



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مؤسسه فرهنگی فقه الثقلین

پاسخ به مسائل شرعی

دفتر حضرت آیه الله العظمی صانعی مدظله العالی

قم - تلفن: ۳۷۷۴۴۷۶۷ / ۳۷۷۴۴۰۱۰ / ۳۷۷۴۴۰۰۹ (۰۲۵)

۳۷۸۳۱۶۶۰ / ۳۷۸۳۱۶۶۱ / ۳۷۸۳۱۶۶۲

نمبر: ۳۷۷۳۵۰۸۰ (۰۲۵)

نشانی: قم، بلوار شهید محمد منتظری، کوچه هشتم، پلاک ۴

دفاتر تهران

- کارگر جنوبی: تلفن: ۵ - ۶۶۵۶۴۰۰۱ (۰۲۱) نمابر: ۶۶۴۰۹۲۷۸ (۰۲۱)

- پاسداران: تلفن: ۲۲۸۸۵۳۰۰ / ۲۲۸۸۴۶۰۰ / ۲۲۷۶۸۱۸۱ نمابر: ۲۲۸۴۷۰۹۵

- شهرک غرب: تلفن: ۸۸۵۸۳۴۱۵ / ۸۵۸۳۴۲۵ / ۸۵۸۲۶۹۷ نمابر: ۸۵۸۰۸۲۱

دفتر مشهد: تلفن: ۳۲۲۵۱۱۵۲ / ۳۲۲۲۲۲۷۷ / ۳۲۲۱۰۰۰۲ نمابر: ۳۲۲۳۰۳۲۴ (۰۵۱)

دفتر اصفهان: تلفن: ۲ - ۳۴۴۹۷۶۶۰ نمابر: ۳۴۴۹۳۳۹۱ (۰۳۱)

دفتر اصفهان (۲): تلفن: ۳۶۲۷۱۰۹۳ / ۳۶۲۸۱۹۱۷ (۰۳۱)

دفتر اصفهان (۳) نجف آباد: تلفن: ۴۲۶۲۱۱۷۳ / ۴۲۶۱۶۵۵۱ (۰۳۱)

دفتر شیراز: تلفن: ۳۲۲۴۳۳۳۴ / ۳۲۲۴۳۴۹۸ / ۳۲۲۲۲۲۹۴ نمابر: ۳۲۲۲۶۷۰۰ (۰۷۱)

دفتر اراک: تلفن: ۳۲۲۷۲۳۰۰ / ۳۲۲۷۲۲۰۰ نمابر: ۳۲۲۵۹۷۷۷ (۰۸۶)

دفتر تبریز: تلفن: ۳۵۲۶۴۶۲۶ / ۳۵۲۳۲۰۲۳ نمابر: ۳۵۲۵۲۷۷۴ (۰۴۱)

دفتر گرگان: تلفن: ۳۲۲۳۳۲۷۰ / ۳۲۲۳۳۲۷۰ (۰۱۷)

پاسخگویی به مسایل حج: تلفن: ۲ - ۳۷۸۳۱۶۶۰ (۰۲۵) همراه: ۰۹۱۲۲۵۱۰۰۰۷

آدرس اینترنت: www.saanei.org

پاسخ به استفتائات [Istifta @ saanei.org](mailto:Istifta@saanei.org)

تماس با دفتر معظّم له [Saanei @ saanei.org](mailto:Saanei@saanei.org)

تهیه کتاب [Info @ saanei.org](mailto:Info@saanei.org)

سرویس پیام کوتاه ۳۰۰۰۷۹۶۰



اندیشه / ۴

رجوع به محاکم
وقضات کشورهای غیر اسلامی

از منظر فقیه اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام
حضرت آیه الله العظمی صانعی مدظله

۱۳۹۶

سرشناسه	: صانعی، یوسف، ۱۳۱۶ - Saanei, Yusuf
عنوان و نام پدیدآور	: رجوع به محاکم و قضات کشورهای غیر اسلامی از منظر فقیه اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام حضرت آیت الله العظمی صانعی مدظله/تدوین موسسه فرهنگی فقه الثقلین.
مشخصات نشر	: قم: فقه الثقلین، ۱۳۹۶.
مشخصات ظاهری	: ۷۲ص.
فروست	: ... مجموعه اندیشه ۴
شابک	: ۶۰۰۰۰ ریال: 0-63-5280-600-978
وضعیت فهرست نویسی	: فیبا
موضوع	: صانعی، یوسف، ۱۳۱۶ -- دیدگاه درباره قضاوت
موضوع	: Saanei, Yusuf -- Views on judgment
موضوع	: صانعی، یوسف، ۱۳۱۶ -- دیدگاه درباره دادگاههای جزایی بین المللی
موضوع	: Saanei, Yusuf -- Views on international criminal courts
موضوع	: فتوای شیعه -- قرن ۱۴ -- پرسشها و پاسخها
موضوع	: Fatwas, Shiites -- 20th century-- Questions and answers
شناسه افزوده	: موسسه فرهنگی فقه الثقلین
رده بندی کنگره	: ۱۳۹۶ ۲۷۳ص/۵/۱۵۳ BP
رده بندی دیویی	: ۲۹۷/۹۹۸
شماره کتابشناسی ملی	: ۴۸۲۰۳۶۲

اندیشه / ۴

رجوع به محاکم

و قضات کشورهای غیر اسلامی

از منظر فقیه اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام
حضرت آیت الله العظمی صانعی (مدظله)



ناشر: انتشارات فقه الثقلین

تدوین: مؤسسه فرهنگی فقه الثقلین

لیتوگرافی: نویس ■ چاپ: زمزم

نوبت چاپ: اول ■ تابستان ۱۳۹۶

شمارگان: ۳۰۰۰ نسخه ■ بها: ۶۰۰۰۰ ریال

تمامی حقوق محفوظ است

شابک: ۰ - ۶۳ - ۵۲۸۰ - ۶۰۰ - ۹۷۸

دفتر مدیریت: قم، خیابان صفائیه، کوچه ۳۷، فرعی ۵، پلاک ۱۶۲

کد پستی: ۴۷۶۶۴ - ۳۷۱۳۷ / صندوق پستی: ۹۶۷ - ۳۷۱۸۵

تلفن: ۸ - ۱ - ۳۷۸۳۵۱۰۱ (۰۲۵) / نمابر: ۳۷۸۳۵۱۰۹ (۰۲۵)

دفتر نشر و پخش: قم، خیابان معلم، مجتمع ناشران، طبقه اول، واحد ۱۳۴

کد پستی: ۹۹۹۶۵ - ۳۷۱۵۶ / صندوق پستی: ۵۵۷ - ۳۷۱۸۵

تلفن: ۳۷۸۳۵۰۹۰ (۰۲۵) / نمابر: ۳۷۸۳۵۰۹۱ (۰۲۵)

وب سایت: www.feqh.ir / پست الکترونیکی: info@feqh.ir

فهرست مطالب

- ۶..... پیش گفتار
- ۷..... مقدمه
- ۹..... گفتار اول: جایگاه قضاوت در اسلام
- ۱۵..... گفتار دوم: دلایل منع مراجعه به قضات غیر مسلمان
- ۱۸..... دلیل اول: کتاب
- ۲۰..... دلیل دوم: روایات
- ۲۴..... دلیل سوم: حرمت اعانه بر اثم
- ۲۵..... دلیل چهارم: اجماع
- ۲۷..... گفتار سوم: بررسی و تحلیل دلایل منع
- ۳۰..... بررسی استناد به قاعده نفی سیل
- ۳۳..... بررسی استدلال به آیه ۶۰ سوره مبارکه نساء
- ۴۰..... بررسی استدلال به روایات
- قرائن دلالت اختصاص روایت به شبهات موضوعیه و پاسخ آن
- ۴۴.....
- ۵۱..... بررسی دلیل اعانه بر اثم
- ۵۶..... بررسی دلیل اجماع
- ۵۷..... گفتار چهارم: دلایل مجوزین
- ۵۹..... جواز استنقاذ حق
- ۶۴..... دلیل عسر و حرج
- ۶۷..... قاعده الزام
- ۶۸..... نتیجه گیری
- ۶۹..... منابع و مآخذ

پیش‌گفتار

نوشته پیش رو شرح مختصر بر پاسخی است که فقیه محقق حضرت آیت الله العظمی صانعی (مدظله) در جواب به استفتایی که از محضر ایشان در مورد مراجعه مسلمانان و دولت‌های اسلامی به محاکم بین‌المللی صورت گرفته است، مرقوم فرموده‌اند و در آن علاوه بر پاسخ، به برخی از مدارک و مبانی نظریه خویش اشاره نموده‌اند. ما با بهره‌گیری از آن حکم، فرضی که فرد مسلمان در سرزمین غیر اسلامی زندگی می‌کند و جهت احقاق حقوق خویش ناگزیر از مراجعه به سیستم قضایی آن کشور است را بررسی نموده و جهت بهره‌مندی بیشتر محققان و آشنایی آنان به شرح این نظریه به ویژه در بخش‌هایی که همراه با آرای فقیهان دیگر صادر گردیده است، پرداخته‌ایم.

مقدمه

از جمله مسایل فقهی که در نحوه زندگی مسلمانان در جوامع غربی اثرگذار است، چگونگی ارتباط آنان با سیستم قضایی حاکم بر این جوامع است، که در نظر ابتدایی به دلیل وجود قواعدی مانند: «نفی سبیل» و نیز برخی دلایل خاص، مراجعه و پذیرش احکام صادره از سوی آن محاکم را ممنوع می‌سازد.^۱ اما روشن است مفاد قاعده «نفی سبیل»، نفی هرگونه ارتباط مسلمانان با کفار نیست؛ آنچه مضمون این قاعده است، نفی ارتباط «تسلط‌مدار» کفار با مسلمانان است و بدیهی است که مسلمانان صرفاً به این دلیل، نمی‌توانند به طور کلی ارتباط خویش را با همه مراکز دولتی که جنبه تفوق و برتری و سلطه بر شهروندان؛ اعم از مسلمان و غیر مسلمان دارند، قطع نمایند و از سوی دیگر، این واقعیت را نیز نمی‌توان نادیده انگاشت که فضای حاکم بر جوامع اسلامی و جامعه جهانی در عصر حاضر، ابعادی از ساختار و ماهیت روابط اجتماعی را دگرگون کرده است؛ مانند آنکه دولت‌های ملی به رسمیت شناخته شده‌اند که صرف نظر از عقیده و دین افراد، وظایف خاصی در قبال شهروندان و اتباع خود به عهده دارند و در قالب رابطه تابعیت و در چارچوب

۱. مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة، ج ۱۰، ص ۹.

قانون اساسی، روابط متقابل آنها و مردم تنظیم می‌گردد. مراکز حاکمیتی نوعاً بر مدار اصول و مقررات عرفی و خریدپذیری اداره می‌شوند که قوانین آنها جز در موارد معدود با مقررات اسلامی مخالف نیست و سلطه آنها را نمی‌توان سلطه کفر و ظلم و طاغوت نامید. علاوه بر آن، اگر بپذیریم که اسلام زندگی مسلمان و اقامت او را در کشور غیر مسلمان به ویژه در دوران مدرن و مقتضیات و محدودیت‌های آن پذیرفته است، تمکین در برابر قواعد این سازمان‌ها نیز بخشی از آن خواهد بود. اضافه بر اینکه ماهیت سازمان‌ها نیز یکسان نیست. برخی از این سازمان‌ها غیر دولتی‌اند و برخی دولتی؛ برخی سیاسی عمل می‌کنند و ماهیت برخی دیگر کم‌تر سیاسی هستند که همکاری با آن برای مسلمانان منافی نیز دارد. بنابراین، درست است که بر اساس قاعده نفی سییل، هرگونه ارتباطی که در آن سلطه ظالمانه کافر بر مسلمان باشد، جایز نبوده و باطل است، اما امروزه با تغییر شرایط اجتماعی و زمان و مکان در بسیاری از موارد سییل و سلطه با آنچه در گذشته وجود داشت، متفاوت است و در هر مورد باید به شکل دقیقی بررسی شود.

اما چنانکه در ابتدای بحث گذشت، صرف نظر از قاعده نفی سییل، وجود برخی دلایل اختصاصی در زمینه مراجعه به قضاتی که فاقد شرایط تصدی منصب قضاوت هستند و یا کسانی که در تقسیم فرهنگی و دینی در دایره کافران قرار دارند، نحوه تعامل با این بخش از سیستم اجتماعی غرب را دشوار و نیازمند بررسی مستقل نموده است که در ذیل به آن می‌پردازیم.



گفتار اول

جایگاه قضاوت در اسلام

قضاوت در اسلام به عنوان یک وظیفه خطیر در جامعه، به عهده پیامبر یا امام یا نایب امام قرار می‌گیرد.^۱ در فقه امامیه شرایط مختلف و متعددی برای قاضی لازم دانسته شده است. در اهمیت و لزوم وجود و احراز این اوصاف در قاضی، همین بس که خداوند در قرآن کریم، حل و فصل اختلافات توسط شخصی که حایز این شرایط نباشد، تحاکم به طاغوت و حتی آن را در فرض محق بودن محکوم له، فاقد ارزش و اعتبار می‌داند^۲ که نشان از این واقعیت دارد که در اسلام، صرفاً نتیجه و حکم صادره در دادرسی نیست که اهمیت دارد، بلکه مسیر و مجرای نیل به حق و حقوق افراد و فردی که توسط او حکم به احقاق حق داده می‌شود، با صفات و خصوصیات تعیین شده برای وی، کاملاً

۱. مفاتیح الشرائع، ج ۳، ص ۲۴۷.

۲. المناهل فی الفقه، ص ۷۰۹.

موضوعیت دارد.^۱

همچنین در ادامه بیان اهمیت این شرایط، لازم به ذکر است که در تعبیر برخی فقیهان از جمله شیخ انصاری رحمته الله علیه، اگر قاضی بدون داشتن مجموع این شرایط بر مقام و منصب قضاوت تکیه بزند، قاضی جور نامیده شده است^۲ و ترافع به قاضی جور، حرام و گناه عنوان شده و حکم وی باطل و غیر معتبر معرفی شده است. در یک مرور اجمالی، صفات تعیین شده برای قاضی را می توان در شروط اتفافی؛ مانند بلوغ، عقل، عدالت، طهارت مولد، دانش، ایمان و برخی شروط غیر اتفافی؛ مانند آشنایی با کتابت و... خلاصه نمود.^۳ در نگاه نخست، شروط قاضی، مجموعه ای از شروط درون سرزمینی و ناظر به قلمرو داخلی حاکمیت اسلامی نیست؛ چرا که بیان و عبارات فقها در مقام اشاره به این شروط و ویژگی ها مطلق است و هیچ تمییز و تفکیکی در این خصوص دیده نمی شود.

این شروط در شرع انور اسلام مطلقاً در قاضی شرط است؛ خواه قاضی از جانب امام معصوم علیه السلام منصوب به نصب خاص باشد یا فقیهی باشد که در زمان غیبت منصوب به نصب عام از جانب امام علیه السلام است. قاضی تحکیم از مواردی است که به عقیده برخی می تواند

۱. الاجتهاد و التقليد (للإمام الخميني)، ص ۲۳.

۲. القضاء و الشهادات (للشيخ الأنصاري)، ص ۶۲.

۳. كشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحكام، ج ۱۰، ص ۱۷.

فاقد بعضی از صفات و به عقیده برخی دیگر، باید واجد همه شروط قاضی منصوب باشد.^۱

هرچند این موضوع نیز قابل تأمل به نظر می‌رسد که ترافع، در واقع طرح ارادی دعوی در محکمه و نزد قاضی است و با تعقیب کیفری متهم توسط مرجع قضایی یک کشور به دلیل ارتکاب یک جرم عمدی یا غیر عمدی و حتی بدون طرح شکایت از سوی شاکی خصوصی، متفاوت است و در موارد کیفری و جرایم؛ اعم از این که جرم، جنبه عمومی یا خصوصی داشته باشد، متهم، اساساً نقشی به جز ارتکاب عمدی یا غیر عمدی بزه، در ارجاع موضوع به قاضی فاقد شرایط ندارد و فرآیند دادرسی کیفری بدون اختیار و نظر متهم و در چارچوب آیین دادرسی کیفری هر کشوری طی شده و حکم محکومیت و برائت نیز مطابق قانون و ادله له و علیه متهم صادر و مجازات به تناسب عمل مجرمانه تعیین می‌گردد.

بنابراین، هرچند تصریح و تفکیکی در بیان فقها، میان دعوی حقوقی و کیفری به چشم نمی‌خورد، اما به دلالت قرائن و سیاق کلام و عباراتی که مؤید انصراف موضوع به دعاوی حقوقی است، به نظر می‌رسد در تسری حکم مربوط به ترافع در امور حقوقی و مدنی به موارد کیفری، بتوان افتراق قائل شد؛ چرا که در حقوق کیفری اسلام، حتی مکان اجرای برخی مجازات‌ها نیز

۱. التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، ج ۴، ص ۲۳۸.

موضوعیت دارد و از شرایط اصلی و اساسی اعمال آن به حساب می‌آید؛ زیرا به تصریح فقیهان «حد را نمی‌شود در سرزمین دشمنان اسلام جاری کرد».^۱

در مجموع براساس برخی قواعد فقهی و براساس حکم اولی، ارجاع دعاوی از سوی مسلمانان به اشخاص و نهادهای غیر مسلمان حرام و محکوم به بطلان است. فقیهان نیز قائل به حرمت ارجاع دعاوی و رفع خصومات از طریق حکام جور و قضات غیر مسلمان هستند از جمله حضرت امام خمینی (سلام الله علیه) می‌فرمایند:

«یحرم الترافع إلى قضاة الجور؛ أي من لم یجتمع فیهم شرائط القضاء، فلو ترفع إلیهم کان عاصیا، ...»^۲
بردن مرافعه پیش قضات جور؛ یعنی کسانی که دارای شرایط قضاوت نیستند، حرام است. پس اگر مرافعه را پیش آنها ببرد معصیت کار است.

۱. المراسم العلویة و الأحكام النبویة، ص ۲۵۳.

۲. تحریر الوسیلة، ج ۲، ص ۴۰۵.



گفتار دوم

دلایل منع مراجعه به قضات غیر مسلمان

بر اساس دیدگاه غالب فقیهان، تردیدی نیست که اصل اولیه در مراجعه مسلمان به قضات غیر مسلمان، در صورتی که یکی از طرفین و یا هر دو مسلمان باشند، عدم جواز است.^۱ علاوه بر آن، چنانکه گذشت، یکی از شرایط مورد اتفاق فقیهان در تصدی منصب قضاوت «ایمان» است که با استناد به قاعده نفی سیل در شمار صفات لازم قاضی قرار گرفته که بر این اساس، قضاوت کافر را صحیح و نافذ ندانسته‌اند.^۲ اضافه بر آن به تصریح برخی فقیهان، وقتی امامت و شهادت کافر پذیرفته نیست، به طرق اولی قضاوت او پذیرفته نخواهد بود. «ان غیر المؤمن لا یصح امامته و لا

۱. فقه القضاء، ج ۱، ص ۳۰-۲۷.

۲. ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، ج ۴، ص ۲۹۸؛ مفتاح

الکرامه فی شرح قواعد العلامه، ج ۱۰، ص ۹.

شهادته فالقضاء اولی بذلک».^۱ با این همه مستند اصلی و اصیل حکم منع مراجعه به قضات غیر مسلمان، دلایل ذیل است.

دلیل اول: کتاب

قرآن کریم به صورت عمومی هر گونه رکون به ظالمان را نهی نموده است^۲ که در تلقی اولیه مراجعه قضایی به ظالمان رکون مشمول این نهی خواهد گردید^۳ و در آیه دیگری به صراحت، کسانی که برای حل اختلافات به طاغوت مراجعه می کنند را ملامت و همه مسلمانان را از این کار نهی می کند و می فرماید:

«أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَ مَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَ يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا»؛^۴ آیا ندیدی کسانی را که گمان می کنند به آنچه (از کتاب های آسمانی که) بر تو و بر پیشینیان نازل شده، ایمان آورده اند، ولی می خواهند برای داوری نزد طاغوت (حکام

۱. المناهل فی الفقه، ص ۶۹۵.

۲. هود (۱۱): ۱۱۳.

۳. کتاب القضاء، ج ۱، ص ۹۰.

۴. نساء (۴): ۶۰.

باطل برونند؟! با اینکه به آنها دستور داده شده که به طاغوت کافر شوند و شیطان می خواهد آنان را گمراه کند و به بیراهه های دور دستی بیفکند.

مفسرین در باب شأن نزول آیه فوق می نویسند:

«كان بين رجل من اليهود و رجل من المنافقين خصومة فقال اليهودي أحاكم إلى محمد لأنه علم أنه لا يقبل الرشوة و لا يجور في الحكم فقال المنافق لا بل بيني و بينك كعب بن الأشرف؛ لأنه علم أنه يأخذ الرشوة فنزلت الآية عن أكثر المفسرين»؛^۱ یکی از یهودیان مدینه با یکی از مسلمانان منافق اختلافی داشت، بنا گذاشتند یک نفر را به عنوان داور در میان خود انتخاب کنند، چون مرد یهودی می دانست رسول خدا ﷺ رشوه نمی گیرد و ظلم نمی کند گفت: من به داوری پیامبر شما راضیم، ولی مرد منافق یکی از بزرگان یهود به نام (کعب بن اشرف) را انتخاب کرد؛ زیرا می دانست که می تواند با رشوه نظر او را به سوی خود جلب کند، پس آیه نازل شد چنانکه اکثر مفسران گفته اند.

توجیه استدلال به این آیه شریفه چنین است که مقتضای کفر ورزیدن به طاغوت، ممنوعیت بردن

۱. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۱۰۲.

شکایت نزد طاغوت است. در نتیجه مسلمان نمی‌تواند در دعوای خصوصی خود علیه شخصی دیگر، به داوری غیر مسلمان که از مصادیق طاغوت است، تن دهد.

دلیل دوم: روایات

از جمله دلایل ممنوعیت مراجعه به دادگاه کشورهای غیر مسلمان، روایات مستفیض، بلکه متواتری است که از ترافع نزد حاکمان جور و قضات عامه منع نموده است.^۱ گرچه این اخبار، نهی از مراجعه به قضات اهل سنت و قاضیان ستم‌پیشه است، اما مقتضای ضابطه مذکور در این اخبار، شامل همه کسانی می‌گردد که فاقد شرایط لازمند.^۲

۱. مرحوم «کلینی» به سند خود، از «عمر بن حنظله» روایت نموده که گفت از امام صادق ع پرسیدم:

عَنْ رَجُلَيْنِ مِنْ أَصْحَابِنَا بَيْنَهُمَا مُنَازَعَةٌ فِي دَيْنٍ أَوْ مِيرَاثٍ فَتَحَاكَمَا إِلَى السُّلْطَانِ وَإِلَى الْقُضَاةِ أَيْحُلُ ذَلِكَ؟
قَالَ: «مَنْ تَحَاكَمَ إِلَيْهِمْ فِي حَقٍّ أَوْ بَاطِلٍ فَإِنَّهَا تَحَاكَمٌ إِلَى الطَّاغُوتِ، وَ مَا يَحْكُمُ لَهُ فَإِنَّهَا يَأْخُذُ سُحْتًا، وَإِنْ كَانَ حَقًّا ثَابِتًا لَهُ؛ لِأَنَّهُ أَخَذَهُ بِحُكْمِ الطَّاغُوتِ، وَ قَدْ أَمَرَ اللَّهُ

۱. المناهل فی الفقه، ص ۶۹۵.

۲. النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۱، ص ۵۸۹.

أَنْ يُكْفَرَ بِهِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾^۱.
 قُلْتُ: فَكَيْفَ يَصْنَعَانِ؟ قَالَ:

«يَنْظُرَانِ إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ مِمَّنْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَنَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَحَرَامِنَا وَعَرَفَ أَحْكَامَنَا، فَلْيَرِضُوا بِهِ حَكْمًا؛ فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا، فَإِذَا حَكَمَ بِحُكْمِنَا فَلَمْ يَقْبَلْهُ مِنْهُ، فَإِنَّمَا اسْتَخَفَّ بِحُكْمِ اللَّهِ وَعَلَيْنَا رَدُّ، وَالرَّادُّ عَلَيْنَا الرَّادُّ عَلَى اللَّهِ وَهُوَ عَلَى حَدِّ الشَّرْكِ بِاللَّهِ».

قُلْتُ: فَإِنْ كَانَ كُلُّ رَجُلٍ اخْتَارَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا، فَرَضِيًا أَنْ يَكُونَا النَّاطِرَيْنِ فِي حَقِّهِمَا وَاخْتَلَفَا فِيمَا حَكَمَا وَكِلَاهُمَا اخْتَلَفَا فِي حَدِيثِكُمْ؟ قَالَ:

«الْحُكْمُ مَا حَكَمَ بِهِ أَعْدَهُمَا وَأَفْقَهُهُمَا وَأَصْدَقَهُمَا فِي الْحَدِيثِ وَأَوْرَعَهُمَا وَلَا يَلْتَفِتُ إِلَى مَا يَحْكُمُ بِهِ الْآخَرُ...»^۲؛ از دو مرد از اصحابمان که بین آنان درباره دین یا میراث نزاعی رخ داده بود و محاکمه را به نزد سلطان یا قاضی بردند، پرسش نمودم که آیا چنین کاری حلال و رواست؟ حضرت فرمود: کسی که در مورد حق یا باطلی محاکمه را به نزد آنان (حکام جور) ببرد، بی گمان محاکمه به نزد طاغوت برده و آنچه به نفع

۱. نساء (۴): ۶۰.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۶۸.

او حکم شود، گرفتن آن حرام است، اگر چه حق برای وی ثابت باشد؛ چرا که آن را توسط حکم طاغوت باز پس گرفته است؛ در حالی که خداوند متعال دستور فرموده است که به آن کفر بورزند. خداوند فرموده است: «اینان می خواهند محاکمه به نزد طاغوت ببرند، با اینکه مأمور شده اند که به آن کفر بورزند». عرض کردم پس چه باید بکنند؟ فرمود: نظر کنند در میان شما آن کس که حدیث ما را روایت می کند و در حلال و حرام ما ابراز نظر می کند و احکام ما را می شناسد، وی را به عنوان حاکم قرار می دهند؛ چرا که من او را حاکم شما قرار دادم، پس آنگاه که به حکم ما حکم نمود و از وی نپذیرفتند، بی گمان حکم خدا را سبک شمرده و به ما پشت کرده اند و کسی به ما پشت کند، به خداوند پشت کرده و این در حد شرک به خداوند است. عرض کردم: اگر هر یک از دو طرف نزاع یکی از صحابه ما را انتخاب کرد و رضایت دارند که هر دو در مورد آنان نظر دهند، ولی نظر آن دو با یکدیگر اختلاف پیدا کرد و منشأ اختلاف نظر آن دو، اختلاف در حدیث [یا اختلاف در برداشت از حدیث] شما بود؟ حضرت فرمود: حکم، آن است که عادل-ترین، فقیه-ترین، راستگوترین در گفتار و

پارساترین آن دو، حکم کرده و به آنچه دیگری حکم کرده توجهی نمی‌کند.

۲. ابوبصیر در حدیثی از امام صادق (علیه السلام) نقل می‌کند

که فرمود:

«... یا ابا مُحَمَّدٍ إِنَّهُ لَوْ كَانَ لَكَ عَلَى رَجُلٍ حَقٌّ فَدَعَوْتَهُ إِلَى حُكَّامِ أَهْلِ الْعَدْلِ فَأَبَى عَلَيْكَ إِلَّا أَنْ يُرَافِعَكَ إِلَى حُكَّامِ أَهْلِ الْجَوْرِ لَيَقْضُوا لَهُ لَكَ أَنْ يَمِّنَ حَاكِمَ إِلَى الطَّاغُوتِ...»؛^۱ ای ابا محمد! اگر بر عهده کسی حقی داشتی و او را به داوری نزد «حکام عدل» حاکمان عدل خواندی و او نپذیرفت و اصرار کرد دعوا را نزد حاکمان ستمگر برد تا به نفع او داوری کنند، این شخص از جمله کسانی است که داوری را به نزد طاغوت برده است.

در روایت دیگری از ابوبصیر همین مضمون را با ضمیر غایب نقل نموده، با این تفاوت که به جای جمله حاکمان عدل، عبارت (فَدَعَاهُ إِلَى رَجُلٍ مِنْ إِخْوَانِهِ) و به جای عبارت حکام جور، عبارت (إِلَى هَؤُلَاءِ) آمده است و تلاش برای رفتن نزد قاضیان منصوب از طرف اینان (غاصبان خلافت) را مراجعه به طاغوت معرفی نموده است.^۲

۱. همان، ج ۷، ص ۴۱۱.

۲. همان.

۳. در حدیث دیگری ابی‌خدیجه از امام صادق علیه السلام

نقل می‌کند که حضرت فرمود:

«إِيَّاكُمْ أَنْ يُحَاكِمَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا إِلَى أَهْلِ الْجَوْرِ وَلَكِنْ
انظُرُوا إِلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ يَعْلَمُ شَيْئًا مِنْ قَضَائِنَا فَاجْعَلُوهُ
بَيْنَكُمْ، فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ قَاضِيًا فَتَحَاكَمُوا إِلَيْهِ»؛ مبادا
فردی از شما (شیعیان) از دیگری نزد سلطان
ستمگر شکایت کند. بلکه ببینید چه کسی از
خود شما با احکام و داوری‌های ما آشناست،
همو را میان خود داور قرار دهید. پس همانا من
او را قاضی قرار دادم، پس داوری را نزد او
ببرید.^۱

امام علیه السلام در این روایات از دادخواهی و مراجعه به
سلطان و به قضات منصوب از سوی حکومت ظلم با
اطلاق عنوان مراجعه به طاغوت، منع صریح نموده است
و حکم صادره از آنها را در هر صورت ناروا شمرده
است.

دلیل سوم: حرمت اعانه بر اثم

علامه معتقد است کسی که درخواست مراجعه به
قاضی جور نماید، علاوه بر گناه، معاونت بر گناه نیز
نموده است:

«إِذَا طَلَبَ أَحَدُ الْخَصْمِينَ الْمِرَافِعَةَ إِلَى قِضَاةِ الْجَوْرِ،

كان متعدّياً للحقّ، مرتكباً للآثام، مخالفاً للإمام؛
لأنّه مساعدة للظالم و معاونة على الإثم و العدوان»^۱؛
در صورتی که یکی از طرفین درخواست
نماید که به قضات جور مراجعه کنند،
از حق تعدی نموده و با امام مخالفت کرده
است و به ظالم کمک و همکاری بر گناه
کرده است.

برخی از صاحب نظران، با حرام دانستن فعل
حاکم، مراجعه به او را زمینه ساز اعانه بر اثم دانسته اند
مانند «محقق سبزواری» در کتاب «کفایه» که گفته
است:

«لأنّ حکم الجائر بینهما فعل محرّم، و الترافع إليه
یقطنی ذلك، فیکون إعانة على الإثم، و هی منهیّ
عنها»^۲؛ حکم حاکم ستمگر، خود فعل حرام
است و مراجعه به او نیز باعث فراهم آوردن
مقتضی چنین حکمی است. پس در نتیجه کمک
به گناه محسوب می شود و ممنوع است.

دلیل چهارم: اجماع

از جمله دلائل دیگری که می توان در این
خصوص اقامه کرد، اجماعی است که «صاحب جواهر»

۱. منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ج ۱۵، ص ۲۴۶.

۲. کفایة الأحکام، ج ۲، ص ۶۶۴.

۲۶ ■ اندیشه ۴ / رجوع به محاکم و قضات کشورهای غیراسلامی

مدعی است که هم به صورت اجماع منقول و هم
محصل در زمینه ممنوعیت مراجعه به چنین محاکمی
وجود دارد.^۱

۱. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۱، ص ۴۰۴.



گفتار سوم

بررسی و تحلیل دلایل منع

پیش از پاسخ به دلایل، لازم است مسأله مورد بحث و محل نزاع (به تعبیر مرسوم) دوباره مورد توجه قرار گیرد که آیا در شرایطی که فرد در کشور غیر اسلامی زندگی می کند و طبق قوانین الزامی و مورد توافق اجتماع، ناگزیر است که جهت احقاق حق و طرح شکایت و دادرسی به دستگاه قضایی و قضات غیر مسلمان مراجعه نماید، چنین عملی از منظر فقه شیعه جایز است یا خیر؟ به تعبیر دیگر، آیا دلایل منع از مراجعه به قضات فاقد شرایط که از آن به طاغوت و قضات جور تعبیر گردیده شامل آنها نیز می گردد؟ هر چند برخی فقیهان، حل مسأله مراجعه به این محاکم را این دانسته اند که مراجعه کننده مسلمان با قصد تحکیم، نه قصد قضاوت به داوری قاضی فاقد شروط مراجعه نماید،^۱ اما استاد معظم، حل مسأله را با توسعه قضات تحکیم به مورد مسأله و قول به لزوم اجرای

۱. فقه القضاء، ج ۱، ص ۳۰-۲۷.

احکام صادره به وسیله تمسک به اطلاقات عقود و شروط نپذیرفته اند؛ چرا که به اعتقاد ایشان باب محکمه و اعتبار منصوب بودن و یا تحکیم بودن، باب اعتبار است و از نظر همه عقلا و طرفداران و مراجعه کنندگان، امور اعتباریه مخصوصاً در مسائل حقوقی و محاکم، تابع اعتبار آنها می باشد، نه تابع توجیه ما.^۱

بررسی استناد به قاعده نفی سبیل

«قاعده نفی سبیل» در خوانش مشهور، امکان مراجعه به نهادهایی که سلطه کافران را در پی دارد، نفی می کند. اما در خوانشی که مبتنی بر مقاصد شریعت است، یکی از اسباب گسترش عدالت است و کارکرد اجتماعی آن نفی سلطه پذیری ظالمانه است. لذا نمی تواند عامل ممنوعیت از بهره مندی مسلمان از عدالت اجتماعی و سدی در مسیر مطالبه حقوق شهروند مسلمان ساکن در سرزمین غیر اسلامی گردد؛ از او بخواهد در برابر تضييع حق خویش گوشه عزلت گزیده و به دعا برای رفع ظلم مشغول شود و در پی اسباب عزت خویش نرود؛ علاوه بر آنکه سبیل و سلطه ای که در این سازمان ها و نهادهای حقوقی وجود دارد، در غالب موارد، بر آمده از قوانین خردپذیر مورد توافق مجموعه ساکنان آن سرزمین است و با آنچه که از سلطه

۱. استفتائات قضایی، ج ۱، ص ۴۸-۴۵.

کافر و ظالم و طاغوت علیه مؤمن و مسلمان به ذهن تبادر می‌کند، متفاوت است و در حقیقت سلطه، مجموعه قوانین و مقرراتی است که در شرایط عدم امکان جریان قواعد اسلامی، برای احقاق حقوق یکسان شهروندان مسلمان و غیر مسلمان به یک شیوه اجرا می‌شود و مسلمان چاره‌ای جز مراجعه به آن و تمکین در برابر آن و یا پذیرش هرج و مرج ندارد و شکی نیست که اسلام حفظ نظام معیشت و سازمان اجتماع را بر هرج و مرج مقدم می‌دارد. امروزه اقتدار و سلطه موجود در غالب کشورها به ویژه کشورهای که به صورت دموکراتیک اداره می‌شوند، از نوع اقتدار قانونی است که با منشائی عقلانی صورت پذیرفته است. که «ماکس وبر»، آن را اقتدار قانونی-عقلانی می‌نامد که به واسطه اعتقاد به برتری قانون، صرف نظر از اینکه محتوای آن چه باشد، مشروعیت می‌یابد. در این نوع اقتدار، فرض بر این است که مجموعه ای از قوانین حقوقی، آگاهانه طراحی شده تا تعقیب عقلانی اهداف جمعی را متحقق سازد. در چنین نظامی، اطاعت، منوط به یک شخص (رئیس سنتی یا رهبر کاریزمایی) نیست، بلکه مقید به مجموعه اصول و قوانین غیر شخصی است. این اصول، شامل ضرورت تبعیت از دستوراتی است که از طرف یک مقام بالاتر صادر شده است و اهمیتی ندارد که چه کسی این مقام را داراست. تمام سازمان‌هایی که رسماً تشکیل شده‌اند، ساختارهای

اقتدار قانونی را نشان می‌دهند. نمونه اصلی این نوع اقتدار، حکومت‌های مدرن هستند که انحصار استفاده مشروع از اعمال فشارهای فیزیکی را در دست دارند. همین اصول در سازمان‌های اجرایی مختلف دولت؛ مانند ارتش و در مؤسسه‌های خصوصی، مثل کارخانه‌ها نیز منعکس است. ضمن اینکه مافوق بر زیردست اقتدار دارد، هر دو تابع اقتدار مجموعه مقررات رسمی غیر شخصی هستند. عبارت «حکومت قانون، نه افراد»، بهترین تجلی اقتدار قانونی است.^۱

لذا سلطه قانونی بر پایه مفاهیم معتبر زیر استوار است:

۱. از نظر عقلی امکان اینکه هر قانونی از طریق پیمان یا اعطا برقرار گردد، وجود دارد. این قانون ممکن است در جهت عقلانیت معطوف به هدف یا عقلانیت معطوف به ارزش یا هر دو قرار داشته باشد.

۲. هر قانونی در ماهیت خود مجموعه‌ای از قواعد انتزاعی است که با هدف قبلی تدوین شده است.

۳. در نتیجه دارندگان قدرت قانونی تابع نظم غیر شخصی هستند.

۴. به این ترتیب، کسی که اطاعت می‌کند، مثل این است که به عنوان عضوی از جمع، از قانونی که جوهر نظر جمع محسوب می‌شود، اطاعت می‌کند.

۵. به همین ترتیب، کسانی که اطاعت می‌کنند،

۱. عقلانیت و آزادی، ص ۱۱۲-۱۰۷.

مطابق با موضوع بند سه، از شخص صاحب قدرت اطاعت نمی‌کنند، بلکه از قواعد غیر شخصی اطاعت می‌کنند.^۱

لذا با توجه به مطالب فوق و تطبیق آن با موضوع نفی سبیل که سلطه‌جویی غیر عادلانه و یک طرفه علیه مسلمان و در جهت تأمین منافع سلطه‌طلبانه کافران جعل می‌شود. می‌توان چنین نتیجه گرفت که ماهیت سلطه‌ای که در قوانین و مقررات امروزه وجود دارد با ماهیت سلطه‌ای که در قاعده «نفی سبیل» نفی می‌گردد متفاوت است که از دو خاستگاه نشأت گرفته و به دو شیوه اعمال می‌گردد. یکی برآمده از یک نیاز ضروری و منطقی در جهت نظم و سامان جامعه و بسط عدالت اجتماعی و رعایت حقوق افراد است، اما دیگری از خاستگاه نفسانی و مستکبرانه سلطه سرچشمه گرفته راهی برای استعمار و استثمار و بهره‌کشی یک‌جانبه از مسلمانان است که دو گونه کاملاً متمایز از یکدیگرند.

بررسی استدلال به آیه ۶۰ سوره مبارکه نساء

بنا بر آنچه در لغت آمده کلمه «طاغوت» به معنای مبالغه در سرکشی و معصیت است.^۲ «طبرسی» از قول امام باقر و امام صادق علیهما السلام نقل نموده است که مقصود از

۱. اقتدار قانونی - عقلانی، سایت فرهنگ علوم انسانی اسلامی پژوهه.

۲. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۷، ص ۸۴.

طاغوت، هر آن کسی است که حکم به غیر حق نماید. «إن المعني به كل من يتحاكم إليه من يحكم بغير الحق»^۱. در بعضی روایات به دشمنان ائمه اطهار علیهم السلام (حاکمان ستمگر) «طاغوت» اطلاق شده است.^۲ چنانکه در تفسیر «عیاشی» نیز با نقل روایاتی که در ذیل آیات قبل و بعد این آیه آمده است، «طاغوت» را نقطه مقابل خدا و رسول صلی الله علیه و آله و اولی الامر قرار داده که در برابر حق، پرچم گمراهی را برافراشته و مردم را به سوی خود می خواند.^۳ مطلبی که شأن نزول آیه شریفه نیز گواه آن است که مورد آیه جایی بوده است که فرد به ظاهر مسلمان با حضور رسول خدا صلی الله علیه و آله و علیرغم رضایت فرد غیر مسلمان به قضاوت آن حضرت، مدیریت اعلای جامعه اسلامی را که ملل دیگر او را به عدالت و امانت پذیرفته اند، نپذیرفته و در برابر آن تن به قضاوت یکی از دشمنان پیامبر صلی الله علیه و آله داده است که حتی در میان هم کیشان خود به رشوه خواری و بی عدالتی شهره بوده است؛ چنین رفتاری بی شک رویگردانی از ولایت خدا و پذیرش ولایت طاغوت است. تردیدی نیست که وقوع چنین خطایی اگر به مسأله مهم و سیاسی نفی مدیریت رسول خدا در جامعه اسلامی برگردد، حکم آن نیز مشابه حکم مذکور در آیه شریفه خواهد بود. چنین

۱. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۱۰۲.

۲. الکافی، ج ۱، ص ۲۰۵.

۳. التفسیر (تفسیر العیاشی)، ج ۱، ص ۲۵۴.

رفتاری است که در روایات تا سر حد شرک به خداوند معرفی گردیده و آثار و تبعات و انواع تصرفاتی که از این منشأ نامشروع صادر گردیده طغیان و ظلم و گردن کشی در برابر حق محسوب گردیده،^۱ تمام اعمال بعدی که مترتب بر آن است؛ مانند تشکیل دادگاه و هر گونه مراجعه و رسمیت بخشی و کمک به چنین حکومتی اعانه بر ظلم و مراجعه به طاغوت تلقی خواهد شد. همین امر باعث گردیده که «شیخ انصاری» در بحث از تحریم چیزهایی که مقصد از آنها حرام است، برخی روایات که در این باب وارد گردیده است را با عنوان روایات «اتباع بنی امیه» نام گذاری نموده است و مضمون و محتوای آن را مختص به نوع خاصی از ظلم که برافراشتن پرچم گمراهی و غصب حق امامت و رهبری و تشکیل حکومت در برابر امام حق نموده است و با عنایت به ویژگی این ظلم در برابر سایر ظلم‌ها جلوی الغای خصوصیت و سرایت از این روایات به موارد دیگر را مسدود نموده است.^۲

از این رو، کلمه «طاغوت» مذکور در دلایل از مطلق غیر واجدان شرایط قضاوت منصرف است به سران و پرچمداران گمراهی و ضلالت که در مقابل رسول خدا ﷺ و حق خلافت جانشینان، علم مخالفت برافراشتند و شکی نیست این عنوان دارای خصوصیتی

۱. الکافی، ج ۱، ص ۶۷.

۲. کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۱۴۳.

است که آن را از بزرگترین گناهان قرار داده است و نمی‌توان با الغای خصوصیت، این عنوان را به موردی که فرد در کشور غیر اسلامی زندگی می‌کند و دادگاه اسلامی وجود ندارد و ناگزیر در اختلاف میان خود و دیگر شهروندان جهت احقاق حق به دادگاه آنان مراجعه می‌کند؛ دادگاهی که نه برابر حق، بلکه به منظور برقراری نظم و احقاق حق شهروندان آن اجتماع تشکیل گردیده است و بخش عظیمی از مستندات حقوقی احکام صادره آن، زاییده ضرورت زندگی اجتماعی است که برای ادامه حیات مسالمت‌آمیز، ناچار در تدوین هنجار در جهت تحدید و محدود کردن حدود و آزادی‌های افراد است. چنانچه ضرورت به عنوان یک منبع توسط مسلمانان شناخته شود، هنجارهای اسلامی به همان میزان قابلیت انطباق با شرایط خاص را دارند. در نتیجه مراجعه به چنین محاکمی که در صدد رویارویی و به چالش کشیدن مدیریت انبیا و اوصیای ایشان نبوده و غالب ایشان با قصور از درک حقایق دعوت پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به قضاوت میان شهروندان خویش مشغولند و در جهت احقاق حقوق شهروندان، بدون نگاه به ملیت و نژاد و مذهب حکم می‌دهند و در موارد فراوانی به نفع ابطال ظلم به مسلمانان، احکامی صادر می‌نمایند، مراجعه به طاغوت نبوده و دلیل نهی از مراجعه به طاغوت شامل این موارد نخواهد شد. از شواهد اینکه عنوان طاغوت

در مورد همه غیر مسلمانان به کار نمی‌رود:

یکم: یکی از شواهد عدم صحت اطلاق عنوان طاغوت بر همه محاکم غیر مسلمانان، صحت حمل عنوان عادل که نقیض عنوان طاغوت و جایر است، در مورد برخی از غیر مسلمانان در ابواب مختلف فقه است؛ تا جایی که شهادت عدول ایشان در محکمه به نفع و زیان خود ایشان پذیرفته شده است و در بحث وصیت برای اثبات وصیت فرد مسلمان، مورد پذیرش قرار گرفته است و در صورت تعارض میان شهادت عادلان از اهل ذمه و افراد مسلمان فاسق، حکم به تقدیم شهادت کافران نموده‌اند.^۱ «علامه» نیز در «منتهی»، کافران را به متدین به دین و عادل بر اساس مکتب خویش و ظالم تقسیم نموده است. «لا فرق بین الکافر المتدین فی شرعه، العدل فی نحلته، و بین غیره، عملاً بالعموم».^۲ «محقق اردبیلی»، معیار ظالم خواندن فرد را علم و شناخت حق می‌داند و می‌گوید اگر فرد نداند و به خاطر ندانستن انکار نماید، عنوان ظالم بر او صادق نیست. «إذ المؤمن المدعی علیه قد لا يعرف الحقّ علیه، فلا یکون ظالماً، و إن عرفه المدعی»^۳ که با این معیار، بخش مهمی از افراد قاصر از طریق حق را از دایره عنوان ظالم خارج می‌سازد. «محقق کرکی» نیز حاکمان غیر مسلمان را به دو گروه

۱. مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، ج ۱۴، ص ۱۶۴ - ۱۶۳.

۲. منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، ج ۶، ص ۲۰۰.

۳. مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۱۲، ص ۵۰.

حاکم به جور و حاکم به عدل تقسیم نموده است و در صورتی که حاکمان ایشان به ظلم حکم نمایند و ایشان به مسلمانان مراجعه نمایند، حکم بر اساس قوانین اسلام را بر حاکم مسلمان واجب می‌داند.^۱ بدیهی است آنچه از این تقسیمات به صورت اجماع مرکب پذیرفته شده است، این است که همه ایشان را نمی‌توان طاعی نامید، چه رسد به طاغوت که مبالغه در گردن‌کشی و معصیت است و در نتیجه محاکم آنها نیز طاغوت نیست، لااقل سلب این عنوان از بخشی از ایشان صادق است.

دوم: پذیرش استقلال قضایی اهل کتاب. شاهد دیگر بر عدم صحت عنوان طاغوت بر همه محاکم ایشان اینکه برخی از دلایل بر استقلال قضایی ایشان در سرزمین تحت حاکمیت اسلام اقامه گردیده است. مانند آیه شریفه «إِنْ جَاؤُكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ».^۲ «طبرسی» در ذیل این آیه گفته است مراد، تخییر رسول خدا میان حکم در بین ایشان و اعراض از ایشان است که در روایات ما این اختیار میان امامان و حاکمان نیز ثابت است.^۳ مقتضی جمع میان اخبار آن است که حکم حاکم ایشان در صورتی که بر اساس شریعت خویش صادر شود، نافذ است.^۴

۱. جامع المقاصد فی شرح القواعد، ج ۳، ص ۴۵۹.

۲. مائده (۵): ۴۲.

۳. مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۳۰۴.

۴. فقه القضاء، ج ۱، ص ۳۰-۲۷.

توضیح اینکه تشکیل دستگاه قضایی در هر سرزمینی برای حل و فصل دعاوی و پایان دادن به خصومت در زمره مصالح بشری و موجب قوام و دوام نظام معیشت است که بی‌شک شارع نمی‌تواند به آن رضایت ندهد. شارع مقدس بر این اساس، تشکیل محاکم مستقل از سوی کسانی که در سرزمین اسلامی در پناه حاکمیت مسلمان زندگی می‌کنند را پذیرفته است. مفهوم استقلال قضایی اهل کتاب و ارجاع ایشان به محاکم خودشان آن است که مطابق اعتقادات و احکام خودشان قضاوت شود و حکم اجرا گردد. بنابراین، با پذیرش استقلال قضایی باید قوانین ایشان و تقنین مستقل و اجرای آن در میان بخشی از مردم جامعه را نیز در کنار استقلال شکلی و ساختاری بپذیریم. به بیان شفاف‌تر، استقلال قضایی، علاوه بر ساختار مستقل، ماهیت مستقل مفاد و احکام را نیز شامل می‌شود.

حال اگر این نظام قضایی را طاغوت بنامیم، معنایش این است که شارع مقدس به تشکیل طاغوت در قلمرو حاکمیت خویش رضایت داده است که این معنا با این همه دلایل که در مذمت و رجوع به طاغوت اقامه شده و لسان آن را غیر قابل تخصیص کرده است، ناسازگار است. پس در نتیجه باید بپذیریم که به صورت مطلق نمی‌توان تمام محاکمی که احکام صادره آن بر اساس شریعت اسلام نیست را طاغوتی نامید.

علاوه بر آنکه فرض مسأله ما صورتی است که فرد

به دلیل شرایط محیطی، امکان دسترسی به محکمه‌ای که واجد جمیع شرایط مطلوب بر مدار احکام شریعت اسلام و فقه تشیع باشد، نیست و با فرض موجود در آیه که امکان دسترسی به محکمه واجد شرایط است و شأن نزول و برخی مفردات آن مانند کلمه «یریدون» بر آن گواهی می‌دهد، متفاوت است؛ چنانکه «فیض کاشانی» با اشاره به این نکته، کلمه «یریدون» مذکور در آیه شریفه را گواه این معنا گرفته است که آیه شریفه صورت غیر ارادی که فرد ناچار گردیده است به این امر رضایت دهد را شامل نمی‌گردد.^۱

بررسی استدلال به روایات

از جمله روایاتی که به آن استناد گردید، روایت معروف به مقبوله «عمر بن حنظله» است که «شیخ انصاری» در ذیل نقل آن به وجود اشکالات متعدد در آن تصریح نموده و می‌گوید: این روایت شریف خالی از اشکال، بلکه اشکالات نیست.^۲ در ذیل به این شبهات اشاره می‌نماییم:

الف) صدر روایت حاکی از این است که طرفین جهت فصل خصومت و رفع منازعه مراجعه می‌کنند، اما ذیلش در فرض قضاوت و اختلاف در منشاء حکم و...

۱. الشافی فی العقائد و الأخلاق و الأحکام، ج ۱، ص ۱۲۵.

۲. فرائد الأصول، ج ۲، ص ۷۷۲.

است که با قطع منازعه تناسب ندارد. علاوه بر این، اینها چگونه حاکمانی هستند که از یک معارض واضح غفلت دارند و توجه به آن ندارند؟

ب) این چه قضاوتی است که قاضی حکم کرده و خود طرفین به دنبال مستند حکم قاضی می‌روند؟ با آنکه رویه این است که قاضی خود مستند را نگاه می‌کند و حکم می‌دهد و تمام می‌شود.

ج) چگونه قضاوتی است که بعد از آن که حاکم اول حکم کرده، حاکم دیگری اقدام به صدور حکم می‌نماید (با آنکه این کار جایز نیست) و احتمال اینکه هر دو در یک زمان حکم نموده باشند، فرض بعیدی است و اگر بپذیریم هر دو در یک زمان حکم نموده‌اند، قاعده تساقط و مراجعه به داور سوم است.^۱

علاوه بر آن، نویسنده کتاب «مدارک الاحکام»، با توجه به قرائن و شواهد فراوان، آن را مربوط به مقام افتا و شبهات حکمی می‌داند، نه مقام قضاوت و حکومت و شبهات موضوعیه.^۲

توضیح اینکه «مرحوم خوانساری» در کتاب «جامع المدارک» معتقد است آنچه از روایت مقبوله «عمر بن حنظله» به قرینه ذیل روایت به دست می‌آید، این است که مورد ارجاع از «شبهات حکمی» و از موارد اختلاف در حکم است و انشای حکم و الزام از سوی حاکم

۱. همان.

۲. تقریرات درس خارج فقه، مکاسب، بیع، تاریخ: ۱۳۹۳/۱۱/۱.

متصور نیست؛ زیرا الزام در این مورد، از ناحیه شارع مقدس ثابت است. پس معقول نیست که امر مولوی دیگری فوق آن باشد؛ و امر حاکم در اینجا چیزی جز ارشاد به حکم شارع نیست؛ نظیر امر به معروف و اوامر فقیه در مقام بیان احکام، بلکه اوامر پیامبر اکرم و ائمه علیهم السلام؛ البته این مقام از سوی شارع برای فقیه ثابت شده است. بر این اساس، پس مقبوله به باب افتا و استفتا مربوط می شود، نه به باب قضاوت که مشتمل بر اعمال ولایت است... آری، در «اختلاف موضوعی» اعمال ولایت متصور است، چنانچه اگر دو طرف نزاع در مورد مالی به نزاع برخیزند و یکی از آنان مدعی باشد و دیگری منکر، در این صورت، پس از اقامه بینه یا قسم با قضاوت حاکم، نزاع پایان می یابد، حتی در مورد کسی که خود قطع به این دارد که خلاف می گوید؛ زیرا واقع برای قاضی مشخص نیست و مقصود در آن تنها رفع نزاع و تخاصم با موازین شرعی است.^۱ «مرحوم

۱. فان الظاهر أنّ مورد السؤال الشبهة الحكمية بقرينة ما في ذيل المقبولة فبعد معرفة الحكم حكم الله لا يبقى محلّ لإلزام الحاكم و حكمه فكما أنّ الأحكام المعلومة للخواصّ و العوامّ لا معنى لإلزام الحاكم فيها إلّا بعنوان الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و الحكومة ليست من هذا الباب، و في صورة كون الحكم على خلاف ما يعتقد المحكوم عليه من باب اجتهاده أو تقليده كيف يمكن إلزامه مع التقييد في المقبولة بكون الحكم حكمهم و هو يرى أنّه ليس حكمهم فمع اختصاص المقبولة بالشبهات الحكمية كيف يستدلّ بها في الشبهات الموضوعية...». جامع المدارك في شرح مختصر النافع، ج ۶، ص ۳.

آشتیانی» نیز با اشاره به تنافی میان صدر و ذیل روایت گفته است: روایت متضمن بیان رجوع به آشنای با احادیث و مسأله تقلید در شبهات حکمیه است، نه مراجعه مرسوم به قضات در اختلاف در موضوعات است و اگر کسی میان مقام قضا و افتا تفکیک قائل نگردد، قابل پذیرش نیست.^۱

حضرت استاد نیز با ایراد اشکالات دیگری؛ مانند اینکه عدم پذیرش حکم قاضی که با توجه به امارات و دلایل و شواهد حکمی صادر نموده باعث خروج فرد از دین و شرک به خداوند بشود با مذاق شرع و عادت سازگار نیست و عقلاً نیز آن را نمی‌پذیرند و سیره نیز بر خلافش وجود دارد. آری، نپذیرفتن احکام و فتوای فقیه که بر اساس روایات و مدارک قرآنی و روایی صادر شده است را می‌توان به منزله رد روایت و منشاء فتوا تلقی نمود. اما اگر کسی حکم قاضی در شبهات موضوعیه را به دلیل اینکه قضاوتش مبتنی بر شاهد دروغ و یا دلایل ناصواب بوده نپذیرد را به منزله ارتداد و شرک بدانیم، غیر قابل قبول است.^۲

به اعتقاد استاد معظم، با توجه به این اشکالات بدون پاسخ و اختلاف و ناسازگاری صدر و ذیل روایت که حکایت از عدم عمل اصحاب به آن دارد، چطور می‌توان روایت را مقبوله دانست؟ و این پاسخ که

۱. کتاب القضاء، ج ۲، ص ۱۱۶۲.

۲. تقریرات درس خارج فقه، مکاسب، بیع، تاریخ ۱۳۹۳/۱۱/۸.

می‌توان میان صدر و ذیل یک روایت در قبول و عدم قبول تجزیه نمود، قابل پذیرش نیست؛ چرا که اولاً: چنین تفکیکی خلاف ظاهر است. ثانیاً: تبعض در حجیت در یک روایت در صورتی قابل پذیرش است که صدر و ذیل، حاوی دو حکم مستقل باشند، ولی چنانکه یک بخش فرع بر دیگری است، همانگونه که در این روایت چنین است، تفکیک میان حجیت اصل و فرع قابل پذیرش نیست؛ به این بیان که بگوییم اصل، حجت نیست، ولی فرعی حجت است.^۱

قرائن دلالت اختصاص روایت به شبهات موضوعیه و پاسخ آن

وجود چند قرینه در این روایت باعث گردیده که روایت به شبهات موضوعیه و مسأله قضاوت اختصاص یابد. این قرائن به شرح ذیل هستند:

۱. عبارت «فی دین او میراث» که در سؤال فرد از محضر امام علیه السلام مطرح گردیده است؛ چرا که اختلاف در دین، غالباً اختلاف، در شبهات موضوعیه است.
۲. عبارت «جعلته حاکماً» که به معنای نصب است و با مقام قضاوت سازگار است.

حضرت استاد در مقام پاسخ از این دو قرینه می‌گوید: در عبارت «دین و میراث» سه صورت و سه

۱. همان، تاریخ ۱۳۹۳/۱۱/۱.

احتمال متصور است: یا هر دوی اینها موضوعی اند یا هر دو حکمی اند و یا یکی حکمی و یکی موضوعی است. در مورد میراث که مسأله روشن است، آری صورت اختلافات در مسأله قرض بیشتر در شبهات موضوعی است که در این روایت به نظر می‌رسد فقهای عظیم الشان آن را با دین یکی گرفته‌اند و توجه نموده‌اند که تعبیر مذکور در روایت «دین» متفاوت از قرض است. شبهه حکمیه در دین به این نحو تصور می‌شود که معامله‌ای انجام گرفته و یکی از طرفین داد و ستد که می‌خواهد بگوید من بدهکار نیستم، می‌گوید این معامله غرر داشته و یا بدون اینکه هیچ پولی داده باشد، جنسی را نسیه خریده، می‌گوید معامله نسیه باطل است و دیگری می‌گوید معامله نسیه صحیح است. در اینجا به قرینه ذیل که مربوط به شبهه حکمیه و اظهر از صدر است، در صدر تصرف می‌شود و می‌گوییم «ذینِ أو میراث» مربوط به شبهه حکمیه است. اما اگر این را نپذیریم و بگوییم میان صدر و ذیل تعارض وجود دارد، در این صورت، روایت مجمل می‌شود و وقتی مجمل شد، نمی‌توان به این روایت اعتماد کرد.

اما در مورد قرینه دوم و عبارت «جعلته حاکما»، علاوه بر وجود قرینه در ذیل روایت که منجر به تصرف در صدر آن شده، روایت را به شبهات حکمیه اختصاص خواهد داد. تعبیر جعل و جمله «من او را حاکم بر شما قرار دادم» نیز به معنای قول و تعریف

است؛ چنانکه در آیه شریفه ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَانًا﴾^۱ در لغت گفته شده است که لغت جعل در این آیه به معنای قول و تعریف است،^۲ نه به معنای جعل مقام و منصب؛ چنانکه الآن هم مرسوم است که اگر کسی به جایی می‌رود، می‌گویند اجازه نماز جماعت داری یا اجازه نماز جماعت نداری؟ نماز جماعت که اجازه نمی‌خواهد، معرفی است؛ یعنی می‌گویند ما این آقا را عادل می‌دانیم و غیر از معرفی، چیزی نیست. به تعبیر استاد بزرگوار، برای بیان حکم الله نیاز به نصب نیست و اگر در برخی موارد تعبیر نصب و یا جعل آمده است، برای معرفی است؛ مانند آن که امام معصوم فردی را به «ابابصیر» ارجاع داده و می‌فرمود: «عليك بالأسدي؛ يعني أبابصير»؛^۳ چنانکه امروزه معروف گردیده فلان فرد اجازه اجتهاد دارد. اجازه اجتهاد، نه این است که واقعاً اجازه است که اگر این آقا به او اجازه بدهد، مجتهد است، اجازه را برای معرفی می‌دهند؛ با این تفاوت که محدثین بزرگ و فقهای زمان معصومین، گاهی به شخصه معرفی می‌شدند؛ چنانکه در معرفی ابابصیر صورت گرفته و گاهی به صورت ارائه ملاک و بیان ضابطه به صورت عمومی و کلی صورت می‌پذیرد؛ همچنانکه در این روایت با تعبیر

۱. زخرف (۴۳): ۱۹.

۲. لسان العرب، ج ۱۱، ص ۱۱۱.

۳. وسائل الشیعة، ج ۲۷، ص ۱۴۲.

جعل آمده است.^۱

با توجه به مطالب فوق تکلیف استناد به امثال روایت مقبوله عمر بن حنظله روشن است، اما در عین حال، استاد معظم در صورت همراهی با کسانی که با تمسک به دلایل روایی، حکم به حرمت مراجعه به قضات غیر واجد شرایط داده‌اند، می‌فرمایند: حرمت رجوع به غیر واجد شرایط در این روایات (بر فرض قبول دلالت) ظاهر، بلکه صریح در اختصاص به صورت امکان رجوع به اهل واجد شرایط و امکان گرفتن حق به وسیله آنهاست و شامل جایی که راه حل و فصل خصومت و گرفتن حق منحصر به آن دادگاه‌ها بوده، نمی‌شود. و صحیح‌ه ابی بصیر هم بر این اختصاص دلالت دارد. در نتیجه منع و حرمتی برای مراجعه وجود ندارد.^۲

چنانکه ملاحظه گردید، با توجه به استناد و استشهاد امامان معصوم علیهم‌السلام در روایات به آیه شریفه، مورد سؤال از مصادیق آیه شریفه قرار داده شده و مضمون آن مطابق با همان چیزی است که در آیه گذشت و با پاسخ به استدلال به آیه شریفه در این بحث، پاسخ به روایات نیز روشن می‌گردد. لذا اولاً: در روایات نیز مانند آیه شریفه فرض جایی است که امکان مراجعه به قضات واجد شرایط وجود دارد و متفاوت از فرض مسأله ماست؛ چنانکه شهید در ذیل روایت ابوبصیر از امام

۱. تقریرات درس خارج فقه، مکاسب، بیع، تاریخ ۸/ ۱۱/ ۱۳۹۳.

۲. همان، استفتائات قضایی، ج ۱، ص ۴۸-۴۵.

صادق علیه السلام گفته است: عبارت «فَدَعَاهُ إِلَى رَجُلٍ مِنْ إِخْوَانِهِ فَأَبَى»، تصریح به شرایطی است که فرد امکان مراجعه به قضات واجد شرایط را دارد.^۱

ثانیاً: تردیدی نیست که یکی از بزرگترین مصادیق اطاعت و فرمانبری از طاغوتیان، رجوع به داوری و قبول حکم آنان است. امام خمینی (سلام الله علیه) در کتاب «ولایت فقیه» جهت تفسیر و تبیین روایت عمر بن حنظله چنین می‌نگارد:

حضرت در جواب از مراجعه به مقامات حکومتی ناروا؛ چه اجرایی و چه قضایی، نهی می‌فرمایند. دستور می‌دهند که ملت اسلام در امور خود نباید به سلاطین و حکام جور و قضاتی که از عمال آنها هستند، رجوع کنند؛ هر چند حق ثابت داشته باشند و بخواهند برای احقاق و گرفتن آن اقدام کنند... نمی‌تواند به قضات سر سپرده و عمال ظلمه مراجعه نماید. هرگاه در چنین مواردی به آنها رجوع کرد، به طاغوت؛ یعنی قدرت‌های ناروا روی آورده است و در صورتی که به وسیله این قدرت‌ها و دستگاه‌های ناروا به حقوق مسلم خویش نایل آمد، «فإنها يأخذة سحتاً و إن كان حقاً ثابتاً له»؛ به حرام دست پیدا کرده و حق ندارد در آن تصرف کند... این حکم سیاسی اسلام است...

۱. مسالک الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام، ج ۱۳، ص ۳۳۶.

مقصد اصلی این بوده که نگذارند سلاطین و قضاتی که از عمال آنها هستند، مرجع امور باشند و مردم دنبال آنها بروند.^۱

در نتیجه شکی باقی نمی ماند که مراجعه به فردی که فاقد شرایط قضاوت باشد، در صورت امکان مراجعه به واجد شرایط ممنوع است، اما در صورت عدم امکان، آیا مراجعه به غیر واجد جایز است یا خیر؟

«محقق اردبیلی» با آنکه اجازه مراجعه در صورت تعذر را خلاف احتیاط و ظاهر روایات و باعث نفی فلسفه تعیین حاکم عدل دانسته است، اما در عین حال، مراجعه به غیر را در صورت عدم وجود حاکم عدل مجاز دانسته است.^۲ و برخی فقیهان؛ مانند «شهید» در «مسالك» معتقدند در صورتی که رسیدن به حق جز از این راه میسر نیست، همانگونه که کمک گرفتن از غیر قاضی در رسیدن به حق جایز است، استمداد از قضات نیز منعی ندارد و دلایل نهی را مخصوص به صورت اختیار و امکان احقاق حق به وسیله قضات واجد شرایط دانسته است^۳ و مرحوم «بحرانی» نیز بر این باور است که تصویر عموم و اطلاق از اخبار وارده با قدری تأمل در

۱. ولایت فقیه، ص ۹۰.

۲. زبدة البیان فی أحكام القرآن، ص ۶۸۸.

۳. «یستثنی منه ما لو توقّف حصول حقّه علیه، فیجوز کما یجوز الاستعانة علی تحصیل الحقّ بغير القاضی. و النهی فی هذه الأخبار و غيرها محمول علی الترافع إلیهم اختیارا مع إمكان تحصیل الغرض بأهل الحق». مسالك الألفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام، ج ۱۳، ص ۳۳۵.

روایات به ویژه روایت ابوبصیر مخدوش می‌گردد؛ چرا که در آن تصریح گردیده که فرد، امکان مراجعه به قاضی واجد شرایط را دارد، اما از این کار خودداری می‌کند و نیز شأن نزول آیه شریفه نیز گواه دیگری است که چنین اطلاقی وجود ندارد و لازم است آن را حمل بر مقید نمود؛ یعنی به صورت دستیابی به واجد شرایط قضاوت؛ چنانکه روایت «عمر بن حنظله» و «أبی خدیجه» نیز ظهور در این صورت دارد؛ زیرا بیان امام در پاسخ به پرسش راوی، از این که چه کنند؟ آن است که به قاضی واجد شرایط مراجعه کنند؛ یعنی ایشان در شرایطی قرار دارند که ناچار نیستند به فرد فاقد شرایط مراجعه نمایند.^۱

در نهایت دلالت آیه و اخبار، ممنوعیت مراجعه به

۱. «إن عموم الأخبار الواردة في المقام شامل لما استثنوه، والمخصص المذكور غير صريح في التخصيص؛ فيجب الحكم بالتحريم مطلقا، إلا إن الظاهر أيضا أنه لا يخلو من شوب النظر؛ فإن خبري أبي بصير المتقدمين قد دلّا على التحريم في من دعاه خصمه إلى حكام العدل فأبى إلا الترافع إلى حكام الجور. وكذا ظاهر الآية بالنظر إلى سبب نزولها، وما عدا ذلك من الأخبار وقصاره أن يكون مطلقا، فيجب حمله على المقيد. على أن مقبولة عمر بن حنظلة المذكورة ظاهرة في التقييد، فإنه لما بين بيني وبينك تحريم التحاكم إلى العامة، وجعله من باب التحاكم إلى الطاغوت، قال له الراوي: (كيف يصنعان إذن؟). فأمره بالتأجيل بالرجوع إلى حكام العدل. فظاهرة أن محل التحريم، هو الترافع إليهم، مع وجود حكام العدل؛ إذ لو كان التحريم مطلقا، لما كان لبيان المخرج في حيرة الراوي و سؤاله بالرجوع إلى حكام العدل وجه، وكذلك روايتنا أبي خديجة الآيتين وبالجملة، فغاية ما تدلّ عليه الآية و أخبار المسألة المنع من التحاكم إليهم مع وجود حكام العدل، كما هو المفروض فيها. و حينئذ يبقى هذا الفرد خارجا عن أخبار المنع من التحاكم إلى الطاغوت». الدرر النجفية من المانتقطات اليوسفية، ج ۱، ص ۲۵۴.

قضات غیر واجد شرایط در صورت وجود قضات واجد شرایط است و صورت عدم امکان از شمول دلایل منع خارج است.

بررسی دلیل اعانه بر اثم

حضرت استاد در بخش دیگر پاسخ خود با اشاره به اشکال «فاضل سبزواری» در «کفایه» که رجوع به چنین قضاتی را اعانه بر اثم دانسته است، می‌فرماید:

«قطع نظر از عدم صدق اعانه؛ چون اعانه و کمک نمودن بر اثم منوط به قصد آن می‌باشد که در جای خودش بحث شده و قطع نظر از آنکه قاعده حرمت اعانه بر اثم بر فرض جریان با قاعده «لاضرر» و «لاخرج» تعارض به نحو عامّ من وجه دارد و با تساقط متعارضین من وجه، اصل جواز و حلّ محکم است».

ایشان در ادامه به عدم وضوح حرمت مراجعه به قضات منصوب در برخی فرض‌ها پاسخ سومی را به شبهه اعانه بر اثم می‌دهند؛ به این بیان که:

«حرمت مراجعه به قضات و محاکم غیر واجد شرایط در غیر مورد قضات منصوب از قبیل حکام طاغوتی؛ همچون «بنی الامیه» و «بنی العباس» و با فرض آنکه حکمشان به حقّ؛ یعنی به نفع من له الحقّ باشد، خیلی روشن و واضح

نمی‌باشد و بعید نیست همانند قضاوت یک نفر، نه به عنوان منصب قضا و جلوس بر مسند آن، بلکه به عنوان حکمیت و داوری بین مترافعیین فی حدّ نفسه و من اول الامر جایز باشد؛ به شرط آنکه مانع از تشکیل محاکم شرعیّه و قانونیّه در داخل ممالک اسلامی نگردد و از آنچه بیان شد روشن گردید که اجرای رأی صادره و اخذ حقّ به وسیله آن حرام نبوده و جایز است، بلکه اجرا و مراجعه برای رسیدن به حقّ در مواردی که استنفاذ آن واجب باشد، واجب است.^۱

در تشریح این بخش از پاسخ لازم به یادآوری است که کمک به تحقق گناه و نافرمانی خداوند در صورتی که با علم و اطلاع و قصد تحقق گناه صورت پذیرد، از اموری است که علاوه بر نقل، عقل نیز بر زشتی آن حکم می‌نماید.^۲

اما در مسأله مورد بحث ما تحقق عنوان اعانه بر اثم با موانعی روبه‌رو است:

اول: اینکه بر این فعل که قصد انجام آن تحقق گناه نبوده، بلکه تنها انگیزه فاعل، رسیدن به حق است، عنوان «اعانه» صادق نیست.

دوم: اینکه بر فرض که بپذیریم چنین عمل بدون

۱. استفتانات قضایی، ج ۱، ص ۴۸-۴۵.

۲. القواعد الفقهیة، ج ۱، ص ۳۶۵.

قصدی نیز اعانه محسوب می‌گردد؛ اما نمی‌توان این نوع کمک را که با استمداد و تمسک به دلایل فراوان مجاز شمرده شده است، حرام خواند؛ زیرا دلایل حرمت کمک به گناه از دلایلی که به صراحت مراجعه به قضات جور را حرام انگاشته بود، قوی‌تر نیست؛^۱ یعنی همانگونه که آن دلایل تخصیص خورد، این دلیل نیز تخصیص خواهد خورد.

توضیح اینکه نمی‌توان به صورت مطلق، هرگونه مراجعه‌ای را کمک به تحقق گناه معرفی کرد؛ چرا که روشن است عمل مراجعه و بردن شکایت نزد طاغوت که از آن نهی شده، موردی است که به منظور فصل دعوا و گرفتن حکم باشد، اما اگر منظور از اقامه دعوا تنها صلح با طرف مقابل باشد، مانعی در رجوع به شخص فاقد شرایط قضاوت از نظر فقه اسلامی وجود ندارد؛ زیرا این رجوع، بیش از آنکه به اقامه دعوا شباهت داشته باشد، به انعقاد قرارداد صلح می‌ماند که حاکم تنها در آن نقش ناظر را ایفا می‌کند و چنانکه معلوم است، علی‌الاصول، برای ناظر، نیازی به شرایط خاص قضاوت نیست.^۲ همانطور که «علامه» در «تحریر» در مورد ناظر و تقسیم‌کننده (ارث) می‌گوید: اگر دو طرف به قسمت نمودن کافر رضایت دهند، جایز است. «لا يشترط ذلك في القاسم الذي يتراضى به الخصمان، فلو

۱. کتاب القضاء، ج ۱، ص ۹۲.

۲. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۱، ص ۴۰۵.

تراضیا بقسمة الکافر جاز»^۱.

همچنین اگر به دست آوردن حق، متوقف بر رجوع به حکام جور باشد، مشارکت در گناه تنها متوجه ممتنع از ادای حق بوده و مدعی مرتکب تقصیری نشده است؛ چرا که وی چاره‌ای جز در رجوع به چنین حکامی ندارد. روایات مورد استناد هم از رجوعی نهی می‌کنند که شخص در آن اختیار داشته باشد، نه آنکه چاره‌ای جز رجوع به حاکم نداشته باشد.^۲ مرحوم «بحرانی» نیز در پاسخ به کسانی که مراجعه به حاکمان جور را کمک به معصیت دانسته‌اند گفته است: «روشن است که این سخن را نمی‌توان پذیرفت؛ چرا که حرمت اعانه، مخصوص به غیر این صورت است و نهایت اینکه در صورتی که دست فرد از حاکم شرعی کوتاه باشد، دیگران به منزله خادم حاکم عادل در رساندن افراد به حقوق خویشند»^۳.

علاوه بر آنکه نهایت دلالت آیه و روایات، مسأله تحاکم است، نه مجرد استعانت و الحاق استعانت به تحاکم، فاقد دلیل است و مجرد استعانت قبیحی ندارد.

۱. تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة، ج ۵، ص ۲۱۵.

۲. جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، ج ۲۱، ص ۴۰۵.

۳. «إلّا فالقول بالتحريم فيما فرضناه بعيد جدا؛ فإن صاحب الحق إنما أخذ حقه بحکم الحاكم الشرعی. غاية الأمر أن يد الحاكم الشرعی لما كانت قاصرة عن تحصيله استعان بالجائر، فالجائر إنما هو بمنزلة الخادم لحاکم العدل». الدرر النجفیة من الملتقطات الیوسفیة، ج ۱،

این همه در صورتی است که هر دو طرف دعوا مسلمان باشند، اما در صورتی که یک طرف مسلمان باشد، اخبار موجود مانع آن نیست؛ چرا که منع موجود در آنها مختص صورتی است که دو طرف مسلمان شیعه باشند. احتمالی که مرحوم «بحرانی» نیز آن را نزدیک دانسته است که علت منع شکایت بردن نزد ایشان و عمل به احکام صادره از سوی ایشان که حتی در صورت موافقت آن با حکم شرع صادر گردیده است، ملازمه این عمل با اعلای کلمه ایشان در ادعای امامت و پوشیدن رخت خلافت است؛ چنانکه که روایات فراوانی در مورد منع از همراهی و همکاری با ایشان، حتی با امور مباح، بلکه مستحب وارد شده است؛ چرا که این از مناصب رسالت و خاندان نبوت است (که هرگونه کمک به دشمنان، در حقیقت منع از واگذاری آن به صاحبان اصلی این مناصب است).^۱ لذا حضرت استاد معتقدند: «در صورتی که به عنوان حکمیت و داوری بین مترافعین فی حدّ نفسه باشد، به شرط آنکه مانع از تشکیل محاکم شرعیّه و قانونیّه در داخل ممالک اسلامی نگردد، جواز آن دور از ذهن نیست».^۲

روشن است در فرضی که فرد مسلمان به دنبال احقاق حق و ابطال ظلمی که بر او گردیده به دستگاه قضایی مراجعه نموده هدف وی تثبیت موقعیت حکام

۱. همان، ص ۲۵۷.

۲. استفتائات قضایی، ج ۱، ص ۴۸-۴۵.

نیست و غالب قضات این محاکم نیز پرچم مخالفت با اسلام بر نداشته و بر اساس قوانین موجود و مصوب به داوری بدون تبعیض و غیر ناظر به دین و مذهب طرفین نشسته‌اند، از دلایل فوق نمی‌توان حکم تحریم قضاوت و یا کمک به چنین عملی را استخراج نمود.

بررسی دلیل اجماع

به نظر می‌رسد بر فرض پذیرش اصل وجود اجماع، نقطه مشترک و توافق نظر اجماع کنندگان، صورت امکان مراجعه به قاضیان واجد شرایط است و فرض فقدان قاضی واجد شرایط که ما به دنبال اثبات حکم آن هستیم، از آن خارج است؛ هرچند که با وجود دلایل فراوان قرآنی و روایی و امکان استناد اجماع به این دلایل، نمی‌توان برای آن ارزشی بیش از مدارک آن قائل شد.



گفتار چہارم

دلایل مجوزین

پس از آنکه دلیل موجهی برای تحریم مراجعه
مسلمان به دادگاه غیر اسلامی در جایی که زمینه مراجعه
به قضات مسلمان فراهم نیست، یافت نگردید، با تمسک
به اصل جواز و اباحه مراجعه به دادگاه غیر اسلامی
جهت احقاق حق و ابطال ظلم مجاز خواهد بود، اما در
عین حال، فقیهان در برابر کسانی که معتقد به حرمت
گردیده‌اند، با تمسک به دلایلی مراجعه به این قضات را
جایز شمرده‌اند که در ادامه به برخی از این مستندات
اشاره می‌کنیم:

جواز استنقاذ حق

حضرت استاد در بخش نخست پاسخ خویش، به
مسئله استنقاذ حق اشاره نموده و فرموده است:
«مراجعه مسلمانان و یا دولت‌های اسلامی به
امثال دادگاه‌های لاهه که قضات آن واجد همه

شرایط قضا که حداقل آن اسلام و یا ایمان است نمی‌باشند، جایز است و نه تنها منع شرعی ندارد، بلکه به حکم لزوم استنقاذ حق در موارد لزومش، مانند استنقاذ برای صرف در امری که بر مکلف واجب است، کأداء دینه و نفقة من یجب علیه نفقته، واجب می‌باشد؛ چون اولاً به حکم جواز توصل بحق بکلّ ما امکن من امثال الطرق (ولو آنکه قضاوتشان و در مسند قضا نشستن آنها حرام و نادرست هم باشد) و با فرض توقف و انحصار طریق، محکوم به جواز است، علاوه بر اینکه سلطه ناس بر حقوق و اموالشان همانگونه که سبب جواز اسقاط و یا داد و ستد و یا عفو و امثال آنها بوده، سبب جواز استنقاذ و گرفتن آنها از دیگری هم به هر نحو ممکن می‌باشد.^۱

ضرورت حفظ حقوق افراد از اموری است که همواره مورد اهتمام شریعت اسلامی بوده است. «صاحب وسائل» در کتاب «وصایا» روایاتی را مبنی بر قبول شهادت غیر مسلمان به نفع مسلمان گزارش کرده است.^۲ در این روایات، برای قبول شهادت غیر مسلمان چنین تعلیل شده است که: «شایسته نیست، حق هیچ کس از بین برود»؛ از جمله این روایات، صحیحه «محمد بن مسلم» از امام صادق علیه السلام است که در پاسخ از

۱. همان.

۲. وسائل الشیعة، ج ۱۹، ص ۳۰۹.

شهادت غیر هم کیش فرمود: «نَعَمْ، إِذَا لَمْ يُوجَدْ مِنْ أَهْلِ مِلَّتِهِمْ، جَازَتْ شَهَادَةُ غَيْرِهِمْ إِنَّهُ لَا يَصْلُحُ ذَهَابُ حَقِّ أَحَدٍ»^۱. جایز است؛ هر گاه شاهدی از هم کیشان وجود نداشته باشد؛ زیرا پایمال شدن حق هیچ کس صلاح نیست.

و یا روایت دیگری که سماعه می گوید: از امام صادق علیه السلام در مورد شهادت اهل ملت (غیر مسلمان) پرسیدم، حضرت در جواب فرمودند:

«لَا تَجُوزُ إِلَّا عَلَى أَهْلِ مِلَّتِهِمْ، فَإِنْ لَمْ يُوجَدْ غَيْرُهُمْ جَازَتْ شَهَادَتُهُمْ عَلَى الْوَصِيَّةِ؛ لِأَنَّهُ لَا يَصْلُحُ ذَهَابُ حَقِّ أَحَدٍ»^۲؛ شهادتشان در مورد هیچ کس صحیح نیست، مگر در مورد هم کیشان خود. اگر مسلمانان غیر از آنان کسی را پیدا نکنند، می توانند در مورد وصیت، شهادت آنان را قبول نمایند؛ چون صحیح نیست حق کسی از بین برود.

این روایات، هر چند در مورد حق وصیت وارد شده، ولی تعلیل مذکور در آن سبب تعمیم حکم می گردد. از سوی دیگر، جمله «لانه لایصلح ذهاب حق احد» در مورد هر جایی که اطلاق حق بر آن می گردد، مطلق است. «محقق اردبیلی» با استناد به تعلیل مذکور در این روایات، می گوید: «این تعلیل بر قبول شهادت اهل ذمه در غیر از مسأله وصیت دلالت دارد و اگر پای اجماع

۱. همان، ص ۳۱۰.

۲. همان، ص ۳۱۱.

در میان نبود، ممکن بود به آن قایل شویم.^۱ «شیخ انصاری» نیز در بحث ضمان در مواردی به این حدیث استناد نموده که حکایت از باور به اطلاق روایت و یا تعمیم تعلیل در آن است.^۲ لذا با توجه به این روایت می‌توان گفت در هیچ جا نباید حق کسی ضایع گردد؛ از جمله در مورد بحث ما که حق دادخواهی در شرایط فقدان قضات صالح مسلمان است. «علامه» در کتاب «مختلف» با استمداد از این دلیل که: «انسان حق دارد که حق خویش را به هر نحو که ممکن است بستاند»، بر این باور است که فرد می‌تواند برای ستاندن حق خویش از موافق و مخالف مذهب به قاضی فاقد شرایط مراجعه نماید.^۳ آنگونه که از عبارت این فقیه روشن است، سخن در جواز مراجعه به قضات فاقد شرایط در جهت احقاق حق در صورت حضور حاکم عدل است که به طریق اولی شامل مورد بحث ما خواهد شد.

علاوه بر آن، به نظر می‌رسد، عمل‌گرایی فعال و مثبت و دادخواهی درباره حقوق و نپذیرفتن ستم و ظلم و رضایت ندادن به خواری و پستی مطلوبی است که خداوند متعال آن را از مسلمانان در هر مکان و زمانی درخواست نموده و فرموده است: «... مگر آنان که ایمان

۱. مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ج ۱۲، ص ۳۰۶.

۲. کتاب المکاسب، ج ۳، ص ۱۹۰.

۳. مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، ج ۸، ص ۴۲۰.

آوردند و کارهای نیک انجام دادند و خدای را بسیار یاد نمودند و پس از آنکه ستم دید، داد ستاند.^۱ و نیز از مقاومت در برابر ظلم ستایش نمود^۲ و فرمود: «و آنان که چون ستمی بدیشان رسد، داد خواهند.»^۳ از این رو، هرگونه رضایت مسلمانان به پستی و وضعیت عقب ماندگی و انفعال در برابر تضييع حق خویش به ویژه در جایی که امکان دستیابی به حقوق با توجه به سیستم قضایی که خود را با اصول انسانی و عقل بشری ملترم نموده‌اند، با ضرورت حق خواهی و عمل گرایی مثبت در تعارض و تضاد است که این مهم بر مبنای مدارا و ملایمت که از ویژگی‌های مهم پیشوای مسلمانان عالم؛ یعنی پیامبر ﷺ است، به وسیله مشارکت فعال و مثبت در جهت احقاق حقوق و دستیابی به سهم اجتماعی خویش از طریق شیوه مدنی که مراجعه به دادگاه است، محقق می‌گردد؛ چرا که با توجه به دلایل فوق نقطه مقابل آن منفی گرایی و کناره‌گیری و یا روی آوردن به اقدامات خشن و هنجار شکنانه و عرصه را برای تاخت و تاز بیشتر ستم‌گران وا گذاردن و فراهم آوردن زمینه اسلام هراسی است که بی‌تردید گزینه اول مناسب و مطلوب و با اهداف جهانی اسلام سازگارتر است.

۱. شعراء (۲۶): ۲۲۷.

۲. المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۸، ص ۶۴.

۳. شوری (۴۲): ۳۹.

دلیل عسر و حرج

فقیه عالیقدر در بخش دیگر از استدلال خویش، پاسخ خویش را بر فرض پذیرش حرمت مراجعه قرار داده می‌گوید:

«حرمت رجوع به آن محاکم غیر واجد شرایط، حتی مراجعه به محاکم طاغوت و منصوبین از قبل حکام جور؛ همچون حکام و سلاطین و خلفای بنی الامیه و بنی العباس که حتی حق گرفته شده به وسیله آنها حسب مقبوله ابن حنظله (فان ما يأخذ سحتاً و ان كان حقاً ثابتاً له) سحت و حرام می‌باشد، با قاعده لا ضرر و لا حرج از بین می‌رود و منتفی می‌گردد و این دو قاعده حاکم و مقدم بر همه احکام و ادله آنها بوده و هستند...»^۱

و در ادامه به بحث اصولی کیفیت تقدم دلیل لا حرج بر سایر دلایل اشاره نموده است و می‌گوید:

«اصولاً این دو قاعده همانگونه که گفته شد، حاکم بر همه قواعد و احکام می‌باشد و با جریانشان محلی برای قاعده و دلیل محکوم نمی‌ماند تا مسأله جریان آن و یا معارضه‌اش مورد بحث و زمینه‌ساز اشکال گردد، و بنای قطعی فقه و عقلا و لسان قوم بر تقدم دلیل حاکم

۱. استفتائات قضایی، ج ۱، ص ۴۸-۴۵.

که ناظر به دلیل محکوم و کانه شارح و مفسر آن می‌باشد، بوده و هست و جای هیچ‌گونه اشکالی در آن وجود ندارد.^۱

توضیح آنکه غالب فقیهان معتقدند دلایل منع از مراجعه در صورت اختیار و قدرت انتخاب است، اما در صورت ناچاری؛ مانند آنکه مطالبه حق جز از راه تن - دادن به مراجعه به چنین نهادی امکان ندارد، در این صورت، منعی از آن نیست، بلکه گاه از باب وجوب مطالبه حق واجب می‌گردد و ضرر و حرج رافع حرمت خواهد بود.^۲ هر چند بر فرض شمول دلایل تحریم بر هر دو مورد امکان مراجعه به واجد شرایط و عدم امکان، دلایل نفی عسر و حرج باعث خروج مواردی می‌گردد که مستلزم عسر و حرج باشد.^۳

«صاحب کتاب مناهل»، به صورت مفصل به این بحث پرداخته که حاصل آن به صورت خلاصه این است که در صورتی که طرفین هر دو از شیعیان باشند، از «حلبی» نقل گردیده است که بردن شکایت نزد غیر شیعه ممنوع است، اما در صورتی که یکی از دو طرف از شیعیان نباشد، جایز است؛ چرا که رسیدن به حق، به هر نحو ممکن جایز است و نیز از باب لا ضرر و لا حرج گاه واجب می‌گردد. چنانکه سخن «صاحب

۱. همان.

۲. کشف اللتام و الإبهام عن قواعد الأحكام، ج ۱۰، ص ۸.

۳. تحریر الوسیلة، ج ۲، ص ۴۰۵.

ریاض» این وجه را تقویت می‌کند که گفته است، بازگشت علت مجاز بودن این کار به دلایل عامه، نفی عسر و حرج است، و نیز قول خداوند متعال که فرمود: هر کس بر شما تجاوز کرد، با او همانگونه رفتار کنید. گفته نشود این دلایل معارضه می‌کند با دلایلی که فعل قاضی را حرام و مراجعه به او را معاونت بر گناه می‌داند و نیز عموماتی که در کتاب و سنت آمده بود و نفس عمل مراجعه به قضات و حکام جور را حرام اعلام کرده بود که در جواب این دو وجه باید بگوییم هر دو وجه نمی‌تواند با دلیل معارضه کند؛ زیرا هر دو دلیل از مورد بحث ما (جایی که فرد اختیار انتخاب ندارد) منصرف است و در صورتی که شمول را بپذیریم، این دلایل مورد اشاره قوی‌تر از دلایلی نیست که مراجعه به حکام جور را حرام اعلام کرده بود؛ همانگونه که ادله نفی ضرر و حرج این دلایل را تخصیص می‌زد، آن دلایل را نیز تخصیص می‌زند.^۱

نتیجه اینکه بدیهی است صورتی که فرد در کشور غیر اسلامی زندگی می‌کند و راهی جز مراجعه به دادگاه غیر اسلامی برای رسیدن به حقوق خویش را ندارد، تحریم مراجعه به محاکم غیر مسلمانان، حکمی است که باعث وقوع فرد مسلمان در حرج و مشقت می‌گردد که با دلایل نفی عسر و حرج برداشته می‌شود. از سوی دیگر؛ با عدم پذیرش صلاحیت مراکز قضایی

کشورهای غیر مسلمان جهت احقاق حقوق و تظلم -
خواهی مسلمانان، ضرر به جامعه اسلامی و جمعیت
مسلمان ساکن در غرب وارد می شود و دفع ضرر از
اجتماع اسلامی باعث رفع تحریم مراجعه به مراکز
دادرسی غیر اسلامی می گردد. البته لازمه این دلیل،
تفصیل میان مواردی است که عرف، عدم دستیابی به
آن را مستلزم حرج و مشقت و ضرر معتابه بشمارد.

قاعده الزام

از برخی عبارات فقیهان چنین استظهار می شود که
در این باب به قاعده الزام نیز می توان تمسک نمود.^۱ با
این بیان که مراجعه به دستگاه قضایی که ایشان عمل به
احکام صادره اش را بر خود الزامی نموده اند. در
حقیقت، الزام ایشان به چیزی است که بر خود الزامی
نموده اند.

۱. القضاء و الشهادات، ص ۶۲.

نتیجه گیری

به نظر می‌رسد با توجه به عدم دلایل کافی معتقدین به تحریم مراجعه به چنین محاکمی و نیز با توجه به دلایلی که برای جواز این عمل مورد استناد قرار گرفت، به ویژه در صورتی که راه احقاق حق، منحصر در مراجعه به این محاکم باشد و یا آنکه مسلمان در حرج و ضرر تحریم مراجعه قرار گرفته و یا مضطر به حضور در این محکمه گردد، فرد مسلمان می‌تواند با احراز شرط انحصار به قصد تحکیم، نه قضاوت به این محاکم مراجعه نماید؛ هر چند در صورتی که هر دو طرف مسلمانند، در صورت امکان، صلح نموده و در صورتی که یک طرف از صلح امتناع نمود و راهی جز مراجعه نماند، مراجعه به این محاکم و اجرای رأی صادره و اخذ حق به وسیله آن حرام نبوده و جایز است، بلکه اجرا و مراجعه برای رسیدن به حق در مواردی که استنقاذ آن واجب باشد، واجب است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن منظور، ابوالفضل، جمال‌الدین، محمد بن مکرم، لسان العرب، ۱۵ جلد، ج ۱۱، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزيع - دار صادر، بیروت، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
۳. اردبیلی، احمد بن محمد، زیادة البیان فی أحكام القرآن، ۱ جلد، المكتبة الجعفریة لإحياء الآثار الجعفریة، تهران، بی تا.
۴. —، مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان، ۱۴ جلد، ج ۱۲، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۴۰۳ق.
۵. انصاری دزفولی، مرتضی بن محمد امین، القضاء والشهادات (للشیخ الأنصاری)، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم، ۱۴۱۵ق.
۶. —، فرائد الأصول، ج ۲، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم، چاپ دوم، ۱۴۲۲ق.
۷. —، کتاب المکاسب (للشیخ الأنصاری، ط - الحدیث)، ۶ جلد، ج ۱ و ۳، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، قم، ۱۴۱۵ق.
۸. آشتیانی، میرزا محمد حسن بن جعفر، کتاب القضاء (للاشتیانی، ط - الحدیث)، ۲ جلد، ج ۱ و ۲، انتشارات زهیر، کنگره علامه آشتیانی رحمته، قم، ۱۴۲۵ق.
۹. بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم، الدرر النجفیة من الملتقطات الیوسفیة، ۴ جلد، دار المصطفی لإحياء التراث، بیروت،

۱۴۲۳ق.

۱۰. حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، ۳۰ جلد، ج ۱۹ و ۲۷، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، قم، ۱۴۰۹ق.
۱۱. حسینی عاملی، سید جواد بن محمد، مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة (ط - القديمة)، ۱۱ جلد، ج ۱۰، دار إحياء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۱۲. خوانساری، سید احمد بن یوسف، جامع المدارك فی شرح مختصر النافع، ۷ جلد، ج ۶، مؤسسه اسماعیلیان، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۵ق.
۱۳. دیلمی سلار، حمزه بن عبدالعزیز، المراسم العلویة والأحكام النبویة، منشورات الحرمین، قم، ۱۴۰۴ق.
۱۴. رحیمی سجاسی، داوود، اقتدار قانونی - عقلانی، سایت فرهنگ علوم انسانی اسلامی پژوهه، ۲۴ آبان ۱۳۹۳، آدرس اینترنتی pajoohe.ir.
۱۵. سیوری حلی، مقداد بن عبدالله، التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، ۴ جلد، ج ۴، انتشارات کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی (ره)، قم، ۱۴۰۴ق.
۱۶. صانعی، یوسف، استفتائات قضایی، ج ۱، انتشارات پرتو خورشید، ۱۳۸۸ش.
۱۷. —، تقریرات درس خارج فقه، مکاسب، بیع، تاریخ ۱ و ۸ / ۱۳۹۳/۱۱.
۱۸. طباطبایی حائری، سید محمد مجاهد، المناهل فی الفقه، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، قم، چاپ اول، بی تا.
۱۹. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۰ جلد، ج ۱۸، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، چاپ دوم، ۱۳۹۰ق.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۰ جلد، ج ۳، ناصر خسرو، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۲ش.
۲۱. عاملی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، مسالك الأفهام إلى

٢١. تنقيح شرائع الإسلام، ١٥ جلد، ج ١٣ و ١٤، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، ١٤١٣ق.
٢٢. عاملی کرکی، علی بن حسین، جامع المقاصد في شرح القواعد، ١٣ جلد، ج ٣، مؤسسه آل البيت عليه السلام، قم، چاپ دوم، ١٤١٤ق.
٢٣. علامه حلی، حسن بن يوسف بن مطهر اسدی، متبھی المطلب في تحقیق المذهب، ١٥ جلد، ج ٦ و ١٥، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، ١٤١٢ق.
٢٤. —، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية (ط - الحديثه)، ٦ جلد، ج ٥، مؤسسه امام صادق عليه السلام، قم، ١٤٢٠ق.
٢٥. —، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، ٩ جلد، ج ٨، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، چاپ دوم، ١٤١٣ق.
٢٦. عياشى، محمد بن مسعود، التفسير (تفسير العياشي)، ٢ جلد، ج ١، مكتبة العلمية الإسلامية، تهران، ١٣٨٠ق.
٢٧. فاضل هندی، محمد بن حسن، كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام، ١١ جلد، ج ١٠، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، قم، ١٤١٦ق.
٢٨. فخر المحققين، محمد بن حسن بن يوسف، إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد، ٤ جلد، ج ٤، مؤسسه اسماعيليان، قم، ١٣٨٧ق.
٢٩. فيض كاشاني، محمد محسن بن شاه مرتضى، الشافي في العقائد والأخلاق والأحكام، ٢ جلد، ج ١، دار نشر اللوح المحفوظ، تهران، ١٤٢٥ق.
٣٠. —، مفاتيح الشرائع، ٣ جلد، ج ٣، انتشارات كتابخانه آية الله مرعشي نجفی رحمته الله، قم، بی تا.
٣١. كاشف الغطاء، علی بن محمد رضا بن هادی، النور الساطع في الفقه النافع، ٢ جلد، ج ١، مطبعة الآداب، نجف اشرف، ١٣٨١ق.

۷۲ ■ اندیشه ۴ / رجوع به محاکم و قضات کشورهای غیر اسلامی

۳۲. کلینی، ابوجعفر، محمد بن یعقوب، *الکافی* (ط - الإسلامية)، ۸ جلد، ج ۱ و ۷، دار الکتب الإسلامية، تهران، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.

۳۳. محقق سبزواری، محمد باقر بن محمد مؤمن، *کفایة الأحكام*، ۲ جلد، ج ۲، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۳ق.

۳۴. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، ۱۴ جلد، ج ۷، مرکز کتاب لترجمه والنشر، تهران، ۱۴۰۲ق.

۳۵. موسوی خمینی، سید روح الله، *الاجتهاد والتقلید (للإمام الحمینی)*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته علیه، تهران، ۱۴۱۸ق.

۳۶. —، *تحریر الوسیلة*، ۲ جلد، ج ۲، مؤسسه مطبوعات دارالعلم، قم، بی تا.

۳۷. —، *ولایت فقیه*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته علیه، تهران، چاپ دوازدهم، ۱۴۲۳ق.

۳۸. موسوی بجنوردی، سید حسن بن آقا بزرگ، *القواعد الفقهیة*، ۷ جلد، ج ۱، نشر الهادی، قم، ۱۴۱۹ق.

۳۹. موسوی اردبیلی، سید عبدالکریم، *فقه القضاء*، ۲ جلد، ج ۱، قم، چاپ دوم، ۱۴۲۳ق.

۴۰. نجفی، محمد حسن، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، ۴۳ جلد، ج ۲۱، دار إحياء التراث العربی، بیروت، چاپ هفتم، ۱۴۰۴ق.

۴۱. وبر، ماکس و دیگران، *عقلانیت و آزادی*، ترجمه یدالله موقن و احمد تدین، تهران، هرمس، ۱۳۷۹ش.