

Examining International Financial Contracts from the Perspective of Jurisprudence

Sadegh Elham*
Mohammad Moradi**

Received: 25/06/2020
Accepted: 20/10/2020

Abstract

International treaties are a kind of obligation of the parties that is the responsibility of the contracting parties. These contracts are sometimes financial and commercial and sometimes other than that. If an international agreement is concluded between an Islamic state that has a legitimate government and illegitimate governments, whether Islamic or non-Islamic, on a financial issue, there will be doubts. These contracts sometimes form financial agreements and sometimes intergovernmental transactions, both of which face jurisprudential challenges. The status of illegitimate state ownership of public property, especially Anfal, the illegitimate use of funds received by illegitimate governments and the consequent validity of donations to the obligor, etc. are among the challenges that have arisen in this type of obligation. In this research, an attempt is made to examine the mentioned challenges and to Terminated contractand the necessity of fulfilling international agreements. Explaining the meaning of contributions to sin and examining the rule of expediency of public facilitation and rescue are among the cases researched in this article.

Keywords: Rescue, Contributions to Sin, International Agreement, Expediency of Public Facilitation, Contributions to Oppressor.

* Assistant Professor of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Imam Sadiq University, Tehran, Iran.

s.elham@isu.ac.ir

** Master of Islamic Education and Law, Imam Sadiq University, Tehran, Iran (Corresponding Author).

m.moradi@isu.ac.com

بررسی قراردادهای مالی بین‌المللی از منظر فقه

صادق الهام*

محمد مرادی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۲۹

نوع مقاله: پژوهشی

چکیده

قراردادهای بین‌المللی نوعی تعهد طرفینی است که بر ذمه متعاقدين می‌باشد. این قراردادها گاهی مالی و تجاری و گاهی غیر آن است. در صورتی که قرارداد بین‌المللی بین دولت اسلامی که دارای حکومت مشروع است با دولت‌های غیر مشروع اعم از اسلامی و یا غیر اسلامی در یک موضوع مالی منعقد گردد، شبهاتی را در پی خواهد داشت. این قراردادها گاهی توافقات مالی و گاهی معاملاتی بین‌الدول را تشکیل می‌دهد که هر دوی آن‌ها با چالش‌های فقهی مواجه می‌باشند. وضعیت مالکیت دول غیر مشروع بر اموال عامه خصوصاً انفال، استفاده نامشروع از وجوه دریافتی توسط دولت‌های نامشروع و در نتیجه صدق اعانه بر متعهد و... از جمله چالش‌هایی است که در این نوع تعهدات بروز نموده است. در این تحقیق تلاش بر آن است چالش‌های مذکور مورد بررسی قرار گرفته و جواز و به لازم الوفا بودن قراردادهای بین‌المللی پرداخته شود. تبیین معنای اعانه بر اثم و بررسی قاعده مصلحت تسهیل عمومی و استنقاذ از جمله موارد تحقیق شده در این مقاله می‌باشد.

واژگان کلیدی

استنقاذ؛ اعانه بر اثم؛ قرارداد بین‌المللی؛ مصلحت تسهیل عمومی؛ معونه ظالم.

* استادیار، فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، تهران، ایران.
s.elham@isu.ac.ir

** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد، معارف اسلامی و حقوق، دانشکده معارف اسلامی و حقوق، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، تهران، ایران (نویسنده مسئول).
m.moradi@isu.ac.com

مقدمه

با گسترش ابزارهای حمل و نقل در کنار وسعت یافتن راه‌های ارتباطی، فعالیت‌های تجاری از شکل ابتدایی خود خارج شده و صورت‌های پیچیده‌تری به خود گرفته است. از دیگر سو، با توجه به عدم تجمیع تمامی منابع و ثروت‌ها در یک اقلیم، هیچ دولتی نمی‌تواند بدون روابط اقتصادی با کشورهای مختلف، آن چنان که باید، احتیاجات ضروری شهروندان را تأمین نماید. با این حال به علت تفاوت در دین و مذهب، این پرسش پیش روی جوامع اسلامی قرار دارد که آیا می‌توان با دول غیر مشروع، قرارداد بین‌المللی منعقد نمود؟ پژوهش حاضر سعی دارد ضمن برشمردن چالش‌های قراردادهای بین‌المللی با دول غیر مشروع - اعم از اسلامی و غیر اسلامی - جوابی درخور و استدلالی به پرسش فوق ارائه نماید.

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. تعریف عقد

از آنجا که فهم دقیق معنای قرارداد منوط به دقت در معنای عقد است ابتدا به تعریف عقد پرداخته و سپس قرارداد، تبیین می‌گردد.

اهل لغت عقد را به معنای بستن و محکم کردن معنا نموده و دیگر معانی آن را به این معنا ارجاع داده‌اند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص. ۸۶). محقق اردبیلی در ذیل آیه شریفه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده / آیه ۱) عقد را عهد محکم که بین دو نفر بسته شده است دانسته و رابطه آن به عهد را عام و خاص به اعمیت عهد دانسته است (اردبیلی، بی‌تا، ص. ۴۶۲).

ماده ۱۸۳ قانون مدنی عقد را چنین تعریف نموده است: «عقد عبارت است از اینکه یک چند نفر در مقابل یک یا چند نفر دیگر تعهد بر امری نمایند و مورد قبول آن‌ها باشد». شارحان قانون وجه تناسب معنی اصطلاحی و معنی لغوی را در این دانسته‌اند که در اثر انعقاد عقد بین دو نفر، رابطه حقوقی ایجاد شده و آن دو را به یکدیگر مرتبط می‌سازد (امامی، بی‌تا، ج ۱، ص. ۱۵۹). برخی از محققین عقد را ایجاب و قبول بر وجه مؤثر دانسته‌اند. اینان این تعریف را بیشتر در کلام اهل سنت دانسته و مراد از وجه مؤثر را محدود نمودن عقد به عقد صحیح دانسته‌اند (حائری، ۱۴۲۳ق، ص. ۱۸۳).

به نظر در بین تعاریف موجود از عقد در کلام فقها و حقوقدانان تعریف آن به «قرار

مرتبط با قرار دیگر» مناسب‌تر باشد (حائری، ۱۴۲۳ق، ص. ۱۸۴)؛ پس این تعریف از آن جهت که قرار است با عهد مشترک است و از آن جهت که مرتبط با دیگری با عهد تمایز پیدا می‌کند (حائری، ۱۴۲۳ق، ص. ۱۸۴).

۱-۲. تعریف قرارداد

حقوقدانان معنای عقد و قرارداد را مترادف دانسته و تنها تفاوت موجود را در این می‌دانند که عقد فقط در عقود معینه استعمال شده در حالی که قرارداد در کلیه عقود خواه معینه و غیر معینه به کار می‌رود (امامی، بی‌تا، ج ۱، ص. ۱۵۹). برخی از معاصرین نیز قراردادها را منشأ الزامات حقوقی دانسته و تعهدات ناشی از قراردادها را احکام متفرع بر اصل احترام به قرارداد شمرده‌اند و بدین ترتیب قراردادها را به‌عنوان منبع حقوقی برای کشف بسیاری از تعهدات و احکام دانسته‌اند (عمید زنجانی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص. ۲۲۶).

به‌طور کل قراردادها در حقوق بین‌الملل معاصر (عمومی)، اصلی‌ترین منبع قانون ساز به شمار می‌روند و کمیسیون حقوق بین‌الملل در طرح مربوط به قراردادها به سال ۱۹۶۲م، قرارداد را چنین تعریف کرده است: «هرگونه توافق بین‌المللی مدون که در یک یا دو یا چند سند الحاقی ذکر شده و بین دو یا چند دولت و یا چند موضوع حقوق بین‌الملل منعقد گردیده، بدون توجه به نام خاص آن مورد قبول کمیسیون است» (عمید زنجانی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص. ۱۱۷).

با توجه به این مطالب قراردادهای بین‌المللی را می‌توان این‌گونه تعریف کرد: قرارداد بین‌المللی توافقی است که بین موضوعات یا اشخاص حقوق بین‌الملل منعقد می‌گردد و آثار حقوقی بر آن مترتب می‌شود.

۲. انواع قراردادهای بین‌المللی

قراردادهای بین‌المللی به لحاظ هدف، طریقه اجرا، زمان انعقاد و حدود قلمرو اجرائی، طبقه‌بندی می‌شود. از سویی دیگر نیز به لحاظ ماهوی و شکلی می‌توان آن‌ها را به دو قسم تقسیم نمود:

۱- قراردادهای و عهدنامه‌های قانونی که شامل قواعد اساسی بوده و در حکم قوانین

بین‌المللی به شمار می‌آیند؛

۲- عهدنامه‌های قراردادی که بین دو یا چند دولت مشخص منعقد شده و هدف‌های خاصی را دنبال می‌کنند.

۳. مراد از مشروعیت

محققان اسلامی در امر حکومت بیان داشته‌اند: بدیهی است که حفظ نظام بشر، بستگی به پیروی از قانون و تشکیل حکومت عادلانه‌ای دارد که همگان به‌طور یکسان از آن بهره‌مند گردند و در تفکر اسلامی حق حاکمیت و سلطه مطلقه، مخصوص ذات اقدس خداست؛ زیرا چنین حقی فقط نسبت به خالق جهان ثابت و طبیعی است و اما افراد بشر هیچ کدام حق حاکمیت بر دیگران را ندارند؛ زیرا همه یکسان و افراد یک نوع و با هم برابرند (خلخال، ۱۴۲۲ق، ص. ۵۸). اینان از آنجا که انسان را موجودی آزاد دانسته‌اند اصل را بر عدم ولایت هر فرد بر دیگری قرار داده‌اند. روایت امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) خطاب به امام مجتبی (علیه‌السلام)^۱ در حریت انسان از جمله ادله مورد نظر آن‌ها است (منتظری، ۱۴۰۹ق، ص. ۲۵)؛ بنابراین در دیدگاه اسلامی حکومت که نوعی ولایت بر اموال عامه و تصرفات بر آن می‌باشد نیاز به دلیلی شرعی است. آنچه از کتاب و سنت مستخرج است ولایت از آن خدا و یا آنان که خدای متعال بدان اذن داده است می‌باشد (منتظری، ۱۴۰۹ق، ص. ۲۹؛ مؤمن، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص. ۷). با این نگاه هر نوع ولایتی که این اذن را به نحو خاص و یا عام از شارع نداشته باشد مشروع نبوده و تصرفات آن‌ها در مال و جان مردم خود خلاف شرعی می‌باشد.

۴. وجه شرعی قراردادهای بین‌المللی

قرارداد بین دولت‌های اسلامی را برخی از فقهای امامیه لازم‌الوفا دانسته و آن را موجب تقویت اخوت اسلامی و اتحاد آن‌ها دانسته‌اند. اینان آیاتی مانند «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا» (آل عمران / آیه ۱۰۳) را دلیل این مطلب می‌دانند (لاری، ۱۴۱۸ق، ص. ۲۲۲). گروه دیگری از محققین مطلق قراردادهای بین‌الملل چه با دولت‌های اسلامی و چه غیر اسلامی لازم‌الوفا دانسته و وجه مشروعیت آن را چنین گفته‌اند: «کلیه قراردادها مشروط بر آنکه مخالف با موازین اسلامی نباشد در فقه اسلامی منشأ الزامات حقوقی

هستند و در حقوق بین‌الملل اسلام از جایگاه پراهمیتی برخوردارند. اسلام تعهدات ناشی از قراردادها را تحت قاعده کلی لزوم وفاداری مطلق نسبت به قراردادها، تخلف‌ناپذیر شمرده و به این ترتیب قراردادها را به‌عنوان یک منبع حقوقی برای کشف تعهدات ناشی از آنها قرار داده است» (عمید زنجانی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص. ۱۱۷).

این کلام در تمامی قراردادها چه مالی و چه غیر مالی جاری است. اما آنچه در این تحقیق مورد بررسی می‌باشد قرارداد مالی و چالش‌هایی است که لزوم وفای به آن برای دولت اسلامی مشروع محقق می‌گردد. از جمله این چالش‌های می‌تواند به این مطلب اشاره داشت که مالکیت دولت‌های نامشروع بر اموال عامه و مباحات چه حکمی دارد و از سوی دیگر اموالی که از مردم توسط دولت اخذ می‌گردد آیا شرعاً جایز است؟ یا در حکم اکل مال به باطل بوده و در نتیجه معامله با چنین دولت‌هایی که مشروعیت اموال آنها با ابهام مواجه است چه حکمی خواهد داشت؟

همچنین اگر اخذ مالیات توسط آنان با ابهام مواجه باشد، اگر دولت اسلامی قراردادی را با دولت‌های نامشروع در اخذ مالیات گم‌گم به‌عنوان مثال امضا نماید، آیا دولت اسلامی در این فعل حرام شریک آنها بوده تا عنوان اعانه بر اثم بر آن صدق کند؟

این قراردادها گاهی تجاری و در حوزه خرید و فروش کالا بوده که با چالش‌هایی مانند عدم معلوم بودن مالکیت دولت بر اموال مواجه می‌باشد و گاهی صرف توافق بین دولت‌ها برای بهبود در روابط اقتصادی آنها می‌باشد. مثلاً گاهی بین دو دولت قرارداد گم‌گم امضا گردیده که طرفین قرارداد در آن متعهد می‌گردند که هر یک از کالاهای وارداتی از کشور مورد تعهد به مقدار معینی مالیات اخذ نموده تا این امر موجب تشویق بازرگانان هر دو کشور به تجارت با کشور مورد نظر شده و در نتیجه روابط مالی دو کشور رونق گیرد. اگر اخذ مالیات از مردم زمانی که نشانه‌ای از رضایت آنها نیست، بدون اذن حاکم شرع حرام باشد، آیا این قرارداد می‌تواند مصداقی از اعانه قرار گیرد؟

بر فرض قبول نظر برخی از محققین که صرف عدم مانع را دلیل بر مشروعیت این قراردادها دانسته و عموم ادله وفای به عهد در اینجا جاری می‌دانند، مخالفت با برخی از قواعد مسلم فقهی در موضوع مباحوث می‌تواند به‌عنوان مانع در صحت مشروعیت این عمل قرار گرفته و در نتیجه ادله عام جاری نخواهند بود.

با توجه به مطالب فوق از آنجا که قراردادهای مالی با دولت‌های مذکور خود می‌تواند به انواع مختلف منعقد گردد و از آنجا که اشکالات فقهی در هر طرف ممکن است متفاوت از دیگری باشد تلاش بر آن شده است که هر کدام را به‌طور مجزا مورد تحلیل قرار دهیم.

۴-۱. توافقات مالی

۴-۱-۱. دلیل مانعین

دلیل مانعین، معونه ظالم و اعانه بر اثم است. برخی از فقها معونه ظالم و حرمت اعانه بر اثم را قطعی به حساب آورده و ادله اربعه را دال بر این موضوع می‌دانند. اینان اجماع را قطعی دانسته و بیان داشته‌اند همان گونه که عقل مستقلاً به قبح ظلم حکم می‌دهد حکم به اعانه ظالم نیز می‌دهد. آیات شریفه ۱۱۴ هود^۲ و ۵ مائده^۳ از دیگر ادله این گروه می‌باشد (روحانی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص. ۱۶۶). آیه اول نهی از میل به ظالمان داشته و از طریق مفهوم اولویت دال بر حرمت معاونت ظالمان در اثم است. آیه دوم نیز صریح در این موضوع است (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص. ۵۶۶).

روایات متعددی نیز بر این موضوع دلالت داشته به‌طوری که محدث عاملی بابتی را در کتاب شریف وسائل به این مطلب اختصاص داده است. برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: ۱- مرفوعه ورام بیان می‌دارد که امام (علیه‌السلام) فرمودند: کسی که حرکت به سمت ظالم برای یاری او کند در حالی که به ظالم بودن او علم دارد از اسلام خارج شده است^۴ (حر عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۷، ص. ۱۸۲).

۲- و بار دیگر همو نقل می‌دارد که فرمودند: در روز قیامت منادی ندا می‌دهد یاران ظالم کجایند - حتی کسانی که قلم برای آن‌ها تراشیدند و یا دوات لایقه کرده‌اند - همه آن‌ها در تابوتی از آهن جمع می‌کنند و در آتش جهنم می‌اندازند^۵ (حر عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۷، ص. ۱۸۲).

این دو روایت گرچه از لحاظ سند ضعیف شمرده می‌شوند اما همان‌طور که بیان گردید روایات باب متعدد بوده و این دو از باب نمونه می‌باشد.

با توجه به ادله مذکور ظاهراً در کبرای مسئله (اعانه ظالم) اختلافی نیست و بحث در صغرای آن است. آیا امضای قرارداد با دولت‌های نامشروع، اعانه ظالمین است؟

قائلین به حرمت بیان داشته از آنجا که اخذ مالیات بدون رضایت اکل مال به باطل است اعانه در این موارد صدق نموده و روایات مؤید مطلب است.

۲-۱-۴. دلیل مجوزین

الف) عدم حرمت اعانه بر اثم

برخی از فقها از آنجا که آیه «وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانَ» (مائده / آیه ۲) که مستند اصلی قاعده است، باب «تفاعل» بوده و دال بر مشارکت طرفینی می‌باشد، قائل به عدم حرمت اعانه شده‌اند (ایروانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص. ۱۵).

محقق خوئی نیز مطلق اعانه بر اثم را حرام نمی‌داند مگر در مواردی مثل اعانه ظالم که دلیل خاص بر حرمت آن باشد. وی معنای «تعاون» را اجتماع عده‌ای از اشخاص برای ایجاد یک امر خیر یا شر که از همه آنها با هم سر زند دانسته است. این به خلاف «اعانه» که عبارت از آماده کردن مقدمات کار برای دیگری تا او به‌طور مستقل آن کار را انجام دهد، می‌باشد (خوئی، بی‌تا، ج ۱، ص. ۱۸۰).

وی اجتماع را نیز مضاف بر منقول بودن، محتمل المدرکی دانسته و فاقد اعتبار می‌داند. به‌علاوه در پاسخ به این مطلب که ترک اعانه بر اثم، ترک منکر و ترک منکر واجب است، بیان می‌دارد: در صورتی این استدلال صحیح است که فرد علم به حصر دفع گناه در عدم اعانه داشته باشد پس اگر احتمال وقوع گناه ولو بدون اعانه فرد را بدهد عدم اعانه مصداق نهی از منکر نیست (خوئی، بی‌تا، ج ۱، ص. ۱۸۰).

برخی دیگر از فقها این اشکال را نپذیرفته و پاسخ‌های مبسوطی بدان داده‌اند که تبیین آن در این مختصر نمی‌گنجد (برای نمونه ر.ک: بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص. ۲۵۹؛ خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص. ۱۹۸). برخی نیز از اساس حرمت اعانه را عقلی دانسته‌اند (تبریزی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص. ۸۹).

در مجموع چه اعانه بر اثم را به‌طور مطلق حرام بدانیم و چه ندانیم، مورد بحث از جمله مواردی است که اعانه بر ظالم می‌باشد و حتی محقق خوئی نیز این مورد را به ادله خاص در موارد حرام می‌داند. در نتیجه عدم حرمت اعانه نمی‌تواند دلیلی مطلوب بر جواز این مطلب باشد.

ب) عدم حرمت مطلق معاونت ظالمان

اعوان ظلمه بودن موضوع حرمت است پس اگر فردی در کاری دیگری را اعانه نمود در حالی که صدق اعوان بر او نشود، حرام نخواهد بود. زیرا ادله مذکور دال بر حرمت اعوان نه صرف اعانه است. بر این مبنا شیخ اعظم انصاری چنین نتیجه می‌گیرد: «عمل در مباحات چه همراه با اجرت باشد چه نباشد در صورتی که معین محسوب نشود دلیلی بر حرمت آن نیست و اصاله الاباحه نیز دال بر جواز است» (انصاری، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص. ۵۵). این مطلب هم مفید بحث نیست چراکه همان‌گونه که محرز است بحث در اعانه دولت‌ها در اخذ مال بدون رضایت صاحبان آن‌ها است که خود نوعی اعانه در حرام که قدر متیقن از حرمت اعانه بر ظالم است می‌باشد.

ج) تزاحم با مصلحت اهم

از آنجا که عدم جواز اخذ مالیات سبب به هم خوردن نظام مالی و تجاری کشورهاست پس امر دایر بین دو مفسده است؛ یکی اخذ مالیات بدون رضایت و دیگری برهم خوردن نظام مالی و تجاری. بنابراین مفسده اخذ مالیات کمتر بوده و بر دیگری ترجیح خواهد داشت. مؤید مطلب نیز کلام شیخ انصاری در پذیرش ولایت جائز در صورتی که با مصلحت بزرگ‌تری مثل کمک به خلق خدا تزاحم پیدا کند، می‌باشد. وی در این مورد می‌گوید: «این ولایت گرچه به ذات خویش حرام است اما ارتکاب آن به خاطر وجود مصالحی و دفع مفسده‌ای که اهم از مفسده حضور شخص در اعوان ظلمه است، بی‌اشکال خواهد بود.» (انصاری، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص. ۷۲).

این استدلال نیز خالی از اشکال نمی‌باشد؛ زیرا زمانی تزاحم معنا داشت که مصلحت جامعه دینی یک سوی تزاحم باشد اما حفظ جامعه غیر دینی واجب نیست تا با حرمت اخذ مال تزاحم پیدا کند. حداقل این استدلال تمام فروض بحث را در بر نمی‌گیرد و بر فرض صحت آن فقط شامل جوامع دینی خواهد شد. علاوه بر آن بر فرض مصلحت جامعه دینی به این بیان که مصلحت جامعه اسلامی در عقد چنین قراردادی با دولت‌های غیر دینی است نیز استدلال تمام نخواهد بود. زیرا در این صورت نیز یقین به اهمیت «اعانه» وجود نداشته چراکه فقط در جایی بتوان حکم به اهمیت کرد که امر دایر بین این دو موضوع باشد و راه دیگری برای انجام نباشد اما در

این موضوع مورد بحث انحصار قطعی نیست. به‌طور کلی اگر بتوان در شرایطی خاص که امر دایر بین انحصار مصلحت جامعه دینی و اعانه بر اثم است، از این استدلال استفاده نمود، در شرایط عادی و معمول که راه‌های دیگری نیز برای ترفیع سطح عمومی تجاری و مالی جامعه اسلامی وجود داشته باشد که عمدتاً قراردادها در این شرایط منعقد می‌گردند، این استدلال قابل تمسک نبوده و ما نیازمند به استدلالی تمام که در همه شرایط مفید باشد هستیم.

د) وجود رضایت مالکین

در حکومت‌های امروزی که به‌صورت دموکراسی اداره می‌شوند و مردم در حاکمیت شریک‌اند و با رأی خود و نوعی رضایت خود حاکم را انتخاب کرده‌اند پس گویا این رضایت کاشف از رضایت آن‌ها در اخذ اموالشان نیز می‌باشد. پس با این استدلال موضوع بحث که اخذ مال به باطل است مرتفع گردیده چراکه اخذ مال به‌حق بوده و اشکالی نخواهد داشت.

لکن باید گفت اشکالات زیر بر این استدلال وارد است:

اشکال اول. آنچه در شیوه حکومت‌های امروز رواج دارد که از آن به‌عنوان دموکراسی یاد می‌شود به یک بیان عبارت است از حکومت مردم بر مردم. این تعریف که در سرشت خود، حکومت و حاکمیت پاره یا جزئی از مردم را خواه از سوی فرد یا گروه بر کل اجتماع نفی می‌کند، بر پایه این اندیشه استوار است که همه مردم باید به گونه‌ای در حکومت کردن هم یار باشند (ابوالحمد، ۱۳۶۵، ص. ۱۷۲).

مفهوم دموکراسی به معنی شکل حکومت سابقه‌اش به فیلسوفان یونانی می‌رسد اما معنی جدید آن مربوط می‌شود به قیام‌های انقلابی جوامع غربی در اواخر سده هیجدهم. در بحث‌های مربوط به معنای دموکراسی سه برداشت عام جا باز کرده است. دموکراسی به معنای شکل حکومت بر حسب منابع قدرت برای حکومت، بر پایه مقاصدی که حکومت در پیش می‌گیرد و بر مبنای شیوه و روال کاری که در تشکیل حکومت به کار گرفته می‌شود، تعریف شده است (هانتینگتون، ۱۳۹۴، ص. ۸).

در برخی از نظرات در مورد دموکراسی، آن را بر پایه «اراده مردم» و «نفع عامه» تعریف کرده‌اند (هانتینگتون، ۱۳۹۴، ص. ۹).

یکی از مباحث مهم بر سر لوازم دموکراسی رابطه آن با مالکیت فردی است. دموکراسی غربی در اساس با مالکیت فردی رابطه بسیار نزدیک دارد و نهضت‌های لیبرال قرن‌های ۱۸ و ۱۹، آزادی اراده فرد در امور اقتصادی را از لوازم دموکراسی می‌شمردند (آشوری، ۱۳۶۴، ص. ۸۸).

در دیدگاه لیبرال دموکراسی مداخله دولت در امور اقتصادی، همواره توسط اکثریت اقتصاددانان نکوهش شده است. از زمان اسمیت که به عدم مداخله دولت در امور اقتصادی اعتقاد داشت تا کینز که با ارائه مفهوم منافع عمومی، دخالت دولت را رد می‌کرد، مداخله دولت همواره با سوء ظن همراه بوده است (گزاویه دو پوئی، ۱۳۷۴، ص. ۱۱۲).

بنابراین دموکراسی صرفاً یک آرمان و خواست سیاسی نیست بلکه در بر دارنده تقاضاها و انتظارات اجتماعی و اقتصادی نیز می‌باشد. با این دید بلادرنگ از مفهوم سیاسی دموکراسی که روابط فرد را با نظام حاکم مشخص می‌سازد و خواهان تضمین و تحقیق آزادی‌هایی گوناگون است به مفهوم دموکراسی اجتماعی نزدیک می‌شویم که خواستار زندگی بهتر و توزیع و تقسیم عادلانه‌تر دستاوردهای مادی و اقتصادی برای همه کسانی است که در جامعه ملی از بهره‌گیری از این دو در مانده‌اند (ابوالحمد، ۱۳۶۵، ص. ۱۷۲).

همین محقق سیاسی در جای دیگر چنین می‌گوید: آشتی دادن خواست‌های دموکراسی سیاسی با توقعات دموکراسی اقتصادی، نه تنها همیشه آسان نیست بلکه اغلب موارد دشوار و پیچیده است. اگر فکر دموکراسی در سرشت خود نبود، هرگونه فشار و زور نسبت به کس و کسان را همراه دارد. تحقق دموکراسی اجتماعی بدون به کار گرفتن فشارهای مادی، شدنی نیست زیرا چگونه می‌توان امکان دارا شدن نامحدود را نیز بخشی از آزادی دانست و به نام آزادی دیگرانی که دارا نیستند، سهمی از این دارایی را به‌زور از آنان گرفت، یا آنکه پیشاپیش امکان دارا شدن را از آنان سلب کرد (ابوالحمد، ۱۳۶۵، ص. ۱۷۳).

از این بیان معلوم است که از ارکان دموکراسی بهبود وضع اقتصادی و رشد می‌باشد. همان‌گونه که عدم دخالت دولت در اقتصاد و احترام به مالکیت خصوصی افراد از مبانی این اندیشه می‌باشد. البته بنا بر نظر شومپتر که هدف دموکراسی را نفع عامه می‌داند، شاید بتوان دخالت دولت را تا حدودی که منجر به این هدف شود پذیرفت. اما به‌طور کلی می‌توان گفت که بین دموکراسی سیاسی و اقتصادی در بین

اندیشه گران سیاست تلازمی وجود نداشته و از آنجا که بشر به طبع خویش منفعت طلب است دموکراسی را راهی برای بهتر زندگی کردن می‌داند؛ بنابراین، اینکه او با رأی خود رضایت به اخذ اموال خود داشته باشد، معلوم نیست. حداقل نمی‌توان حکم به رضایت قطعی در این امور داد.

اشکال دوم. نهایت استدلال مذکور بر این است که با توجه به رأی مردم، دلیلی بر عدم رضایت اخذ مال آن‌ها وجود ندارد، در حالی که عدم کشف عدم رضایت لزومی بر کشف رضایت نداشته و آنچه با توجه به ادله‌ای چون «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ» (نساء / آیه ۲۹) و یا حدیث شریف «لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيب نفس منه» (حر عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۴، ص. ۵۷۲) دال بر احراز رضایت در حین عقد است. پس صرف عدم کشف عدم رضایت کافی نیست بلکه باید رضایت قطعی آن‌ها احراز شود و این استدلال بدون توجه به اشکالات قبل نهایتاً یک قرینه ظنی بر رضایت که از ملازمه بین نفی عدم رضایت و رضایت حاصل شده می‌باشد و کافی نخواهد بود.

هـ) اعانه بر اثم بر آن صدق نمی‌کند

می‌توان بر این مطلب چنین استدلال کرده‌اند که این مورد از موارد اعانه بر اثم محسوب نمی‌شود زیرا تشخیص موضوع اعانه یک امر عرفی است. از این رو همین محقق اردبیلی در تعریف اعانه می‌نویسد: ظاهر در معنای اعانه بر اثم آن است که با قصد و طوری صورت پذیرد که عرف آن را اعانه بداند (اردبیلی، بی‌تا، ص. ۲۹۷). اگر تاجری به تجارت رود و یا مسافری به حج برود و اموال او مورد غارت عشار^۱ واقع شود بر سفر او صدق اعانت نخواهد شد. مؤید این مطلب روایاتی است که از معصومین (علیهم‌السلام) در جواز بیع انگور به کسی که شراب درست می‌کند صادر شده است (اردبیلی، بی‌تا، ص. ۲۹۷).

شیخ انصاری نیز در این مورد می‌گوید: شکی در عدم صدق عنوان اعانه بر کسی که با فعل خود قصد رساندن دیگری را نه بر مقصود و نه بر مقدمات آن دارد، نیست. مثل تاجری که به قصد تجارت حرکت کرده اما عشار (مالیات گیران دولتی) از او اخذ مال کنند. همان‌گونه که شکی در صدق اعانه نسبت به کسی که قصد رساندن دیگری را بر مقصود خود دارد نیست (انصاری، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص. ۱۳۶).

در بین ادله مذکور این دلیل ظاهراً متین به نظر می‌رسد. پس از آنجا که در قرارداد مالی بین‌المللی دولت اسلامی قصد اعانه کشورها را نداشته بلکه بنا بر مصلحت کشور اسلامی اقدام به چنین قراردادی نموده است و نیز از آنجا که این قراردادها یک مقدمه بسیار بعیده بر حرام است و صدق اعانه نیز بر عهده عرف می‌باشد پس این موارد مصداق اعانه بر حرام نبوده و موضوعاً از بحث خارج است.

۴-۲. قراردادهای تجاری

از دیگر انواع قراردادهای مالی بین‌الملل قراردادهای تجاری بوده که در حوزه خرید و فروش کالا بین دولت‌های مشروع و نامشروع منعقد می‌گردد. اگر دولت اسلامی از دولت‌های نامشروع کالای مانند نفت و یا دیگر اموال مشابه که مالکیت آن نیاز به اذن شارع دارد، خریداری نماید، حکم آنچه خواهد بود؟ آیا دولتی که از سوی خدای متعال اذن بر حاکمیت بر اموال عامه را ندارد، می‌تواند در این اموال تصرف نماید؟

از سوی دیگر بخشی از اموال در اختیار دولت‌ها اموال مردم است. آیا دولت به‌عنوان مالک و یا وکیل مالکین در معامله قرار می‌گیرد و یا در حکم فضولی خواهد بود؟ بر این اساس رابطه دولت با ملت چه نوع رابطه است؟ به عبارتی دیگر آیا دولت‌ها از طرف مردم وکالت دارند و ملت به آن‌ها اذن در معامله با اموال عامه‌ای که مالک آن مردم مسلمان هستند، می‌دهند یا نه؟ در صورت پذیرش این نظر، اشکال اول را چگونه می‌توان پاسخ داد؟

فارغ از هر مبنایی که در مطالب قبل اتخاذ شود، به نظر می‌رسد با دو راهکار استنفاذ و مصلحت تسهیل عمومی، می‌توان مشکل را حل نمود. در نتیجه نیازی به تبیین رابطه دولت و ملت و یا اتخاذ مبنا در مالکیت انفال و... وجود ندارد.

۴-۲-۱. استنفاذ

استنفاذ یعنی نجات دادن و مراد از آن نجات دادن مال خود که حق خود شخص است اما تحت سلطه دیگری است (جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص. ۶۲). استنفاذ در چند قسمت از احکام فقهی مطرح گردیده است:

الف) جوایز سلطان

در بحث هدایای سلطان جائز در مکاسب محرمه، گرفتن هدایا و جوایز سلطان جائز با علم به حرام بودن عین آن و نیز تصرف در آن، حرام بوده و تملک آن صحیح نیست (انصاری، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۹۲). در غیر این صورت، حتی با علم اجمالی به وجود حرام در مال سلطان، گرفتن و تصرف در آن بی‌اشکال است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۲، ص ۱۷۰).

امام خمینی (رحمت‌الله‌علیه) با تمسک به روایت صفوان بن مهران که می‌گوید: «كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه‌السلام) إِذْ دَخَلَ عَلَيْهِ رَجُلٌ مِنَ الشَّيْخَةِ فَشَكَا إِلَيْهِ الْحَاجَةَ فَقَالَ لَهُ مَا يَمْنَعُكَ مِنَ التَّعَرُّضِ لِلسُّلْطَانِ فَتَدْخُلَ فِي بَعْضِ أَعْمَالِهِ فَقَالَ إِنَّكُمْ حَرَمْتُمُوهُ عَلَيْنَا فَقَالَ خَبِّرْنِي عَنِ السُّلْطَانِ لَنَا أَوْ لَهُمْ قَالَ بَلْ لَكُمْ قَالَ أَمْ هُمُ الدَّاخِلُونَ عَلَيْنَا أَمْ نَحْنُ الدَّاخِلُونَ عَلَيْهِمْ قَالَ بَلْ هُمُ الدَّاخِلُونَ عَلَيْكُمْ قَالَ فَإِنَّمَا هُمْ قَوْمٌ اضْطُرُّوكُمْ فَدَخَلْتُمْ فِي بَعْضِ حَقِّكُمْ فَقَالَ إِنَّ لَهُمْ سَبْرَةً وَ أَحْكَامًا قَالَ (عليه‌السلام) أَلَيْسَ قَدْ أُجْرِيَ لَهُمُ النَّاسُ عَلَى ذَلِكَ قَالَ بَلَى قَالَ أَجْرُوهُمْ عَلَيْهِمْ فِي دِيُونِهِمْ وَ إِيَّاكُمْ وَ ظَلَمَ مُؤْمِنٌ» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۳، ص ۱۳۸) و همچنین روایت اسحاق بن عمار: «سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه‌السلام) عَنِ الدُّخُولِ فِي عَمَلِ السُّلْطَانِ فَقَالَ هُمُ الدَّاخِلُونَ عَلَيْكُمْ أَمْ أَنْتُمْ الدَّاخِلُونَ عَلَيْهِمْ فَقَالَ لَا بَلْ هُمُ الدَّاخِلُونَ عَلَيْنَا قَالَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۳، ص ۱۴۱) حکم به استنقاذ نموده است. ایشان در جمع‌بندی روایات مذکور بیان داشته‌اند که ظاهر آن است که شیعیان می‌توانند در اعمال سلطان وارد شده زیرا اعمال آنها در واقع حق اهل بیت (علیهم‌السلام) می‌باشد. این کار نوعی استنقاذ حق خود و امامان خویش می‌باشد. گویا این اذنی عام برای شیعیان می‌باشد (خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۶۵).

ب) گرفتن ربا از بانک‌های دولتی غیر اسلامی

امام خمینی (رحمت‌الله‌علیه) حکم گرفتن ربا از بانک‌های دولتی غیر اسلامی را نوعی استنقاذ دانسته و بیان داشته‌اند: در حکم حرمت ربا از بانک دولتی، اسلامی و یا غیر اسلامی تفاوتی ندارد جز آنکه آنچه در دست بانک‌های دولتی اسلامی است در حکم مجهول‌المالک بوده و بدون اجازه حاکم شرع و یا وکیل او تصرف در آنها جایز نخواهد بود. اما بانک‌های دولتی غیر اسلامی، احکام مجهول‌المالک بر آنها جاری نیست و گرفتن پول از آنها بدون اجازه حاکم شرع و یا وکیل او از باب استنقاذ جایز خواهد بود چون آنچه

در دست آنها است مال اسلام و مسلمانان است (خمينی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص. ۸۵۸).
دیگر فقها نیز گرفتن سود از مثل کافر حربی را از باب استنقاذ حق، بدون اشکال دانسته‌اند (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص. ۵۴) بدین معنا که اموال چنین کافرانی به‌عنوان غنیمت به مسلمانان تعلق دارد؛ از این رو در صورتی که به دست مسلمانی بیفتد می‌تواند آن را به‌عنوان غنیمت تملک نماید (جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص. ۶۰). از آنجا که کافر حربی خود و آنچه در ملک اوست مال مسلمانان است، آن مقداری که به‌عنوان فایده پول از او می‌گیرد، از باب حق خود از او استنقاذ می‌کند.

۲-۲-۴. مصلحت تسهیل عمومی

دیگر مبنا که می‌توان در معاملات تجاری دولت اسلامی با دولت‌های نامشروع بدان قائل شد، مصلحت تسهیل عمومی است که برخی از محققین معاصر قائل در این مطلب بدان حکم داده‌اند. اینان در بحث مالکیت دولت‌های وضعی نامشروع با تمسک به قاعده مصلحت تسهیل عمومی حکم به جواز داده‌اند. هرچند که طبق اصل اولی بنا بر برخی اقوال، معامله با چنین دولت‌هایی جایز نبوده ولی از آنجا که اقتصاد کشور اسلامی دایر مدار این نوع معاملات تجاری و مالی در عرصه بین‌الملل است و عدم جواز مشکلاتی را برای مسلمانان ایجاد خواهد نمود از باب مصلحت تسهیل حکم به جواز نموده‌اند. منظور از مصلحت تسهیل عمومی، تسهیل امر مسلمانان و رفع حرج و مشقت در ناحیه نیاز اقتصادی و تجاری و مالی آنان است. بر این مبنا دولت‌های نامشروع شرعاً مالک نبوده اما شارع معامله با آنها را به جهت مصلحت تسهیل جایز دانسته است (سند، ۱۴۲۸ق، ص. ۱۳۸). بر این مطلب ادله‌ای چون روایات دال بر جواز معامله با سلاطین جور^۷ و موارد دیگری همچون «شارع خزانه حکومت را در حکم بیت‌المال دانسته است»، «ولایات این ولایة جور را امضا نموده است»، «ملکیت کفار را اقرار نموده است» و «عسر و حرج» دلالت می‌نماید.

در توضیح این ادله می‌توان بیان داشت که روایات دال بر پذیرش ولایت سلطان خود بیان‌کننده چند مطلب است. اول اینکه مختص به ولایت خاصی نیست پس ولایت بر اموال را هم شامل می‌شود. بنابراین شارع اذن بر ولایت بر اموال داده است. در صورتی که اگر دولت‌ها را در حکم مالک نمی‌دانست این اذن را صادر نمی‌نمود.

دوم آنکه اذن به همکاری برای تسهیل امر بر مؤمنین بوده است و می‌توان از آن چنین نتیجه گرفت که هر جا مصلحت تسهیل محقق شد، می‌توان آن امر را انجام داد. سوم اذن قبول ولایت جائر حتی در امور مالی نشان از صحت معاملات است و الا چگونه می‌توان ولایت را قبول کرد اما هیچ معامله‌ای صحیح نباشد (سند، ۱۴۲۸ق، ص. ۱۳۸). این کلام به نظر تمام نرسیده و اشکالاتی بدان وارد باشد. اول جواز از این باب است که دولت‌ها اموالی مخلوط به حرام و حلال دارند پس علم اجمالی به وجود حرام است اما چون طبیعتاً تمام اموال دولت در اختیار فرد قرار نمی‌گیرد پس از محل ابتلا خارج بوده در نتیجه برائت جاری می‌باشد. با این حساب ارتباطی به ملکیت دولت نخواهد داشت. دوم آنکه روایات مختص به خلافت عامه بر مسلمین بوده و ارتباطی به دولت‌های جزئی در دنیا امروز ندارد.

برخی از اعلام معاصر اشکالات فوق را وارد ندانسته و بیان داشته‌اند: لسان روایات موجود در این مورد جواز را به علت تسهیل امر بر مردم نه انحلال علم اجمالی دانسته است. در این موضوع اطلاق وجود دارد و دولت شرعی و غیر شرعی را در بر می‌گیرد و از سوی دیگر اطلاق روایات شامل ولایات جزئی نیز می‌شود (سند، ۱۴۲۸ق، ص. ۱۳۸). البته در مجموع به نظر می‌رسد این روایات نتواند مدعی را اثبات کند چراکه این جواز از باب ضرورت بوده و «الضرورات تقدر بقدرها». پس نمی‌توان امر ضروری را تعمیم داد خصوصاً در روایاتی که فرد ۱۴ بار از حضرت رضا (علیه‌السلام) اذن همکاری می‌گیرد و ایشان اذن نمی‌دهد و در بار آخر که خوف جان دارد امام (علیه‌السلام) اذن می‌دهد. این روایات خود مشعر به آن است که تا به مرحله خوف جان نرسد اذن نمی‌توان داد. ثانیاً نفس همکاری با دولت به معنای پذیرش ملکیت آن‌ها نیست چون گرچه اذن همکاری عام است ولی نصرت مظلوم محدود به امور مالی نیست لذا عام خاص را اثبات نمی‌نماید و یا حتی شاید بتوان گفت که اذن امام (علیه‌السلام) از باب ولایتی است که بر اموال مسلمین دارد نه از باب قبول ولایت جائر.

دلیل دیگری که بدان تمسک نموده‌اند طریق اولویت می‌باشد. اینان روایات دال بر قبول جوازی سلطان را به طریق اولی دال بر معامله با دولت‌ها می‌دانند. در صحیح‌ه ابی ولاد آمده است که از امام صادق (علیه‌السلام) در مورد رفت و آمد و هم‌نشینی و

همسفرگی با مردی که در نزد سلطان کار می‌نماید و تنها راه درآمد او نیز از این طریق می‌باشد، سؤال نمود. امام (علیه‌السلام) فرمودند از غذای او بخور و اگر چیزی به تو داد بگیر. سپس امام (علیه‌السلام) در ادامه بیان داشتند که بر تو گوارا است و سختی و گناه بر دوش او خواهد بود (حر عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۷، ص. ۲۱۳). اینکه امام (علیه‌السلام) فرمود «بر تو گوارا باد و وزر و سختی عمل بر عهده اوست»، خود دلالت تمام بر قاعده تسهیل داشته یعنی امام (علیه‌السلام) برای تسهیل امور مؤمنین این جواز را صادر نموده است. گناهی هم اگر در این مطلب باشد بر عهده طرف مقابل خواهد بود.

همچنین بر این موضوع به روایات دال بر جواز خرید مقاسمه و خراج نیز تمسک گردیده است. این روایات دال بر امضا جمع زکات از سوی حاکم بوده و از سویی امضا بیع زکات توسط ولی غیر شرعی، امضا عقد ولی غیر شرعی بر زمین‌های خراجی و اخذ اجاره، همه نشان دهنده ایجاد قاعده کلی تسهیل امور توسط شارع بر مردم می‌باشد (سند، ۱۴۲۸ق، ص. ۱۳۸). علاوه بر این ادله، به قاعده «لا حرج» نیز استناد شده است. ممکن است به این مطلب اشکال شود که با لا حرج نمی‌توان حکم به جواز را صادر نمود؛ نهایت رفع حکم صورت می‌گیرد و اثبات حکم در کار نیست. مضاف بر اینکه لا حرج، حرج شخصی نه نوعی را در بر می‌گیرد پس نمی‌توان آن را مبنای قاعده قرار داد. در پاسخ به این اشکال برخی از محققین بیان داشته‌اند که گرچه اشکال مذکور به قاعده لا حرج صحیح است اما برای صحت این معاملات می‌توان همان‌طور که بیان گردید به قاعده تسهیل که از آیاتی مثل «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (بقره / آیه ۱۸۵) و برخی روایات مثل «لک المهنه و علیه الوزر» (حر عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۷، ص. ۲۱۳) استخراج می‌گردد، تمسک نمود. در فقه مواردی مثل وقوف در عرفه در غیر از روز نهم و یا ذبح به غیر از منی و... مبتنی بر این قاعده وجود دارد (سند، ۱۴۲۸ق، ص. ۱۳۸).

نکته‌ای که در مورد این قاعده باقی می‌ماند آن است که آنچه از روایات معلوم می‌گردد آن است که امام (علیه‌السلام) از مقام ولایت و حکومت نه تشریح این جواز را صادر نموده است. با این نگاه تعمیم دادن قاعده به تمام زمان‌ها و انتساب این حکم به امام عصر (عج) امری غیر معلوم است. در توضیح این مطلب باید بیان داشت که امام معصوم (علیه‌السلام) در مقام بیان احکام سه گونه می‌باشد: ۱- احکام تشریحی: که ثابت

است و تغییر ناپذیر تا قیامت؛ ۲- قضائی: عبارت از تطبیق احکام شرعی ثابت در مقام فصل خصومت و دعوا بر پایه بینه و یمین و اقرار می‌باشد؛ ۳- ولائی: عبارت است از تطبیق حکم شارع بر موضوعاتی که فی نفسه حلال است بنا بر مصلحت‌های که حاکم تشخیص می‌دهد؛ مثل تحریم گوشت الاغ توسط پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم). در واقع احکام ولائی برای مقام اجراء شریعت می‌باشد یعنی حاکم بنا بر مصلحت در مقام اجراء بر روی برخی از موضوعاتی که فی حد نفسه حلال است احکامی را تطبیق می‌دهد. با این نگاه اهل سنت نمی‌توانند از مصالح مرسله و یا سد ذرایع به‌عنوان مقام تقنین استفاده نمایند چون این امور مربوط به مقام اجراء نه تشریح می‌باشد.

قائلین به جریان قاعده در این بحث در پاسخ به اشکال مذکور بیان داشته‌اند: اولاً از روش ادنی که در روایات ائمه (علیهم‌السلام) در شرایط مختلف به افراد متعدد داده‌اند عدم موقتی بودن این اذن را می‌توان نتیجه گرفت. اینکه یک حکم حکومتی باشد اما به‌صورت دائم بیان شده باشد عجیب نیست؛ به‌عنوان نمونه می‌توان به حکم قاضی و یا بیع ولی که بعد از بلوغ صبی نیز نافذ است و... اشاره کرد. ثانیاً همان‌گونه که برای مقام تشریح و حکم قضائی موازینی وجود دارد برای اجراء احکام نیز موازینی وجود دارد. این موازین که در زمان‌های مختلف می‌تواند در مقام اجراء مورد استفاده واقع گردد از نوع تشریحات ثابت است مثلاً در مقام قضا اصل استفاده از بینه حکم ثابت است که در مقام‌های مختلف مورد استفاده قرار می‌گیرد. پس اگر میزانی که امام (علیه‌السلام) بنا بر آن حکم ولائی خود را صادر نموده است برای ما موجود باشد می‌توانیم قائل شویم که امام (علیه‌السلام) اکنون نیز بر این رأی می‌باشد. پس با این توضیحات می‌توان از طریق برهان این حکم امام عصر(عج) را نیز کشف کرد چراکه این ضوابط در واقع تشریحات ثابت در تولید حکم ولائی است و فقها نیز در بحث همکاری با ظلمه و قبولی جوایز و امثال آن بر همین قاعده هستند. برخی نیز ممکن است معتقد شوند که بر فرض عدم دستیابی به حکم امام عصر(عج) در این موارد حکم فقیه می‌تواند جایگزینی بر آن باشد (سند، ۱۴۲۸ق، ص. ۱۷۹).

نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه در این مقاله بیان گردید معلوم است که قراردادهای مالی بین‌المللی با

کشورهایی که دارای حکومتی مشروع به معنای اذن از سوی خدا متعال برای ولایت بر مردم نیستند، با چالش‌هایی هم در ناحیه توافقات مالی و هم در معاملات مواجه خواهد بود. از آنجا که اینان اذنی که به اخذ اموال مردم نه از سوی شارع و نه از سوی خود مردم (با توجه به ناتمام بودن ادله دموکراسی) منتهی شود، ندارند بنابراین اموال مأخوذه در حکم اکل مال به باطل بوده و توافقات مالی می‌تواند نوعی شراکت در این موضوع باشد در حالی که با مطالبی که آمد معلوم گردد اعانه بر اثم بر مقدمات بعیده ای چون مطلب مورد نظر صدق نمی‌نماید. از سوی دیگر معامله کردن با آن‌ها که مالکیتشان بر اموال معلوم نیست، صحیح نمی‌باشد زیرا مالکیت اموالی که در اختیار دولت است - که مجموعه‌ای از اموال عامه و مباحات و انفال و مالیات‌ها و... می‌باشد - بدون اذن الهی و مردم با مشکل مواجه می‌باشد. نتیجه آن است که می‌توان با تمسک به دو قاعده مصلحت تسهیل و استنفاذ بدون نیاز بررسی شقوق مطلب حکم به صحت آن نمود. گرچه ادله لا حرج در این موارد نتواند اجرا شود اما قاعده مصلحت که مستخرج از برخی روایات می‌باشد به قوت خود باقی است. نتیجه آن است که قراردادهای بین‌المللی با دولت‌های مذکور چه در ناحیه توافقات مالی و چه معاملات خالی از اشکال بوده و لازم الوفا است.

یادداشت‌ها

۱. «لَا تَكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا» (سید رضی، ۱۴۱۴ق، ص. ۳۳۴).
۲. «وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ» (هود / آیه ۱۱۳).
۳. «وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانَ» (مائده / آیه ۲).
۴. «وَرَأَى بَنُو أَبِي فِرَاسٍ فِي كِتَابِهِ قَالَ: قَالَ عٌ مِنْ مَشَى إِلَى ظَالِمٍ لِيُعِينَهُ - وَ هُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ ظَالِمٌ فَقَدْ خَرَجَ مِنَ الْإِسْلَامِ» (حر عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۷، ص. ۱۸۲).
۵. «قَالَ (عليه السلام) إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ نَادَى مُنَادُ الظُّلْمَةِ - وَ أَعْوَانَ الظُّلْمَةِ وَ أَشْيَاءُ الظُّلْمَةِ - حَتَّى مَنْ بَرَى لَهُمْ قَلَمًا وَ لَاقَ لَهُمْ دَوَاةً - قَالَ فَيَجْتَمِعُونَ فِي تَابُوتٍ مِنْ حَدِيدٍ - ثُمَّ يَرْمَى بِهِمْ فِي جَهَنَّمَ» (حر عاملی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۷، ص. ۱۸۲).
۶. باج‌گیران دولتی
۷. این روایات خود بر چند قسم می‌باشد: روایات قبول ولایت جائر، قبول هدایای سلطان جائر، جواز همکاری با دولت‌های جائر به شکل اجاره و امثال آن، جواز شراء و مقاسمه و

خراج با دولت‌های جائز؛ مانند «علی بن ابراهیم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن علي بن يقطين قال قال لي ابو الحسن (عليه السلام) ان لله عز وجل مع السلطان اولياء يدفع بهم عن اوليائه» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۱۲)، «حدَّثنا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُوسَى الْخَشَّابِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ زَيْدِ الشَّحَامِ قَالَ سَمِعْتُ الصَّادِقَ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ (عليه السلام) يَقُولُ مَنْ تَوَلَّى امْرَأًا مِنْ أُمُورِ النَّاسِ فَعَدَلَ وَفَتَحَ بَابَهُ وَرَفَعَ سِتْرَهُ وَنَظَرَ فِي أُمُورِ النَّاسِ كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يُؤْمِنَ رَوْعَتَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيُدْخِلَهُ الْجَنَّةَ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۱۹۳) و «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي مَحْمُودٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ (عليه السلام) مَا تَقُولُ فِي أَعْمَالِ هَؤُلَاءِ - قَالَ إِنْ كُنْتُ لَا بَدَّ فَاعْمَلْ فَاتَّقِ أَمْوَالَ الشَّيْعَةِ قَالَ فَأَخْبَرَنِي عَلِيُّ أَنَّهُ كَانَ يَجِيبُهَا مِنَ الشَّيْعَةِ عَلَانِيَةً وَيُرُدُّهَا عَلَيْهِمْ فِي السَّرِّ» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۱۹۳).

کتابنامه

قرآن کریم.

- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق). معجم مقانیس اللغة. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
 ابوالحمد، عبدالحمید (۱۳۶۵). مبانی سیاست. تهران: توس.
 اردبیلی، احمد بن محمد (بی تا). زیادة البیان. تهران: مکتبه الجعفریه.
 آشوری، داریوش (۱۳۶۴). فرهنگ سیاسی. تهران: مروارید.
 امامی، سید حسن (بی تا). حقوق مدنی. تهران: اسلامیه.
 انصاری، مرتضی (۱۴۱۱ق). کتاب المکاسب. قم: دار الذخائر.
 ایروانی، میرزا علی (۱۴۰۶ق). حاشیه علی المکاسب. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.
 بجنوردی، سید حسن (۱۴۱۹ق). القواعد الفقهیه. قم: الهادی.
 تبریزی، میرزاجواد (۱۴۲۳ق). ارشاد الطالب. قم: اسماعیلیان.
 جمعی از پژوهشگران زیر نظر شاهرودی (۱۴۲۶ق). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت (علیهم السلام). قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام).
 حائری، سید کاظم (۱۴۲۳ق). فقه العقود. قم: مجمع اندیشه اسلامی.
 حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۹ق). وسائل الشیعه. بیروت: مؤسسه آل‌البیت (ع)

- خلخالی، سید مهدی (۱۴۲۲ق). حاکمیت در اسلام یا ولایت فقیه (جعفر الهادی، مترجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۴۱۵ق). المکاسب المحرمة. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۴۲۴ق). توضیح المسائل. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- موسوی خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۰ق). منهاج الصالحین. قم: مدینه العلم.
- موسوی خویی، سید ابوالقاسم (بی تا). مصباح الفقاهة. بی جا: بی نا.
- دو پوئی، گزاویه (۱۳۷۴). فرهنگ و توسعه (فاطمه فراهانی و عبدالحمید زرین قلم، مترجمان)، تهران: مرکز انتشارات کمیسیون ملی یونسکو در ایران.
- روحانی، سید صادق (۱۴۲۹ق). منهاج الفقاهة. قم: انوار الهدی.
- سند، محمد (۱۴۲۸ق). ملکة الدول الوضعية. قم: مکتبة فک.
- سید رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه. قم: مؤسسه نهج البلاغه.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۴۲۱ق). فقه سیاسی. تهران: امیرکبیر.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامية.
- لاری، سید عبدالحسین (۱۴۱۸ق). مجموعه مقالات. قم: مؤسسه المعارف الاسلامی.
- مراغی، میرفتاح (۱۴۱۷ق). العناوین الفقهية. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- منتظری، حسین علی (۱۴۰۹ق). مبانی فقهی حکومت اسلامی (محمود صلواتی و شکوری، مترجمان)، قم: کیهان.
- مؤمن، محمد (۱۴۲۵ق). الولاية الالهية الاسلامية أو الحكومة الاسلامية. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
- هانینگتون، ساموئل (۱۳۹۴). موج سوم دموکراسی (احمد شهسا، مترجم). تهران: روزنه.