

بررسی جواز یا عدم جواز اعتصاب در حکومت اسلامی

محسن ملک‌افضلی اردکانی*، مرتضی مطهری فرد**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۹/۱۶

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۶/۲۳

سیاست متعالیه

- سال پنجم
- شماره هجدهم
- پاییز ۹۶

بررسی جواز یا
عدم جواز اعتصاب
در حکومت اسلامی
(۱۲۵ تا ۱۴۴)

چکیده

اعتصاب امری است که در هر جامعه‌ای از دیرباز تاکنون به‌عنوان ابزاری برای نیل به حقوق بیش‌تر در برابر حکومت‌ها به کار برده می‌شود. عکس‌العمل حکومت‌ها در برابر این پدیده‌ی اجتماعی در طول تاریخ، بیش‌تر نگرشی توأم با وا همه و نارضایتی است و به این دلیل در قوانین فعلی کشورها جواز آن دارای ابعاد ضد و نقیض و اجمال و ابهام است. در حکومت اسلامی نیز از نظر فقهی باید مشروعیت اعتصاب یا عدم آن را تعیین تکلیف نمود تا مبنایی برای سیاست‌گذاری و تدوین قوانین در این زمینه به دست آید. به نظر می‌رسد اعتصاب در حکومت اسلامی بر اساس اصل حلیت، اصل برائت، اصل آزادی و در مواردی به استناد قواعدی چون نصح‌الائمه، اهتمام به امور مسلمین و امر به معروف و نهی از منکر جایز باشد؛ ولیکن برخی شرایط بنابر برخی ادله این جواز را تحدید می‌نمایند. این ادله در اصل به "اصل حفظ نظام" بازمی‌گردد؛ هم‌چنین به کیفیت معاهدات بین حکومت و اعتصاب‌کنندگان که به‌نوعی از ادله‌ی حقوق خصوصی است. در این نوشتار با رجوع به منابع کتابخانه‌های و با روش توصیفی-تحلیلی به این مهم پرداخته خواهد شد.

واژه‌های کلیدی:

اعتصاب، حکومت اسلامی، جواز، مبانی فقهی.

* دانشیار جامعه‌المصطفی: (mohsenmalekafzali@yahoo.com).

** کارشناس ارشد فقه سیاسی و دانشجوی دکتری فقه و حقوق جزا دانشگاه آیت‌الله حائری میبد:

(motaharifardmorteza@gmail.com)

۱. مقدمه

اعتراض علیه حکومت در جوامع بشری همواره با صورت‌های مختلف در جهت استیفای حقوق ظاهر می‌شده است که از خاصیت‌های بیداری و دغدغه‌مندی و پویایی جامعه است. با این حال غالب حکومت‌ها از وجود اعتصابات در حیطه‌ی حکومت خود راضی نیستند و ادعا می‌کنند تبعات منفی زیادی دارد. اعتصاب به‌عنوان یکی از انواع ابراز اعتراضات در رشته‌های مختلف و از ابعاد مختلفی قابل تامل است؛ از حیث نحوه اعتصاب با توجه به نوع حکومت، میزان ضرورت و مواقع آن، مصالح و مفسد آن، میزان تاثیرگذاری آن و ... آن‌چه در این تحقیق مدنظر است وجود چالش‌های زیاد و ابهام و اجمال از جهت فقهی و حقوقی در این مقوله است. از طرفی موضوعی مبتلا به در همه‌ی جوامع است، به‌طوری که با عناوین مختلفی در اسلام نیز می‌توان حق بودن آن را اثبات نمود؛ زیرا از ضروریات جامعه‌ی اسلامی حق‌طلبی و دغدغه‌مندی در برابر بی‌تفاوتی است. از دیگر سو، عکس‌العمل حاکمیت در برابر آن نیازمند یک مبنای مشخص حقوقی است؛ چرا که دستگاه حاکمیت بین مدیریت و پاسخ‌گویی در قبال جریان‌های اعتصاب‌کننده با علم به حق بودن مبانی آن و نادیده انگاشتن آن با توجه به آن‌چه خود ضروری می‌بیند و یا از عهده‌ی آن بر نمی‌آید در تنگنا قرار می‌گیرد. در این تحقیق صرفاً به حکم جواز یا عدم جواز اعتصاب در برابر حکومت و شرایط حاکم بر آن پرداخته می‌شود و وظایف حکومت در قبال اعتصاب به‌دلیل عدم اطالهی تحقیق به موقعیتی دیگر موکول می‌شود. بر این اساس با مقدماتی در پی پاسخ به مسائل زیر هستیم:

مبنا و ماهیت حق اعتصاب و ادله‌ی مشروعیت آن چیست؟ اگر اعتصاب یک حق است، این حق در چه شرایطی قابل اسقاط است؟ ادله‌ی تحدید جواز یا ممنوعیت آن از منظر فقه شیعه چیست؟

۲. تعریف اعتصاب و انواع آن

اعتصاب در لغت: برگزیدن و خوشنود شدن به‌چیزی آمده است و در اصطلاح دست از کار کشیدن گروهی و گردآمدن آنان برای وصول به هدف معین از قبیل تحصیل آزادی، کاستن ساعات کار، اضافه‌ی حقوق و غیره عنوان شده است. (دهخدا، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۸۰) معادل اعتصاب در زبان عربی "اضراب" است که برای مثال این‌گونه به کار می‌رود: «اضرب الرجل عن امره» (مهیار، بی تا: ۸۷؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱: ۵۴۷) برخی با نگاه مثبت به اعتصاب، آن را ترجمان خصیصه‌ی مقاومت و اعتراض بشری و ناشی از حس جدایی‌ناپذیر فطرت آدمی تعریف کرده‌اند. (یاوری و تنگستانی، ۱۳۹۳: ۱۱۲)

هرچند غالب تعاریف ارائه شده از اعتصاب در متون نگاشته شده در این باب به کارگران معطوف شده، ولیکن نگارنده معتقد است که اعتصاب از حیث اهداف و انگیزه‌ها و سطح گستردگی و همچنین تاثیرگذاری می‌تواند در عرصه‌های مختلف تعریف شود. (جزایری، ۱۳۴۲: ۱۴۸) در واقع اعتصاب را نباید همواره اقدام مردم در برابر دولت، یا کارگر در برابر کارفرما در نظر گرفت. به‌طور مثال در سطوح بالا ممکن است رییس‌جمهور با هدف افزایش اختیارات قانونی، اقدام به اعتصاب کند و یا وزرا برای آزادی عمل بیش از آنچه برایشان تعریف شده است، اقدام به اعتصاب کنند؛ یا هر شخصی و یا قشری در برابر مجموعه‌ای بزرگ‌تر اقدام به اعتصاب کند تا خواسته‌های خود را تحمیل نماید. آنچه در این نوشتار مدنظر است اقدام به اعتصاب هر یک از افراد و گروه‌های دولتی و غیردولتی در برابر نظام کلان حاکمیت است، برای تحمیل و یا مطالبه‌ی یک خواسته. این خواسته می‌تواند سیاسی، اقتصادی و مالی، اجتماعی و ... باشد.

۳. تاریخچه اعتصاب

اولین اعتصاب شناخته شده، در قرن ۱۲ قبل از میلاد در مصر بود. کارگران خدمت‌گذار رامسس سوم کار بر روی قبرستان را متوقف کردند تا آنهایی که از نظر جسمانی بیمار شده بودند، تحت درمان قرار گیرند. (Damas, 1969, p309) در قرون وسطی نیز تحت عنوان تشکل‌های نیکوکارانه جمعیت‌هایی در دفاع از حقوق کارگران در برابر کافرمایان تشکیل شد که به استیفای حقوق‌شان مبادرت می‌کردند؛ اسلحه‌ی قوی آنان اعتصاب بود و هرچقدر که تعاون و همکاری در بین آنها زیاده‌تر می‌شد، خصومت دولت و کارفرمایان با آنان فزونی می‌یافت که این موجب شکاف بین این دو دسته می‌شد. (میرمحمدی، ۱۳۸۷: ۳۰) این روند موجب ورود مقوله‌ی اعتصاب به عرصه‌ی حقوقی و قانونی شد و برخی از لحاظ حقوقی برای آن در جهان تاریخچه‌ای سه‌گانه فرض نموده‌اند: ۱- دوران ممنوعیت کیفری و حقوقی؛ ۲- دوران مصونیت حقوقی؛ ۳- دوران مشروعیت و شناسایی قانونی حق اعتصاب. (یاوری و تنگستانی، ۱۳۹۳: ۱۱۲-۱۱۵)

۴. اعتصاب در قوانین داخلی و بین‌المللی

در اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر، حق اعتصاب پیش‌بینی نشده است. هرچند آنچه تلویحا پیش‌بینی شده، واگذار به قوانین داخلی کشورها شده است. در دیگر متون حقوق مدنی و سیاسی نیز مشاهده نمی‌شود. با این حال بند ۱/ د ماده‌ی ۸ میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (مصوب ۱۹۶۶) در این خصوص اعلام می‌دارد: «دولت‌های

عضو این میثاق خود را متعهد تضمین... حق اعتصاب بر اساس قوانین هر کشور می‌دانند». در اسناد خاص بین‌المللی کار نیز، مقاله‌نامه‌های شماره‌ی ۸۴-۱۹۴۷ تحت عنوان «حق اجتماعات...» ۸۷-۱۹۴۹ تحت عنوان «اجرای اصول مربوط به حق سازمان‌دهی و مذاکرات جمعی» بر اعمال حقوق سندیکایی تأکید شده است. علاوه بر آن، توصیه‌نامه‌ی شماره‌ی ۹۲-۱۹۵۱ تحت عنوان «سازش و داوری اختیاری» تأکید کرده است. (هاشمی، ۱۳۸۴: ۴۸۵)

در ایران نیز ماده‌ی ۸ قانون رسیدگی به تخلفات اداری با ذکر مواردی چون "ترک خدمت در خلال ساعات موظف اداری، تعطیل خدمت در اوقات مقرر اداری" در شمار تخلفات اداری، تلویحاً به ممنوعیت اعتصاب بدون توجه به مقاصد اعتصاب‌کنندگان دلالت دارد و مواردی چون "وادار ساختن یا تحریک دیگران به کارشکنی یا کم‌کاری و ایراد خسارت به اموال دولتی، شرکت در تحصن، اعتصاب و تظاهرات غیرقانونی، یا تحریک به برپایی تحصن، اعتصاب و تظاهرات غیرقانونی و اعمال فشارهای گروهی برای تحصیل مقاصد غیرقانونی" نیز با توجه به قصد، روش و نتایج غیرقانونی اعتصاب‌کنندگان بر ممنوعیت آن دلالت دارد. (قانون رسیدگی به تخلفات اداری مصوب ۱۳۷۲) هم‌چنین به‌جز ماده‌ی ۱۴۲ و ۱۴۳ قانون کار که با مطرح کردن آیین حل اختلاف جمعی کار، از طریق هیات تشخیص و هیات حل اختلاف و نهایتاً دولت، در ضمن «تعطیل کار ضمن حضور کارگر در کارگاه و یا کاهش عمدی تولید از سوی کارگران» جای دیگری سخنی از جواز اعتصاب به‌میان نیامده است. برخی پنداشته‌اند که شناسایی آزادی انجمن‌های صنفی در دو مفهوم تشکیل و فعالیت (اصل ۲۶) و آزادی تشکیل اجتماعات (اصل ۲۷) در قانون اساسی تلویحاً به حق اعتصاب اشاره کرده است (هاشمی، ۱۳۸۴: ۴۸۶ و ۴۸۷) ولیکن (با توجه به تعریف اعتصاب) هیچ‌ظهوری مبنی بر این ادعا در این دو اصل دیده نمی‌شود. بنابراین موارد، می‌توان دریافت که تقریباً حق اعتصاب در قوانین داخلی به رسمیت شناخته نشده است.

۵. شناسایی حق اعتصاب

برای روشن شدن این که اعتصاب حق است یا خیر، باید به دو مقوله تمسک جست؛ اول این که مبانی حق اعتصاب به چه عنصری برمی‌گردد و محدوده‌ی آن چه مقدار است؛ دوم این که ماهیت حق اعتصاب چیست؟

۵.۱. مبانی حق اعتصاب

الف) در قرآن کریم تغییر وضعیت مردم صرفاً منوط به اراده و تغییر خودشان معرفی شده است: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱). هرچند این آیه ناظر

به تغییر خود است، ولیکن این به معنای شروع فرآیند تغییر است، نه این که تغییر و تحول وضعیت در این خلاصه شود. بنابراین با دلالت ضمنی، این آیه حق بر تغییر وضعیت را به رسمیت شناخته است.

سیاست متعالیه

- سال پنجم
- شماره هجدهم
- پاییز ۹۶

بررسی جواز یا
عدم جواز اعتصاب
در حکومت اسلامی
(۱۲۵ تا ۱۴۴)

ب) این تغییر هنگامی به حق مشروع اشاره خواهد داشت که غایت و متعلق تحول و تغییر و بهبودی در حیات طبیعی انسان در دو بعد دنیایی و یا آخرتی تأکید داشته باشد: «وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً» (بقره: ۲۰۱).

ج) این حق صرفاً برای تحول وضعیت اشخاص نیست، بلکه می تواند انگیزه های غیرشخصی و اجتماعی نیز داشته باشد و اصولاً در این صورت است که اعتصاب و حرکت های حق طلبانه به ویژگی های والا و دگر دوستانه ی مطلوب تری آراسته می شود و جامعه ی اسلامی را به الگو مبدل می کند. آیه ی شریفه ی: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا» (بقره: ۱۴۳) به این حقیقت اشاره دارد.

بنابراین، حق بر تغییر و تحول در وضعیت انسان با توجه به آموزه های قرآن کریم جزء حقوق ذاتی اوست که از سوی خداوند متعال به رسمیت شناخته شده است.

۵.۲. ماهیت حق اعتصاب

پس از تنقیح مبانی حق اعتصاب که به نوعی تلاش برای تغییر وضعیت و بهبودی حیات انسانی است، بی شک از ضروریات احترام به حقوق بشر و هم چنین اعتدالی جامعه ی اسلامی به تبع حق بر تحول و تغییر مثبت، به رسمیت شناختن حق اعتراض است. پیامبر اکرم (ص) می فرماید: «لَنْ تُقَدَّسَ أُمَّةٌ لَا يُوْخَذُ لِلضَّعِيفِ فِيهَا حَقُّهُ مِنَ الْقَوَى غَيْرَ مُتَمَتِّعٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۳: ۶۰۸). لازمه ی این روایت این است که اعتراض، دارای موضوعیت باشد؛ زیرا در این صورت تقدس و پاکی امت به خطری قطعی می افتد. حتی با کشف مذاق شارع در مورد سرنوشت امت اسلامی و توجه به این روایت، می توان حق طلبی در جامعه را نه تنها جایز، بلکه واجب پنداشت؛ زیرا در سطح وسیع عادت کردن قوی بر ستاندن حق ضعیف در تضاد با مقاصد شریعت است.

اعتصاب به عنوان یکی از راهکارهای اعتراض که غایتی حق طلبانه دارد، بی شک از مصادیق این روایت است. طبعاً با جایز شمردن آن باید به دلالت التزامی، آن را از مصادیق حق برشمرد. هم چنین بر اساس اصل آزادی انسان (که در ادامه خواهد آمد) می توان انسان را در ابراز انتقاد و اعتراض به وضعیت موجودش ذی حق دانست که اصطلاحاً به آن "آزادی بیان" اطلاق می شود و اعتصاب از مراتب بالای این حق است.

۶. ادله‌ی جواز اعتصاب

۶.۱. حق آزادی انسان

آزادی به معنای «حق» و «اختیار» و به‌طور کلی «مستقل و مختار بودن شخص در گزینش اعمال خود» است و شامل آزادی عقیده و بیان، آزادی قلم، آزادی اجتماعی، آزادی کار و... می‌گردد.

مجموع آزادی‌هایی که افراد یک جامعه از آن بهره‌مند هستند را اصطلاحاً «حقوق» یا «آزادی‌های فردی» و یا «حقوق اساسی فرد»، «حقوق عمومی شهروندان»، «حقوق بشر و شهروند» و یا «آزادی‌های عمومی» می‌نامند.

آزادی عمومی عبارت از حقوقی است که نوع استقلال و خودسامانی در زمینه‌های مختلف زندگی اجتماعی را برای افراد تأمین می‌کند و این حقوق، از لحاظ رشد شخصیت انسانی ضروری شناخته شده است. آزادی حقوقی، زائیده و نتیجه‌ی مستقیم آزادی تکوینی است. (معرفت، ۱۳۸۰: ۱۱۲) حضرت امیر(ع) می‌فرماید: «لَا تَكُنْ عَبْدًا غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ حُرًّا» (سیدرضی، ۱۴۱۴: ۴۰۱) هم‌چنین در قرآن کریم آمده است: «و يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ.» (اعراف: ۱۵۷)

این تعابیر قابل تطبیق در همه‌ی عرصه‌های حیات بشر است؛ در حیات سیاسی، اجتماعی، فردی و در حقوق خصوصی و عمومی، به این‌صورت که دیگران نباید برای انسان محدودیت در حقوق ذاتی او قرار دهند؛ حقوقی که خداوند نیز برای انسان ثابت می‌داند. اعتصاب به‌نوعی تلاش برای زدودن محدودیت‌هایی است که از سوی طرف مقابل (و در این تحقیق، حکومت) موجب تضییق حقوق او شده است. بنابراین انسان آزادی اراده دارد و می‌تواند هر زمان دست از کار بکشد، مگر آن‌که خود تکلیفی مخالف این، بر خود قید کرده باشد.

۶.۲. اهتمام به امور مسلمین

گاهی اعتصاب برای استیفای حقوق دیگران انجام می‌شود که به آن ماهیت آرمان‌گرایانه‌ای می‌بخشد. این حقیقت از دلالت عام روایتی مشهور قابل استنباط است که امام صادق(ع) می‌فرماید: «مَنْ لَمْ يَهْتَمْ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۳: ۴۱۸). "امور المسلمین" جمع مضاف است که از نظر مفهوم، فراگیری را می‌رساند. یعنی اموری که جنبه‌ی عمومی داشته باشد و به عامه‌ی مسلمانان مرتبط گردد. به‌عبارتی دیگر، شئون عامه که همان مسائل جاری در سطح عمومی جامعه است، اعم از فرهنگی، اقتصادی، سیاسی، نظامی و غیره. (معرفت، ۱۳۸۰: ۹۱)

۶.۳. نصح الأئمه

از مواردی که می‌تواند بر جواز اعتصاب اقامه شود، مساله‌ی نصح‌الائمه است. پیامبر اکرم (ص) نصیحت ائمه‌ی مسلمین را یکی از سه‌چیزی خوانده‌اند که قلب مومن آن را رها نمی‌کند. (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۲: ۳۳۶) حضرت امیر(ع) نیز آن را در غیاب یا حضور از حقوق حاکم بر مردم دانسته‌اند. (سیدرضی، ۱۴۱۴: ۷۹) اعتصاب را می‌توان نوعی نصیحت تلقی کرد؛ به‌گونه‌ای که موجب تنبه و توجه حکومت به مشکلات و کاستی‌ها باشد. بی‌شک این تنبه در اصلاح تدابیر اتخاذی‌شان به‌سود حاکمیت است؛ این با معنای دیگر نصح (باری) نیز هماهنگ است.

۶.۴. امر به معروف و نهی از منکر

از ره‌آوردهای فریضه‌ی امر به معروف و نهی از منکر، تضمین سلامت جامعه است. هر شخص در قاموس اسلامی در سه سطح بر اساس این فریضه مسئول است؛ شخصی، به استناد «علیکم أنفسکم» (مانده: ۱۰۵)؛ خانوادگی و طایفه‌ای، به استناد «قوا أنفسکم و أهلیکم نارا» (تحریم: ۶)؛ اجتماعی، به استناد «و كذلك جعلناکم أمةً وسطاً لتکونوا شهداء علی الناس» (بقره: ۱۴۳). اگر از منظر این فریضه به اعتصاب نگریسته شود، از باب امر به معروف و نهی از منکر عملی، در مقابل دستگاه حکومت می‌توان حکم به جواز آن داد؛ به‌شرطی که دارای مفسده نباشد و یا دست کم مصلحت آن بیش از مفسده‌ی آن باشد. به‌تعبیر قرآن، اصلاح‌گر نباید دارای جهل مرکب باشد: «و اذا قیل لهم لا تفسدوا فی الأرض قالوا انا مصلحون ألا إنهم هم المفسدون و لکن لا یشعرون» (بقره: ۱۲۱ و ۱۲۲). هم‌چنین ره‌آورد دیگر ادله‌ی این فریضه این است که مشروعیت اعتصاب، تناسب مستقیم با اغراض دارد؛ یعنی اعتصاب اصلاح‌گرانه، مشروع؛ و اعتصاب دارای مقاصد غیر از این، مذموم است.

۷. اقتضائات تحدید یا ممنوعیت برخی از انواع اعتصاب

وجوهی محتمل که مطالعه در مورد اعتصاب را غیرمجاز جلوه می‌دهد عبارتست از: اولاً؛ اعتصاب به‌عنوان یکی از ابزارهای رسیدن به حقوق (حق اعتراض و آزادی بیان)، خود یک حق است که برای نوع بشر محفوظ است. ثانیاً؛ در اعتصاب، شخص از یکی از حقوق خود (مثلاً حق اشتغال یا حق خوردن غذا) برای نیل به حقی بزرگ‌تر خودداری می‌کند. لذا طرح این بحث که آیا کسی حق دارد از یکی از حقوق خود خودداری کند تا دیگری را به‌رعایت موردی دیگر از حقوق خود وادار نماید، اصلاً قابلیت مطالعه ندارد؛ زیرا

ذی حق است و اولی ترین شخص به اسقاط و یا استیفای از حق خود می باشد و شخص دیگری در این باره نمی تواند حکم کند.

در پاسخ باید گفت که اولاً گرچه اقدام برای رسیدن به حقوق محترم است، ولیکن در اعتصاب (که مورد بحث ماست) گاهی حقی که از آن خودداری می شود به منزله ی تکلیف در قبال دیگری برای شخص است و خودداری از این حق گاهی موجب نقض حق نسبت به دیگری می شود. در واقع بین حق و تکلیف اشتباه شده است. به طور مثال در مورد اعتصاب کارکنان یک مجموعه، خودداری از کار، نوعی از تضييع حق کارفرما است. البته این در صورتی است که کارفرمایان یا حکومت، خودشان استحقاق داشتن این حق را تضييع نکرده باشند. زیرا گاهی اشخاص چه حقیقی و چه حقوقی خودشان استحقاق داشتن آن حق را زایل می کنند و طبعاً دیگر تکلیفی در مقابل شان قابل تصور نیست. ضمن آن که بر فرض حق پنداشتن اعتصاب، استیفای برخی از حقوق شخصی یا گروهی، گاهی حقوق عمومی جامعه را خدشه دار می کند.

هم چنین حقوق را اگر در یک تقسیم بندی فطری (که آن را قانون عقل و نظام عقلایی در سلوک انسان ها و ارزش ها و آزادی های ملازم با طبیعت انسان تعریف کرده اند (موجد، ۱۳۸۱: ۷۱)) و اعتباری (به معنای آن است که امتیاز خاصی را که به صورت تکوینی برای یک موجود ثابت نیست قرارداد کنیم که برای آن موجود ثابت باشد (نبویان، ۱۳۹۳: ۱۶۱)) فرض کنیم، مسلم است که حقوق اعتباری تابع اعتباریات است و این گونه نیست که نتوان در مورد اسقاط یا اثبات آن سخن گفت. ضمن آن که حتی حقوق ذاتی هم در شرایط خاص قابل اسقاط است؛ مانند آن که کسی جرمی مرتکب شود که دیگر برای وی حق آزادی ساقط می شود. اصولاً بحث قابل اسقاط بودن حق در کلام فقهای زیادی مورد کنکاش قرار گرفته است. (طباطبایی یزدی، ۱۳۷۸، ج: ۱، ۵۵؛ خوانساری نجفی، ۱۴۱۸ق، ج: ۱، ۱۰۷؛ الطباطبائی الحکیم، بی تا، ج: ۱، ۹) پس اگر اعتصاب را از حقوق اعتباری بدانیم و یا حتی از حقوق ذاتی، قابلیت طرح بحث در مورد آن وجود خواهد داشت.

هم چنین اگر گفته شود که اعتصاب، ابزاری برای جلوگیری از استبداد و انحراف از معیارهاست در برابر کارفرما، حاکم، دولت و... و حتی اسقاط موردی آن هم تبعات منفی زیادی خواهد داشت و حکومت و جامعه را به سوی خودرایی می کشاند.

در پاسخ به این مطلب هم باید گفت که اعتصاب تنها راه اصلاح حکام و بازداشتن آن ها از انحراف نیست. ضمن آن که سخن از اطلاق در عدم جواز اعتصاب نیست؛ آنچه در این مقوله به آن پرداخته می شود، صرفاً شرایطی است که در صورت بروز آن، اعتصاب غیرمجاز خواهد بود و نه به صورت مطلق. هم چنین خود اعتصاب اگر به یک جریان ثابت

در جامعه تبدیل شود، خود نوعی خودرایی است که فضایی ناآرام ایجاد می‌کند که از حل مشکلات با آرامش و تفاهم می‌کاهد و گروکشی را به عادت تبدیل کرده و تعامل میان اشخاص و حکام یا کارفرمایان را تضعیف می‌کند و این خود آفت بزرگی است.

اگر گفته شود که در صورت دادن حکم به عدم جواز برخی از انواع اعتصاب در شرایط مقتضی، مبنای استنباط این حکم قابل تعمیم به تمام انواع اعتراضات به حکام و کارفرمایان و حتی نصیحت یا نقد آنان است و این یعنی رکود در فضای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و... در جامعه؛ که از بالندگی و حرکت رو به جلو می‌کاهد و تحمل را جایگزین گفتمان انقلاب در ابعاد حیات بشری می‌کند.

در مقابل باید دانست که بسیاری از احکام در اسلام هست که به لحاظ قیاس غیرممنوعه، قابل تعمیم است و یا به لحاظ مبنای حکم که منصوص العله است. تعمیم حکم به نحوی که در بالا گفته شد از نوع قیاس باطل می‌باشد و نه اشتراک مبنای استنباط؛ که این مورد در ادله‌ی تحدید جواز اعتصاب خواهد آمد. هم‌چنین اگر این سخن را بپذیریم، دیگر سخن از احکامی مانند حرمت اقدام به سیف در امر به معروف توسط غیرحاکم اسلامی هم نباید بزنیم؛ چون شاید قابل تعمیم به اصل امر به معروف باشد و حتی امر به معروف و نهی از منکر لسانی هم، زمانی غیرمجاز پنداشته شود! آنچه مسلم است احکام تابع مصالح و مفاسد است و هر موضوعی پس از آن که جامع و مانع تعریف شد، با رجوع به ادله، حکم خود را دارد و این گونه شبهات قابل طرح نیست.

۸. ادله‌ی تحدید جواز یا ممنوعیت اعتصاب در حکومت اسلامی

در مورد هر موضوع فقهی، اصل بر حلیت است؛ مگر آن که در مورد آن، مستندی در قرآن و سنت موجود باشد و یا عقل در مورد مصالح و مفاسد آن ملاکی داشته باشد. روایت «کل شیء هو لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱۰: ۵۴۲) دال بر این مورد است. در مورد اعتصاب به طور صریح مستندی بر ممنوعیت آن یافت نمی‌شود؛ لذا باید به ادله‌ای تمسک جست که عمومات آن قابل استفاده برای صدور حکم تحدیدی در مورد اعتصاب است. با توجه به ادله‌ای که بر جواز اعتصاب اقامه شد و هم‌چنین وجود روایاتی که دال بر وظیفه‌مندی افراد و به طریق اولی حکومت، بر احقاق حق مومنین است، تحدید حق اعتصاب کمی مشکل به نظر می‌رسد.

از جمله‌ی این روایات، دو روایت زیر است. پیامبر گرامی اسلام (ص) می‌فرماید: «ویلٌ لم استطال علی مسلم فانتقص حقه...» (بیمانی، ۱۳۸۴: ۱۹۸) هم‌چنین امام باقر (ع) می‌فرماید: «ما عبدالله بشئ أفضل من أداء حق المومن...» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲: ۲۰۳). البته روایت ثانوی

بیش تر قابل تطبیق بر حکومت (من علیه الحق) می تواند باشد. طبق این روایت، مطلوب نیست که ادای حقوق ذی حقوق خود را معطل گذارد. اما اگر اعتصاب را امری بدانیم که در آن حضور شخص به عنوان اعتصاب کننده در ادای حق دیگران موثر واقع شود، می توان از این روایت در جواز کلیت اعتصاب سخن گفت. دلیل دیگر این امر آن است که ادله‌ی دال بر عدم جواز، به شرایط متعددی ناظر است؛ این در صورتی است که اعتصاب نمودن لزوماً در همه‌ی مصادیق دارای آن شرایط نیست. در واقع، بخشی از مصادیق اعتصاب موضوعاً خارج از حکم عدم جواز قرار می گیرد و چون اصل بر حلیت است، آن بخش از اعتصابات که خروج موضوعی دارند، مشمول حکم عدم جواز نمی گردند. بر این اساس، ادله‌ی زیر - یا در واقع شرایط زیر - در صورت تحقق موجب می گردد که اعتصاب دارای حکم عدم جواز شود که در موارد ذیل به آن اشاره می گردد:

۸.۱. اختلال معاش

اعتصاب در عرصه‌های استراتژیک کشور (مانند ارگان‌های نظامی و انتظامی و اطلاعاتی، روسای قوا و مدیران ارشد تاثیرگذار در کشور، وزات نفت و ...) که به صورت جزء و یا کل اثر مشهود اختلالی دارد؛ یا در عرصه‌های غیراستراتژیک (مانند حمل و نقل؛ صنایع مادر مثل خودروسازی و ...) که در صورت اعتصاب عمومی دچار اختلال می شوند. در واقع در این موارد، سرپیچی از یک واجب کفایی است. تامین نظام معاش و حیات مسلمین گرچه بر تک تک افراد واجب کفایی است که نسبت به آن مبادرت ورزند، ولیکن تا آن هنگام که به حد کفایت نرسد، بر همگان که قابلیت امثال این حکم را دارند، واجب عینی است. مقوله‌ی مشاغل و رفع نیازهای ضروری مسلمین از قِبَل آن، به قدری اهمیت دارد که برخی اعتقاد دارند که برای جلوگیری از اختلال نظام معاش مردم، امثال این واجب منوط به تحقق عناوینی مثل «تکسُّب» و «اجیرشدن» هم نیست. (اصفهانی، ۱۴۰۹ق: ۲۱۱) البته به این سخن مرحوم شیخ انصاری و مرحوم رشتی نقد وارد کرده‌اند؛ ولیکن آن‌ها نیز اهمیت موضوع را به هیچ وجه انکار نکرده‌اند. (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ۱۳۹-۱۳۸؛ رشتی، ۱۴۰۱ق، ج ۱: ۹۱) باید توجه داشت که در مورد نظام معاش مسلمین هر کدام از مشاغل به بخشی از این نظام مربوط است که اختلال در هر کدام موجبات برهم زدن آسایش و آرامش در کل حیات آنان است.

۸.۲. هرج و مرج

برای هر نوع از اعتراض و نقد و نصیحتی از سوی مردم یا مسئولین به دستگاه حاکمیت، باید سازوکار و قانون و راه مشخصی موجود باشد. بر این اساس اعتصاب، به عنوان یک

موردی که سازوکار تعریف شده‌ای ندارد، اگر در سطح جامعه به یک گفت‌وگو تبدیل شود، هرچند و مرجع دامن‌گیر آن جامعه خواهد شد. حتی اگر سازوکار استیفای حقوق هم در حکومت اسلامی دارای نقص باشد، باید نقص آن را برطرف نمود و این نقص جواز خوبی برای اقداماتی از قبیل اعتصابات مخرب نیست. آیت‌الله خامنه‌ای در این باره می‌فرماید:

«می‌گویند قانون بد هم از بی‌قانونی بهتر است. بعید نیست آدم این را قبول داشته باشد؛ چون بی‌قانونی، هرچند و مرجع است؛ قانون بد لاقول یک ضابطه‌ای است؛ خوب، انسان اصلاحش می‌کند.» (۱۳۹۰/۱۰/۱۹) «هرچند و مرجع در جامعه چه از نظر سیاسی و یا اجتماعی در وهله‌ی اول تبعات غیرقابل‌تحملی دارد که دشمنان را منتفع می‌کند.» (۱۳۸۱/۱۱/۱۵) و هم تبعات داخلی آن بسیار منفی است. چرا که در جامعه‌ای که هرچند و مرجع حاکم باشد، سخن از امنیت و به تبع آن برنامه‌ریزی برای شئون مختلف زندگی اعم از کسب اخلاق و معنویت و رسیدگی به امور دنیوی بی‌معنا خواهد بود. این یک امر عقلی و مورد تایید همه‌ی عقلاست. البته این سخن، نفی تحول‌خواهی در جامعه را نمی‌کند. در این باره می‌توان به فرمایشی از رهبر معظم انقلاب استناد کرد:

«تحول را هم بعضی با آنارشیسم و هرچند و مرجع و هرچی به هرچی بودن، اشتباه می‌کنند. این اشتباهات موجب شده است که یک عده‌ای که طرفدار ثبات اجتماعی‌اند، با هر تحولی مخالفت کنند؛ به خیال این که این تحول، ثبات را به هم می‌زند. از طرف دیگر، کسانی که خیال می‌کنند هر تحولی به معنای ساختارشکنی و شالوده‌شکنی و زیرسوال‌بردن همه‌ی اصالت‌هاست، این‌ها هم برای این که تحول ایجاد کنند، ثبات اجتماعی را از بین می‌برند و دچار خطر می‌کنند. این دو اشتباه، از دو طرف وجود دارد.» (۱۳۸۵/۸/۱۸)

بنابراین سخن، اعتصاب‌کنندگان نباید شاخصهای آنارشیسم را با تحول‌خواهی خلط نمایند، چرا که در این صورت حق ذاتی آن‌ها به نفع ثبات اجتماعی تحدید می‌شود.

۸.۳. تضعیف حاکمیت (نفی حفظ نظام سیاسی)

به دلیل این که در این نوشتار روی سخن با حکومت اسلامی است، مقوله‌ی حفظ نظام از ادله‌ی وزین در باب تحدید جواز اعتصاب محسوب می‌شود؛ زیرا بر آن اولویت دارد. اصولاً هر عمل واجبی که با واجبی چون حفظ نظام اسلام (که اولویت بالاتری دارد) تزامن کند، حفظ نظام قطعاً بر آن مقدم می‌شود. (مظفر، ۱۳۸۷، ج ۳: ۴۰۳) حال در مورد جواز اعتصاب که نهایتاً امری مباح است، به طریق اولی اولویت با حفظ نظام است. آیت‌الله خامنه‌ای در این باره می‌فرماید:

«بزرگ‌ترین معروف‌ها در درجه‌ی اول عبارت است از ایجاد نظام اسلامی و حفظ نظام اسلامی؛ این امر به معروف است... مجاهدت برای اقتدار ملت ایران و ورای آن و فراتر از آن، اقتدار امت اسلامی و تلاش و مجاهدت برای وحدت اسلامی؛ مهم‌ترین معروف‌ها این‌ها است و همه موظفند در راه این معروف‌ها تلاش کنند؛ امر کنند. نقطه‌ی مقابل این‌ها هم عبارت است از منکرها... کمک به دشمنان اسلام منکر است؛ تضعیف نظام اسلامی منکر است.» (۱۳۹۴/۱/۱)

بر این اساس، حرکت در راستای تضعیف نظام اسلامی را باید غیرمجاز پنداشت؛ چراکه حفظ نظام، بزرگ‌ترین معروف؛ و تضعیف نظام، منکر معرفی شده است. از مهم‌ترین عوامل حفظ نظام افزایش قدرت نظام در سطح داخلی و خارجی است.

به نظر نگارنده، تضعیف حاکمیت اساساً در دو سطح خارجی و داخلی روی می‌دهد. از جهت داخلی، تضعیف عبارت است از کاهش توان حاکمیت در تدبیر امور و خارج شدن عنان کارها از دست دولت‌مردان؛ و از جهت خارجی تضعیف عبارت است از شکسته شدن هیمنه و ابهت نظام اسلامی در نظام بین‌الملل، به گونه‌ای که قدرت تاثیر بر معادلات جهانی را از دست بدهد. تضعیف نظام در سطح داخلی هنگامی رخ می‌دهد که افراد جامعه (اعم از دولت‌مردان و مردم) در مقام نافرمانی ظاهر شوند. این سخن در روایت رسول گرامی اسلام مشهود است: «إسمعوا و أطيعوا لمن وآه الله فإنه نظام الاسلام...» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۳: ۲۹۸) اعتصاب اگر به گونه‌ای باشد که به حاکم اسلامی آنچه را که وی در خود موضوع و یا روش درخواست در مورد آن موضوع اکراه دارد، تحمیل نماید، به مرور موجب تضعیف جایگاه حاکم اسلامی می‌گردد. هم‌چنین اعتصاب اگر به گونه‌ای باشد که موجب نمایان شدن (ولو به صورت غیرواقعی) شکاف بین مردم و حاکمیت گردد، بخش اعظمی از قدرت خارجی حکومت خدشه‌دار می‌شود. چراکه حمایت مردمی به دلیل تجهیز ایدئولوژی به کارایی و هم‌چنین نماد مقبولیت نظام (و به زعم نظام بین‌الملل مشروعیت نظام) از عوامل قدرت در نظام بین‌الملل شناخته می‌شود. (قوام، ۱۳۸۹: ۷۵-۷۷) لذا آیت‌الله خامنه‌ای تصریح کرده اند که «دولت‌ها در نظام اسلامی باید مورد حمایت مردم قرار بگیرند.» (۱۳۹۴/۱/۱)

شاید گفته شود که حکومت را نباید به معنای نظام گرفت. در پاسخ ذکر یک نکته لازم است که هرچند در کلام فقها، لفظ نظام به طور مطلق یا عام در حفظ نظام اسلام به کار رفته و حکم حفظ آن، فی‌الجمله بیان گشته است؛ لکن بدون تردید، این حکم شامل حکم حفظ سایر خرده‌نظام‌ها هم می‌شود. نظام‌هایی که در درون آن نهفته است؛ چراکه بدون حفظ هریک از خرده‌نظام‌های تحت نظام عام یا کلان جامعه، این نظام نیز محفوظ نخواهد ماند. در واقع، چند حکم حفظ نظام به مفهوم کلان مورد اشاره قرار گیرد، لکن در ضمن بیان

حکم این موضوع کلی، حکم موضوعات جزئی نیز نهفته است. به عبارت دیگر از باب مقدمه‌ی واجب، هرگاه حفظ نظام کلان جامعه واجب شد، وجوب مقدمه‌ی آن که حفظ سایر خرده‌نظامها - که خود مقدمه‌ی حفظ نظام کلان هستند - نیز واجب خواهد. (ملک‌افضلی اردکانی، ۱۳۸۹: ۱۱۲) بر این مبناست که امام خمینی فرموده‌اند:

«مسأله‌ی حفظ نظام جمهوری اسلامی در این عصر و با وضعی که در دنیا مشاهده می‌شود و با این نشانه‌گیری‌هایی که از چپ و راست و دور و نزدیک نسبت به این مولود شریف می‌شود، از اهمّ واجبات عقلی و شرعی است که هیچ‌چیز به آن مزاحمت نمی‌کند و از اموری است که احتمال خلل در آن عقلاً منجز است». (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۹: ۱۵۳)

۸.۴. نقض معاهدات

از حقوق حاکم بر مردم به تعبیر حضرت امیر(ع) وفای به بیعت است. (سیدرضی، ۱۴۱۴: ۷۹) از منظری دیگر بر اعتصاب، برخی از قواعد فقه و حقوق خصوصی نیز ناظر است. اشخاصی که در نظام اسلامی به انجام وظایف گمارده شده‌اند، به‌حسب وظیفه یا مصداق امین هستند، یا اجیر و یا هردوی این دو عنوان بر آنها صادق است. بر این اساس، پایبندی به معاهداتی بر آنان لازم است و این پایبندی، آثار فقهی خاصی دارد که به‌چند مورد اشاره می‌شود:

۸.۴.۱. قاعده‌ی عدم ضمان امین

نیروی کار استخدام‌شده، عامل در عقود مختلف در انجام کار، امین هستند. (حسینی مراغی، ۱۴۱۸ق، ج ۲: ۴۸۲؛ فاضل لنگرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱: ۲۷؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲: ۲۴۷) البته این امانت مستلزم وظیفه‌ی آنان است و با امانت مالکی متفاوت است. وجود اصل امانت موجب پدیدارشدن تعاون و همکاری و اعتماد است. اعتماد، عامل کار را در حفظ اموال صاحب کار ترغیب می‌کند و با دوری از اسراف، تعهد خود را نشان‌داده، از تعدی و تفریط دوری می‌کند. البته اگر قرآینی بر بی‌تعهدی عامل یافت شود و بر تعدی و تفریط او دلالت کند، حکم بر ضمان می‌شود. در این صورت، عامل از حالت امین بودن خارج شده است. (رضایی، ۱۳۸۴: ۶۷) امام صادق(ع) در روایتی این‌گونه فرموده‌اند: «كُلُّ أَجِيرٍ يُعْطَى الْأَجْرَةَ عَلَى أَنْ يُصْلِحَ قَيْفِسِدُ فَهُوَ ضَامِنٌ» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۹: ۱۴۱) که در این روایت "یفسد" به‌نظر اعم از فساد با اختیار و سهوی است. بر این اساس هرگونه وظیفه‌ای که به‌دوش اجیر گذارده شده و برای رساندن مصلحت و منفعتی و دلیلی برای این ضمان وجود نداشته باشد، او ضامن است و از این ضمان به دلالت التزامی می‌توان عدم جواز ترک فعلی را که موجب ضمان است، غیرمجاز پنداشت. روایت: «الْأَجِيرُ الْمُشَارِكُ هُوَ ضَامِنٌ إِلَّا مِنْ سَبْعٍ أَوْ مِنْ غَرَقٍ أَوْ حَرَقٍ أَوْ لِصٍّ»

مُکابِر» (کلبی، ۱۴۲۹، ج ۱۰: ۳۱۹) از حضرت امیر(ع) نیز دلالتی مشابه دارد؛ با این تفاوت که اجیر حتی اگر شریک باشد و در واقع وظیفه‌ی کامل بر دوش او نباشد، باز هم ضامن است. بنابراین وقتی اعتصاب موجب تضرر حکومت (کارفرمای کلان) شود، در واقع نقض امانت آن شده است و خسارت و ضمان ناشی از آن، بیان‌گر این است که عمل جایز نبوده است. شاید تصور شود که وقتی شخصی یا جریانی اقدام به اعتصاب می‌کند، از این‌روست که با این شرایط توان ادامه‌ی ادای وظیفه را ندارد و این در عدم جواز مزبور ابهام ایجاد کند. لکن نگارنده معتقد است بر اساس شرایطی که از قبل بین متعاقدین پیش بینی شده بوده است، مجرای طرح چنین مسائلی مسدود است. حال اگر این اعتصاب برای رسیدن به حقوق مشروع، مثل دریافت حقوق معوق یا بهبود شرایط، یا هر چیزی شبیه به این باشد که در قانون و قرارداد هم مشخص شده است، ظاهراً اصل بر جواز اعتصاب است؛ مگر آن که روش اعتصاب مستلزم مفاسد جدی بوده باشد. ضمن آن که بین عدم توان ادای وظیفه و عدم تمایل به ادای وظیفه، باید تفصیل قائل شد. اعتصاب در فرض عدم توان در ادای وظیفه از یک جهت قابلیت طرح دارد و آن این است که کارگزار یا حکومت قبل از عقد، علم به این عدم توانایی داشته باشد و هم‌چنین اجیر نیز با علم به عدم توانایی، قبول وظیفه ننموده باشد. اگر بتوان اجیر را به‌نوعی امین فرض نمود و از احکام امانت در این جا استفاده کرد، می‌توان به استناد فتاوی فقها استنباط نمود که پذیرفتن امانت برای کسی که عاجز از ادای تعهدات امانت است، جایز نیست. (امام خمینی، بی‌تا، ج ۱: ۵۹۶) هم‌چنین شخص تا زمانی که قبول وظیفه نموده است باید در آن اهتمام داشته باشد و در غیراین صورت باید تا اطلاع امانت‌گذار از امانت حفظ و حراست کند. (همان: ۵۹۷) البته در این فرض اجیرشدن را مصداقی از امانت فرض نموده‌ایم؛ با توجه به این که امانت اعم از کارگزاری است، این امر بلاشکال است. در غیر این صورت باید از لحاظ نوع عقد بین متعاقدین و لزوم یا جواز آن در این مورد قضاوت نمود.

۸.۴.۲. مدارک قاعده‌ی اتلاف

استدلال فوق در قاعده‌ی اتلاف نیز جاری است. یعنی اگر اعتصاب‌کنندگان باعث اتلاف عین یا منفعتی از حکومت شوند، به‌دلیل اعتصاب خود (خواسته یا ناخواسته) ضامن جبران آن خواهند بود. این جبران در مورد حکومت شدیدتر از یک کارفرمای معمولی است؛ چراکه حکومت در ملکیت عموم قرار دارد. لذا امری که موجب خسارت است، به‌دلالت التزامی طبعاً نمی‌تواند جایز باشد. در میان مدارک قاعده‌ی اتلاف، آنچه عام‌تر به موضوع این تحقیق اشاره دارد، آیه‌ی ۱۹۴ سوره‌ی بقره است که اصل مقابله‌به‌مثل را تبیین می‌کند. در حالی که مدارک دیگر قاعده‌ی اتلاف، بیش‌تر در امور مالی مورد استناد هستند.

با توجه به آیه‌ی: «فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ...» (بقره: ۱۹۴) می‌توان دریافت که در مقابل تعدی به حقوق و منافع و ... دیگری، به همان اندازه حقوق و منافع اعتصاب‌کننده جایزالتعدی است و این به دلالت التزامی، ضمان وی را اثبات می‌کند و به همان مدلول التزامی آیه، عمل او مصداق تجاوز است. لازم به ذکر است که آیه، ناظر به تعدی با اختیار و اراده است و نگارنده معتقد است که در اعتصاب، علم به تلف و تضرر طرف مقابل (حکومت) وجود دارد که اعتصاب‌کننده آن را حربه‌ای برای تحت فشار قرار دادن او قرار می‌دهد. هم‌چنین به عقیده‌ی نگارنده اگر "ما" در آیه موصولی باشد، دلالت می‌کند که اعتصاب‌کننده ضامن تلف عین است و می‌توان با مجرد تلف در اثر اعتصاب، فعل یا ترک فعل اعتصاب‌کننده را غیرمجاز پنداشت؛ چون دلالت آیه به ضمان وضعی اشاره می‌کند. در صورتی که "ما" در آیه مصدری باشد، ضمان اعتصاب‌کننده تکلیفی است؛ یعنی اصل تعدی قابل مماثله است، نه عین تلف. به عبارت دیگر طرف مقابل که با اعتصاب روبه‌رو شده است، به همان اندازه که حقوقش مورد تعدی واقع شده، می‌تواند اعتصاب‌کننده را مورد تعدی قرار دهد؛ و ملاحظه می‌شود که در هر دو صورت، دلالت آیه بر حکم عدم جواز اعتصاب در شرایط مزبور قابل کشف است.

روایتی دیگر در این باب، حکم به ضمان کسی است که وسیله‌ای را طریق مسلمین قرار داده است و حیوانات با دیدن آن می‌ترسند و صاحبان خود را به زمین می‌زنند. از امام صادق سوال می‌شود و ایشان می‌فرمایند:

«سألته عن الشيء يوضع على الطريق فتمر الدابة فتتفر بصاحبها فتعقره.

فقال: كل شيء يضر بطريق المسلمين فصاحبه ضامن لما يصيبه» (ابن بابویه، ۱۴۱۳،

ج ۴: ۱۵۵).

این روایت از این جهت قابل تأمل در باب حکم اعتصاب است که اولاً تصریحی به موضوعیت قصد شخص در تلف یا ضرر نشده است و فعل مجهول به کار رفته است (یوضع). ثانیاً در روایت سخن از ضرر شده است و این ضرر (مستند به فعل یضر) مطلق است و قیدی در روایت بر آن زده نشده است که این مطلق ضرر، اعم از مال یا منفعت یا ... را می‌رساند. ثالثاً به عقیده‌ی نگارنده، فعل "یضر" به نوعی تعلیل برای حکم به ضمان است و این روایت می‌تواند در حکم به ضمان در مورد اعتصاب نیز استفاده شود؛ از آن ضمان حکم به عدم جواز اعتصاب‌های مضر و مخرب شود.

۸.۴.۳. قاعده‌ی المومنون عند شروطهم

این قاعده بیان می‌دارد که مؤمنان باید به شروطی که در قراردادها تعهد می‌کنند، وفادار باشند و در حد امکان و توان در تحقق آن بکوشند. البته شروط معامله نباید با قواعد شرع

مخالفتی داشته باشد (حسینی مراغی، ۱۴۱۸ق، ج: ۲؛ ۲۷۶؛ بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج: ۳؛ ۲۵۱). بنابراین اعتصاب که خودداری موقت از انجام وظایف است، به صراحت با این قاعده فقهی در تعارض است. شاید گفته شود که اعتصاب برای مطالبه‌ی بهبود شرایط است و چه بسا این قرارداد با اکراه و یا اضطرار منعقد شده باشد. در پاسخ باید گفت که اولاً قرارداد از روی اضطرار از نظر فقهی نافذ است؛ زیرا در قصد متعاقد مضطر، متعاقد دیگر تأثیری نگذاشته است. ثانیاً قرارداد از روی اکراه هم به محض رضایت مکره و شروع به انجام وظایف نافذ می‌شود و پس از آن، دیگر اکراه اولیه در قرارداد محلی از اعراب ندارد. این سخن را فقهای زیادی پذیرفته‌اند. (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج: ۳؛ ۱۱۷؛ حلی، ۱۴۲۰ق: ۲۴؛ حلی، ۱۴۰۹ق، ج: ۲؛ ۲۸۶؛ شهید ثانی، ۱۴۰۳ق، ج: ۳؛ ۲۲۶؛ خوئی، ۱۳۷۱، ج: ۳؛ ۳۱۳؛ مرعشی، ۱۴۱۵ق: ۱۱۵)

بر این اساس اعتصاب کننده نه به بهانه‌ی اکراه و نه اضطرار مجاز به اعراض از وظایف خویش (که ضمن قرارداد شرط نموده است) تا پایان قرارداد نیست. منظور از این قرارداد می‌تواند هر چیزی اعم از کارگری، کارمندی، ریاست و... باشد. حال اگر نامطلوب بودن شرایط ادای وظیفه به دلیل اجمال یا نقص قوانین بوده باشد، که منتسب به کارفرما و حکومت است، نیز قاعده‌ی مذکور تغییری نمی‌کند. زیرا اولاً کسی که از مفاد قرارداد و یا قوانین لازم و مرتبط با آن غافل است و اقدام به عقد قرارداد و یا پذیرفتن وظیفه‌ای در حکومت می‌کند، مقصر است و اعتراض مقصر مسموع نیست. لکن در مواردی غیر از این، که منتسب به حکومت باشد و اشخاص در علم به آن پیش از قبول تعهد مقصر نباشند، موجب اخلال در ادای وظیفه شود یا حقوق را تضییع کند، ظاهر این است که ادله‌ی تحدید در باب معاهدات در مقابل عمومات جواز اعتصاب، قابل چشم‌پوشی است.

۸.۵. نقض دلیل نفی سبیل

اصل نفی سبیل، بیان‌گر جنبه‌ی ایجابی و سلبی است؛ که جنبه‌ی سلبی آن ناظر بر نفی سلطه‌ی بیگانگان بر مقدرات و سرنوشت سیاسی و اجتماعی مسلمانان است. (سجادی، ۱۳۸۰: ۱۷۶) با توجه به این که غالب قطعنامه‌های شورای امنیت در سازمان ملل و تحریم‌های مختلف سیاسی و اقتصادی و صدمات تبلیغاتی در رسانه‌ها، که از مصادیق سبیل کافرین بر مسلمین است، به بهانه‌های حقوق بشری صادر می‌شود و اقدام به اعتصاب باعث ورود سازمان‌های بین‌المللی در امور داخلی کشور می‌شود، اعتصاب عمومی و مخل به طوری که آبروی نظام اسلامی را ببرد و یا آن را ناکارآمد و یا تضییع کننده حقوق بشر جلوه دهد، بی‌شک قاعده‌ی نفی سبیل را نقض نموده است. دلیلی روشن برای این موضوع روایتی است که به گفت‌وگوی امیرالمومنین علی(ع) و مردی یهودی اشاره دارد:

«وَقَالَ لَهُ (ع)، بَعْضُ الْيَهُودِ: مَا دَفَعْتُمْ نَبِيِّكُمْ حَتَّى اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ. فَقَالَ لَهُ: إِنَّمَا اخْتَلَفْنَا عَنْهُ لَا فِيهِ؛ وَ لَكِنَّكُمْ مَا جَفَّتْ أَعْرَاجُكُمْ مِنَ الْبَحْرِ حَتَّى قُلْتُمْ لِنَبِيِّكُمْ: اجْعَلْ كُنَا إِلَهَا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ فَقَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ (اعراف: ۱۳۸)... (سیدرضی، ۱۴۱۴: ۵۳۱)»

سیاست متعالیه

- سال پنجم
- شماره هجدهم
- پاییز ۹۶

بررسی جواز یا
عدم جواز اعتصاب
در حکومت اسلامی
(۱۲۵ تا ۱۴۴)

درست است که حضرت در پاسخ به یهودی، اختلاف ایجاد شده پس از رحلت را اختلاف در آن چه از پیامبر رسیده، ارزیابی می‌نماید، ولی دست کم نکته‌ای که از این متن برداشت می‌شود این است که این اختلاف مسلمین از دید یک ناظر بیرونی و در واقع افکار عمومی به نوعی انکار خود پیامبر و حقانیت اوست. نکته‌ی دیگر که از سخنان حضرت قابل برداشت است، این است که هرچند در جامعه‌ی خویش توان تحمل یک‌دیگر موجود نباشد، باز هم برای حفظ اسلام و بقای خود در برابر دشمن، از موضع قدرت و یک‌پارچگی برخوردار کرده و به تضعیف دشمن پرداخت. حضرت ضمن این که موضوع اختلاف میان مسلمین پس از رحلت را رد نکردند و تنها در مورد نوع این اختلاف، نظر دادند، اما با ظرافت، جامعه‌ی اسلامی و مسلمانان را در کلام خود تکریم نمودند. (سازمان بسیج، ۱۳۸۶: ۳۲)

البته لازم به ذکر است که به استناد آیه‌ی «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء: ۱۴۱) مفاد قاعده‌ی نفی سبیل این است که هیچ "حکمی، قانونی و ... عقود، ایقاعات، ولایات، معاهدات، پیمان‌ها، ازدواج‌ها و غیرذلک در تمام مسائل، اعم از روابط فردی و اجتماعی که موجب علو کافر بر مسلمان شود، جعل نشده است و این امور باطل و منفی اند و اعتبار حقوقی ندارند. (بجنوردی، ۱۳۷۹، ج ۱: ۳۵۵) یعنی اگر گفته شود که این قاعده ناظر به افعال نیست، بلکه ناظر به احکام است و چگونه از آن به‌عدم جواز یک فعل (اعتصاب) استفاده می‌شود؟ باید گفت در این جا حکمی که در این شرایط (که یقین داشته باشیم اعتصاب فعلی است که موجب صدور قوانین بین‌المللی سلطه‌آمیز علیه نظام اسلامی می‌شود) بخواهد اعتصاب را جایز اعلام نماید و در قوانین نظام اسلامی انعکاس یابد، باطل است. نتیجه‌ی این امر، ممنوع‌بودن قانونی نمودن اعتصابی است که موجب صدور احکام بین‌المللی علیه نظام اسلامی است؛ مگر آن که با ذکر شرایط آن را به رسمیت بشناسد.

۹. نتیجه‌گیری و پیشنهاد

در این تحقیق با بررسی حکم جواز یا عدم جواز اعتصاب در برابر حکومت، نتایج ذیل حاصل شد: اصل اولی بر جواز اعتصاب است؛ که نوعی آرمان‌خواهی یا طلب حق است؛ ولیکن شرایطی که موجب اختلال نظام سیاسی و تضعیف حاکمیت در برابر نظام بین‌الملل و تفوق بیگانگان، تضعیف حاکم اسلامی، اختلال نظام معاش و نقض معاهدات بین

حکومت و اعتصاب کنندگان شود؛ و همچنین موجبات هرج و مرج در جامعه و اختلال نظم عمومی کشور را فراهم آورد، این حکم جواز به عدم جواز تبدیل می‌شود. از حیث قانونی نیز اجمال و ابهام موجود باید مبتنی بر این شرایط از میان برود؛ چراکه جمهوری اسلامی ایران با رای دادن به میثاق بین‌المللی - که حاوی احترام به اعتصاب است - تلویحا آن را پذیرفته است. پیشنهاد می‌شود در تحقیقات محققان، روش‌های فرهنگ‌سازی اعتراض و حق‌خواهی توسط حکومت به مطالعه گذاشته شود و راهبردها و راهکارهای لازم پیشنهاد شود. هم‌چنین با برخی اشتراکات ماهوی بین جرم سیاسی و اعتصاب، می‌توان با تحقیق دقیقی در این زمینه در موارد عدم جواز اعتصاب، نسبت آن را با جرم مزبور بررسی نمود. این مهم در صورت امکان، باید از نظر قانونی نیز تعریف شود و تحرکات مبتنی بر هیجان و به دور از آرامش و عقلانیت، که برای فضای جامعه‌ی اسلامی نامطلوب است، باید جای خود را به مجاری قانونی دارای چارچوب مشخص بدهد؛ طوری که در صورت تمایل به اعتراض و اعتصاب، هم اعتصاب کنندگان و هم دستگاه‌های حاکمیتی حدود و ثغور حق و تکلیف‌شان را بدانند. در این صورت است که هم حقوق ذی‌حقان استیفا خواهد شد و هم نظم عمومی و قانون‌گرایی در جامعه نهادینه خواهد گردید.

منابع

- قرآن کریم.
۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه. تصحیح: علی‌اکبر غفاری. قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین قم (چاپ دوم).
 ۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دارصادر (چاپ سوم).
 ۳. اصفهانی، شیخ محمدحسین (۱۴۰۹ق). الإجارة. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
 ۴. امام خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۸). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
 ۵. _____ (بی‌تا). تحریر الوسیلة. قم: دارالعلم (نرم افزار جامع فقه ۲ و ۱).
 ۶. انصاری، شیخ مرتضی (۱۴۱۵ق). مکاسب. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
 ۷. بجنوردی، سیدمحمد (۱۳۷۹). قواعد فقهیه. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (عروج).
 ۸. بجنوردی، محمدحسن (۱۴۱۹ق). القواعد الفقهیه. قم: نشر الهادی.
 ۹. پیمانی، عبدالرسول (۱۳۸۴). نهج الفصاحه؛ سخنان و پندهای رسول گرامی اسلام. اصفهان: بی‌نا (چاپ دوم).
 ۱۰. جزایری، شمس‌الدین (۱۳۴۲). اقتصاد اجتماعی. تهران: دانشگاه تهران.

۱۱. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه. قم: مؤسسه آل‌البتیة لإحیاء التراث.
۱۲. حسینی مراغی، میر عبدالفتاح (۱۴۱۸ق). العناوین. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۳. حلّی، جعفر بن حسن [محقق] (۱۴۰۹ق). شرایع الاسلام فی مسائل الحرام. تهران: استقلال.
۱۴. حلّی، حسن بن یوسف [علامه] (۱۴۲۰ق). تحریر الاحکام الشرعیه علی مذهب الامامیه. قم: مؤسسه امام صادق.
۱۵. خوانساری نجفی، موسی (۱۴۱۸). منیة الطالب فی شرح المکاسب؛ تقریرات درس آیت‌الله نائینی. قم: اسلامی.
۱۶. خوئی، ابوالقاسم (۱۳۷۱). مصباح الفقاهه. بی‌جا: وجدانی.
۱۷. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۸۵). لغت‌نامه. زیر نظر: سیدجعفر شهیدی. تهران: دانشگاه تهران.
۱۸. رشتی، میرزا حبیب‌الله (۱۴۰۱ق). کتاب القضاء (ج ۱). تحقیق: سیداحمد حسینی. قم: دارالقرآن الکریم.
۱۹. رضایی، مجید (۱۳۸۴). آثار برخی قواعد فقهی بر بازار کار. قم: فصلنامه اقتصاد اسلامی، سال پنجم، شماره ۱۸.
۲۰. سازمان بسیج (۱۳۸۶). اتحاد ملی از دیدگاه امام علی (ع). تهران: ماهنامه امید انقلاب، مرداد، شماره ۳۸۱.
۲۱. سجادی، سید عبدالقیوم (۱۳۸۰). اصول سیاست خارجی در قرآن. مجله علوم سیاسی، فصلنامه تخصصی مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم، ش ۱۵.
۲۲. سیدرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه. تصحیح: صبحی‌الصالح. قم: هجرت.
۲۳. شهیدثانی (۱۴۰۳ق). الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة. قم: دار الهادی للمطبوعات.
۲۴. الطباطبائی الحکیم، سیدمحسن (بی‌تا). نهج الفقاهة. قم: انتشارات ۲۲ بهمن.
۲۵. طباطبائی یزدی، محمدکاظم بن عبدالعظیم (۱۳۷۸). حاشیة المکاسب. تصحیح: علی یزدی. تهران: قم.
۲۶. فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۱۶ق). القواعد الفقهیة. قم: بی‌نا.
۲۷. قوام، سیدعبدالعلی (۱۳۸۹). اصول سیاست خارجی و سیاست بین‌الملل. تهران: سمت (چاپ شانزدهم).
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق). کافی. قم: دارالحدیث.
۲۹. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق). بحار الانوار. بیروت: مؤسسه الوفاء.
۳۰. مرعشی، مهدی (۱۴۱۵ق). منهاج‌المتقین. بی‌جا: مهدی مرعشی.
۳۱. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۷). اصول الفقه. ترجمه: عباس زراعت و حمید مسجدسرای. قم: حقوق اسلامی (پیام نوآور) (چاپ دوم).
۳۲. معرفت، محمدهادی (۱۳۸۰). امام علی (ع) و حقوق متقابل مردم و حکومت. مجله کتاب تقد، شماره ۱۸.
۳۳. مکارم الشیرازی، ناصر (۱۴۱۱ق). القواعد الفقهیة. قم: مدرسه الامام امیرالمؤمنین (الطبعة الثالثة).

سیاست متعالیه

- سال پنجم
- شماره هجدهم
- پاییز ۹۶

بررسی جواز یا
عدم جواز اعتصاب
در حکومت اسلامی
(۱۲۵ تا ۱۴۴)

۳۴. ملک‌افضلی اردکانی، محسن (۱۳۸۹). آثار قاعده‌ی حفظ نظام. قم: فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۴.
۳۵. موحد، محمدعلی (۱۳۸۱). در هوای حق و عدالت. تهران، نشر کارنامه.
۳۶. مهیار، رضا (بی‌تا). فرهنگ ابجدی عربی-فارسی. نرم افزار نور جامع فقه ۱ و ۲.
۳۷. میرمحمدی، سیدمحمد (۱۳۸۷). بررسی نقش تشکلهای کارگری در تحولات بازار کار و اعتصاب کارگری. تهران: موسسه تحقیقاتی تدبیر اقتصاد.
۳۸. نویان، سیدمحمد (۱۳۹۳). معنا و لوازم حق تکوینی و حق اعتباری. فصلنامه آیین حکمت، سال ششم، شماره ۲۱.
۳۹. هاشمی، سیدمحمد (۱۳۸۴). حقوق بشر و آزادی‌های اساسی. تهران: نشر میزان یاوری.
۴۰. یاوری، اسدالله و تنگستانی، محمدقاسم (۱۳۹۳). درآمدی بر نظام حقوقی اعتصاب در بخش خصوصی (فرانسه، انگلستان و ایران). فصلنامه پژوهش حقوق عمومی، دوره ۱۶، شماره ۴۳.
۴۱. پایگاه حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای: www.khamenei.ir
۴۲. قانون رسیدگی به تخلفات اداری مصوب: ۱۳۷۲ www.rc.majlis.ir
43. François Daumas, (1969). Ägyptische Kultur im Zeitalter der Pharaonen, Knauer Verlag, Munich.