری با حاکم بار می‌شود.

فقه امامیه، حرمت همکاری و تعامل فقها در حوزه قضایی با حکومت‌های عرفی (غیر مأذون شرعی) است، اما بر اساس مبانی ثانوی، می‌توان تا زمان وجود عناوین ثانوی؛ مانند ضرورت، مصلحت، اضطرار به جواز همکاری و تعامل قضایی با این حکومت‌ها در حد لازم حکم کرد. البته همین تجویز در فقه اهل سنت صادر شده، اما نه صرفاً با مبانی فقهی، بلکه با مسامحه و مصلحت‌اندیشی‌های سیاسی.

۲- مفهوم شناسی

۱- مفهوم جور: برخی از اهل لغت، جور (بافتح الجاء و سکون الواو و الراء) را در لغت، به معنای نقیض عدل گرفته‌اند؛ چنان‌چه در لسان العرب آمده (ابن منظور، ۱۴۱۶، ۱، ۴۱۳) و دهخدا از قول تهبانوی در کشف اصطلاحات الفنون نقل کرده و هم‌چنین به معنای ستم کردن در حکم، میل کردن از راستی در راه آورده است. (دهخدا، ۱۳۸۲، ۱۵، ۱۴۷) اما در تاج العروس ضد قصد (تمایل نداشتن) گفته شده است (زبیدی، ۱۴۰۸، ۶، ۲۱۷) و طریحی در کتاب خود می‌نویسد: «جائر کسی است که بر دیگران ظلم روا می‌دارد.» (طریحی، ۱۴۱۰، ۱، ۱۰۹) اما در اصطلاح فقه امامیه، حاکم جائر کسی است که بدون اذن امام یا نایب او بر مردم حکمرانی کند. خواه از مسیر حق منحرف شده و در راه باطل قدم بر می‌دارد، یا از آغاز به راه مستقیم نرفته و از امام معصوم اجازه ندارد و در حق صاحب اصلی این مقام نیز ظلم کرده است. و اگر در این منصب به مردم نیز ظلم کند یا نتواند به خوبی از عهده این مقام بر آید، حقوق آنان را نیز به نوعی پایمال کرده است که خود ظلم بر مردم به شمار می‌رود. در اصطلاح فقه اهل سنت نیز جور، خلافت امری است عرفی و دنیوی که انتخاب آن با با روش‌های مختلفی از جمله انتخاب مردم، انتخاب اهل حل و عقد، وصیت خلیفه قبلی، کودتا علیه خلیفه قبل با زور و شمشیر و غیره به دست آمده باشد. (طبرانی، ۱۴۰۴، ۱۷، ۱۴۵)

۲- مفهوم مشروعیت: واژه مشروعیت از ریشه "شرع" در زبان عربی گرفته شده و در فارسی با مفاهیمی مانند قانونی بودن توجیه‌پذیر و منطقی معنا شده است (آریانپور کاشانی، ۱۳۸۷، ۸۱۹) و در اصطلاح، در حوزه‌های مختلف علمی با تعبیری مانند قانونیت (عالم، ۱۳۷۲، ۱۰۵)، حقانیت یا مقبولیت (وینسنت، ۱۳۸۵، ۶۷) و مبتنی بر شرع بودن معنا شده (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ۵۳) که در این پژوهش همان معنای اخیر، یعنی مبتنی بر شرع بودن یا مشروعیت فقهی مورد نظر است. سایر تعاریف اصطلاحی مربوط به حوزه دیگر علمی، یعنی فلسفه سیاسی، جامعه‌شناسی سیاسی و غیره است. در حقیقت باید دانسته شود که تعامل و همکاری فقها با

حکومت‌های جور در حوزه مراعات قضایی مبتنی بر شرع است یا خیر؟ آیا شارع مقدس این اجازه را به فقیه می‌دهد که در حوزه قضایی با حکومت‌های جور تعامل و همکاری نماید یا خیر؟ که همه بر معنای اخیر تکیه دارد.

۳- مفهوم حکومت عرفی: حکومت عرفی یک اصطلاح مرکب است که از دو واژه حکومت و عرف پدید آمده است. در علوم سیاسی، آن گونه که محققان گفته‌اند، حکومت بر اساس معیارهای گوناگونی تقسیم بندی شده است؛ مثلاً تقسیم حکومت بر اساس ساختار توزیع قدرت، مدل قانون اساسی، با توجه به نظام سیاسی و یا تقسیم بندی بر اساس نوع جهان بینی که به حکومت الهی و طاغوتی تقسیم می‌شود. (نوروزی، ۱۳۸۴، ۱۱۲) حکومت هرگاه با پسوندهای مختلف به کار رود، اشاره به نوع خاصی از انواع آن دارد. به عنوان مثال، وقتی اصطلاح حکومت دینی بکار برده می‌شود، مقصود از آن حکومتی است که بر طبق شریعت و قوانین اسلامی اداره می‌شود. اما "حکومت عرفی" در اصطلاح سیاسی تقریباً مترادف با حکومت "سکولار" است و معمولاً در مقابل حکومت دینی به کار می‌رود؛ چرا که به گفته محققان «تمدن جدید غربی عرصه سیاست را مقوله عرفی و عقلانی معرفی کرده و جایگاه دین در مبنای مشروعیت حکومت را انکار کرده و این منطبق که به جدایی دین از سیاست منجر شده، سکولاریسم نام گرفته است.» (ایزدهی، ۱۳۹۳، ۱۳) که در تعریف اصطلاحی آن گفته‌اند: «حکومتی که دین، نه در مشروعیتش و نه در قوانین آن جایگاهی داشته باشد.» (آشوری، ۱۳۹۴، ۱۴۱) در واقع حکومت عرفی آن دسته از حکومت‌هایی است که جهان بینی غیر الهی دارند و در قوانین اساسی آنها از احکام الهی استفاده نشده و قوانین آنها به وسیله نخبگان جامعه و یا حاکمان آنها ساخته شده است. البته ممکن است در طول تاریخ، برخی از حکومت‌ها؛ مانند حکومت عباسی و اموی که از دین و مذهب به عنوان یک ابزار برای پیش‌برد اهدافشان استفاده می‌کرده‌اند و حتی به برخی از ظواهر دینی هم پایبند بودند، اما مطابق مبانی سیاسی دینی، حکومت غاصب و جائز بوده و به عنوان حکومت عرفی تلقی می‌شوند.

۳- بیان پژوهش (مبانی آرای فقیهان مذاهب در خصوص پذیرش منصب قضا در حکومت های جور)

گفتمان رایج در فقه سیاسی شیعه نیز برخلاف فقه اهل سنت، عدم تعامل و حتی مبارزه با حاکم جور و ستمگر در دوران‌های مختلف بوده است. از نظر فتاوی و عملکرد فقه، هرگونه همکاری با

حاکم جور مطابق نصّ قرآن^۱، عدم تعاون بر اثم و گناه، یا کمک به ظالمین مجاز نخواهد بود. البته در طول تاریخ فقه، نظرات مخالف دیگری مبنی بر تعامل و همکاری نیز قابل توجه بوده که با دقت در آرا و نوشته‌های آنان و حضور در کنار چنین حاکمانی و همراهی حکام جور دارای دلایل و مبانی مستدل فقهی است.

با این وجود، از منظر فقه سیاسی امامیه، توجه به پیشینه موضوع نشان می‌دهد که همکاری قضایی با حکومت‌های جور در دو عصر و برهه زمانی، مجزا و از یکدیگر منفک بوده است. الف) در عصر حضور، امامان معصوم به عنوان یک راهنما در کنار حکومت قرار گرفته و ایشان را در تنگناهای قضایی یاری می‌دادند. همان‌گونه امیرالمومنین (ع) به دلیل مصالح جامعه اسلامی و حفظ نهال نوپای اسلام در ادامه سعی کرد در برخی از امور سیاسی، دینی، نظامی، قضایی به خلفا مشاوره داده و بسیاری از مسائل لاینحل قضایی به دست ایشان گره‌گشایی شده است. در این دوره مکرراً نقل شده که حضرت، خلفای زمانه را در امر قضا راهنمایی کرده و به تکلیف شرعی خویش در این زمینه عمل نموده، به طوری که بارها خلیفه دوم به حضرت مراجعه کرده و ایشان را بهترین شخص در امر قضاوت معرفی نموده است. (سیوطی، ۱۴۱۷، ۲۰۳) همین رویه در سیره عملی سایر ائمه اطهار (ع) هم مشاهده شده و گزارش‌های تاریخی موید این مطلب است که خلفا و سلاطین جائز، علی‌رغم این‌که کینه شدیدی به اهل بیت پیامبر داشتند، اما به دلیل موقعیت خاص و شهرت علمی آنان نمی‌توانستند از ایشان به کلی صرف نظر کرده و در هیچ امری به آنان مراجعه ننمایند. از این رو، نقل شده که در امر قضاوت و مناصب قضایی؛ گرچه به صورت مستقیم و رسمی دارای کرسی و منصبی نبودند، گره‌های زیادی از مسائل لاینحل قضایی که خلفا و قضات‌شان قادر به گشودن آن نبوده را باز کرده‌اند. به عنوان نمونه، نقل شده است که در زمان مأمون عباسی فردی از دنیا می‌رود که یکی از ورثه ایشان خنثی بوده و تقسیم ارث را با دشواری همراه نموده، لذا مسأله را به یحیی بن اکثم که قاضی القضاات مأمون عباسی بود، ارجاع می‌دهند، یحیی بن اکثم که در حل این مسأله قضایی متحیر مانده بود، از امام رضا (ع) چاره کار را پرسش می‌کند. (عیاشی، ۱۳۸۰، ۱، ۱۸۵) در مورد دیگری علامه مجلسی نقل می‌کند که در عهد متوکل عباسی، مرد نصرانی که با زن مسلمانی زنا کرده بود را برای اجرای حد نزد متوکل بردند، همین که متوکل قصد اقامه حد کرد، فرد نصرانی با گفتن شهادتین مسلمان شد. قاضی القضاات متوکل عباسی رای به اسقاط حد به دلیل قاعده "الایمان یمحو ما

^۱ خداوند در آیه دوم سوره مبارکه مبارکه مائده می‌فرماید: { تعاونوا علی البرّ و التقوی و لا تعاونوا علی الاثم و العدون }

قبله" داد، اما برخی دیگر از قضات معتقد بودند که باید بر وی سه حد جاری شود. در نهایت این اختلاف نظر در رای قضات باعث شد که متوکل با نوشتن نامه از امام هادی (ع) کسب تکلیف کند. حضرت نیز با نوشتن نامه‌ای راه حل مساله را به متوکل بیان مینماید (مجلسی، ۱۴۰۳، ۵۰، ۱۷۳)

در سیره اصحاب و متشرعه هم نمونه‌هایی از همکاری با سلاطین جور در عصر حضور مشاهده شده که عمدتاً با کسب اجازه از ائمه هدی (ع) صورت گرفته است. شخصیت‌هایی همانند علی بن یقطین، عبدالله بن سنان، خزانه‌دار خلفای عباسی (کشی، ۱۴۳۰، ۲۹۴)، محمد بن اسماعیل بن بزیع (نجاشی، ۱۴۳۱، ۳۱۶)، دعبل خزاعی، عبد الله نجاشی، والی اهواز، ابو سلمه خلال ملقب به وزیر آل محمد و یا ابو بحیر اسدی بصری از والیان و امرای عهد منصور و یا محمد بن اشعث، وزیر عهد هارون الرشید (امین، ۱۴۰۶، ۱، ۱۹۲) چهره‌هایی هستند که پژوهش‌گران آنها را از دولت‌مردان امامیه در دستگاه ظلمه معرفی نموده که برخی همانند علی بن یقطین، سمبل و پرچم‌دار همکاری با حکومت جائر شناخته شده است.

ب) اما در عصر غیبت که جامعه از فیض وجودی امام محروم شد، همکاری با حکومت‌های جور از جمله پذیرش منصب قضا با تردیدهایی همراه شد و تا مدت‌ها آشفتگی و حیرت جامعه امامیه را فرا گرفته بود. از این‌رو، به دلیل فراهم نبودن شرایط، نسبت به امر حکومت و تلاش برای تشکیل آن، کم توجه بوده و تمامی تلاش‌شان در جهت حل مشکلات نظری و اعتقادی جامعه متمرکز بوده است که البته در این امر هم ناگزیر به تقیه بوده و به غیر از بعضی کتب نمی‌توانستند بحث منسجمی را ارائه نمایند

۳-۱- آرای فقه سیاسی امامیه:

فقها و علمای عصر غیبت، با توجه به مبنای خاص امامیه در امر حکومت، که آن را در عصر غیبت مختص فقهای جامعه الشرائط می‌داند، نسبت به حکومت‌های تشکیل‌شده این ادوار دید مثبتی نداشته و آنان را فاقد مشروعیت لازم تلقی نموده و نسبت به همکاری با آنان احتیاط می‌کردند. با این وجود، در برخی آثار علمی‌شان، مشروعیت همکاری با این حکومت‌ها را تابع شرایط و ضوابط خاصی دانسته و به کلی تعامل با آنان را منع نمی‌کردند. به همین جهت، هر چه از عصرهای ابتدایی غیبت فاصله گرفته می‌شود، ملاحظه می‌گردد که فقها با توجه به واقعیت‌های اجتماعی و ضرورت‌های روز، از سیره توام با احتیاط خارج شده و به اظهار نظر تئوری

و علمی صرف در این موضوع بسنده نکرده، بلکه وارد عرصه‌های مشارکت و همکاری با برخی حکومت‌ها، در حوزه‌های مختلف از جمله مساله قضا شده‌اند.

به عنوان نمونه، فقهای متقدم مانند شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، ابوالصلاح حلبی، در بعضی مقاطع نیز با حکومت بغداد و آل بویه در ایران همکاری داشته‌اند. عالمان برجسته‌ای چون سید مرتضی، سید رضی، شیخ طوسی، نجاشی، سلار دیلمی و برخی از علمای مذاهب مختلف اسلامی که همگی نزد شیخ مفید تلمذ کرده‌اند، همین طریقه را پیموده‌اند. (عنایت، ۱۳۶۶ش، ۳۳) از نظر شیخ مفید، وجود نظام سیاسی در جامعه اسلامی، ضرورتی مسلم برای تامین صلاح و رستگاری مردم است، چه به واسطه سلطان عادل محقق شود و چه به واسطه‌ی سلطان غیر عادل که از باب اضطرار قابل قبول است.^۱ (شیخ مفید، ۱۴۱۰؛ ۲۱۱)

با چنین پیش گفته‌ای، متقدمین شیخ مفید، از قبیل شیخ صدوق، بر عدم ورود به کار سلاطین نظر داده بودند، ولی در عین حال تصریح کرده بودند: «در صورت ورود، اگر نوع تعامل با مراجعین به نیکی باشد به گونه‌ای که به رفع حاجات مردم بپردازد، همکاری امر مذمومی نیست.» (شیخ صدوق، ۱۳۷۷، ۱۲۲)

سید مرتضی نیز برای تبیین جواز همکاری با حکومت، به مساله غیبت امام استناد جسته است. (سید مرتضی، ۱۴۱۵، ۴۷۷) البته مطالب فقه سیاسی باقی‌مانده از سید مرتضی، به صورتی پراکنده در کتاب‌های کلامی و فقهی او مستتر است و مبانی اندیشه‌های فقهی و سیاسی سید را می‌توان در کتاب "مساله فی العمل مع السلطان" جست. وی با ارائه بحث کلامی و با تفسیری خاص از مفاهیم عدل، غصب و ولایت و با قرائتی نو از روایتی از امام صادق، در صدد توجیه این همکاری برآمده است. (همو، بی تا، ۲، ۸۹) شیخ طوسی نیز با بازنگری در مبانی سید مرتضی، در صدد جهت دهی به تبیین همکاری با حکومت جور برآمده و تصریح می‌ورزد: «پذیرفتن منصب

^۱ در دوران شیخ مفید، "سلطان" به دو قسم حق و عدل و باطل و ظالم تقسیم می‌شد؛ در واقع، به تاسی از آموزه‌های امامیه، حکومت عدل تنها به دست امام عصر (عج) قابل تحقق است و عدالت در مفهوم فقهی به معنای اجرای حدود، داور و قضاوت می‌باشد؛ در حقیقت، می‌توان گفت هر جا صحبت از سلطان یا حاکم عادل در نوشته‌های عصر غیبت می‌شود و بحث نحوه رابطه و همکاری با آن‌ها هست، منظور سلاطین حاکم نیست، بلکه امام معصوم یا مجتهدان عادل مورد نظرند. لذا از نظر شیعه، همه حاکمان، غیر از آن دو از مصادیق "سلاطین جور" قلمداد می‌شدند. هر چند این نگرش، مصادیق سلطان جائز را تعیین نکرده است، اما از نوشته‌های این دوران، چنین بر می‌آید که مصادیق سلطان جائز از نگاه فقهای شیعه گوناگون است؛ سلطان جائز شیعه مثل سلاطین آل بویه، سلطان جائز اهل سنت مثل سلاطین سلجوقی و خوارزمشاهی و خلفای سنی مسلک و برای سلطان جائز کافر "هلاکو" را می‌توان نام برد. (فیرچی، ۱۳۷۸، ۳۱۵؛ کدیور، ۱۳۷۸، ۸۱)

قضا از طرف سلطان عادل‌لی که آمر به معروف و ناهی از منکر بوده و هر چیزی را به جای خویش می‌نهد، جایز و بجاست و گاه ممکن است به حد لزوم و وجوب برسد؛ از آن روی که امکان امر به معروف و نهی از منکر فراهم می‌شود. در صورتی که سلطان جائز باشد و انسان بداند و یا احتمال قوی بدهد که در صورت همکاری با وی ممکن است بتوان اقامه حدود و امر به معروف و نهی از منکر کرده و خمس و زکات را برای مستحقان آن و در راه پیوند برادران مصرف کند و نیز بداند که در این صورت در امر واجبی، خللی وارد نکرده و مجبور به عمل زشتی نخواهد شد، مستحب است که خود را در معرض چنین شغلی قرار دهد. و در صورتی که مجبورش کنند، باز اگر خطر جانی و مالی ندارد بهتر است ضرر و مشقت را تحمل کرده، تن به آن کار ندهد. در صورتی که برای او، خانواده و سایر مؤمنین خطری در بردارد، می‌تواند قبول کند؛ اما باید بکوشد تا به عدالت رفتار کند، حتی اگر پنهانی باشد. « (شیخ طوسی، ۱۴۰۰، ۳۵۶ و ۳۵۷)

دیدگاه شیخ طوسی درباره چگونگی همکاری با حکومت‌های مشروع و نامشروع در عصر غیبت، پس از او به عنوان نظریه‌ای رایج در آثار فقهی امامیه تعقیب شد؛ همانند این فتوا را ابن‌ادریس در السرائر (ابن‌ادریس، ۱۳۹۰، ۲۰۳)، علامه حلی در کتاب قواعد الاحکام (علامه حلی، ۱۴۱۳، ۱۳۲)، شهید اول در الدروس (شهید اول، ۱۴۱۷، ۳۳۰) و محقق حلی در شرایع الاسلام (محقق حلی، همان، ۱، ۱۳۷) ذکر کرده‌اند و پذیرفتن منصب قضا و اقامه حدود در حکومت‌های عرفی زمانه را تلویحا تایید نموده‌اند، به گونه‌ای که در ادامه این نظریه رشد بیش‌تری یافت.

سید مرتضی در کتاب خود (سید مرتضی، بی‌تا، ۲، ۸۹)، مساله همکاری و پذیرش منصب قضا در دستگاه حاکم ظالم را به تفصیل بیان می‌کند.^۱ به نظر وی، مؤمنان حتی در دوره‌ی غیبت، نیازهای حکومتی خود را از طریق معصوم برطرف می‌نمایند؛ به دلیل این‌که فلسفه حکومت، افکندن هیمنه در دل مؤمنان برای دوری از زشتی‌ها و گرایش به نیکی‌هاست و چون مومنان به حیات امام خود یقین دارند، این وضعیت در آن‌ها حاصل است و بنابراین از حکومت مشروع معصوم بهره‌مند می‌گردند. (کریمی زنجانی، ۱۰۹، ۱۳۸۰ الی ۱۱۱) با این حال امکان همکاری با سلطان جور در دوره‌ی غیبت تنها یک استثنا است؛ از این رو نمی‌توان انتظار داشت

^۱ از آن‌جا که سید مرتضی این رساله را به مناسبت بحثی که درباره مسئولیت‌پذیری از سوی حاکم ظالم در مجلس حسین بن علی معزی، از وزرای آل‌بویه پیش آمده بود، القا نموده‌اند، نشان می‌دهد که او با این رساله درصدد است تا وزارت و امارت آل‌بویه را توجیه کند، زیرا ورود آنان در دستگاه حکومتی، همکاری با نهاد خلافت سنی به شمار می‌رفت.

که سید مرتضی احکام فقه سیاسی در این دوره را به تفصیل بحث کرده باشد. او درباره وجه سیاسی زکات بحث نکرده و نیز متذکر خمس سیاسی (غنیمت) که در جهاد به دست می‌آید، نشده است؛ او برای اقامه جمعه و عید فطر و قربان نیز حضور معصوم را شرط می‌داند و در دوره غیبت، شرایط و وجوب آن‌ها را محقق نمی‌بیند. هم‌چنین سید مرتضی تصدّی منصب قضاوت برای اجرای حدود را از مختصات معصوم می‌داند؛ اما نکته مهم اندیشه سیاسی او در این باب ظاهر می‌شود. چرا که ایشان اجرای حدود را در این دوره در صورت امکان واجب می‌داند و کسانی که اجرای حدود را به عهده دارند، از این نظر، دستیار معصوم محسوب شده و از طرف او ماذون می‌باشند و تنها در ظاهر امر از حاکم جائز حکم می‌گیرند. بنابراین آنچه که از مطالب بالا استفاده می‌شود این است که سید مرتضی در مورد حکومت و سلطنت فقها در عصر غیبت سکوت کرده است و تنها حکم به جواز ورود و نفوذ علما در دربار سلطان جائز می‌کند. دیگر فقیهان موخر و متاسی از او نیز همین رویه فکری را دنبال کرده اند. (اسفندیار، ۱۳۹۴، ۸۷)

ولی بر اساس یافته‌های تاریخ فقه، برخی از فقهای نه چندان نامی هم دوره سید مرتضی با این عقیده به شدت مخالفت نموده اند. ایشان معتقد بودند وفق رهنمودهای قرآنی نظیر آیات ۶۸ انعام، ۲ آل عمران، ۱ ممتحنه و ۱۱۳ هود، مسلمانان از دوستی و اعتماد و هم‌نشینی با افراد و گروه‌های کفار برحذر هستند و به تبع، در شریعت اسلام، تعامل با حکومت‌های عرفی و جائز ممنوع است. (طباطبایی، ۱۳۹۳، ۵، ۳۷۲)

به هر سو، با سیری در تاریخ فقهای امامیه، می‌توان رویه عملی و نحوه همکاری ایشان با حکومت‌های جائز را به درستی دریافت. (جعفری هرندی، ۱۳۹۲، ۴۸ - ۵۱، ۷۲، ۸۸) در عصر حکومت ایلخانان، علمایی همچون ابن‌ادریس، محقق حلّی، علامه حلّی، فاضل مقداد و خواجه نصیرالدین طوسی می‌زیستند که در بعضی مقاطع با حکومت وقت همکاری داشته و منصب قضا پذیرفته‌اند. فاضل مقداد برای تبیین لزوم حکومت از قاعده لاضرر در قواعد فقهی بهره جسته و می‌نویسد: «حاصل قاعده نفی ضرر، بازگشت به تحصیل منافع و تثبیت آن برای دفع مفساد قطعی و یا دفع مفساد احتمالی می‌باشد و در زمره مصادیق این قاعده، وجوب اطاعت از رهبری و حکومت است که به آن وسیله ظلم و ستم در جامعه منتفی می‌گردد.» (فاضل مقداد، ۱۳۶۲، ۸۱) با این حال، به جرات می‌توان ادعا کرد که نقطه اوج تعامل فقها با حکومت‌های عرفی و جور در حوزه‌های مختلف از جمله همکاری‌های قضایی که مورد توجه خاص این پژوهش است، در عهد صفوی صورت گرفته است؛ چرا که در این دوره به دلیل زمینه‌ها و فرصت‌های بسیار مساعدی که از سوی دولت صفوی ایجاد شد، تحولات سرنوشت‌سازی برای جامعه تشیع اتفاق

افتاد. در این دوره - هر چند که دو نوع نگرش موافق و مخالف در خصوص همکاری با حکومت و پادشاهان صفویان وجود داشت - می‌توان موافقانی مانند محقق کرکی، شهید ثانی و علامه مجلسی یافت که حتی برخی از ایشان با شاه، توافق‌هایی می‌کنند تا جایی که مورد غضب دیگر فقها قرار می‌گیرند. به عنوان نمونه، محقق کرکی بر این نظر بود که ائمه معصومین، تصرف و تملک خراج را به دیگران اجازه داده‌اند و پیروان خود را مجاز کرده‌اند به حکام جور، خراج بپردازند. هم‌چنین، مردم اجازه دارند از محل درآمدهای ناشی از خراجی که به شاهان می‌پردازند، از سلاطین مواجب، ارزاق و هدایا دریافت نمایند، اگرچه خراج از سوی حاکمی جائز و ظالم جمع‌آوری شده باشد. به نظر می‌رسد وی با ابراز چنین عقیده‌ای، از یک سو، به تأیید تلویحی حکومت شاهان صفوی و از سوی دیگر، به ردّ ضمنی مشروعیت آنان پرداخته است. (عقیقی بخشایشی، ۱۳۸۶، ۱۸۳ و ۱۸) به هر سو، از مواجهه محقق کرکی با استقرار حاکمیت صفوی در عصر شاه اسماعیل تعلیق‌های فراوانی نگاشته شده است. (جعفریان، ۱۳۸۸، ۹۰ - ۱۰۶) هم‌چنین به تقابل علمی محقق کرکی با قاضی القضاة عصر صفوی و دستگاه قضا در دوره شاه طهماسب می‌توان اشاره کرد. (ساکت، ۱۳۸۴، ۳۰۸)

شیخ بهایی همچون محقق کرکی، به کمک و همیاری نخستین حکومت فراگیر شیعه، یعنی صفویه همت گماشت. هدف شیخ از کمک به دولت صفویه، هدایت و ارشاد آن بود. به عقیده‌ی وی، دینان و شریعت اسلام، دستورالعملی برای اداره‌ی حکومت است. ایشان نخستین رساله عملیه فارسی را می‌نگارد و به نام شاه عباس نام آن را جامع عباسی می‌گذارد و در بابا قضا، پذیرفتن مناصب حکومتی در دربار شاهی را به صراحت توصیه می‌کند.^۱ (حسینی‌زاده، ۱۳۸۰، ۱۳) در ساختار حکومت صفوی، شاه به علمایی که در کنار او بودند "صدر" (به مفهوم جانشین شاه) می‌گفت و دیگران با لقب شیخ‌الاسلام از آنان نام می‌بردند. چنان‌چه علامه مجلسی در زمان شاه سلیمان صفوی از این سمت برخوردار بود. شیخ آقا بزرگ طهرانی، در کتاب طبقات

^۱ با سقوط خلافت عباسی به دست مغولان، دو جریان فرهنگی "تصوف" و "تشیع"، رشد فزاینده‌ای به خود می‌گیرد که زمینه و مقدمه ظهور صفویه - با گرایش تصوف و تشیع - را فراهم می‌آورد. در این دوره، با مهاجرت علمای شیعه از لبنان به ایران، تعامل و هم‌کاری میان دو نهاد دین و دولت برقرار و فصل جدیدی از رابطه سیاست و دین در اندیشه سیاسی شیعه، رقم خورد و برای اولین بار، مفهوم "سلطان شیعی" در اندیشه سیاسی مطرح شد و مرحله نوینی در ساخت اندیشه‌های سیاسی شیعه آغاز گردید (حسینی‌زاده، همان، ۱۲). در سایه این رویکرد بود که مخالفت‌های علمای شیعه با حکومت، فروکش کرد. سلاطین، ردای تقدس و تشیع بر تن کرده و علمای شیعه نیز به خاطر مصالحی به تأیید سلاطین می‌پرداختند و این وضعیت تا عصر "ناصرالدین شاه" که فساد و ستم فزونی یافت، ادامه داشت. (حلبی، ۱۳۲۴، ۲۸۸)

اعلام الشیعه، اسامی فقهایی که مقام شیخ الاسلامی را بر دوش داشتند، نام برده است. (طهرانی، ۱۴۰۸، ۲۷۰ و ۲۷۱)

بنا به نقل نویسندگان تاریخ فقه، شهید ثانی با هدف تحول‌های دینی در مدارس علمی و حوزوی با حکومت‌های وقت در تعامل بود، اما زمانی که مذهب شیعی او برملا شد و حکومتیان قصد جان او را کردند، وی از "بعلبک" گریخت و به مناطق "جبع" و سپس "جزین" پنهان شد، اما پس از فتح عراق توسط شاه اسماعیل در سال ۹۱۴ هجری قمری و پس از اعلام رسمی مذهب شیعه و فراخواندن علما و فقهای منطقه جبع العامل به ابران، شهید ثانی نیز به ابران بازگشت و در دستگاه حکومت با منصب قضا همکاری کرد. (طهرانی، همان، ۲۷۵) لذا شهید ثانی در خصوص پذیرش منصب قضا و همکاری با حکومت‌های عرفی، صاحب رای بوده و نظریات فقهی سیاسی خویش را در شرح اللمعه الدمشقیه به مبسوط تشریح نموده است. وی نویسد: « قضاوت در زمان غیبت از وظایف فقیه جامع‌الشرایط می‌باشد و بر فقها جایز است در عصر غیبت، حدود شرعی را در صورتی که متضمن ضرری نباشد و به شرط داشتن شرایط افتا؛ یعنی ایمان، عدالت و علم به احکام شریعت، به اجرا درآورند. همچنین پذیرش قضاوت و اجرای حدود شرعی از سوی فقیه، مشروط به این‌که او را به انجام کار حرام وادار نکنند و [او نیز] قدرت امر به معروف و نهی از منکر داشته باشد، واجب است. در این صورت، بر مردم نیز واجب است که به او رجوع کنند و ریی او را پذیرفته و فتوای او را بر خود لازم و واجب شمرند.» (شهید ثانی، ۱۳۹۸ق، ۱۰، ۷۴) این نظریه، علما را به پذیرش قضاوت از سوی دولت صفوی ترغیب کرد (المبتون، ترجمه، ۱۳۷۴، ۴۲۹).

به هر سو، عقیده بسیاری از فقه‌پیمان برجسته امامیه بر همکاری با حکومت جائر استوار بود و در عمل بدان مبادرت نموده‌اند؛ حال چه این همکاری در حوزه ارتباطات غیر مالی بوده، مانند پذیرش مناصب حکومتی - کما این که شیخ طوسی و صاحب جواهر مساله تصدّی منصب قضاوت را از بر شایستگان، فرض و لازم دانسته و در مواردی که حکومت قاصر از انجام وظیفه‌اش باشد و مسئولیتی بر زمین مانده باشد، مؤمنین را موظف به پذیرش و انجام آن می‌دانند (شیخ طوسی، ۱۳۶۳، ۸، ۸۳؛ نجفی، ۱۴۳۰، ۲۳، ۳۹۶) - و چه همکاری در مسائل مالی و اقتصادی باشد، مانند خمس، زکات، جزیه، خراج یا معامله. (عمید زنجانی، ۱۳۸۳، ۸، ۵۷ و ۵۸) این نگرش از جانب شیخ طوسی در تلخیص کتاب "الشافی" دیده می‌شود. (شیخ طوسی، ۱۳۸۲، ۴، ۹۷)

در ادامه، مرور آرای فقهی گزیده ای از صاحب نظران برجسته امامیه در این زمینه، بیش از پیش تار و پود دیدگاه مشهور مذهب در این باب را نشان خواهد داد. لذا به برخی از نوشتارهای ایشان اشاره خواهد رفت.

شیخ مفید در کتاب "المقنعه" نوشته است: «اقامه حدود بر فقیهی که حاکم ظالم او را برای این کار منصوب نموده، واجب عینی است.» ایشان مهم ترین دلیل خود را تعطیل نشدن احکام دینی برشمرده است. (شیخ مفید، ۱۴۱۰، ۲۴۱)

سید مرتضی پس از بیان حکم اولی حرمت در همکاری با سلطان جائر، به نقل حدیثی از امام کاظم (ع) پرداخته و سپس در تحلیل نظر خود، به قاعده نفی سبیل تمسک بسته و می آورد: «خداوند هیچ قانونی قانونی جعل نکرده که در پرتو آن کافر بر مسلمان سلطه پیدا نماید. از این رو، فقها باید با عمل به قوانین الهی از هر گونه سلطه پذیری در برابر کافر ظالم بپرهیزند و با ورود به دستگاه جور، راه سلطه جائر بر مومنین را ببندند.» (سید مرتضی، بی تا، ۹۱) به اعتقاد سید مرتضی، همکاری با ظالم مانند دروغ، قبح ذاتی ندارد، بلکه حکمش بستگی به عوارض و شرایط آن دارد. از جمله شرایط وجوب پذیرش ولایت سلطان جائر، زمانی است که از طرف سلطان مجبور به پذیرش شود. و در صورت عدم پذیرش، خوف از دست دادن جانش را داشته باشد. (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ۸۹)

همچنین محقق حلی با این که خود بنا به شرایط زمان، با حکومت همکاری داشته، اما گفته است: «هر حاکمی که شرایط و صفات لازم را برای حکومت نداشته باشد، خودش حاکم جائر و حکومتش نامشروع است و به تبع آن همکاری با او و یاری رسانی اش در هر زمینه ای حرام است.» (محقق حلی، ۱۴۰۸، ۱، ۷۰) برخی این تناقض رای با عمل را از محقق به دور می دانند، لذا در صدد توجیه برآمده و نقل های برخلاف رای اخیر از او روایت نموده اند؛ (موشقانی، ۱۳۹۲، ۱۲۰) با این حال، پژوهشگر هر چه کوشید، منبع موثقی از این نقل ها نیافت، مگر نظری که بر خلاف قول نخست در کتاب "الشرايع" به چشم خورد. چنانچه محقق می نویسد: «پذیرش مسئولیت از طرف حاکم ظالم حرام است، اگر ایمن از انجام حرام نباشد و اگر از انجام حرام ایمن باشد و قدرت بر امر به معروف و نهی از منکر داشته باشد، مستحب است.» (محقق حلی، همان، ۴، ۴۱۴) ایشان مشابه همین سخن را در کتاب "مختصر النافع" می نگارد: «پذیرش مسئولیت از سوی حاکم ظالم حرام است، مگر در صورت ترس. آری، اگر یقین داشته باشد که از گناه برکنار می ماند و بر امر به معروف و نهی از منکر قدرت می یابد، مستحب است.» (همو، ۱۴۱۰، ۹۴)

علامه مجلسی در اثبات مشروعیت تقیه به سیره ائمه معصومین استناد می‌کند و درباره همکاری حضرت علی با خلفا می‌گوید: «بطلان خلافت غاصبین حق آن حضرت در صدر اسلام، موجب نگردید که حضرت علی از ارشاد خلفا نسبت به مصالح مسلمین در غزوات و دیگر مسائل خودداری کند.» (علامه مجلسی، ۱۴۱۰، ۴۸، ۱۱۶)

شیخ طوسی در کتاب "النهایه" می‌گوید: «کسی را که سلطان ستمگر به حکمرانی گروهی از مردم منصوب کند و منصب قضا را در اختیارش قرار دهد، جایز است به طور کامل اقامه حدود نماید و بر این اعتقاد باشد که عمل او با اجازه سلطان جور نبوده، بلکه مجازا با اجازه سلطان حق بوده است.» (شیخ طوسی، همان، ۶۱۸) ایشان برای رای خود به روایاتی از امام رضا (ع) در تجویز مرزبانی از سرحدات کشور در زمان حکومت طاغوت و نیز قواعد فقهی اضطرار و "الاهم فالاهم" استناد جسته است. ایشان هم‌چنین در مبحث "مکاسب" همان کتاب می‌آورد: «هر گاه انسان بداند یا گمان غالب برَد که اگر از طرف سلطان جور پذیرای مسئولیت شود، امکان اجرای حدود، امر به معروف و نهی از منکر، تقسیم خمس و زکات در میان مستحقان خود و نیکی به برادران برایش فراهم می‌شود و در همه این موارد به هیچ یک از واجبات خلل وارد نمی‌شود و کار حرامی انجام نمی‌دهد. همانا مستحب است که خود را در معرض پذیرش مسئولیت از سوی حاکمان جور قرار دهد و هر گاه بداند یا ظن غالب داشته باشد که قدرت آن‌چه را که گفته شد، ندارد و ناچار در انجام واجبات خود کوتاهی خواهد نمود و یا نیازمند به انجام برخی از کارهای حرام و ناپسند خواهد گردید، جایز نیست که از سوی آنان پذیرای مسئولیت گردد.» (شیخ طوسی، همان، ۴۲۸)

ابن براج که از فقهای معاصر شیخ طوسی و یا از شاگردان وی محسوب می‌شود و خود قائم مقام شیخ در شامات بوده و منصب قضاوت در طرابلس بر عهده داشته است، به آن‌چه که در کتابش المذهب آورده، عمل نیز کرده است.^۱ وی نظر خود را تحت عنوان "باب خدمه السلطان و اخذ جوایزه" مطرح نموده و حکم خدمت به حکومت جائز را به عنوان اولی تحریم و به عنوان ثانوی (از باب تقیه) جایز می‌داند. (ابن براج، ۱۴۰۶، ۸۸) شیخ انصاری نیز در تبیین جداگانه در کتاب "القضا و الشهادات" از ظاهر روایات، جواز پذیرش قضاوت از سلطان جائز را استنباط می‌نماید و دلیل آن را پیروی از حکم عقلی و خوب، ضرورت ترویج دین، مصلحت دفع افسد به

^۱ چنان‌چه از نوشته وی در باب اجازه کتاب المذهب بر می‌آید تاریخ تألیف کتاب، هفت سال پس از فوت شیخ طوسی یعنی در سال ۴۶۷ ق بوده است. (عمید زنجانی، همان، ۸، ۵۸)

فاسد و ضرورت دفع ضرر از مظلوم می‌داند. شیخ انصاری، تعطیل نشدن احکام الهی و امر به معروف و نهی از منکر را از مهم‌ترین دستاوردهای همکاری فقیهان با حکومت های عرفی و جور می‌داند. (شیخ انصاری، ۱۴۱۵، ۲۲، ۸ و ۹)

ابن‌ادریس در "السرائر" و سلار دیلمی در کتاب "مراسم العلویه" نظر شیخ طوسی دنبال نموده و بر وجوب پیروی مومنان از فقهای صاحب منصب در امر قضاوت اصرار ورزیده‌اند. از جمله نوشته‌اند: «در زمان عدم بسط ید، اقامه حدود و قضاوت میان مردم به فقیهان واگذار شده است، به شرط این‌که از واجبی تجاوز نکنند و از حدی از حدود الهی تعدی نمایند. و به همهی شیعیان دستور داده‌اند که با فقها در این کار همکاری نمایند، تا وقتی که بر طریق شرع استوار باشند و از آن خارج نشوند.» (ابن‌ادریس، همان، ۱۷۹؛ سلار دیلمی، ۱۴۱۴، ۷۹)

از فقیهان معاصر امام خمینی نیز بر این عقیده است: «اگر فقیه جامع‌الشرایط به دلیل وجود مصلحت از سوی حاکم ستمگر عهده‌دار مسئولیت سیاسی و قضایی گردید، جایز، بلکه واجب است که حدود شرعی را اجرا کند و بر اساس موازین شرعی قضاوت نماید و متصدی امور حسبیه گردد؛ ولی برای او جایز نیست که از حدودالله و احکام شرعی تعدی و تجاوز نماید.» (خمینی، ۱۳۶۳ش، ۱، ۴۸۳) و در جای دیگر می‌فرماید: «برای پیشبرد مقصود ولو اسلامی باشد، ارتکاب خلاف اخلاق و فرهنگ، مطرود و از انگیزه‌های غیر اسلامی است.» (همو، ۱۳۶۱، ۱۸۷)

و دیگر فقیه معاصر نگاهشته است: «اگر پذیرش مسئولیت از طرف حاکمان جور مستلزم انجام پاره‌ای از محرمات باشد و در عین حال سبب خدمت به بندگان خدا نیز گردد، خوبی‌های آن کفاره گناهانش خواهد بود.» (مکارم شیرازی، ۱۴۱۳، ۴۹۳)

ایشان برای مدعای خویش دلیلی ذکر نکرده است، ولی به احتمال زیاد مستند آن، می‌تواند احادیثی باشد که کفاره پذیرش مسئولیت از سوی حاکمان جور را خدمت و نیکی به شیعیان ذکر کرده است. از جمله، بنا به روایتی، امام کاظم (ع) به زیاد بن ابی سلمه می‌فرماید: «ای زیاد! اگر مسئولیتی از جانب آنان پذیرفتی، پس به برادرانت نیکی کن تا یکی در مقابل یکی قرار گیرد!» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ۱۲، ۱۴۰)

دیگر فقیهان موافق با همین نگرش بر مبنای قاعده فقهی "الاهم فی الاهم" نگاهشته‌اند: «معنای اعتراض علیه ظلم و ستم در عقیده مذهب امامیه چنان نیست که هیچ حکومتی را نپذیرد و در برابر هر حکومت جوری اعتراض نموده و خروج و قیام نماید؛ بلکه براساس خردورزی و قواعد باب تراحم، که در علم فقه و اصول تبیین گردیده است، در مواردی که مصلحت اهمی در میان باشد، نه تنها بر حکومت، ولو غاصب، شورش ناروا بداند، بلکه مطابق اصل دفع افسد به

فاسد، تعامل و تایید آن نیز چه بسا وظیفه و تکلیف فرد پیرو مذهب بشمارد. چنانچه مصلحتی در کمک به حاکم ستم‌گر نهفته باشد، فقها آن را از مستثنیات همکاری دانسته و فتوا به جواز همکاری داده‌اند؛ مانند مسأله قضاوت و اجرای حدود الهی. «فاضل لنکرانی، ۱۴۱۶، ۱، ۸۴) با این اوصاف؛ آرای مخالفی نیز مبنی بر عدم مشروعیت همکاری با حکومت‌های عرفی از جمله پذیرش منصب قضا وجود دارد، چه این‌که در همان عصر صفوی، فقهای بوده‌اند که امثال محقق کرکی، شیخ مفید و شهید ثانی را تقبیح نموده و رویه عملی ایشان را خلاف شرع دانستند. از جمله ایشان شیخ ابراهیم قطیفی بود که با نامشروع دانستن سلطنت، هر گونه همکاری با سلطان - چه عادل و چه ظالم - را به این دلیل که آن‌ها غاصب حق حکومت هستند، مذمت می‌کرد و در این خصوص مقابل محقق کرکی می‌ایستاد. وی رساله خراجیه "السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعه اللجاج" را در ردّ رساله "قاطعه اللجاج فی تحقیق حل الخراج" محقق کرکی نگاشته است. در این رساله، شیخ با ردّ آرای فقهای موافق، ممنوعیت تقویت حکومت جور و وجوب اسقاط حکومت باطل را تبیین نموده است.

در اندیشه میرزای قمی نیز به ویژه در برخی آثار وی مانند "جامع الشتات" مشروع نبودن همکاری با حکومت جائز به وضوح دیده می‌شود. وی در بعد نظری در موارد متعددی، تصدّی برخی امور شرعی از جمله خراج، جزیه، قضاوت، جهاد را از سوی حاکم جائز، جایز نمی‌شمرد و در بعد عملی نیز حکومت وقت را مشروع نمی‌داند. (میرزای قمی، ۱۳۷۱، ۲۷۲)

هم‌چنین بنا به نظری که شهید اول در دو کتاب "الدورس" و "القوائد و الفوائد" دیده می‌شود، می‌توان ایشان را در زمره مخالفین قرار داد. آن‌جا که شهید می‌نویسد: «هر گاه مسلمان، مرافعه را به نزد متصدی قضاوتی که از جانب سلطان ظالم منصوب شده، ببرند، این فرد در این اقدام خود متعدی و متجاوز به حق شمرده شده و مرتکب گناهان محسوب می‌گردد. (شهید اول، ۱۴۰۰ق، ۲، ۱۸۴؛ همو، ۱۴۱۵ق، ۱۵۶) البته در دیگر آثار شهید، اثری در عدم تجویز پذیرش منصب قضا دیده نمی‌شود و چه بسا منظور ایشان از متصدی قضاوت، شخص غیر فقیه باشد و یا بنا به تقیه، به صراحت سخن نگفته‌اند. نظیر چنین روی‌کردی در آثار دیگر فقهای متقدم و متاخر نیز دیده می‌شود که اگرچه در این خصوص سکوت نموده یا تلویحا موافقت نموده‌اند، ولی در باطن مخالف همکاری با حکومت‌های عرفی بوده‌اند. (جعفری هرندی، همان، ۱۰۰ - ۱۰۳) از علمای معاصر، محقق اردبیلی در کتاب خود با ردّ ادله اقامه شده برای تجویز همکاری با حکومت جور، امعان سلطان را موجب تقویت حکومت جائز دانسته و قائل به حرمت شده است.

(محقق اردبیلی، ۱۴۱۴، ۱۲، ۱۱) وی فقیهانی که در طول تاریخ، تن به همکاری با حکام جائز را داده اند، مذمت می‌نماید و سیره عملی آن‌ها را تقبیح نموده و مخالف دین اسلام می‌داند.

محقق اصفهانی و خوانساری نیز به دلیل عدم مشروعیت حکومت جور، همکاری با چنین حکومتی را در راستای تأیید ظلم و جور ناهلان دانسته و مسلمانان را از آن برحذر می‌داند. (افندی اصفهانی، ۱۴۰۱ و نیز، ۳، ۱۴۴؛ خوانساری، ۱۳۹۰، ۴، ۲۳۰)

برخی از فقیهان نیز این مبحث را در کتاب مکاسب با عنوان "معونه الظالمین" به‌عنوان یکی از مکاسب محرمه یاد کرده و به تاسیس اصل "حرمت اعانت بر اثم" اقدام نموده‌اند. (فاضل لنکرانی، همان، ۱، ۴۴۳)

خویی در کتاب "مصباح‌الفقاهه" و بحرانی در "حداث‌الناظره" یکی از دلایل مهم عدم همکاری با پادشاه ستم‌گر را دلیل عقلی بر این مساله خوانده‌اند. همان‌گونه که عقل به‌طور مستقل بر زشت بودن ظلم به دیگران دلالت دارد، به این مساله نیز حکم می‌کند که در واقع، کمک به ستم‌گران قبیح است و مناط حکم، وجود مفسده‌ای است که بر آن‌ها مترتب می‌گردد. فقه‌های زیادی دلیل عقل را بر حرمت این مساله بیان کرده‌اند. (خویی، ۱۳۶۵، ۸۴؛ بحرانی، ۱۴۲۳، ۴۸) خویی می‌افزاید: «سیره مسلمانان صدر اسلام نیز مبارزه و تسلیم نشدن با حاکم جائز بوده است. مانند واقعه حرّه که عبدالله بن حنظله، عبدالله بن ابی عمرو بن حفص، منذر بن زبیر و عبدالله بن مطیع بر ضد یزید خروج کردند. از عبدالله بن حنظله چنین نقل شده است: «به خدا سوگند، ما بر یزید خروج نکردیم تا آن زمان که ترسیدیم از آسمان بر ما سنگ ببارد.» (خویی، همان، ۸۴ و ۸۵) و نیز بحرانی در ردّ اجماع منقول در کتاب شیخ انصاری می‌نویسد: «در اجماعی که از نظر شیخ انصاری، نقل شده، اشکال است؛ زیرا میان فقها در این که مراد از معونه‌الظالمین چیست، اختلاف نظر وجود دارد.» (بحرانی، همان، ۴۹) البته ایروانی نیز در حاشیه خود بر مکاسب، همین اشکال را بر شیخ وارد نموده است. (فاضل ایروانی، ۱۳۸۴، ۱۹۸)

۳-۲- دیدگاه سیاسی اهل سنت:

اهل سنت درباره مساله خلافت، به «اختیار اهل حل و عقد» فراوان اشاره کرده‌اند و وجوب آن را به بیان ابن خلدون به اجماع صحابه و تابعین دانسته‌اند. (ابن خلدون، ۱۳۶۶، ۳۳) اهل حل و عقد کسانی هستند که بعد از مشورت میان خود، این اختیار را دارند که خلیفه و حاکمی را برای امت اسلامی برگزینند. ولی در عمل چیز دیگری اتفاق افتاد. خلافت و سلطنت در جهان اسلام، به جز در موارد استثنائی بر پایه اعمال قدرت پی‌ریزی شد. برای اثبات آن در تاریخ اسلام به

موارد فراوانی می‌توان اشاره کرد که نحوه تاسیس حکومت بنی امیه و ماجرای بیعت گرفتن برای یزید بن معاویه، نمونه‌ای از آن و قابل تعمیم در اندیشه بسیاری از حکمرانان است. در واقع، خلافت بنی امیه برای مقاومت در برابر فرقه‌های قدرتمند دیگر نیاز به توجیه حاکمیت خود داشت. آنان به زودی دریافتند که بهانه خون‌خواهی قتل خلیفه سوم، شاید دستاویزی برای ادعای قصاص باشد، ولی باعث انتقال خلافت به امویان نخواهد شد. از این رو، تلاش کردند از روش‌های دیگری برای تامین مشروعیت استفاده کنند. لذا از همان ابتدای خلافت، بدون اصرار بر حق دینی خلافت، به روشنی از اعمال قدرت در خلافت سخن گفتند. این اندیشه جبرگرایی امویان، گفتمان قدرتمندی را در جهان اسلام به وجود آورد که تفکر سیاسی اهل سنت و جماعت بر مبنای آن شکل گرفت و ادامه یافت.

به طور کلی نظریه پردازان مهم اهل سنت درصدد تاسیس دولت ایده‌آل برنیامده، بلکه همت اصلی خود را بر تثبیت وضع موجود و حکومت مستقر متمرکز کردند. چنین اندیشه‌ای که نمی‌خواست حکومتی را ابتدا به ساکن سامان دهد، با توجیه واهمه و ترس از فرو رفتن جامعه اسلامی در گرداب درگیری‌ها و اختلافات داخلی، هر نوع سلطه بر مردم را پذیرفت که نتیجه آن، تایید، تثبیت و تامین مشروعیت حکومت‌های استیلا و بهره‌گرفتن از هر امکانی برای توجیه آن، از جمله توسل به تاویل آیات و روایات و تقدیر حق الهی سلطنت شد. حکومت مستقر و لزوم اطاعت از آن برای جلوگیری از «شق عصای مسلمین»، مبنای اصلی تئوری نظریه پردازان اهل سنت قرار گرفت. این معنی در بیان ابن قدامه کاملاً نمایان است. او معتقد بود اگر شخصی به قهر و با غلبه شمشیر، امامت یافت و مردم به اطاعت از او اقرار و اذعان کردند و فرمان‌بردار او شدند، او نیز امام است و قتال با او حرام می‌باشد. همان‌گونه که عبدالملک بن مروان بر ابن زبیر خروج کرد و او را کشت و بر بلاد استیلا یافت تا این که مردم به رضایت یا کراهت با او بیعت کردند و او امام شد و خروج بر او چون باعث «شق عصای مسلمین» می‌شد، حرام گردید. (ابن قدامه، ۱۴۰۵، ۱، ۶۷) در سایه پذیرش این تفکر میان مسلمانان اهل سنت، سیوطی انتخاب عمر را زاییده نگرانی ابوبکر از آینده بیان نمود (سیوطی، ۱۴۱۲، ۷۷) و امام فخر رازی نیز تقدم مفصول بر فاضل را درست دانسته و می‌گوید: «اگر در تقدم فاضل هیچ فتنه‌ای برانگیخته نشود، تقدم او متعین باشد؛ اما اگر تقدم فاضل موجب شر و فتنه باشد، تقدم مفصول اولی‌تر است.» (فخر رازی، ۱۳۶۶، ترجمه، ۵، ۱۸۷)

بنابر همین مقدمه، روشن است که از نظر مذهب و سیره اهل تسنن، مسلمانان مکلف و ملزم به همکاری و اطلاعات از حاکم جامعه باشند. ایشان بر این طریق تا جایی پافشاری می‌کنند که

حتی اجازه خروج و شورش علیه حاکم ستم‌گر را روا ندانسته و برای عدم جواز این امر، در کتب آثار و پیامدهای عدم تبعیت را بر می‌شمارند. (ابن تیمیه، ۱۴۰۴، ۳، ۳۹۱ - ۳۹۴؛ ابن اثیر، ۱۴۰۲، ۴، ۶۹؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱، ۱، ۱۹۷؛ مقدسی حنبلی، ۱۴۱۰، ۸، ۱۹۸) ایشان این دستور را به استناد حدیثی از پیامبر اکرم (ص) مبتنی می‌دانند. در کتب روایی اهل سنت آمده است: «رسول خدا (ص) فرمود: اگر کسی از حاکم، معصیت خدا را ببیند، باید در این قسمت ناخوشایندی خویش را نشان دهد؛ اما به هیچ وجه دست از اطاعت او بر ندارد.» و این سخن نهی از خروج از اطاعت سلطان است، هر چند این حاکم معصیت کار باشد. (بخاری، ۱۳۹۸، ق، ۹، ۴۸)

احمد بن حنبل یکی از پیشوایان مذاهب اهل سنت، عدم تبعیت از حاکم و به طریق اولی، خروج بر او را - هر چند که ظالم و فاجر باشد - مورد انکار قرار داده و طبق یک فتوا می‌گوید: «گفتن چیزی جز موعظه و ترساندن و برحذر داشتن از دنیا و آخرت به سلطان، حرام است و فراتر از انکار قلبی نباید کاری بر علیه سلطان کرد.» وی برای جامع عمل پوشاندن به همین فتوا، در توصیه ای جامع، فقیهان با هدف را به همکاری با حکومت، حتی به پذیرش مناصب حکومتی از جمله قضا تشویق می‌نماید. مقدسی، این سخن احمد بن حنبل را در کتاب "الآداب الشرعیة" پس از این که نظر خودش را مطرح می‌کند، نقل کرده است: «هیچ‌کس نباید سلطان را نهی از منکر کند؛ مگر برای ارشاد و ترساندن و یا برحذر داشتن از عواقب دنیوی و اخروی و در غیر این موارد، متعرض سلطان شدن حرام است. قاضی و دیگران نیز این را متذکر شده‌اند و مراد از آن این است که خوف ضرر از جانب سلطان نداشته باشد و گرنه باز هم تکلیف ساقط است و حکم سلطان و غیر سلطان در نهی از منکر یکی است.» (شیبانی، ۱۴۰۱، ۳۵، ۳۶۴؛ مقدسی، ۱۳۹۵، ۱، ۱۷۵) وی در ادامه به واقعه مکاتبه فقهای بغداد با امام حنبل اشاره می‌کند که از ظلم و جور حکومت و اتق به ابا عبدالله به تنگ آمده و تقاضای تکلیف نموده بودند. اما حنبل در پاسخ به آنان نوشته بود: شما قلبا او را انکار کنید؛ اما دست از اطاعت او بر ندارید و بر مسلمانان تفرقه نیفکنید! (مقدسی، همان، ۱۷۶) خرقی نیز همین قول را از پیشوای مذهب حنابله در کتاب خود متذکر شده و عدم همکاری با حاکم جائز و نپذیرفتن مناصب حکومت چون قضا و برپایی نماز عیدین، را مذمت، بلکه حرام دانسته است. (خرقی، بی تا، ۸۵؛ خلیل، ۱۳۹۸، ۱۹۴)

بر اساس آنچه به ابوحنیفه منسوب نموده‌اند، حنفی‌ها معتقدند که صبر کردن و اطاعت از حاکم ظالم را بهتر از مقابله با او می‌دانند؛ زیرا در عدم همکاری احتمال ضرر و زیان بر مسلمانان وجود داشته و دست فتنه‌انگیزان باز می‌گردد. (نمری، ۱۴۲۱، ۵، ۱۶)

در مذهب شافعیه نیز همین دیدگاه وجود دارد. در کتب ایشان چنین آمده است: «عقیده مورد اختیار ما این است که حاکم باید فاضل و عالم و عادل و نیکوکار و دارای قوت قیام باشد؛ همان‌گونه که لازمه حکومت است؛ پس اگر این‌گونه نباشد، صبر کردن بر اطاعت از امام جائز و وظیفه هر مسلمانی است.» (اصبہانی، ۱۴۰۵، ۳، ۲۲۴) البته ابن عبد البر در جای دیگر نیز همین سخن را تکرار کرده و این نظر را مطابق نظر حنفیه می‌داند. (نمری، همان، ۱۸)

هم‌چنین نظر مالک و پیروان او بر این است که رویه پیشینیان بر همکاری با حکومت جائز بوده و استقرار اجماع بر حرمت خروج علیه حاکم جائز است. (هروی، ۱۴۲۲ق، ۳، ۱۸۱) طبق رای ایشان، جایز است که حاکم فاسق و فاجر باشد - حاکم با فسق و فجور عزل نمی‌شود - و مادامی که حاکم جائز مسلمانان را امر به معصیت نکند، اطاعتش واجب است؛ اما خروج گروهی از پیشینیان بر حاکم جائز زمان خود، پیش از مستقر شدن اجماع علمای اسلام بر حرمت عدم تبعیت و خروج بر حاکم جائز می‌باشد و نمی‌توان روش اندکی از آن‌ها مستند مذهب باشد. (اللالکائی، ۱۴۱۸، ۱، ۱۷۵)

بنابراین مشروعیت بخشی به حکومت‌های عرفی و سلاطین ظالم، موجب شده تا فقهای اهل سنت به پیروی از قدما و صاحبان مذاهب خود، نه تنها از همکاری با حکومت سرباز زنند، بلکه به نفوذ در دستگاه‌های حکومتی با پذیرش مناصب حکومتی چون قضا و اجرای حدود استقبال کنند. ابن بطال نیشابوری نیز با همین بینش، پس از ذکر تعدادی از احادیثی که عدم مطابعت حاکم و خروج علیه او را منع کرده، این روایات را دلیل بر حرمت خروج حاکم ظالم می‌داند و تصریح می‌کند: «احادیث وارده، بر ترک خروج بر حاکمان جائز و لزوم فرمان‌برداری و اطاعت از آن‌ها حجّت است؛ فقها نیز اجماع بر این دارند که اطاعت از سلطان زورمند لازم است؛ تا زمانی که جماعات و حدود و دیات و قصاص را بر پا دارد.» (ابن بطال، ۱۴۲۳، ۱۰، ۸) ابن بطال عمل برخی از فقهای هم‌عصر خود که به قضاوت میان مسلمین و برپایی عدل - ولو در بستر حکومت جائز - مبادرت نموده‌اند، تأیید کرده است. (ابن بطال، همان، ۱۰، ۱۱)

قرطبی، یکی دیگر از بزرگان اهل سنت، فراتر رفته و اطاعت از حاکم جور را سزاوارتر دانسته و معتقد است: در عدم تبعیت از حاکم، امنیت از بین رفته و جان و مال مردم هدر می‌شود و این مسأله را بر حفظ دین اولی می‌داند. لذا بر همگان واجب است از حاکم جامعه مسلمین - ولو ظالم - تبعیت کنند و بر علمای مذاهب تکلیف است که در جهاد و قضا و جماعات، حاکم را یاری رسانند.» (قرطبی، ۱۴۱۵ق، ۲، ۱۰۹) وی نظر سایر علمای اهل سنت را بر این امر استوار می‌داند و برای سخن خود، به رفتار فقهای هم‌عصر اموی و عباسی قیاس نموده است. دیگر

فقه‌های معاصر او نیز بابت استحسان را در این باره مفتوح نموده‌اند. (جزیری، ۱۴۲۴، ۵، ۱۴-۲۲ و ۱۸۴ و ۲۰۳)

نووی در کتاب شرح بر صحیح مسلم، بعد از نقل روایتی که آن را به رسول خدا (ص) نسبت می‌دهد، (ص) می‌نویسد: «پذیرش مناصب حکومتی دستگاه جور را بر فقها واجب دانسته و توصیه نموده که از این فرصت، به پند و اندرز حاکم تا جایی که بیم جان و مال مسلمانان نرود، بپردازد.» وی در ادامه، این رای را مبتنی بر اجماع مسلمانان می‌خواند. (نووی، ۱۳۹۲، ۱۲، ۲۹۲) بر بهاری نیز برای استناد نظر عموم اهل سنت، در کتاب خود به ذکر ادله می‌پردازد؛ از جمله روایت حضرت رسول اکرم (ص) که به ابوذر فرمود: «صبر کن، اگرچه امیر یک بنده حبشی باشد.» (بر بهاری، ۱۴۰۷، ۱، ۵۸) و محمد بن عبدالوهاب در کتاب "کبائر" بر حرمت خروج از جماعت، به آیات قرآن همانند کلام خدا در آیه مبارکه ۱۰۳ سوره آل عمران^۱ استدلال کرده و به روایاتی چند از ابن عباس اشاره نموده است؛ از جمله در روایتی ذکر شده: «هر کس از امیر خود آزرده شود، باید شکبیا باشد. به درستی که هر کس از تابعیت امیرش، حتی به اندازه یک وجب خارج شود، به مرگ غیر مسلمان می‌میرد.» ایشان در ادامه آورده است که شیخین همین روایت و مرفوعه‌ای که مسلم از حذیفه^۲ را متذکر شده‌اند. (عبدالوهاب، ۱۴۰۹، ۴۶) بر بهاری از استفاد آیات و روایات قیاس نموده که به طریق اولی، پذیرش مناصب حکومتی مانند قضا و خزانه داری و ائمه جماعات را واجب و از ضروریات دین تلقی کرده است.

بر خلاف آنچه از فقیهان اهل سنت گذشت، نظری از ابن عثیمین در کتاب او دیده می‌شود که در ظاهر، وی قائل به عدم همکاری با حاکم جور است. (ابن عثیمین، ۱۴۲۲ق، ۵۱، ۲۰) این که مبنای دیدگاه نادر او چه بوده، از نوشتار کتاب چندان روشن نیست، چه این که ابن عثیمین، همان روایات و ادله اهل تسنن را ذیل نظر خویش بیان نموده است.

فوزان از علمای معاصر اهل سنت که یکی از اعضای هیئت کبار علمای عربستان به شمار می‌آید، معتقد است که مخالفت و شورش بر علیه حاکم کافر را در صورتی جایز می‌داند که قدرت بر کناری او مفروض باشد. اما نحوه تعامل با حاکم کافر به اختلاف احوال و موقعیت‌ها متفاوت

^۱ خداوند در قران می فرماید: {واعصموا بحبل الله جمیعاً ولا تفرقوا}

^۲ رسول خدا (ص) فرمود: «بعد از من حاکمانی می‌آیند که به دستورات من عمل نمی‌کنند و خلاف سنت من رفتار می‌کنند و در میان آنان کسانی هستند که قلبه‌ایشان شیطانی و بدنه‌ایشان انسانی است. عرض کردم ای رسول خدا! با آنها چگونه برخورد کنیم؟ فرمودند: فرمانبردار و مطیع باشید اگرچه به کمرت بزند و اموالت را بگیرد.» (بخاری، ۱۳۹۶ق، ۴۷، ۹)

می‌کند. اگر در مسلمین قوت لازم باشد و مصالح ایجاب نماید، بر آنان واجب است که از پذیرش مناصب حکومتی برحذر نمانند. (فوزان، ۱۴۲۴، ۲، ۷۱)

فقیه معاصر دیگر، بن باز مفتی اعظم معاصر اهل تسنن نیز سرپیچی از حاکم کافر را در صورتی جایز می‌داند که موجب برانگیخته شدن شرارت نشود. وی دفع شرارت را با پذیرش مناصب حکومتی مقدم می‌پندارد. (ابن باز، ۱۴۲۱ق، ۸، ۲۰۳)

بنا بر آنچه گفته شد از نظر عموم اهل سنت، وفق دسته‌ای از روایات، عمل به سیره مذهب، قیاس و استحسان، اطاعت از حاکم به صورت مطلق واجب است، هر چند این حاکم ظالم و ستم‌گر باشد و یا معصیت الهی را انجام دهد. بر حسب این ادله، علاوه بر این، اطاعت از امیران فاسق نیز واجب بوده و پیروی از خداوند محسوب شده است. اما طبق دسته‌ای دیگر، اطاعت و همکاری با حاکم، مادامی که مرتکب فسق و فجور نشود، توصیه شده که البته در این صورت، وظیفه مسلمانان نكوهش و نهی از منکر است. با این اوصاف، در هر دو صورت، فقه‌های مذاهب چهارگانه اهل سنت، با توجیهاات خود در صدد مشروعیت حکومت برآمده و پذیرش مناصب حکومتی از جمله قضاوت را تجویز، بلکه واجب قلمداد کرده‌اند.

۴- نتیجه

بر اساس آنچه در این پژوهش از نظر گذشت، می‌توان نتیجه گرفت که از منظر علما و فقه‌های امامیه، سلطنت سلاطین را بر پایه این اندیشه کلیدی امامیه که هر حکومت غیر منصوب از ناحیه ائمه معصومین غیر شرعی است، نامشروع می‌دانستند و همکاری و تعامل با آن حکومت‌ها به هر اندازه‌ای که صورت بپذیرد در زمره حکومت جور قلمداد می‌کردند. بنابراین حکم اولی در موضوع مورد نظر؛ یعنی همکاری با حکومت‌های عرفی و جور زمانه در حوزه مراعات قضایی به تبعیت از ادله اجتهادی (کتاب، سنت، اجماع و عقل) حرمت همکاری قضایی است و جملگی فقیهان، اما عروض برخی عناوین ثانوی و مصالح جامعه شیعه، باعث تغییر حکم حرمت اولی به جواز ثانوی شده است. از همین رو است که برخی از فقیهان ناگزیر بودند، بر اساس استنباط از آیات و روایات متعدد و همچنین قاعده ضرورت، مصلحت و تقیه، عدالت و دیگر دلایل و مبانی مطرح شده از دلایل نقلی و عقلی، اقدام به همکاری با حاکمان شاهان بپردازند. البته برای این همکاری نیز شرایطی را بیان داشته‌اند که در صورت رعایت نکردن آن شرایط مجاز به همکاری با حکومت‌ها ندانسته‌اند. اما در نقطه مقابل نیز بزرگانی با ادله‌ای از آیات و روایات در صدد برآمده‌اند تا این نظر را رد کرده و بعضاً قائلین به جواز همکاری و تعامل با حاکمان را تا مرحله تکفیر بیان داشته

اند. البته باید پذیرفت که بیش‌تر روایات وارده ناظر بر موضوع ولایت جائر است، اما بسیار واضح است که نزدیک‌ترین مصداق این ولایات، با توجه به شواهد تاریخی، تولی منصب قضا است. علی‌رغم روایات متعدد، سیره معصومین (ع) نیز در موضوع مورد نظر بسیار راه‌گشا است. به خصوص که سیره علوی که هم ناظر به حکم اولی بوده و هم موید حکم ثانوی است. چه این‌که ملاحظه می‌شود، امیرالمومنین از یک سو به شدت نسبت به خالفا در مساله غصب خلافت اعتراض کرده و به نشانه اعتراض، از همکاری همه‌بخ جانبی با حکومت کناره گرفته، ولی از سوی دیگر، به دلیل عناوین ثانویه که مصلحت در راس آن اقتضا می‌کند، با خلفا در موضوعات مختلفی از جمله قضا همکاری و تعامل کرده است. به هر سو، از مجموع آرای فقها و ادله‌ای که بیان شد، استفاده می‌شود که همکاری با حاکم ستم‌گر، دست‌کم چنان‌چه موجب تقویت بنیان دستگاه حکومتی او گردد، جایز نبوده و حرام است.

اما در فقه سیاسی اهل سنت، هر چند همانند امامیه تجویز همکاری با حکومت‌های جائر به خصوص در باب قضاوت دیده می‌شود، اما ایشان این عقیده را با مشروعیت بخشی به حکومت‌های عرفی ظالم دنبال نموده‌اند؛ تا جایی که همکاری با سلاطین فاجر را نیز جایز شمرده‌اند. از این‌جا تفاوت بنیادین بین اندیشه سیاسی شیعی و اهل سنت آشکار می‌شود. تشیع بر اساس اصول بنیادین خود با خلفا و حکمرانان مخالفت کرده، برای تاسیس حکومت ایده‌آل بر مبنای معیارهای شیعی تلاش نمودند؛ در حالی که علمای اهل سنت به دنبال تاسیس حکومت ایده‌آل نبوده، بلکه از هر گونه حکومت مستقر چه عادل و چه ستم‌کار حمایت کرده‌اند و از همکاری‌ها خود در همه سطوح دریغ نموده است.

به عقیده پژوهش‌گر کاربرست صحیح این موضوع مهم فقهی در جوامع اسلامی توسط مسلمانان، می‌تواند بسترساز رفتار و عملکرد واحد اسلامی شود و عرصه را بر کوته‌فکران و حاکمان دیکتاتور تنگ نماید تا زمینه برای تشکیل دولت اسلامی فراهم گردد.

۵- منابع و مأخذ

- ۱- اردبیلی، احمد بن محمد (محقق اردبیلی)، مجمع الفائده والبرهان فی شرح الارشاد الازهان، قم، انتشارات مکتب المرتضویه لاحیاء الآثار الجعفریه، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
- ۲- اسفندیار، رجبعلی، تحلیل اندیشه‌ی سیاسی علمای شیعه، قم، انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۴ش.

- ۳- اصفهانی، احمد بن عبدالله، حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء، بیروت، دار الکتب العربی، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.
- ۴- افندی اصفهانی، عبدالله، ریاض العلما و حیاض الفضلاء، قم، نشر خیام، چاپ اول، ۱۴۰۱ق.
- ۵- انصاری رویفی خزرچی، محمد بن مکرم (ابن منظور)، لسان العرب، بیروت دار الصادر للطباعة و النشر، چاپ دوم، ۱۴۱۶ق.
- ۶- انصاری شوستری دزفولی، مرتضی بن محمد امین (شیخ انصاری)، القضاء والشهادات، قم، انتشارات کنگره بزرگداشت شیخ انصاری، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
- ۷- ، المكاسب المحرمه، قم، انتشارات نگاران قلم، چاپ اول، ۱۳۸۸ش.
- ۸- ایروانی نجفی، میرزاعلی، حاشیه المكاسب، تهران، انتشارات کیا، چاپ اول، ۱۳۸۴ش.
- ۹- بابویه قمی، محمد بن علی (شیخ صدوق)، المقنع، قم، موسسه امام هادی (ع)، چاپ اول، ۱۳۷۷ش.
- ۱۰- ، الهدایه فی الاصول و الفروع، قم، موسسه الامام الهادی (ع)، چاپ اول، ۱۴۱۸ق.
- ۱۱- بحرانی، یوسف بن احمد (محقق بحرانی)، الحدائق الناضره فی احکام العتره الطاهره، قم، موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، چاپ سوم، ۱۴۲۳ق.
- ۱۲- بخاری جعفی، محمد بن اسماعیل، الصحیح، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۳۹۸ق.
- ۱۳- بربهاری، حسن بن علی، کتاب شرح السنه، ریاض، مکتبه الرشد، چاپ اول، ۱۴۰۷ق.
- ۱۴- بکری قرطبی، علی بن خلف (ابن بطلال)، شرح صحیح البخاری، تحقیق ابوتمیم یاسر بن ابراهیم، ریاض، مکتبه الرشد، چاپ پنجم، ۱۴۲۳ق.
- ۱۵- تمیمی، محمد بن عبدالوهاب، رساله الكبائر، تحقیق اسماعیل انصاری، ریاض، مطابع الریاض، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
- ۱۶- تمیمی نجدی، محمد بن صالح (ابن عثیمین)، لقاء الباب المفتوح، دمشق، موسسه مکتبه الشامله، چاپ دوم، ۱۴۲۲ق.
- ۱۷- جبعی عاملی، حسن بن زین الدین (شهید ثانی)، الروضه البهیة فی شرح اللمعه دمشقیه، قم، نشر داوری، چاپ اول، ۱۳۹۸ق.
- ۱۸- مسالک الافهام فی شرح شرایع الاسلام، قم، موسسه المعارف الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.

- ۱۹- جرفادقانی، محمدحسن، علمای بزرگ شیعه از کلینی تا خمینی، قم، انتشارات معارف اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۴ ش.
- ۲۰- جزری شبانی، مبارک بن محمد (ابن اثیر)، معجم جامع الاصول فی احادیث الرسول، قم، موسسه اسماعیلیان، چاپ اول، ۱۴۰۲ق.
- ۲۱- جزیری، عبدالرحمن بن محمد، الفقه علی المذاهب الاربعه، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ چهارم، ۱۴۲۴ق.
- ۲۲- جزینی عاملی، محمد بن مکی (شهید اول)، الدروس الشرعیه فی فقه الامامیه، قم، موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
- ۲۳- القواعد و الفوائد، قم، انتشارات مفید، چاپ اول، ۱۴۰۰ق.
- ۲۴- جعفری هرندی، محمد، مروی بر تاریخ فقه و فقها، شهرری، انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی واحد یادگار امام خمینی (ره)، چاپ اول، ۱۳۹۲ش.
- ۲۵- جعفریان رسول، دین و سیاست در دوره‌ی صفوی، قم، انتشارات انصاریان، چاپ اول، ۱۳۷۰ش.
- ۲۶- حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، موسسه آل‌البیت لاحیاء التراث، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
- ۲۷- حرّافی حنبلی، احمد بن عبدالحلیم (ابن تیمیه)، منهاج السنّه فی نقض کلام الشیعه و القدریه، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
- ۲۸- حسینی زاده، سید محمدعلی، اندیشه سیاسی محقق کرکی، تهران، انتشارات بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۰ش.
- ۲۹- حسینی مراغی، عبدالفتاح بن علی، العناوین الاصول، قم، موسسه نشر اسلامی، چاپ سوم، ۱۴۱۷ق.
- ۳۰- خضرمی، عبدالرحمن بن محمد (ابن خلدون) عبدالرحمن؛ مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، چاپ پنجم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶ش.
- ۳۱- حلبی، ابوالصلاح، الکافی فی الفقه، تحقیق: رضا استادی، اصفهان، منشورات مکتبه الامام امیرالمومنین علی العامه، چاپ اول، ۱۳۷۴ش.
- ۳۲- حلّی، جعفر بن محمد (محقق حلّی)، شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، بیروت، دارالفکر للطباعه و النشر و التوزیع، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.

۳۳-، المختصر النافع فی فقه الامامیه، تهران، قسم الدراسات الاسلامیه فی موسسه البعثه، چاپ اول، ۱۴۱۰ق

۳۴-، المعتمد فی شرح المختصر، قم، موسسه سید الشهدا (ع)، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.

۳۵-حلی، محمد بن منصور (ابن ادريس)، السرائر الحاوی لتحرير الفتاوی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ اول، ۱۳۹۰ق.

۳۶-حلی اسدی، حسن بن یوسف (علامه حلی)، قواعد الاحکام فی معرفه الحلال و الحرام، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ ششم، ۱۴۱۳ق.

۳۷-خرقی، عمر بن حسین، المختصر، بی نا، بی تا.

۳۸-خلال، احمد بن محمد، الجامع علوم احمد، مکه المکرمه، مکتبه النهضه الحدیثه، چاپ اول، ۱۳۹۸ق.

۳۹-خوانساری، محمد باقر بن زین العابدین، روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات، قم، انتشارات اسماعیلیان، چاپ اول، ۱۳۹۰ق.

۴۰-دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، تهران، موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، چاپ یازدهم، ۱۳۸۲ش.

۴۱- ربانی صالح آبادی، ابوالحسن، تبلور ایمان، قم، انتشارات قدس، چاپ اول، ۱۳۷۹ش.

۴۲-زبیدی واسطی، محمد مرتضی بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دار الفکر للطباعه و النشر و التوزیع، چاپ سوم، ۱۴۰۸ق.

۴۳-ساکت محمدحسین، نهاد دادرسی در اسلام، مشهد، موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ دوم، ۱۳۸۴ش.

۴۴-سلار دیلمی، حمزه بن عبدالعزیز، مراسم العلویه فی احکام النبویه، قم، موسسه المعاونه الثقافیه للمجمع العالمی لاهل البيت علیهم السلام، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.

۴۵-سیوری حلی، مقداد بن عبدالله (فاضل مقداد)، نضد القواعد الفقهیة، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، چاپ اول، ۱۳۶۲ش.

۴۶-سیوطی شافعی، عبدالرحمن بن ابی بکر، تاریخ الخلفاء، بیروت، دارالفکر، چاپ دوم، ۱۴۱۲ق.

۴۷-شیبانی، احمد بن حنبل، مسند احمد بن حنبل، قاهره، دار الکتب السلام، چاپ اول، ۱۴۰۱ق.

۴۸-طباطبایی، سید محمد حسین (علامه طباطبایی)، تفسیر المیزان، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ نهم، ۱۳۸۴ش.

۴۹-طبرانی، سلیمان بن احمد، المعجم الکبیر، موصل، موسسه مکتبه الزهراء، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.

- ۵۰- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الرسول و الملوک، قم، موسسه الانصار، چاپ اول، ۱۴۰۷ق.
- ۵۱-، جامع البیان عن تاویل القرآن، بیروت، موسسه عزالدین، چاپ اول، ۱۴۰۷ق.
- ۵۲- طرابلسی، عبدالعزیز بن نحریر (ابن برآج)، المہذب فی الفقہ، قم، موسسه نشر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۶ق.
- ۵۳- طریحی نجفی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین و مطلعہ النیرین، قم، نشر مرتضوی، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
- ۵۴- طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی)، تلخیص الشافی، قم، انتشارات محبین، چاپ اول، ۱۳۸۲ش.
- ۵۵-، الخلاف فی الاحکام، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابستہ بہ جامعہ مدرسین حوزہ علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۰۷ق.
- ۵۶-، المبسوط فی الفقہ الامامیہ، تہران، المکتب المرتضویہ، چاپ اول، ۱۳۶۳ش.
- ۵۷-، النہایہ فی مجرد الفقہ و الفتاوی، بیروت، دار الکتب العربی، چاپ اول، ۱۴۰۰ق.
- ۵۸- عکبری بغدادی، محمد بن محمد نعمان (شیخ مفید)، المقننہ، قم، موسسه النشر الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
- ۵۹- عقیقی بخشایشی، عبدالرحیم، فقہای نامدار شیعه، قم، کتابخانہ آیت اللہ مرعشی نجفی، چاپ اول، ۱۳۸۶ش.
- ۶۰- عمید زنجانی، عباسعلی، فقہ و سیاست، تہران، انتشارات امیر کبیر، چاپ دوم، ۱۳۸۳ش.
- ۶۱- عنایت، حمید، اندیشہ سیاسی در اسلام معاصر، تہران، انتشارات خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۶۶ش.
- ۶۲- فاضل لنکرانی، محمد، القواعد الفقہیہ، قم، نشر مہر، چاپ دوم، ۱۴۱۶ق.
- ۶۳- فخر رازی، محمد بن عمر، جامع العلوم، ترجمہ محمدحسین تسیحی، تہران، انتشارات اسدی، چاپ اول، ۱۳۶۶ش.
- ۶۴- فہدی، عبدالعزیز بن عبداللہ (علامہ ابن باز)، مجموع فتاوی علامہ، ریاض، طباعہ اشرف، چاپ پنجم، ۱۴۲۱ق.
- ۶۵- فیرحی، داوود، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تہران، نشر نی، چاپ اول، ۱۳۷۸ش.
- ۶۶- قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، قاہرہ، دار الشعب، چاپ سوم، ۱۴۱۵ق.
- ۶۷- قطیفی بحرانی، السراج الوہاج لدفع عجاج قاطعہ اللجاج فی حل الخراج، قم، موسسه النشر الاسلامی التابعہ لجماعہ المدرسین، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق.

- ۶۸- قمی جیلانی، سید ابوالقاسم بن محمد حسن (میرزای قمی)، جامع الشتات فی اجوبه السوالات، تهران، انتشارات کیهان، چاپ اول، ۱۳۷۱ ش.
- ۶۹- کدیور، جملیه، تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران، تهران، انتشارات طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۸ ش.
- ۷۰- کرکی جبل عاملی، علی بن حسین (محقق کرکی)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، قم، موسسه آل البيت (علیهم السلام)، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق.
- ۷۱- کریمی زنجانی الاصل، محمد، امامیه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت، تهران، نشر نی، چاپ اول، ۱۳۸۰ ش.
- ۷۲- کلینی، محمد بن یعقوب، الاصول من الکافی، تهران، مکتبه الاسلامیه، چاپ اول، ۱۳۸۸ ق.
- ۷۳- لمبتون، آن. کی. اس. دولت و حکومت در اسلام، ترجمه عباس صالحی و محمد مهدی فقیهی، تهران، انتشارات عروج، چاپ اول، ۱۳۷۴ ش.
- ۷۴- لالکائی، هبه الله بن الحسن، شرح اصول اعتقاد اهل السنه و الجماعه من الکتاب و السنه و اجماع الصحابه، ریاض، دارالطیبه، چاپ سوم، ۱۴۱۸ ق.
- ۷۵- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (علامه مجلسی)، بحار الانوار الجامعه الدرر الاخبار الاثمه الاطهار علیم السلام، بیروت، دار الفکر للطباعه و النشر و التوزیع، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.
- ۷۶- محیزی، صالح بن فوزان، مجموع الفتاوی، تحقیق حمود عبدالله مطر، ریاض، دار بن خزیمه، چاپ سوم، ۱۴۲۴ ق.
- ۷۷- مظاهری، حسین ولایت فقیه از منظر عقل و قرآن [مقاله]، فصلنامه علمی پژوهشی حکومت اسلامی، شماره ۵۵، ص ۲۵.
- ۷۸- مقدسی، عبدالله بن احمد (ابن قدامه)، المغنی فی الفقه الامام احمد بن حنبل، بیروت، دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۰۵ ق.
- ۷۹- مقدسی، محمد بن مفلح، الآداب الشرعیه و المنح المرعیه، بی‌نا، ۱۳۹۵ ق.
- ۸۰- مقدسی الحنبلی، محمد بن عبد الواحد، الاحادیث المختاره، تحقیق عبد الملك بن عبدالله، ریاض، مکتبه النهضه الحدیثه، چاپ هفتم، ۱۴۱۰ ق.
- ۸۱- مکارم شیرازی، ناصر، انوار الفقاهه، قم، انتشارات مدرسه امام امیرالمومنین (ع)، چاپ دوم، ۱۴۱۳ ق.
- ۸۲- موسوی، علی بن حسین (سید شریف مرتضی)، الانتصار، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه چاپ دوم، ۱۴۱۵ ق.

- ۸۳-، رسائل الشریف المرتضی، تحقیق احمد حسینی و مهدی رجایی، قم، دارالقرآن الکریم، چاپ اول، ۱۴۰۵ق.
- ۸۴-، مساله فی العمل مع السلطان، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، بی تا.
- ۸۵- موسوی خمینی، سید روح الله، تحریر الوسیله، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۶۳ش.
- ۸۶- موسوی خویی، سید ابوالقاسم، مستند فی شرح العروه الوثقی، قم، نشر دار العلم، چاپ اول، ۱۳۶۵ش.
- ۸۷- نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی، چاپ چهاردهم، ۱۴۳۰ق.
- ۸۸- نمری قرطبی مالکی، یوسف بن عبدالله (ابن عبدالبر)، الاستذکار الجامع لمذاهب فقهاء الامصار فی شرح الموطا، تحقیق سالم محمد عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ سوم، ۱۴۲۱ق.
- ۸۹-، الکافی فی الفقه اهل المدینه المالکی، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۰۷ق.
- ۹۰- نووی الشافعی، یحیی بن شرف، النووی علی صحیح مسلم، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۳۹۲ق.
- ۹۱- نیشابوری، محمد بن عبدالله (حاکم نیشابوری)، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ سوم، ۱۴۱۱ق.
- ۹۲- هروی، علی بن سلطان (ملا قاری)، مرقاه المفاتیح شرح مشکاه المصابیح، تحقیق جمال عیتانی، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.



Comparative political jurisprudence of Imamiyyah and Ahl al-Sunnat regarding the field of judgment in Jur governme

Sayed Mohammad Keykavosi *
Mohammad Ali Barghi **
Ahmad Basandeh, ***
Maral Jafari Ghazi Jahani ****

Abstract

From the point of view that throughout the history until today, the rulers have not always dealt with the eligibility, in political jurisprudence there have been many debates about the permissibility or impermissibility of accepting the government and cooperating with the oppressors, and the jurists with different opinions have discussed the issue. and in the meantime, they have taken various courses of action; In such a way that some people consider any kind of cooperation with the ruler as inappropriate, and on the other hand, the practical course of some jurists has been based on the permission of the Sultan within the scope of protecting the interest of the general Islamic society. Therefore, the upcoming research has analyzed the political jurisprudence of the Imamiyyah and Sunni sects with the aim of reviewing the foundations presented in this regard. It turns out that the sanctity of helping a tyrant is the case of Imami jurists, but a group of them, despite the fact that they did not consider their contemporary governments independently legitimate, sometimes cooperated with the criterion of taqiyyah or secondary rules such as urgency or consideration of interests. They have provided practical and theoretical support. Many of the Sunnis also consider obeying him as inevitable, despite the condemnation of the unjust ruler. Also, in the present era, the same attitude considers it permissible to cooperate with the country of infidelity in the field of political and economic aspects, even though Muslims are oppressed in the vicinity and under the government of Jur. It seems that although the necessity of adaptability to the current conditions requires a revision in political jurisprudence, but in practice, any kind of aman with sultans will not have a jurisprudential license.

Keywords

Judiciary, political jurisprudence, Khamsa religions

* Department of Jurisprudence and Fundamentals of Law, Faculty of Humanities, Imam Khomeini Memorial Branch, Rey, Iran. mohammadkeykavosi@yahoo.com

** Member of the academic staff of the Fiqh and Fundamentals of Islamic Law Department, Islamic Azad University, Tehran Branch, Tehran, Iran. (Corresponding Author): mohammadalibarghi533@gmail.com

*** Senior Expert, Department of Criminal Law and Criminology, Science and Research Unit, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran. ahmad.basandeh2@gmail.com

**** Graduated from the Department of Jurisprudence and Fundamentals of Law, Faculty of Humanities, Islamic Azad University, Yadgar Imam Khomeini Branch, Shahrari, Iran. delara_arkam2010@yahoo.com