

درآمدی بر

# اندیشه سیاسی اسلامی

(مجموعه مقالات)

ویراسته

سید صادق حقیقت







## فهرست اجمالی مطالب

مقدمه

### ● بخش اول: مبانی اندیشه سیاسی در اسلام

۱. اسلام و سکولاریسم محمد علی تسخیری
۲. رویکردی تاریخی بر سیر تحولات اندیشه سیاسی شیعی مظفر نامدار
۳. نگاهی به مبانی اندیشه سیاسی در اسلام سید صادق حقیقت
۴. فقه سیاسی در متون شیعی عباسعلی عمید زنجانی

### ● بخش دوم: اندیشه سیاسی اسلامی

۱. مبانی تفکر سیاسی در قرآن و سنت عباسعلی عمید زنجانی
۲. قانونگذاری در حکومت اسلامی جعفر سبحانی
۳. مشروعیت سیاسی و نظریه های دولت در فقه شیعه محسن کدیور
۴. تاریخچه نظریه ولایت فقیه مهدی هادوی
۵. نقش بیعت در عصر حضور و غیبت محمد هادی معرفت
۶. نقش شورا در حکومت اسلامی کاظم قاضی زاده
۷. قدرت سیاسی در اسلام محمد جواد ارسطا
۸. وجوه آزادی از دیدگاه اسلام محمد تقی مصباح
۹. آزادی سیاسی در اسلام مهدی منتظر قائم
۱۰. آزادی و دموکراسی از دیدگاهی اسلامی سید محمد حسین فضل الله
۱۱. عدالت اقتصادی و اجتماعی در اسلام محمد رضا حکیمی
۱۲. مبانی فقهی مشارکت سیاسی داود فیرحی
۱۳. نظام اداری در حکومت اسلامی محمد مهدی شمس الدین

## فهرست تفصیلی مطالب

مقدمه ... ۱۲

پی نوشتها ... ۲۱

### ● بخش اول: مبانی اندیشه در اسلام

۱ - اسلام و سکولاریسم / محمد علی تسخیری ... ۲۳

اسلام و حکومت از دیدگاه سکولارها ... ۲۵

نقد سکولاریسم: ... ۲۶

نکته اول ... ۲۷

نکته دوم ... ۳۱

نکته سوم ... ۳۲

سکولاریسم غربی و آثار آن بر جهان اسلام ... ۳۴

سکولاریسم و اسلام ... ۳۵

اسلام و حاکمیت دولت ... ۳۷

پی نوشتها ... ۳۸

۲ - رویکردی تاریخی بر سیر تحولات اندیشه سیاسی شیعه / مظفر نامدار ... ۳۹

دوره اول: دوره تفوق کلامی سیاست ... ۴۲

دوره دوم: تکوین اندیشه سیاسی در فلسفه ... ۴۵

دوره سوم: تکوین اندیشه سیاسی در فقه ... ۴۷

دوره چهارم: بازگشت سیاست به جایگاه خود در علم کلام ... ۵۰

پی نوشتها ... ۵۵

۳ - نگاهی به مبانی اندیشه سیاسی در اسلام / سید صادق حقیقت ... ۵۷

علم سیاست، فلسفه سیاسی، نظریه سیاسی و ایدئولوژی سیاسی ... ۶۰

ضرورت طراحی نظریه کلان ... ۶۳

مهم ترین مسایل نظریه کلان ... ۶۴

ارتباط فلسفه سیاسی و فقه سیاسی ... ۶۵

ضرورت تحلیل مبنایی در مسایل نظری ... ۶۷

اسلام و پدیده های نوین ... ۷۳

مشروعیت کارآمدی ... ۷۴

اسلام و نظام اقتصادی و سیاسی ... ۷۵

فرضیه ای در باب توزیع قدرت و ثروت در اندیشه سیاسی اسلامی ... ۷۶

پی نوشتها ۸۲...

۴ - فقه سیاسی در متون شیعی / عباسعلی عمید زنجانی ... ۸۵

شریعت و فقه ۸۷...

فقه و علم حقوق ۸۹...

تقسیمات احکام شرعی ۸۹...

فقه سیاسی ۹۱...

تحولات فقه سیاسی ۹۲...

فقه سیاسی در کتب فقهای متأخر شیعه ۹۶...

پی نوشتها ۱۰۶...

### ● بخش دوم: اندیشه سیاسی اسلامی

۱ - مبانی تفکر سیاسی در قرآن و سنت / عباسعلی عمید زنجانی ... ۱۰۹

اصول تفکر سیاسی در قرآن کریم ۱۱۱...

مروری بر اندیشه سیاسی در نهج البلاغه ۱۲۶...

الف - رهبری و وظایف دولت اسلامی ۱۲۶...

ب - ضرورت دولت و جایگاه آن ۱۲۹...

ج - ابعاد سیاسی رهبری ۱۳۰...

د - حقوق متقابل ملت و دولت ۱۳۵...

نگرشی کوتاه بر موضع گیریهای سیاسی امامان ۱۳۷...

علل تنوع سیره سیاسی ائمه(ع) ۱۳۹...

اصول کلی و مشترک موضع گیریهای سیاسی ائمه(ع) ۱۴۱...

پی نوشتها ۱۴۲...

۲ - قانونگذاری در حکومت اسلامی / جعفر سبحانی ... ۱۵۱

حکومت در اسلام ۱۵۳...

نحوه قانونگذاری در حکومت اسلامی ۱۵۵...

قوانین ثابت و متغیر ۱۵۷...

نقش اجتهاد و استنباط احکام ۱۵۸...

موقعیت مجتهدان و فقیهان در نظام اسلامی ۱۵۹...

نقش مجلس شورای اسلامی ۱۶۱...

مشکل حل اختلاف فتاوی در حکومت اسلامی ۱۶۱...

مذهب رسمی حکومت اسلامی ۱۶۴...

حقوق اقلیت ها در حکومت اسلامی ۱۶۵...

پی نوشتها ۱۷۱...

۳ - مشروعیت سیاسی و نظریه های دولت در فقه شیعه / محسن کدیور ... ۱۷۳

مبنای اول: مشروعیت الهی بلاواسطه ۱۷۹...

- ۱۸۰... مبنای دوم: مشروعیت الهی - مردمی
- ۱۸۱... مسأله مشروعیت دولت معصوم (ع)
- ۱۸۳... سوالات اصلی در دو مبنای مشروعیت
- ۱۸۵... اصول مشترک نظریه ها
- ۱۸۶... پی نوشتها
- ۱۸۹... ۴ - تاریخچه نظریه ولایت فقیه / مهدی هادی
- ۱۹۱... ولایت فقیه، تحلیل مفهومی
- ۱۹۲... جایگاه ولایت فقیه در نظام سیاسی اسلام
- ۱۹۷... پیشینه تاریخی ولایت فقیه
- ۲۰۴... پی نوشتها
- ۲۰۷... ۵ - نقش بیعت در عصر حضور و غیبت / محمد هادی معرفت
- ۲۰۹... مفهوم بیعت
- ۲۱۳... بیعت واجب الوفا است
- ۲۱۷... بیعت در عصر غیبت
- ۲۲۰... پی نوشتها
- ۲۲۱... ۶ - نقش شورا در حکومت اسلامی / کاظم قاضی زاده
- ۲۲۴... نظرات اندیشمندان اسلامی درباره شورا
- ۲۲۸... مفهوم و کاربرد اصطلاحی شورا
- ۲۲۸... ادله نقش شورا در حکومت اسلامی:
- ۲۲۸... الف - کتاب
- ۲۳۱... ب - سنت
- ۲۳۳... ج - اجماع
- ۲۳۳... د - عقل
- ۲۳۴... سیره عقلا
- ۲۳۵... اشکالهای وارد بر نظریه شورا در حکومت اسلامی
- ۲۳۷... تقدم ادله ولایت فقیه بر ادله شورا
- ۲۴۰... مسأله لزوم پیروی از رأی اکثریت شورا
- ۲۴۴... نتیجه
- ۲۴۵... پی نوشتها
- ۲۴۹... ۷ - قدرت سیاسی در اسلام / محمد جواد ارسطو
- ۲۵۱... تعریف قدرت
- ۲۵۴... قدرت سیاسی
- ۲۵۵... آیا قدرت ذاتا فساد آور است؟
- ۲۵۶... نگرش اسلام به قدرت



- مفاسد قدرت مهارنشده... ۲۵۹
- برخی از راههای جلوگیری از طغیان قدرت از دیدگاه اسلام... ۲۶۷
- شیوه های مهار قدرت... ۲۶۸
- پی نوشتها... ۲۷۰
- ۸- وجوه آزادی از دیدگاه اسلام / محمد تقی مصباح... ۲۷۳
- آزادی اراده... ۲۷۶
- آزادی و استقلال وجودی... ۲۷۷
- عدم تعلق فطری انسان به اشیا و امور... ۲۷۸
- دل نبستن به چیزها و کارها... ۲۷۹
- دل نبستن به موانع استكمال... ۲۷۹
- آزاد گذاشتن کسی که تحت تربیت است... ۲۸۱
- استقلال در شخصیت حقوقی... ۲۸۲
- آزادی از اطاعت انسان دیگر... ۲۸۲
- آزادی از التزام به قانون و اطاعت از حاکم... ۲۸۵
- آزادی انسانها در وضع قوانین... ۲۸۶
- آزادی در زندگی فردی... ۲۸۷
- آزادی در چهار چوب قوانین اجتماعی صحیح... ۲۸۹
- ۹- آزادی سیاسی در اسلام / مهدی منتظر قائم... ۲۹۵
- تعریفها... ۲۹۷
- دلیل ها... ۲۹۸
- آزادی ها: ... ۳۰۰
- ۱- انتخاب... ۳۰۰
- ۲- نظارت... ۳۰۲
- ۳- شکایت... ۳۰۳
- ۴- ارشاد... ۳۰۵
- ۵- نصیحت... ۳۱۰
- ۶- امر و نهی... ۳۱۱
- ۷- مخالفت... ۳۱۴
- پی نوشتها... ۳۱۷
- ۱۰- آزادی و دموکراسی از دیدگاهی اسلامی / سید محمد حسین فضل الله... ۳۲۵
- پی نوشتها... ۳۴۷
- ۱۱- عدالت اقتصادی و اجتماعی در اسلام / محمدرضا حکیمی... ۳۴۹
- پی نوشتها... ۳۶۴
- ۱۲- مبانی فقهی مشارکت سیاسی / داود فیروزی... ۳۶۵

- اسلام و تکثر گرایي... ۳۶۸
- الف - تکثر گرایي اعتقادي... ۳۷۱
- ب - تکثر گرایي سياسي... ۳۷۴
- تکثر گرایي سياسي در دولت اسلامي... ۳۷۶
- احزاب غير اسلامي... ۳۷۶
- احزاب و گروههاي اسلامي... ۳۷۸
- برخي عوارض تکثر گرایي... ۳۷۹
- تامل در آثار مثبت و منفي تکثر گرایي... ۳۸۱
- قواعد تکثر گرایي سياسي در دولت اسلامي... ۳۸۴
- نتیجه... ۳۸۹
- پي نوشتها... ۳۹۱
- ۱۳ - نظام اداري در حکومت اسلامي / محمد مهدی شمس الدين... ۳۹۵
- حکومت اسلامي و تشکيلات اداري آن... ۳۹۷
- هسته اداره اسلامي در عهد پیامبر(ص)... ۳۹۷
- اصول کلي اداره در اسلام... ۳۹۸
- مبنای علمي اداره در اسلام... ۴۰۱
- امنیت و نظم در حکومت اسلامي... ۴۰۸
- بودجه حکومت اسلامي... ۴۱۰
- پي نوشتها... ۴۱۲

## ■ مقدمه

اندیشه سیاسی در اسلام عنوان وسیعی را در بر می‌گیرد و از متفکرانی همچون کندي و فارابی آغاز می‌شود و تا زمان حاضر امتداد می‌یابد. غرض از اندیشه سیاسی، مجموعه منسجم (فلسفی یا غیر فلسفی) در ارتباط با سیاست و حکومت است که می‌تواند حالت توصیفی داشته باشد. اندیشه سیاسی به معنای اعم، هر گونه تفکر سیاسی حتی از جانب افراد غیر حرفه‌ای (مثل شعرا) را در بر می‌گیرد.<sup>۱</sup>

نسبت بین اندیشه سیاسی و فلسفه سیاسی، عموم و خصوص مطلق است. به بیان دیگر هر فلسفه سیاسی نوعی اندیشه سیاسی است؛ ولی الزاماً هر اندیشه سیاسی فلسفه سیاسی نیست. اندیشه سیاسی ممکن است به شکل کلام سیاسی، نظریه سیاسی و یا حتی فقه سیاسی متجلی شود.

فلسفه سیاسی بنیادهای فکری باشیوه انتزاعی است که به مباحثی همچون غایات حکومتها، ابزارهای آن، عدالت، آزادی، قدرت، مشروعیت، حاکمیت، و ارتباط فرد و دولت می‌پردازد. فلسفه سیاسی بر خلاف اندیشه سیاسی قصد نشان دادن معرفت به جای گمان را دارد و به دلیل برخورداری از مبانی عقلی، به زمان و مکان خاصی محدود نمی‌شود.<sup>۲</sup> فلسفه سیاسی کاملاً بشری است. فقه سیاسی، مجموعه مباحث حقوقی است که زیر عناوین سیاسی، حقوق اساسی و حقوق بین الملل مطرح می‌شود.<sup>۳</sup> فقه سیاسی در معنای عام خود عبارت است از کلیه پاسخها و آرای که فقه نسبت به مسایل سیاسی، حقوق اساسی و حقوق بین الملل دارد.

از آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که اندیشه سیاسی نسبت به فلسفه سیاسی و فقه سیاسی عام تر است. به دیگر بیان می‌توان گفت اندیشه سیاسی اسلامی، مباحث حوزه فقه سیاسی و فلسفه سیاسی را در بر می‌گیرد. در این که فلسفه سیاسی با ویژگیهای فوق می‌تواند به وصف اسلامی متصف شود یاخیر، آرای مختلفی وجود دارد. چنانچه در مقاله چهارم از بخش اول همین مجموعه خواهیم دید، فلسفه سیاسی به لحاظ مبانی و پیش فرضها می‌تواند متصف به قید «اسلامی» شود.

به هر حال نقطه اشتراک مقالات جمع آوری شده در این مجموعه، اندیشه‌ای بودن آنها در حوزه علوم اسلامی است. در اینجا از وارد کردن مقالاتی در حوزه سیاست خارجی حقوق بین الملل، تاریخ تحول دولت (مباحث تاریخ سیاسی اسلام) و حتی تاریخ اندیشه سیاسی اسلامی، صرف نظر کرده ایم. بسیاری کتب با عنوان «فلسفه سیاسی

۱ - ر. ک: لئو اشتراوس. *فلسفه سیاسی چیست؟* ترجمه فرهنگ رجایی (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳) مقدمه مترجم.

۲ - ر. ک: همان.

۳ - عباسعلی عمید زنجانی *فقه سیاسی*، ج ۲ (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۷) ص ۴۱.

اسلام» یا «اندیشه سیاسی اسلام» تنها به ذکر تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام می پردازند.<sup>۱</sup> مجموعه مقالات این مجموعه به مباحث سیاست خارجی و تاریخ سیاسی اسلام و تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام نمی پردازند، بلکه عمدتاً بر مباحث مبنایی و روشی یا اجتهاد و نظریه پردازی در حوزه مفاهیم سیاسی در اسلام متمرکز شده اند.

غرض از قید «اسلامی» در عنوان این مجموعه، معنای اخص آن یعنی «شیعی» می باشد. هر چند نقاط اشتراک زیادی بین اندیشه سیاسی تسنن و تشیع دیده می شود، در خود اندیشه سیاسی شیعه نیز قرائتهای متفاوتی وجود دارد. در واقع کتاب و سنت به عنوان مهم ترین منابع اجتهادی در دسترس همه اندیشمندان اسلامی قرار دارد و همه به آنها استدلال می کنند؛ ولی همان گونه که در بحث هرمنوتیک اثبات شده، پیش فرضهای افراد باعث می شود نوع قرائتشان با هم متفاوت باشد. بدین لحاظ است که از قید «اسلامی» بجای «اسلام» استفاده نمودیم تا بیانگر منتسب بودن این اندیشه ورزیها به اسلام باشد. قرائتهای مختلف و گاه متضاد نمی توانند در عرض هم «اندیشه سیاسی اسلام» تلقی شوند. نهایت امر آن است که هر کس قرائت خود را به صواب نزدیکتر می داند و برای آن حاضر است استدلال کند. به هر حال برای ما که با نگاهی جامع تر به مجموعه مقالات حاضر می نگریم، بهتر است آنها را منتسب به اسلام بدانیم و از آنها با قید «اسلامی» یاد کنیم.

مقالات این مجموعه از منابع مختلف، انتخاب؛ تلخیص و ویراستاری شده اند. سطح مقالات در حد متوسط است. اصطلاحات و تعابیر چنان در حد تخصصی نیستند که استفاده عموم افراد را سلب نمایند. در عین حال سعی شده سطح مقالات در حد متون کلاسیک محفوظ بماند. جمع این دو ویژگی به دلیل استفاده بهتر از این متن، خصوصاً جهت ترجمه به زبانهای خارجی می باشد.

در ضرورت تدوین چنین مجموعه ای همین بس که اگر محقق و پژوهشگری به دنبال عمیق ترین نظریه پردازیها و اندیشه ورزیها در باب «اندیشه سیاسی اسلامی و شیعی» باشد، به کمتر متن جامع و متقنی برخورد می کند. اکثر کتابهای موجود از نقایصی همچون پایین بودن سطح مطالب، اجتهادات بدون مبنا، فقر منابع، مشکلات روش شناختی و استنباطات گزینشی (استناد به برخی آیات و روایات) و عدم وجود تفکر نظام مند رنج می برند. ادبیات سیاسی ما در زمینه اندیشه سیاسی هر چند ممکن است از نظر تعداد کتب مناسب باشد، ولی از نظر اتقان روش شناختی و عمق مطالب، ضعیف تلقی می شود. باتوجه به چنین کمبودهایی بود که متن حاضر جهت معرفی اجمالی اندیشه سیاسی اندیشمندان شیعی تهیه و تدوین شد.

در گزینش مقالات این مجموعه سعی شده دو خصوصیت رعایت شود:

از نظر محتوایی سعی شده بهترین مقالات موجود، برگزیده شوند. اگر نگوئیم مقالات حاضر این خصوصیت را دارند، شاید بتوان گفت این مجموعه در زمره مطرح ترین مقالات و مباحث جامعه ایران می باشند.

---

۱- به طور مثال نگاه کنید به:

ابوالفضل عزتی. *فلسفه سیاسی اسلام*، چاپ اول (تهران: پیام آزادی، ۱۳۵۸).

از نظر عنوان مقاله ها و چگونگی جای گیری آنها نیز سعی شده تنوع مقالات کلیت نسبی موضوعات سیاسی را در دو بخش «مبانی اندیشه سیاسی در اسلام» و «اندیشه سیاسی اسلامی» (موضوعات سیاسی از دیدگاه اسلام)، به نحو منطقی پوشش دهد. هر مقاله از دیدگاهی خاص در دو بخش فوق جای گرفته اند.

در عین حال در تهیه این مجموعه با مشکلاتی مواجه بوده ایم:

در درجه اول باید به قرائتهای مختلف از متن واحد توجه کرد. نویسندگان مجموعه مقالات حاضر از نظر گرایشهای فکری و چگونگی استنباط از قرآن و سنت، در یک طیف جای نمی گیرند. بنابراین وجود اختلاف دیدگاهها حتی در بین متفکران شیعی، امری عادی و مقبول به نظر می رسد. اگر در بنای این مجموعه تنها به اشتراکات اندیشه ای آنها توجه می کردیم، به خطای می رفتیم؛ چرا که اشتراکات اندیشه های مختلف و گاه متعارض، بسیار اندک است. جان کلام آن که مسئولیت علمی هر یک از مقالات بر عهده نویسنده آن مقاله است و چه بسا هر کدام از مقالات با مبانی کلامی - فقهی خاص خود به نگارش در آمده باشند. اکثر مقالات حاضر، نگاه فقهی به مسأله مورد نظر خود دارند و برخی از آنها این دیدگاه را با منظر کلامی و حتی روش شناختی آشتی داده اند.

از اینجا به مشکلی دیگر در تهیه این مجموعه می رسیم. وقتی مفاهیم نوینی همچون «دموکراسی» به متون دینی عرضه می شوند، چاره ای جز تحلیل مبنایی آنها وجود ندارد. اگر سوال شود که دیدگاه اسلام نسبت به دموکراسی چیست، در درجه نخست باید دید چه قرائتهایی از اسلام (تشیع) و دموکراسی عرضه می شود. بر اساس قرائتهای مختلف از اسلام و دموکراسی، ماتریسی به وجود می آید که در یک ستون آن قرائتهای اسلام و در ستون دیگر آن قرائتهای دموکراسی قرار می گیرد. البته اگر کسی دارای مبنای خاصی در این بین باشد ضرورتاً به طرح قرائتهای مختلف نیاز ندارد. به هر حال کسی که از دیدگاه درجه دوم به اسلام می نگرد قرائتهای مختلف رادر یک سطح می بیند و با پاسخهای متفاوت بر اساس قرائتهای مختلف روبرو می شود. جمع کردن مقالاتی متنوع در یک مجموعه، تا اندازه ای نیاز به دیدگاه درجه دوم دارد و با این مشکل روبرو می شود که برای یک سوال بیش از یک پاسخ وجود دارد.

حال با ذکر این مقدمات می توانیم مروری کوتاه بر مقالات داشته باشیم و جایگاه و ارتباط هر یک را با مجموعه بررسی کنیم. این مجموعه از دو بخش اصلی تشکیل شده است. بخش اول به «مبانی اندیشه سیاسی در اسلام» می پردازد و مباحثی کلان یا درجه دوم را طرح می نماید. بخش دوم، «اندیشه سیاسی اسلامی» نام گرفته، و به موضوعات سیاسی از دیدگاه اسلام پرداخته است.

مقاله اول از بخش نخست، «اسلام و سکولاریسم» نام دارد و به یکی از زیربنایی ترین موضوعات سیاسی جهان اسلام می پردازد. ارتباط دین و سیاست بحثی محوری است که اندیشمندان مختلف حول آن به انحای مختلف موضع گرفته اند. مؤلف مقاله معتقد است دین و سیاست با هم مرتبطند و به هیچ وجه نمی توان آنها را از هم جدا کرد. وی جهت اثبات مدعای خود ادله قرآنی، روایی و عقلی عبدالرازق را نقل، و سپس نقد می کند. بر این اساس چه قایل به ولایت فقیه یا حکومت شورایی و امثال آن شویم، باز ارتباط دین و سیاست محفوظ است.

مقاله بعد «رویکردی تاریخی بر سیر تحولات اندیشه سیاسی شیعی» نام دارد. نویسنده برای فراگرد تکوین اجتهاد در حوزه معرفت سیاسی شیعی چهار دوره را شناسایی می‌کند: دوره تفوق کلامی سیاست، دوره تکوین اندیشه سیاسی در فلسفه، دوره تکوین اندیشه سیاسی در فقه و بالاخره دوره بازگشت به جایگاه خود در علم کلام. تقسیم بندی فوق تا اندازه زیادی به فهم مقاطع مختلف شکل گیری اندیشه سیاسی شیعه کمک می‌کند. البته نویسندگان دیگر نیز تقسیم‌هایی متنوعی در عرض آن ارائه کرده‌اند.<sup>۱</sup>

۱- ابتدا به تقسیمات و گرایشهای اندیشه سیاسی اسلامی نظری می‌افکنیم:

الف - لمبتون در کتاب *دولت و حکومت در اسلام* (State and Government in Medieval Islam)

گرایش سیاسی فقها، فلاسفه و نظریه ادبی (حق شاهان با تاکید بر عمل گرایی) را مطرح می‌کند.

ب - سید جواد طباطبایی در کتاب *در آمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تقسیم سه گانه فلسفه سیاسی، سیاستنامه نویسی و شریعت نامه نویسی (فقه سیاسی) را طرح کرده است.

ج - نصر محمد عارف در کتاب *فی مصادر التراث السياسي الاسلامی* به تقسیم دو گانه ای دست می‌زند: میراث سیاسی اسلام (منابع دست اول)، و میراث سیاسی اسلام با توجه به تفکرات جدید و غربی. این کتاب در مجله *نقد و نظر*، ش ۳ و ۴ معرفی شده است.

د - محمد رضا حکیمی در کتاب *دانش مسلمین* (ص ۲۷۰ - ۲۶۶) تقسیمی چهارگانه دارد: فلسفه سیاسی فلسفی، فلسفه سیاسی کلامی، فلسفه سیاسی فقهی، و فلسفه سیاسی اجتماعی. او اندیشه سیاسی سید جمال اسدآبادی را در گروه چهارم قرار می‌دهد. همان گونه که ملاحظه می‌شود اصطلاح «فلسفه سیاسی» نزد ایشان به معنای «اندیشه سیاسی» است و در معنای مصطلح خود به کار نرفته است.

ه - علی اصغر حلبی در کتاب *تاریخ اندیشه های سیاسی ایران و جهان اسلامی* ابتدا تقسیمی را مطرح می‌کند که شبیه لمبتون و سید جواد طباطبایی است: سیاست دینی اسلامی (بر اساس قرآن و سنت)، سیاست فلسفی اسلامی و سیاست مرآتی یا سلوکی. همان گونه که خواهیم دید این تقسیم شبیه تقسیم سه گانه فقه سیاسی، فلسفه سیاسی و اندرزنامه نویسی است. او به تقسیم دیگری نیز اشاره می‌کند: فقیهان، سیاست نامه نویسان، شاعران و سخنوران، فیلسوفان و متکلمان.

و - ابوالفضل عزتی در کتاب *فلسفه سیاسی اسلام*، مکاتب سیاسی اسلام را بر اساس مذاهب اسلامی (شیعه و سنی و...)، بر اساس مذاهب اعتقادی و کلامی، بر اساس مکاتب فقهی و حقوقی و بالاخره بر اساس مکاتب فلسفی تقسیم می‌کند.

ز - فرهنگ رجایی در *معرکه جهان بینی ها* به تقسیم بندی شریعت نامه نویسی، فلسفه سیاسی و اندرزنامه نویسی (رهیافت آرمان و قانون و قدرت)، و همچنین به گرایشهای فقهاتی، ادبی، تاریخی، عرفانی و فلسفی اشاره دارد.

ح - علیرضا صدرا مراحل اندیشه سیاسی را سه مرحله شکل گیری (تا قرن ۳)، شکوفایی (تا قرن ۷) و تراجع می‌داند. وی سیر تجدید حیات را نیز در سه دوره طبقه بندی می‌کند: بازخیزی و بازنگری و بازگشت، مشروطیت، انقلاب اسلامی.

ط - جهاد تقی صادق در کتاب *الفکر السياسي العربي الاسلامی* مشربهای کلاسیک را در تقسیم چهار گانه فلسفی، سیاسی - فقهی، سیاسی - کلامی و سیاسی - اجتماعی (مثل ابن خلدون)؛ و مشربهای جدید را در گرایشهای دموکراتیک (طهطاوی)، ضد استعماری (سید جمال)، اصلاحی (عبده و رشیدرضا و کواکبی) و ناسیونالیسم عربی (ساطع الحصری) مطرح می‌نماید.

ی - هدایت الله ستوده نیز در کتاب *تاریخ اندیشه های اجتماعی در اسلام* به طبقه بندی ذیل دست می‌زند: فلاسفه اجتماعی، مورخان اجتماعی، مردم نگاران و سفرنامه نویسان، فلاسفه تاریخ و جامعه شناسان و متفکران اجتماعی عصر جدید. البته تقسیم او مربوط به «تاریخ اندیشه های اجتماعی» است و اعم از مباحث سیاسی می‌باشد.

در مقاله بعد، یعنی «نگاهی به مبانی اندیشه سیاسی در اسلام» سعی شده بر نکات روش شناختی و کلیدی ذیل تأکید شود: ضرورت طراحی نظریه کلان در اندیشه سیاسی اسلام، ارتباط فلسفه سیاسی و فقه سیاسی و وجوه تقدم هر یک، ضرورت تحلیل مبانی (با توجه به قرائتهای مختلف از قرآن و سنت) در خصوص اندیشه سیاسی اسلامی، توجه به وجود مشروعیت و کارآمدی در مباحث اندیشه سیاسی، بحث وجود یا عدم وجود نظام سیاسی (و اقتصادی) در اسلام، و بالاخره ارایه فرضیه ای نسبتاً جدید در باب توزیع قدرت و ثروت در اندیشه سیاسی اسلامی (سیاست باز و اقتصاد بسته).

آخرین مقاله در این بخش به معرفی فقه سیاسی شیعه با عنوان «فقه سیاسی در متون شیعی» اختصاص دارد. در این مقاله با تقسیمات احکام شرعی، تعریف فقه و تفاوت آن با علم حقوق و سپس مهم ترین منابع فقه سیاسی شیعه آشنا می شویم.

بخش دوم این مجموعه موضوعات سیاسی از دیدگاه اندیشه سیاسی اسلامی را برمی رسد. همان طور که قبلاً گفته شد در مطالعه اندیشه سیاسی اسلامی باید به قرائتهای مختلف و علل به وجود آمدن آنها توجه داشته باشیم. چگونه ممکن است از متنی واحد صدها قرائت مختلف و گاه متعارض پدید آید؟ هرمنوتیک سعی می کند ساز و کار برداشتها و قرائتهای متفاوت را تبیین کند. ما برای آن که در کنار قرائتهای مختلف از مفاهیم و موضوعات سیاسی در دیگر مقالات این بخش نظری به خود متون اسلامی هم داشته باشیم؛ مقاله اول را به «مبانی تفکر سیاسی در قرآن و سنت» اختصاص داده ایم. این مقاله ترکیبی از بخشهایی از کتاب *فقه سیاسی و مبانی اندیشه سیاسی در اسلام*، نوشته عباسعلی عمید زنجانی می باشد.

مقاله دوم، «قانونگذاری در حکومت اسلامی» نام دارد و از مباحث مقدماتی در باب اندیشه سیاسی اسلامی محسوب می شود. در این مقاله ضرورت رجوع به احکام الهی در مسایل اجتماعی و مباحثی همچون قوانین ثابت و متغیر، نقش اجتهاد، مشکل اختلاف فتاوی در حکومت اسلامی، چگونگی تعیین مذهب رسمی در حکومت اسلامی و حقوق اقلیتها در اسلام به بحث گرفته می شود.

---

در مورد طبقه بندی ادوار تاریخی تفکر سیاسی شیعه به سه مورد اشاره می کنیم. مظفر نامدار در مقاله موجود در همین مجموعه به تقسیم ذیل می پردازد: تکوین سیاست در علم کلام سیاسی (تا ۴۰۰ ق.)، فلسفه سیاسی (قرن دوم تا ۸۰۰ ق.)، فقه سیاسی (۷۰۰ ق تا اواسط قرن ۱۳) و بازگشت سیاست به جایگاه خود در علم کلام و اصول دین (قرن ۱۴). محسن کدیور در کتاب *نظریه های دولت در فقه شیعه* تقسیمی به این نحو دارد: عصر شکوفایی فقه خصوصی (قرن ۴ تا ۱۰)، عصر سلطنت و ولایت (قرن ۱۰ تا ۱۳)، عصر مشروطیت و نظارت (تا اوایل قرن ۱۴) و عصر جمهوری اسلامی ایران. یوسفی اشکوری نیز به تقسیم ذیل تمایل دارد: دوران امامت (۳۲۹ - ۱۰ ق.)، رویکرد به سلطان عادل (۹۰۵ - ۳۲۹ ق.)، دوران مشروعیت بخشی به سلطان عادل (۱۳۲۴ - ۹۰۵ ق.)، حکومت مردمی و عرفی (۱۳۲۴ ق تا ۱۳۵۸ ش) و دوران ولایت فقیه (بعد از ۱۳۵۸ ش).

ذکر تقسیمات متنوع فوق در خصوص تاریخ اندیشه سیاسی اسلامی و شیعی به این دلیل بود که در عرض مقاله مظفر نامدار به تقسیم بندیهای بدیل نیز توجه شود.

مقاله بعد به یکی از مهم ترین موضوعات فلسفه سیاسی و اندیشه سیاسی، یعنی مشروعیت، اختصاص دارد. در مقاله «مشروعیت سیاسی و نظریه های دولت در فقه شیعه» سعی شده مبانی مختلف مشروعیت بر اساس قرائتهای مختلف علمای شیعی تشریح شود. نام «نظریه های دولت در فقه شیعه» با الهام از کتاب *نظریه های دولت* (اندرو وینسنت) اخذ شده است. در عین حال به نظر می رسد عنوان «نظریه های حاکمیت»، تناسب بیشتری داشته باشد چرا که نظریاتی مثل نصب و انتخاب و نظارت در ارتباط مستقیم با دولت و نظریه پردازی در آن باب نیست. به هر حال در این مقاله نظریه های دولت به دو دسته اصلی مشروعیت الهی بلاواسطه و مشروعیت الهی-مردمی تقسیم شده است. دسته اول دارای چهار قسم (سلطنت مشروع، ولایت انتصابی عامه فقیهان، ولایت انتصابی عامه شورایی مراجع تقلید، ولایت انتصابی مطلقه فقیهان)؛ و دسته دوم دارای پنج قسم (دولت مشروطه، خلافت مردم و نظارت مرجعیت، ولایت انتخابی مقیده فقیه، دولت انتخابی اسلامی و نظریه وکالت) می باشد.

در بحث مشروعیت لازم است قبل از هر چیز بین مفهوم مشروعیت در حوزه جامعه شناسی سیاسی (که غیر هنجاری است) و حوزه حقوق (و فقه سیاسی)، و کلام و فلسفه سیاسی (که هنجاری است)، تفاوت قایل شویم. عنصر مهم در مشروعیت به معنای اول، رضایت مردم است، خواه به حق به کرسی قدرت تکیه زده باشد یا نه.<sup>۱</sup> مقاله چهارم در بخش دوم به «تاریخچه نظریه ولایت فقیه» اختصاص دارد. این مقاله بدین جهت انتخاب شده که به جای پرداختن به ادله نقلی و عقلی ولایت فقیه بر اساس قرائتی خاص، مروری اجمالی بر سیر تحول این نظریه دارد.

مقاله بعد به نقش بیعت در حکومت اسلامی در عصر حضور و غیبت امام معصوم(ع) می پردازد. نویسنده در این مقاله می کوشد حکومت الهی-مردمی را با تأکید بر عنصر بیعت و نقش مردم اثبات نماید. وی در پایان مقاله نتیجه می گیرد که این نظریه بین انتصاب مطلق و انتخاب مطلق جای می گیرد. در واقع، نظر ایشان با ولایت انتخابی (آیت الله منتظری) هماهنگی دارد.

بیعت از جهت گستردگی، به بیعت عام و خاص و بیعت آغازین و مجدد تقسیم می شود. مراتب بیعت عبارت است از: بیعت تمام عیار، بیعت تا پای جان، و بیعت در حد فرار نکردن از جنگ.<sup>۲</sup>

«نقش شورا در حکومت اسلامی»، عنوان ششمین مقاله در بخش دوم است. این مقاله به اختصار بحثی لغوی راجع به شورا و بحثی توصیفی راجع به آرای اندیشمندان اسلامی درباره شورا طرح می کند، و سپس با استفاده از منابع چهارگانه اجتهاد، حکم شورا استخراج شده است. نهایتاً نویسنده لزوم مشورت و تبعیت از اکثریت در حکومت اسلامی را نتیجه می گیرد.

مقاله بعد به محوری ترین مفهوم در سیاست از دیدگاه اندیشه سیاسی اسلامی می پردازد. برخی «قدرت» را به همین دلیل موضوع علم سیاست دانسته اند. نویسنده با توجه به مفاسد قدرت مهار نشده معتقد است حتی بنابر

---

۱- ر. ک: سید صادق حقیقت. «مشروعیت و جمهوریت در اندیشه سیاسی شیعه». *جمهوریت و انقلاب اسلامی* (تهران: سازمان مدارک انقلاب اسلامی، ۱۳۷۷) ص ۶۳۶ - ۶۲۱.

۲- ر. ک: محمد فاکر میبیدی. «بیعت و نقش آن در حکومت اسلامی». *مجله حکومت اسلامی*. ش ۵ (پاییز ۱۳۷۶).



ولایت مطلقه فقیه، شش راه برای مهار قدرت وجود دارد و حکومت اسلامی باید به آنها توجه داشته باشد. شیوه های مهار قدرت علاوه بر کنترل درونی (تقوا و عدالت) و کنترل های برونی (مثل قانون اساسی، نظارت مردم و مراجع و عنصر امر به معروف و نهی از منکر) عبارت است از: لزوم رجوع به خبرگان، لزوم مشورت و تبعیت از اکثریت، محدود کردن زمان رهبری، نظارت پیوسته علمای دین بر اعمال رهبر، شورایی بودن رهبری و ارتقای سطح فرهنگ عمومی.

در بحث آزادی، دو مقاله انتخاب کرده ایم. مقاله اول، «وجوه آزادی از دیدگاه اسلام» نام دارد و بخشی از تدریسی های محمد تقی مصباح می باشد. وی به دوازده معنای آزادی اشاره می کند، و آنها را از دیدگاه اسلامی بر می رسد. مقاله بعد «آزادی سیاسی در اسلام» نام دارد و سعی دارد با دیدگاهی فقهی و تاریخی ابعادی از آزادی در اندیشه سیاسی اسلامی را تبیین کند. به عقیده نویسنده، مردم در حکومت اسلامی آزادند عقاید خود را حفظ کنند و از آزادی های قانونی بهره مند شوند.

مقاله دهم بخش دوم، ارتباط آزادی و دموکراسی را از دیدگاه اندیشه اسلامی بررسی می کند. به عقیده فضل الله مساله ارتداد ربطی به آزادی عقیده ندارد و حکم قتل برای مرتد در صورتی است که قصد طغیان و تمرد داشته باشد. اختلاف نظر سیاسی مانند اختلاف رأی فقهی، تابع اصول شرعی و قواعد فقهی است. نویسنده، مبانی فکری دموکراسی را با اسلام قابل جمع نمی داند، هر چند برخورد دولت اسلامی با دولتهای دموکراتیک باید مثبت باشد. او می گوید ما مبانی فکری دموکراسی را رد می کنیم، نه آثار اخلاقی و انسانی آن را. ظاهراً وی در صدد است بین دموکراسی به عنوان فلسفه سیاسی و عقیدتی، و دموکراسی به عنوان روش (در بعد کارآمدی) تفاوت قائل شود. مؤلف در پایان مقاله، آزادی فردی در اسلام را به دلیل

در نظر گرفتن مصالح جامعه و اصلاح نفوس محدود می‌داند.

در بحث محوری عدالت به مقاله ای از محمد رضا حکیمی بسنده کردیم. مقاله او نه بحثی نظری و نظام مند، بلکه مجموعه نکاتی سودمند در این باب است. گرایش وی در بحث عدالت به نحو جدی در مقابل لیبرالیسم قرار می‌گیرد.

دوازدهمین مقاله بخش دوم، مشارکت سیاسی را از دیدگاه مبانی فقهی بررسی می‌کند. نویسنده بحث تکثرگرایی اعتقادی - فرهنگی را ابتدا به عنوان مقدمه تکثر گرایی سیاسی - اجتماعی مطرح می‌کند. تکثر گرایی سیاسی در دولت اسلامی بدون ضابطه نیست، و شرایطی از جمله ایمان فعالان سیاسی، محارب نبودن و رعایت موازین را داراست. هدف این مقاله ترسیم نمایی بیرونی مشارکت سیاسی در دولت اسلامی می‌باشد. آخرین مقاله این مجموعه بحث مختصری راجع به «نظام اداری در حکومت اسلامی» است، که به دلیل ربط نسبی آن با مباحث سیاسی حکومت اسلامی در این مجموعه جای گرفته است.

## اسلام و سکولاریسم<sup>۱</sup>

---

x نویسنده از علمای ج. ا. ا. و رییس سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی است. مقاله حاضر ابتدا در نشست یازدهم «مجمع الفقه الاسلامی» که در بحرین برگزار شد (آبان ماه ۱۳۷۷)، ارائه گردید. موضوع مقاله ارائه شده، «اسلام در مقابل سکولاریسم» و عنوان آن «دیدگاه درباره حکومت و حاکمیت» [موقف الاسلام من مسأله الحکم و السیاده] می‌باشد. مقاله حاضر ترجمه ای آزاد از مقاله فوق است. نویسنده در ضمیمه مقاله خود جملات کلیدی سکولارها را نقل و نقد کرده، که در اینجا به جهت اختصار از آن صرف نظر می‌کنیم.

محمد علی تسخیری

● ترجمہ

سید صادق حقیقت



## ■ اسلام و حکومت از دیدگاه سکولارها

بحث را با ذکر اقوال کسانی که نظام حکومت اسلامی را نفی کرده اند آغاز می‌کنیم و آنها را به بوته نقد می‌گذاریم. شاید علی عبدالرازق نویسنده کتاب *الاسلام و اصول الحکم* بود که این هیاهو را بر پا کرد، هر چند کسانی چون خالد محمد خالد و دیگر نویسندگان و مستشرقین به تأیید او پرداختند. جان کلام عبدالرازق این است که اسلام حتی در شکل مبادی کلی، نظامی راجع به حکومت ترسیم نکرده، و دعوت آن تنها شکل دینی داشته و به مساله حکومت و دعوت برای تشکیل دولت آمیخته نشده است. بنابراین ریاست و زعامت رسول الله (ص) از نوع ریاست حکومتی و سلطنت نبوده، بلکه ریاستی دینی تلقی می‌شده، که ارتباطی با ریاست سیاسی نداشته است.

وی در نفی ترسیم حکومت از جانب اسلام به موارد ذیل استناد کرده است:

الف - قرآن: به طور مثال او آیات ذیل را شاهد می‌آورد: و ما ارسلناک علیهم و کیلا،<sup>۱</sup> وان علیک الا البلاغ،<sup>۲</sup> و ما ارسلناک الا مبشرا و نذیرا،<sup>۳</sup> فذکر انما انت مذكر لست علیهم بمسیطر.<sup>۴</sup>

خلاصه استدلال او این است که پیامبر فقط مبلغ و انذار دهنده و تبشیر کننده بوده است، نه حاکم و وکیل و مسلط بر مردم.

ب - سنت: او به مواردی اشاره می‌کند:

«مردی نزد پیامبر (ص) آمد و شدیداً مضطرب بود. رسول اکرم (ص) به او فرمودند: راحت باش! من شاه یا فردی جبار نیستم، بلکه فردی از قبیله قریش هستم که در مکه معیشت می‌کنم».<sup>۵</sup>

همچنین پیامبر (ص) فرمودند: «اتم اعلم بشؤون دنیاکم».<sup>۶</sup>

«شما به امور دنیوی خود عالم ترید».

ج - دلیل عقلی: اولاً معقول است که دنیا دارای وحدت دینی باشد، ولی به هیچ وجه معقول نیست که حکومتی واحد در سرتاسر جهان تشکیل شود؛ چرا که از طبیعت بشری خارج است. ثانیاً مساله حکومت امری دنیوی است.

۱- اسراء: ۵۴.

۲- شوری: ۴۸.

۳- غاشیه: ۲۱ و ۲۲.

۴- علی عبدالرازق *الاسلام و اصول الحکم* ( : ، ۱۹۲۵) ص ۵ - ۷۱.

- ۵

- ۶

و خداوند آن را به عقول بشر واگذار کرده است. دولت رسول الله(ص) فاقد بسیاری از ارکان دولت (جدید) بوده است. عبدالرازق می گوید:

«چرا نبی اکرم(ص) از نظام حکومتی، قواعد شورا بحثی نکرده؟ و چرا علما را در حیرت و اضطراب در امر نظام حکومتی زمان خود نگاه داشت؟»<sup>۱</sup>

استاد عبدالحمید با استناد برخی اقوال به دیگر دانشمندان این قول را تقویت کرده و می گوید:  
اولاً: مؤسس واقعی دولت اسلامی ابوبکر بوده است.

ثانیاً: دین حقایقی ثابت و غیر قابل تغییر است، در حالی که دولت، نظامی متغیر می باشد.  
ثالثاً: همان گونه که خالد محمد خالد در کتاب *من هنا نبدأ* (از اینجا آغاز می کنیم) می گوید شکست حکومت‌های دینی و استبداد و عدم پویایی آنها از طبیعت این گونه حکومتها نشأت می گیرد و مستلزم توجیه شدت عمل و سلطه آن می باشد.

## ■ نقد سکولاریسم

برخی از ناظران معتقدند این نظریه بحثی استوار و بی عیب است، در حالی که برخی دیگر آن را از طرح‌های استعمار می دانند. استاد متولی معتقد است آنها به شکل کامل از واقعیت بهره نبرده اند:

۱ - علی عبدالرازق به دنبال اثبات هدف اصلی خود، یعنی اثبات این مطلب که خلافت اصلی از اصول حکومت در اسلام نمی باشد، بوده است. بعد از آن که آتاتورک با عزل خلیفه عثمانی، نظام جمهوری را در ترکیه مستقر نمود، ملک فؤاد با حمایت از اشغال این کشور توسط بریتانیا می خواست بر مسند خلافت باقی بماند. عبدالرازق در این میان می خواست نشان دهد خلافت جزو اصول اسلامی نیست.

۲ - برخی نیز از سلطه فقها بر شؤون حکومتی و انتشار روحیه جمود که پس از سد باب اجتهاد در فقه اسلامی پدید آمد، می ترسیدند. شأن فقها نیست که در حکومت دخالت کنند. همان گونه که در صدر اسلام امثال معاویه و یزید و عمرو بن عاص از جمله علمای فقه و دین نبوده اند.

۳ - این تفکر از جدایی دین از سیاست به عنوان فکری غربی متأثر است.

ما رای خود را با تشریح سه نکته توضیح خواهیم داد:

## ■ نکته اول

نظر منصفانه نسبت به اسلام، نصوص، تاریخ و ضروریات آن جایی برای انکار اهمیت مساله حکومت باقی نمی گذارد.

**الف - ماهیت اسلام:** با مطالعه ویژگیهای اسلام این نکته فهمیده می شود که مهم ترین ویژگی این دین، وجود واقعی اش می باشد. اسلام، دینی واقعی با توجه به فطرت انسانی و واقعیتهای تکوینی زندگی انسان است و به هیچ وجه با خود یا هدفش منافات ندارد. بدین جهت بر اسلام واجب است که به مسأله مهم حکومت بپردازد، چرا که: اولاً: اسلام دینی کامل و شامل نسبت به تمامی جنبه های زندگی انسان است و هر روش و نظامی را مشخص کرده است. در زندگی انسان هر روش و نظامی تحت نظام و حکمی مشخص در می آید. این مطلب را ما از عمل اسلام در ارایه نظر در هر مورد و از روایات متعددی که بر این نکته تاکید دارند، کشف می نماییم. به طور مثال در روایت صحیحی از امام صادق(ع) در کافی می خوانیم:

«ما من شيء الا وفيه كتاب او سنة».<sup>۱</sup>

«قرآن و سنت نسبت به هر چیزی حکمی دارد.»

همچنین امام باقر(ع) با سندی صحیح روایت می کنند که پیامبر اکرم(ص) در حجة الوداع فرمودند:

«يا ايها الناس والله ما من شيء يقربكم من الجنة و يباعدكم من النار الا قد امرتكم به، و ما من شيء يقربكم من النار و يباعدكم من الجنة الا قد نهيتكم عنه».<sup>۲</sup>

بر اساس روایتی دیگر، اسلام حتی راجع به «ارش خدش» نیز حکمی دارد.<sup>۳</sup> شاید وجود دو مفهوم «حلال و حرام» که هر فعلی را در بر می گیرد، دلیلی واضح بر این مسأله باشد که اسلام عموماً یا خصوصاً در روش انسانی نظر دارد، مکتب سیاسی، اقتصادی، تربیتی و غیره خود را مشخص کرده، و بر اساس اصول مکتبی و عام خود نظامی را ترتیب داده است. با در نظر گرفتن این نکته نمی توان تصور کرد که اسلام از مسأله حکومت غفلت کرده باشد و آن را در حالتهای متغیر که خود را بر مجتمع اسلامی تحمیل می کند، تنها گذاشته باشد. امکان ندارد اسلام حداقل اصول عام و کلی در این موارد مشخص نکرده باشد.

ثانیاً: حتی اگر از مسأله شمول واقیعت اسلامی صرف نظر کنیم، باز اسلام را دارای نظام کامل اقتصادی در چار چوب مشخص می یابیم، همان گونه که اسلام دارای نظامی مشخص در قضاء، شؤون شخصی و امر به معروف و نهی از منکر می باشد. این نظامها جز بافرض وجود دولتی اسلامی که در این جایگاه حضور پیدا کند و بر اساس روش اسلام و وظایف آن عمل نماید، متصور نیست.

محمد مبارک می گوید:

«مجموع احکام جزایی، مالی، حکومتی و قانونی نشان می دهد که التزام به وجوب و حرمت آنها جز با ارایه نظام حکومتی توسط قرآن و الزام آن بر مسلمانها، معقول نیست.»

۱- کلینی. اصول کافی. ج ۱، ص ۵۹، حدیث ۴.

۲- بحارالانوار، ج ۲، ص ۱۷۰، روایت ۱۱، باب ۲۲.

۳- همان، ج ۲۶، ص ۱۸، روایت ۱، و ص ۲۲، روایت ۱، و ص ۲۳، روایت ۱۳.

همچنین نمی توان تصور کرد که اسلام در قرآن این احکام را بر عهده دولتی گذاشته باشد که به این دین، عقاید و مبادی آن معتقد نباشد. کسی نمی تواند چنین ادعایی کند، جز آن که قصد مغالطه یا دروغ داشته باشد یا عقل خود را از دست داده باشد!<sup>۱</sup>

جالب است که ژان ژاک روسو دلیلی که بر رد دین جهانی ارایه می کند این است که دین در امور اجتماعی دخالت می کند و به حکومت دو حاکمیت، دو رئیس و دو قانون می انجامد، و این امری غیر قابل قبول است! وی می گوید:

«دین را بر اساس ارتباط آن با جامعه به دو نوع می توان تقسیم کرد:

اول: دینی که بدون شکل و روش است و بر عبادت خداوند اعلی و واجبات اخلاقی و ابدی اکتفا می کند، و آن دین انجیل خالص و ساده و توحید حقیقی است و می توان آن را قانون الهی طبیعی نامید.

دوم: دینی که در کشوری واحد تدوین شده و حامیان خاصی آن را حمایت می کنند، روش و شکل و عبادات خارجی آن به وسیله قوانین مشخص شده اند، و افراد غیر متدین به آن کافر و اجنبی و بربری نامیده می شوند. واجبات انسان بر این اساس تنها درون این روش و چارچوب وجود دارد. این قانون را می توان قانون الهی و اجتماعی یا قراردادی نامید.»<sup>۲</sup>

در اینجا روسو با دیدگاهی اجتماعی به دین نظر می کند و آن را بر اساس نوع خدمتش به نظام اجتماعی تقسیم می کند. بر این اساس دین یا روحانی است که ربطی به زندگی ندارد؛ و یا زمینی و دارای روش و مستند به قانون است. او از نوع سومی هم نام می برد که در شؤون انسانی دخالت می نماید. از نظر وی نوع سوم، واضح البطلان است.

واقعیت این است که دین جهانی اگر ملتزم به دو قانون و دو حاکمیت باشد که یکی مربوط به دین و دیگری مربوط به حکومت است، از واقع دور می باشد، ولی اسلام دین جهانی است که شؤون انسانی را در پرتو علم و حکمت الهی تنظیم می کند و حاکمیت دیگری را در عرض حاکمیت خود اجازه نمی دهد؛ والا همانند مسیحیت تحریف شده که دخالتی اندک در امور انسانی دارد، افراد را با تناقض مواجه می کرد.

اسلام خود را حاکم و مسلط و تعیین کننده شؤون زندگی می داند، و بین امور دنیوی و اخروی ارتباطی کامل برقرار می کند، تا آنجا که زندگی را در مفهوم عام آن نوعی عبادت و قربت به خداوند تلقی می کند. پس نمی توان گفت این امر مربوط به دنیا و دیگری مربوط به آخرت؛ یا این کار مربوط به دین، و آن کار مربوط به حکومت و دنیاست.

ثالثاً: قرآن و اسلام دعوتی انقلابی و تربیتی برای همه انسانها به ارمغان آورده اند و بر آنند که کلیه بذرهایی جاهلیت در ابعاد عقیدتی، اخلاقی و غیره را ریشه کن کند. تربیت قبل از هر چیز با حل بحرانها، وضع برنامه های تربیتی و کلی، ایجاد هماهنگی بین ابعاد زندگی و نظم اجتماعی و تحقق درجات تکامل انسانی و آیه کریمه «و ما

۱- محمد المبارک. نظام الاسلام، الحکم و الدولة (ص ۱۳).

۲- ژان ژاک روسو. قرارداد اجتماعی، ترجمه منوچهر کیا (تهران: گنجینه: ۱۳۶۶)، ص ۷-۲۰۶.



خلقت الجن و الانس الایعبدون»<sup>۱</sup> پیوند دارد. از اینجا می توان نتیجه گرفت که هدف حکومت در اسلام، از هدف حکومت در جوامع قراردادی متفاوت است. در حالی که هدف در حکومت های نوع دوم، رفاه شهروندان و آسایش آنهاست، هدف اصلی حکومت اسلامی ملاحظه حوادث اجتماعی و ارتقای جامعه به سوی کمال در تمامی جوانب آن می باشد.

**ب - نصوص دینی:** نصوص دینی در ارتباط با رابطه حکومت و اسلام زیادند و در اینجا به برخی از آنها توجه می کنیم:

«انا انزلنا الیک الكتاب بالحق لتحکم بین الناس بما اراک الله»،<sup>۲</sup>

«ثم جعلناک علی شریعۃ من الامر فاتبعها و لا تتبع اهواء الذین لا یعلمون»،<sup>۳</sup>

«و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الکافرون».<sup>۴</sup>

از پیامبر گرامی (ص) روایت شده که فرمودند:

«من مات و لیس فی عنقه بیعۃ لامام فقد مات فی جاهلیۃ».<sup>۵</sup>

«هر کس بمیرد در حالی که بیعت امام را قبول نکرده باشد در جاهلیت مرده است.»

وقتی به چنین ادله قاطعی نظر می کنیم و روایت مربوطه را بررسی می نماییم، به این نتیجه می رسیم که مسأله حکومت، امری واضح در اسلام است و بدون آن دین کامل نیست. نظام امامت امتداد نبوت با تفاوت های خاصی، می باشد. امام رضا (ع) می فرمایند:

«ای عبدالعزیز، مردم جهالت کرده و از ادیان خود منحرف شدند. خداوند تبارک و تعالی قبل از قبض روح نبی (ص) دینش را کامل کرد، و قرآن را که دارای تفصیل هر امر است بر او نازل گردانید. حلال و حرام، حدود و احکام و تمامی آنچه امت به آن نیاز دارند در قرآن تبیین شده است. خداوند - عز و جل - فرموده: «ما فرطنا فی الكتاب من شیء»<sup>۶</sup> و در حجه الوداع و آخر عمر پیامبر (ص) فرموده: «الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا»<sup>۷</sup> او امامت را کامل کننده دین دانسته و پیامبر (ص) قبل از رحلت خود معالم دین را تبیین کرد و راهها را به آنها نشان داد.<sup>۸</sup>

**ج - تاریخ اسلامی:** واضح است که پیامبر (ص) و صحابه و ائمه (ع) داخل در شؤن حکومتی بودند. هدف اعلان شده امام حسین (ع) اسقاط یزید غاصب و اقامه امر به معروف و نهی از منکر بود.

۱- ذاریات: ۵۶.

۲- نساء: ۱۰۵.

۳- جائیه: ۱۸.

۴- مائده: ۴۴.

۵- بحار الانوار، ج ۲۳، ص ۹۴، روایت ۴۰، باب ۴.

۶- انعام: ۳۸.

۷- مائده: ۳.

۸- عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۲۱۶.

**د - ضرورت اسلامی:** حتی خوارج هم در ارتباط سیاست و دین تردیدی نداشتند، چرا که آنها حکام عصر خود را رد کردند و آن را به خداوند نسبت دادند. ایشان از این مسأله غافل بودند که بالاخره باید کسی وجود داشته باشد که شریعت را روی زمین اجرا کند و اجرای تربیت امت را بر عهده گیرد.

### ■ نکته دوم

ادله ای که در کتاب *الاسلام و اصول الحکم* برای اثبات جدایی دین از سیاست ارائه شده تحریفهای روشنی دارد، و گویا مولف کتاب می دانسته که این ادله جوابگویی ادعاهای ارایه شده نیست.

علاوه بر آن باید گفت غرض نویسنده کاملاً سیاسی بوده است. بریتانیایی که می خواست خلافت عثمانی را حتی توسط شخص منحرفی مثل ملک فؤاد احیا کند، روزی می خواست به هر طریقی آن را ولو با به کارگیری مزدوری همچون آتاتورک و با روش تقویت روح قوم گرایی نابود سازد. آری می توان تصور کرد چگونه استعمار بریتانیا از امثال علی عبدالرازق برای جدایی اسلام از مسأله حکومت حمایت کرده و روحیه حکومت مدنی را اصل و حکومت دینی را حاشیه و فرع قرار داده باشد.

مسأله دیگری که عبدالرازق مطرح کرده بود ترس از سلطه فقها بر دولت و جمود آنها بود. دکتر متولی به او جواب داده که حکومت اسلامی جایگاه فقیه را بالا می برد، ولی او را تنها فرد موجود در رأس دولت قرار نمی دهد. رد نظریه عبدالرازق با استناد به شورا و احتمال رجوع اهل حل و عقد به رجال فقه و دین نیز ممکن است. اگر قرار باشد جمود و عدم پویایی سراغ چنین افرادی نیز بیاید، اشکال نویسنده وارد است، اما منطبق اجتماعی این مسأله را رد می کند. مسأله اساسی در رد نظریه او این است که تاریخ اسلامی را با ظلم و جور یزید و امثال او مشوه کرده است؛ علاوه بر آن که شروط خاصی برای نقض فقیه در حکومت اسلامی در نظر گرفته می شود.

تأثیر پذیری این نظریه ها از غرب و نظام دموکراسی آن، امری محتمل می باشد و با دین تحریف شده مسیحی سازگار است. چنین دینی تنها ابعاد عبادات فردی را بر می رسد. ضعف ادله برخی نظریات مربوط به نظام حکومتی در اسلام باعث رشد نظریات سکولار شده است و ذیلاً به برخی از آنها اشاره می شود:

- ضعف ادله دلالتی و سندی مربوط به نظام حکومت و شورا،
  - ابهام نظام شورا و در بر نداشتن مبادی ضروری تشکیل نظامی خاص،
  - تعمیم عنوان «ولی امر» نسبت به هر کس که زمام امور را در دست گرفته، هر چند فاسق باشد،
  - وجود نقاط ضعفی مانند آنچه در تفسیر «انتم اعلم بشؤون دنیاکم» ارایه شده است.
- به مجموعه فوق باید سطح فکری غیر قابل قبول برخی فقها، جمودی که بر اثر انسداد باب اجتهاد به وجود آمده و تبعیت رؤسای دین از حاکمان حکومتی را باید اضافه کرد.

### ■ نکته سوم

در خصوص آیات قرآنی مورد استدلال عبدالرازق مانند «لست علیهم بوکیل» باید گفت، جز آیه «و من تولی فما ارسلناک علیهم حفیظاً»<sup>۱</sup> مکی هستند و جهت تسلی خاطر پیامبر(ص) و رنجشان به دلیل اعراض مشرکین و عدم توجه به دعوت ایشان نازل شده اند. محتوای آیات مذکور در صدد آن است که به وی خاطر نشان سازد که وظیفه اش تنها ابلاغ دعوت است و بنابراین دلالتی بر جدایی دین از سیاست ندارد.

علاوه بر نکته فوق آیات دیگری نیز وجود دارد که پیامبر گرامی(ص) را شاهد امت معرفی می کند و اطاعت از او را واجب می شمارد:

«و کذلک جعلناکم امهً وسطاً لتکونوا شهداء علی الناس و یكون الرسول علیکم شهیداً».<sup>۲</sup>

«اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم».<sup>۳</sup>

این گونه آیات شاهی بر مسئولیت نبی(ص) در مقابل امت و وجوب پیروی از او تلقی می شود. پس موضوع ایشان تنها انذار و تبلیغ نبود، و جنبه عملی و رهبری امت را در بر می گرفته است.

در مورد روایات نبوی اگر نخواهیم در سندهای تک تک آنها مناقشه کنیم، باید بگوییم که روایت «فانی لست بملک ولا جبار» دلالت بر ظالم نبودن حاکم اسلامی و نبی اکرم(ص) دارد. وی باید در مقابل مردم مهربان باشد و از خشونت پرهیز نماید، همان گونه که امام علی(ع) به مالک اشتر نوشت:

«واشعر قلبک الرحمه للرعیه و المحبه لهم و اللطف بهم ولا تکون علیهم سبعا ضاریا تغتتم اکلهم فانهم صنفان اما اخ لک فی الدین او نظیر لک فی الخلق».<sup>۴</sup>

پس روایت مورد استدلال عبدالرازق در صدد نفی ارتباط دیانت و سیاست نیست و تنها می خواهد بر پرهیز از خشونت تأکید کند.

حدیث «انتم اعلم بشؤون دنیاکم» در صورت مستند بودن آن دلیل خوبی برای وی تلقی می شد. از نظر دلالتی این احتمال وجود دارد که مقصود از «شؤون دنیاکم». امور تجربی باشد که انسان با ممارست به دست می آورد؛ در حالی که مسأله حکومت از این قبیل نیست. اشکال اساسی ما در خصوص این روایت، بحث راجع به صحت آن می باشد علاوه بر آن که پیامبری که رهبری ارتش و مردم را بر عهده داشت، بعید به نظر می رسد از امور دنیوی اظهار بی اطلاعی کند.

استدلالاتی عقلی عبدالرازق نیز دلالتی بر مدعای او ندارند. تشکیل حکومت واحد جهانی نه تنها بعید نیست، بلکه هدف برخی متفکران سیاسی در زمان حاضر و وعده ای الهی در قرآن کریم تلقی می شود:

«وعد الله الذین آمنوا منکم و عملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض کما استخلف الذین من قبلهم و لیمکنن لهم دینهم الذی ارتضی لهم».<sup>۵</sup>

۱- نساء: ۸۰.

۲- بقره: ۱۴۳.

۳- نساء: ۵۹.

۴- نهج البلاغه: نامه ۵۳.

۵- نور: ۵۵.

لازمه وحدت امت در جهان برداشتن کلیه تفاوتها و در نظر نگرفتن مقتضیات زمانی و مکانی نیست. مدعای دیگر نویسنده آن بود که رسول الله (ص) دولت و مبادی حکومت و تفصیل بحث شورا را مطرح نکرده اند؛ در حالی که در واقع شاهد ترسیم چارچوب حکومت اسلامی توسط ایشان می باشیم. البته برخی مسایل همانند نحوه اداره و مدیریت به ظروف خاص بستگی دارد. اولین مؤسس حکومت دینی محمد (ص) بود، نه شخصی دیگر.

مدعای دیگر عبدالرازق این بود که دین امری ثابت و حکومت امری متغیر است. گویا وی از این نکته غافل است که در خود دین امری ثابت و اموری متغیر و انعطاف پذیر (مثل مدیریت) وجود دارد. ابعاد متغیر زندگی مانند رابطه انسان با طبیعت تحت قواعد انعطاف پذیری در می آید که تطبیق آنها با تغییر ظروف زمانی و مکانی تغییر می کند. قاعده منع ضرر و قاعده تراحم اهم و مهم از این جمله است. شیوه اداره و مدیریت کشور نیز در منطقه الفراغ قرار دارد و توسط امام و رهبر حکومت اسلامی اشباع می شود. شورا ابزاری مناسب در این راستا می باشد.

حکومتهای اسلامی اولاً تماماً در طول تاریخ ناموفق نبوده اند ثانیاً شکست برخی آنها ناشی از عدم متابعت دقیق از اسلام و دستورات آن می باشد. اعمال یزید و حجاج و دیگر حکام جور را نباید به پای اسلام گذاشت.

## ■ سکولاریسم غربی و آثار آن بر جهان اسلام

مقصود از «علمانیت» جدا کردن امر حکومت زمینی از شریعت آسمانی می باشد. پس تفسیر آن به صرف اداره علمی حکومت، کامل به نظر نمی رسد. سکولاریسم در طول زمان از اختلاف حاکمیت دینی و دنیوی در غرب زاده شد. مسیحیت با تعالیم اولیه خود بذر اولیه آن را کاشت. برخی نویسندگان وجوه ذیل را در تأیید جدایی دین از سیاست مطرح می کنند:

- ۱ - دولت دینی به معنای سیطره و زورگویی علمای دین در کلیه جوانب زندگی است.
  - ۲ - قوانین دولت دینی به دلیل نظر به حقایق ثابت، تغییر و پویایی ندارد. مارکسیستها مانند این اشکال فلسفه مثل را به دلیل عدم وجود پویایی و دیالکتیک در آن رد می کنند.
  - ۳ - بعید است همه شهروندان یک کشور دارای دینی واحد باشند. پس حکومت دینی باعث تفرقه بین مردم و شهروندان می شود.
  - ۴ - دین پیش فرضهای خاصی راجع به هستی، زندگی، انسان و تاریخ دارد. دولت دینی مجبور است به آن تصورات پای بند باشد، بنابراین از پیشرفت علمی باز می ماند. تاریخ مملو از این گونه تجارب است.
  - ۵ - نمونه دولت دینی، صهیونیسم جهانی است.
- این در حالی است که دولت سکولار از ویژگیهای زیر برخوردار می باشد:
- ۱ - حرکت، استمرار و پویایی اجتماعی،
  - ۲ - تساوی بین همه شهروندان بدون توجه به آیین آنها،
  - ۳ - تسلط مردم بر حکومت به عنوان منبع حاکمیت، و
  - ۴ - زمینه سازی پیشرفت علمی.

## ■ سکولاریسم و اسلام

مارکسیسم نوعی سکولاریسم را پذیرفت که دین در آن هیچ جایگاهی نداشت، در حالی که سکولاریسم در مسیحیت معتدل تر است و نقشی جانبی برای دین باقی می‌گذارد. در مورد اسلام باید گفت:

اولاً: حاکمیت دینی و سیاسی در شخص امام وحدت می‌یابد، چرا که رهبر سیاسی و دینی در یک زمان و تمام کننده دین و اکمال کننده نعمت آسمانی بر روی زمین است. وقتی به صفات رهبر اسلامی رجوع می‌کنیم، شکی باقی نمی‌ماند که او برای مصالح شخصی خود نمی‌تواند قدم بردارد. تاریخ شاهد این مدعاست. در واقع مقام ولایت فقیه پس از جمع شرایط خاصی (مثل کفایت، عدالت و تفقه عمیق) ایجاد می‌شود و در صورت فقدان یکی از آنها بخودی خود از بین می‌رود. حتی نظام شورایی اسلامی (بدون ولایت شخص خاص) به مراتب از نظامهای زمینی و امروزی برتر می‌باشد؛ چرا که مطابقت با احکام آسمانی در آن شرط شده است. به هر حال اسلام جدایی دین از سیاست را نمی‌پذیرد.

ثانیاً: اسلام در برابر حوادث متغیر قواعدی عام و قابل تطبیق، و احکامی ظاهری و اضطراری دارد. حاکم اسلامی با اشباع منطقه الفراغ بر اساس قواعد کلی و ثابت می‌تواند معضل ثابت و متغیر را حل کند و از جمود و انعطاف ناپذیری خود را برهاند. ایمان به حقیقت مطلق در اعتقادات منافاتی با انعطاف پذیری قوانین اجتماعی در مقابل موضوعات متغیر ندارد.

ثالثاً: اسلام به دین به عنوان مفهومی که شامل ابعاد فردی و اجتماعی می‌شود، نگریسته است و آن را مانند برخی ادیان به حوزه احکام فردی منحصر نمی‌کند. دین تصویری کامل از هستی و انسان دارد و به دنبال برقراری نظامی اجتماعی با در نظر گرفتن امتیازات و حقوق افراد می‌باشد. پس طبیعی است که از اسلام انتظار داشته باشیم که رهبری زندگی انسان را بر عهده گیرد و حکومت را به شخص غیر متدین واگذار نکند.

از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که حقوق مسلمان و غیر مسلمان در حکومت اسلامی از ابعادی تفاوت داشته باشد این تفاوت به معنای در نظر نگرفتن حقوق غیر مسلمانان نیست.

در حکومت اسلامی اگر به اکثریت بها داده شود، نباید آن را دقیقاً مطابق با دموکراسی دانست؛ چرا که باز احکام الزامی شرع رعایت می‌شود.

رابعاً: اسلام پیشرفت علمی و حمایت از علما را سر لوحه عمل حکومتی خود قرار می‌دهد. تاریخ اسلامی هر چند مربوط به برخی دولتهای منحرف است، ولی به هر حال می‌تواند رشد علم و تمدن را در برهه های خاصی اثبات نماید. البته اسلام پیشرفت علمی را در چارچوب پیشرفت اخلاقی می‌پذیرد.

## ■ اسلام و حاکمیت دولت

همان گونه که ذکر شد اسلام خود را مسئول اصلی نظام حکومت در امت اسلامی می‌داند و بدون شک به مسأله حاکمیت سیاسی پرداخته است. این بحث هر چند در قرون اخیر اروپا حادث شده، ولی در حکومت دینی و تاریخ اسلامی سابقه دارد. خداوند چه حاکمیت را به شخص خاص یا به شورایی واگذار کرده باشد، به هر حال به طریقه نصب یا انتخاب یا روشی دیگر این مبحث مهم را طرح نموده است. حکومت شورایی به نحوی با حاکمیت

الهي سازگار مي باشد؛ چرا که اين خداوند است که طبق اين قول حق حاکميت را براي امت اسلامي جعل و انشا مي نمايد. اهل سنت و شيعة بر اين امر متفقند که حاکميت از آن خداست.

کليه تعاليم اسلامي در خصوص حکومت ديني، از شالوده و اساس الهي بهره مي برند:

«و من لم يحکم بما انزل الله فاولئك هم الکافرون.»<sup>۱</sup>

يکي از استدلالهاي سکولارها اشاره به مورد اسراييل بود. در اين ارتباط بايد اشاره کرد که اولاً اين حکومت بر اساس زور و جور و راندن فلسطيني ها از سرزمين خود استوار است، ثانياً حتي عقايد اصيل يهوديت را بر نمي تابد، ثالثاً اگر مصداق خاص اسراييل موفق نبوده باشد، دليلي بر عدم حقانيت هر گونه دولت ديني نمي شود.



■ پی نوشتها

# رویکردی تاریخی بر سیر تحولات اندیشه سیاسی شیعه<sup>۱</sup>

مظفر نامدار

---

۱- این مقاله قسمتی از کتاب *تأملات سیاسی در تاریخ تفکرات اسلامی* (تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴) ج ۱، با کمی تغییرات است. این کتاب، مجموعه مقالاتی (به اهتمام موسی نجفی) می باشد. مظفر نامدار کارشناس ارشد علوم سیاسی است.





## درآمدی بر اندیشه سیاسی اسلامی

### رویکردی تاریخی بر سیر تحولات اندیشه سیاسی شیعه

پویایی اندیشه شیعه، از خصیصه های بارز این مکتب در تجزیه و تحلیل تحولات همه جانبه و رویارویی و هم‌آوردی با چالش‌های حیات اجتماعی مسلمانان است. بنیاد اساسی این پویایی را نیز باید در عنصر اجتهاد جستجو کرد. اجتهاد بدون تردید در طول تاریخ، شیعه را از اسارت در چنبر جمود و واپسگرایی حفظ و جذابیت لازم را برای همسازی معرفت دینی با دستاوردهای دانش بشری در حوزه سیاست، اجتماع، اقتصاد، فرهنگ و تکنولوژی ایجاد کرده است. هر چند نفوذ مسلک اخباریگری و ضدیت شدید این مسلک با اصول گرایی و عنصر اجتهاد می‌رفت که در دوره ای ماهیت حقیقی مکتب تحول‌گرای شیعه را از محتوای بالنده آن تهی سازد، لیکن سلطه این نفوذ دیری نپایید و نظریه قشری‌گرای اخباریگری به دست توانای اصول‌گرایان در هم پیچیده شد، و عنصر اجتهاد، مجدداً بر تار و پود دین‌شناسی شیعه سایه گسترانید.

عناصر اجتهاد در فراگرد تکوین خود در حوزه معرفت سیاسی، چهار دوره مشخص را برای تاریخ تحولات اندیشه سیاسی شیعه رقم زد. گرچه تا آستانه قرن اخیر، کمتر رساله مستقلی از شیعه وجود دارد که در فهم اختصاصی از سیاست به نگارش درآمده باشد، اما پیوند ناگسستنی شریعت و سیاست که هم‌زاد با فهم بنیادین امامت و ولایت و مفهوم عدالت بود، در طول این چهار دوره بطور متناوب و به میزان فهم مقتضیات زمان و معارف مسلط دوران، در اندیشه شیعه، در قالب علوم مختلف مورد بحث و بررسی قرار گرفت.

در چنین شرایطی، طرح پدیدارهای سیاسی و مفاهیم اساسی سیاست، به مرور زمان در قالب معارف مختلفی ظهور کرد و عملاً امکان ارائه بحث مستقلی از سیاست به مفهوم اخص آن را در منابع و متون علمی شیعه مخدوش ساخت. بر این اساس ملاحظه می‌شود که در گذر ایام، حقیقت مفاهیم سیاسی تحت تأثیر علم کلام، فقه، فلسفه، اخلاق و سایر شعبه‌های حکمت قرار می‌گیرد و جایگاه اصلی خود را در بنیاد معارف‌شناسی شیعه از دست می‌دهد. برای فهم بهتر فرایند تاریخی این بحث، به اجمال به تشریح این چهار دوره خواهیم پرداخت.

### ■ دوره اول: دوره تفوق کلامی سیاست

در این دوره، بیشترین تأملات سیاسی، در مفاهیم علم کلام پایه ریزی می‌شود. مباحث بنیادین متکلمین در خصوص خلافت، امامت، ولایت، عدالت، جبر، آزادی، حسن و قبح عقلی، حسن و قبح ذاتی، قوانین پایدار تحولات اجتماعی و غیره، نمایه‌های بارز مباحث سیاسی قلمداد می‌شود. بنابراین در چنین جایگاهی، ماهیت قدرت سیاسی در علم کلام مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد و سیاست، هم‌زاد با اصول دین‌ترسیم می‌شود.<sup>۱</sup>

---

۱- برای فهم بهتر این اصل، باید گفت که علمای شیعه بطور عام مجموع تعالیم اسلام را در سه بخش عمده مورد بحث و بررسی قرار می‌دهند: ابتدا، بخش عقاید؛ در این بخش معارفی که باید آنها را شناخت و به آنها معتقد بود و ایمان آورد و هیچگاه در این ایمان از

اینکه چرا بعضی از علمای گرانقدر شیعه، سیاست را در علم کلام مورد بحث و بررسی قرار می دهند، نیز از جمله قواعد ناشناخته مفاهیم سیاسی در اندیشه این مکتب است. تردیدی وجود ندارد که بنیاد اساسی امامت در اندیشه شیعه، صرفنظر از مقام ذاتی و معنوی امام، و واسطه بودن ادامه فیض مدبر هستی بر عالم خلقت بعد از رحلت پیغمبر (صلی الله علیه و آله)، از جنبه دیگر، مفهومی به تمام معنا سیاسی است؛ چرا که استوانه حکومت و محور اساسی قدرت به مفهوم خاص آن در سیاست حول محور امامت به معنای رهبری مقتدرانه و عقلایی جامعه در همه زمینه ها استوار است. در دیدگاه علمای شیعه، اگر در «منشاء معرفت شناسانه» تجلی امامت تردیدی نباشد، در منشاء سیاسی آن نیز تردیدی نیست. بنابراین، اگر بپذیریم که در نظریه امامت و ولایت، پیوند ناگسستنی بین شریعت و سیاست، محور اساسی تعاملات سیاسی است و همچنین بپذیریم که امامت در فرایند ادامه نبوت، از نظر شیعه منزلی هم شأن اصول دین در علم کلام دارد؛ در چنین حالتی فهم تفوق کلامی سیاست در نظریه شیعه نیز فهم دقیقی خواهد بود، به دو دلیل:

**دلیل اول:** چنین جایگاهی برای قدرت، یک انعکاس اساسی در نظریه سیاسی دارد:

وقتی گفته می شود که «امامت، جانشینی نبوت است و نبوت نیز کار خلق نیست، بلکه کار خداست و اگر چیزی کار خدا بود، بحث درباره اش بحث اعتقادی و کلامی است نه بحث فقهی. (یجب عن الله (نه، علی الله) که نبی بفرستد؛ یجب عن الله که جانشین معصوم برای نبی تعیین کند)، می گوئیم چون بشر را خدا آفرید و خدا پروردگار اوست، پس باید قانونگذار از طرف خدا بیاید. بنابراین، در امر امامت، سخن از کار خداست و آن عملی که از کار خدا بحث می کند، علم کلام است و چون امامت کار خداست نه کار خلق، لذا مسئله کلامی است»<sup>۱</sup>. با این توصیف، بحث ولایت بعنوان عنصر اساسی قدرت، یک بحث تقلیدی در مفهوم فقهی آن نیست؛ بلکه اساساً بحثی تحقیقی است. به عبارت دیگر، در نظریه سیاسی شیعه، گزینه رهبری، یک گزینه مبتنی بر تقلید دینی نیست؛ بلکه امری تحقیقی و کاملاً مبتنی بر شعور سیاسی و فهم دینی مردم است، همان فهمی که مسلمانان را به تحقیق و پیروی از اصول دین مکلف می کند. این بحث، یکی از مجادلات اساسی شیعه و اهل سنت در فهم قدرت

---

کسی تقلید نکرد-مثل توحید، نبوت، معاد، امامت، عدل و... مورد تجزیه و تحلیل قرار می گیرد. این تعالیم در شرع مقدس اسلام، اصول دین نامیده می شوند. دوم، بخش اخلاق؛ یعنی مباحثی که به چگونه بودن انسان از نظر صفات روحی و خصصتهای معنوی مربوط است، از قبیل عدالت، شجاعت، تقوا و غیره. سوم، بخش احکام؛ که به افعال مکلف مانند نماز، روزه، خمس و غیره که در اسلام از آنها به عنوان فروع دین یاد می شود، مربوط است. علمی که تصدی بخش اول را دارد، علم کلام؛ علم بخش دوم، علم اخلاق؛ و علم بخش سوم، علم فقه نام دارد. البته این تقسیم بندی، مربوط به تعلیمات اسلام است؛ یعنی چیزهایی که جزو متن اسلام است، نه علوم اسلامی که اموری را برای تحقیق درباره تعلیمات اسلامی شامل می شود، مثل ادبیات، منطق و غیره. در تقسیم مذکور، جهت ارتباط تعلیمات اسلامی با انسان مورد توجه است؛ بنابراین چیزهایی که مربوط به عقل و اندیشه انسان است، عقاید و چیزهایی که مربوط به خلق و خوی انسان است، اخلاق؛ و آنهایی که به فعل انسان و عمل او بر می گردد، فقه نام گرفته است. به عبارت دیگر، مجموع این تعالیم، سه جهت انسان را برای نیل به سعادت حقیقی روشن می کند؛ رابطه انسان با خدا، رابطه انسان با خودش، رابطه انسان با اجتماع.

۱- برای مطالعه بیشتر، رجوع شود به عبدالله جوادی آملی، عبدالله. «نقش امام خمینی(ره) در تجدید بنای نظام امامت»، *مجله کیهان اندیشه*، شماره ۲۴ (خرداد و تیر ۱۳۶۸).

سیاسی و رهبری دینی است که استنتاج با شکوهی را به همراه دارد و این استنتاج، متضاد با آن مفهومی است که ما از نظریه رهبری در اندیشه شیعه و اهل سنت استنباط می‌کنیم. اغلب نظریه پردازان علوم سیاسی، مفهوم انتخابات را، به دلیل دارا بودن عنصر دخالت آرای مردم در اندیشه سیاسی اهل سنت مترقی‌تر، آزاد منشانه‌تر و عقلایی‌تر از نظریه شیعه تلقی می‌کنند. منتهی فهم جایگاه اساسی این بحث در مجموعه تعالیم این دو مذهب، عکس این نتیجه را صادق می‌داند.

جدال اساسی شیعه و اهل سنت در نظریه سیاسی، این است که شیعه، منزلت سیاست را در علم کلام می‌بیند و تعیین شئون ذاتی مقام امامت را، نه کاری خلقی که کاری خدایی می‌داند و بنابراین آن را جزو اصول دین برمی‌شمارد که این اصول یقیناً در عینیت اجتماعی، تحقیقی است نه تقلیدی؛ یعنی مردم باید با شعور دینی، به این اصل برسند نه تقلید دینی. اما اهل سنت نه تنها جایگاه امامت را در اصول دین نمی‌دانند، بلکه اساس این بحث را نیز فرعی می‌شمارد و جایگاه آن را در فقه می‌انگارند، که این جایگاه فقهی، چون به فروع دین می‌پردازد، می‌تواند تقلیدی باشد. غزالی در کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد* می‌نویسد:

«بحث امامت، یک بحث مهم و عقلی نیست؛ بلکه یک مسئله فقهی است که عصبیت‌هایی را برانگیخته است. اگر کسی از بحث امامت دوری کند، سالم‌تر از فردی است که در این بحث فرو رود؛ حتی اگر به حقیقت برسد، تا چه رسد به اینکه خطا کند»<sup>۱</sup>.

و یا سیف الدین آمدی (متوفی سال ۵۵۱ ق.) یکی دیگر از علمای اهل سنت، در کتاب *غایة المرام فی علم الکلام* می‌نویسد:

«بحث پیرامون امامت، از اصول دین نیست، حتی از مباحث و موضوعات واجب در اسلام به شمار نمی‌رود، به گونه‌ای که فرد مکلف نتواند از آن اعراض کند، یا به آن معرفت یابد؛ بلکه دوری از بحث امامت بهتر از پرداختن به آن است، زیرا بحث بر روی این مسئله از تعصب و هوای نفس جدا نمی‌شود و حتی موجب فتنه‌انگیزی و بدبینی به سلف می‌گردد. این در حالی است که فرد در تحقیق خود با واقعیت حرکت کند، تا چه رسد به اینکه از راه راست منحرف گردد»<sup>۲</sup>.

میر سید شریف نیز در کتاب *شرح مواقف* درباره بحث امامت می‌نویسد:

«بحث پیرامون امامت، از اصول دین و اصول عقاید نیست، بلکه مربوط به فروع دین است که درباره افعال مکلفین صحبت می‌کند و محور اساسی بحث نیز این است که آیا امامت عقلاً و شرعاً واجب است، یا فقط شرعاً واجب است»<sup>۳</sup>.

بنابراین، اساس اختلاف و شأن و منزلت سیاست را در نزد شیعه و اهل سنت باید در جایگاه این بحث در اصول عقاید این دو مذهب جستجو کرد.

۱- ابو حامد محمد بن محمد الغزالی، *الاقتصاد فی الاعتقاد* (قاهره: مکتبه الجندی، ۱۳۹۳ ه. ق.)، ص ۲۳۴.

۲- سیف الدین آمدی، *غایة المرام فی علم الکلام*، (بی تا، بی نا)، ص ۳۶۳.

۳- میر سید شریف، *شرح مواقف*، جلد ۸، ص ۳۴۴.

**دلیل دوم:** خاصیت دیگر منشأ کلامی سیاست آن است که وقتی ولایت (محور اساسی قدرت در اندیشه شیعه) در کلام طرح شود، این کلام، فقه را نیز مشروب می کند و سایه ای روی فقه می افکند. آنگاه انسان سراسر فقه را با دید کلامی می نگرد و برای مطالب فرعی فقه هم صاحب و مسئول می بیند. در این صورت مسائل فقهی سازماندهی می شود و از آشفتگی بیرون می آید. امام خمینی (ره) - بنیانگذار و نظریه پرداز مکتب قم - در بسیاری از گفتارها و نوشتارهای خود مکرر عنوان می فرماید که اگر کسی سراسر دین را بررسی کند، می بیند که دین، سیاست را به همراه دارد؛ سانس را پیش بینی می کند و مجری و قیّم و صاحب را از نظر دور نمی دارد؛ چرا که از دیدگاه کلام به فقه می نگرد و مسائل فقهی را از آن افق بلند بررسی می کند. فقه شناسی، مسئله ای کلامی است نه فقهی. ما در صدر و ساقه فقه، مسئله ای نداریم که بیان کند که بررسی فقه برای چیست؟ شناخت فقه، بررسی کار خدا و بازرسی قانون الهی است؛ و بررسی قانون الهی، کاری است کلامی نه فقهی.<sup>۱</sup> از چنین منظرگاهی است که مرحوم شیخ فضل الله نوری - نظریه پرداز «مکتب سامرا» - با همه توان خود در مقابل نوآوریهای ضد دینی مشروطه طلبی که می خواستند در پناه آزادی، قانونخواهی و عدالت، موضوع بررسی قانون الهی را سرلوحه برنامه های خود قرار دهند، در حالی که در این امر ولایت نداشتند، ایستاد و گفت که این بحث، اصولاً از حوزه اکثریت آرا خارج است و به اختیار فقها است. در حقیقت مبارزه او، مقابله با همان نظریه ای بود که با واگذاری امر خداوند به خلق، ولایت را به خلافت و سپس خلافت را در تاریخ اسلام به سلطنت تبدیل کرد.

### ■ دوره دوم: تکوین اندیشه سیاسی در فلسفه

این دوره تقریباً از غیبت کبرای امام عصر (عج) آغاز می شود. با شروع این دوره، جنبه های کلامی سیاست، به دلیل ضایعات وارده بر شیعیان و قتل عامهای ظالمانه خلفای اموی و عباسی، جلوه های خود را از دست می دهد و غیبت امام در عینیت جامعه نیز به این هجران غم انگیز کمک می کند، و سیاست از محور مباحث کلامی که بر سه پایه وحی، عقل و نقل قرار داشت، بکلی خارج می شود و در چنبر عقل گرفتار می آید. آشنایی مسلمانان با فلسفه یونان، مخصوصاً متدولوژی دو حکیم گراند، افلاطون و ارسطو، تأثیر قابل ملاحظه ای در تکوین اندیشه سیاسی در مبانی فلسفی می گذارد. فیلسوفان مسلمان با بهره گیری از مبانی عقلی و سنتهای فلسفی، مباحثی پیرامون معرفت سیاسی و ارائه مدینه های فاضله در بخش حکمت عملی به رشته تدوین می کشند. فارابی، ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی و دیگر حکمای شیعه، نمودهای بارز جنبه فلسفی سیاست در این دوره هستند. کتابهای *آراء اهل المدینه الفاضله* و *السیاسات المدینه* حکیم ابونصر فارابی، بخش سیاست کتاب *شفا* حکیم بوعلی سینا و کتاب *اخلاق ناصری* خواجه نصیرالدین طوسی، جلوه های عینی تجلی و تکوین سیاست بر مبانی فلسفی هستند. این دوران در حدود سالهای ۴۰۰ هجری قمری آغاز می شود و تا حدود سال ۶۰۰ ادامه می یابد.

در این دوره، اندیشه سیاسی تا حدود قابل توجهی از مفهوم امامت و ولایت خالی می شود و حکومت شرعی جای خود را به حکومت عقل در معنای فلسفی آن می دهد. نظریه فیلسوف - پادشاه افلاطون و یا حکومت حکمای

۱- نقل به مضمون از مقاله آملی، پیشین.

ارسطو؛ تا حدود زیادی بر اندیشه علمای شیعه تأثیر می‌گذارد. نمایه‌های بارز این تأثیر را می‌توان در نظریه رئیس علی‌الاطلاق فارابی و یا ریاست عظمی یا ریاست افاضل خواجه نصیرالدین طوسی مشاهده کرد.

«رئیس علی‌الاطلاق آن‌چنان کسی است که بطور مطلق نیازمند به رئیس دیگر نیست و بدان پایه‌ای باشد که همه علوم و مهارت بالفعل او را حاصل شده باشد و نفس وی به عقل فعال می‌پیوندد»<sup>۱</sup>.

«ارکان مدینه فاضله، پنج صنف باشند: اول جماعتی که به تدبیر مدینه موسوم باشند و ایشان اهل فضایل و حکمای کامل باشند که به قوت تعقل و آرای صائبه در امور عظام از ابنای نوع ممتاز باشند و معرفت حقایق موجودات صناعات ایشان بود و ایشان را فاضل خوانند. و ریاست عظمی را در این مدینه، چهار حال بود: اول آنکه ملک علی‌الاطلاق در میان ایشان حاضر بود و علامت او استجماع چهار چیز بود: اول حکمت که غایت همه غایات است، و دوم تعقل تام که مؤدّی بود به غایت، و سیم جودت اقناع و تخیل که از شرایط تکمیل بود، و چهارم قوت جهاد که از شرایط دفع و ذبّ باشد و ریاست او را ریاست حکمت خوانند»<sup>۲</sup>.

ملاحظه می‌شود که این دو بزرگوار تا حدودی در سنت مدینه فاضله افلاطونی گرفتار می‌آیند؛ متّهی این گرفتاری به صورت پذیرش مطلق اندیشه مدینه فاضله افلاطون در فهم سیاست نیست، بلکه تأمین متدولوژی این تفکر در حوزه اندیشه سیاسی و معرفت دینی است.

### ■ دوره سوم: تکوین اندیشه سیاسی در فقه

در این دوره، مباحث سیاسی در غالب أبواب فقه چون باب امر به معروف و نهی از منکر، باب جهاد، باب قضا، باب امور حبسیه، باب ولایت، باب وکالت و دیگر أبواب فقه تکوین می‌یابد. این دوره تقریباً از سال ۷۰۰ هجری آغاز می‌شود و تا قرن چهارده بر حیات سیاسی شیعیان سایه می‌افکند. برخلاف دوره دوم که اندیشه سیاسی در چنبر عقل گرفتار آمده بود و در لابه لای نظریه‌های حکمت حکما به دنبال سازمان عقلی برای ایجاد حکومت اسلامی می‌گشت و تا حدودی نیز عنصر سیاست از شریعت خارج شده بود، در دوره سوم، سیاست مجدداً از فلسفه چرخش می‌کند و به شریعت برمی‌گردد. اما این بار به جای طرح در جایگاه اصلی خود در علم کلام، در علم فقه و فروع دین جای می‌گیرد و ولایت که بنیاد اساسی نظریه سیاسی شیعه بود در این دوره در غالب أبواب فقه محدود می‌شود. این حصر نیز مانند حصر عقلی، نتایج کاملاً پسندیده‌ای برای معرفت سیاسی شیعه به بار نمی‌آورد؛ زیرا مباحث پایه سیاست را که جایگاهش در اصول دین بود، به فروع دین تنزل می‌دهد و نظریه سیاسی اهل سنت در باب ولایت، عملاً بر اندیشه شیعه تأثیر می‌گذارد. در این دوره ولایت دقیقاً از کلام رانده و در فقه مدفون می‌شود. هر چند هم ادله فقهی شکوفا شود، چون در جایگاه اصلی خود قرار نگرفته بود، آن رویش و بالندگی را نداشت.<sup>۳</sup>

۱- ابو نصر محمد فارابی، سیاست مدینه، ترجمه سید جعفر سجادی (تهران: انتشارات انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸)، صص ۱۵۷-۱۵۶.

۲- خواجه نصیر الدین طوسی، اخلاق ناصری (تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ چهارم، ۱۳۶۹)، صص ۲۸۶-۲۸۵.

۳- اصطلاحاتی است که جوادی آملی در مقاله خود به کار برده است. رجوع شود به منبع پیشین.

اگر عناصر تکوین، بالندگی، پویایی و تحول در جنبه کلام، فلسفه و فقه موجب مسرت و شادکامی شیعیان در طول تاریخ و عامل ظهور تطورات اساسی در معرفت دینی گردید، لیکن این شادکامی در جنبه های معرفت سیاسی جلوه چندانی نداشت: زیرا اصولاً تمام تحرکات ناشی از این تحولات، نه تنها در جهت تجلّی عینی حقیقت والای نظریه معرفت شناسانه شیعه در حوزه سیاست نبود، بلکه عملاً زمینه های تحرکات اجتماعی شیعیان را نیز در پیچ و تاب چالش دیدگاههای سیاسی پر تناقض و کم طمطراق گرفتار آورد. پایه های این داوری نیز بر اساس باور بنیادی شیعه در اصل ولایت بعنوان جوهره سیاست استوار است.

پس از اجتماع سقیفه بنی ساعده و تبدیل نظریه امامت به خلافت، معرفت سیاسی عملاً پویایی و تحرک خود را از دست داد و در دام جاه طلبی ها، خود خواهیها، تمایلات اقتدار منبشانه خلفا و انگیزه های مادی نخبگان سیاسی گرفتار آمد. در این موضع اقتدار گرایانه، از دیدگاه شیعه، اصولاً قدرت سیاسی و رهبری اجتماعی جامعه مسلمانان، فاقد مشروعیت لازم برای برنامه ریزی، سازماندهی، هدایت و رهبری حیات اجتماعی در بنیاد نهادن یک نظام سیاسی با ثبات، پایدار و مبتنی بر معرفت دینی ترسیم می شود؛ زیرا در طول تاریخ، دغدغه اساسی در نظریه های سیاسی شیعه، اصل ولایت بوده و در برآیند تکوین آن، چه در جنبه کلامی، چه در مبانی فلسفی و چه در بنیادهای فقهی، سعی می شد که فضیلت و کرامت انسانی و عدالت اجتماعی به گونه ای با این اصل تطبیق شود.

نمودهای جلوه فقهی سیاست را نیز می توان در نوشته های مرحوم نراقی در کتاب *عوائد الایام*، کتاب *شرایع الاسلام* مرحوم محقق، کتاب *شریف جواهر الکلام* مرحوم نجفی، کتاب *مصباح الفقیه* مرحوم حاج آقا رضا همدانی، کتاب *گرانقدر مکاسب* شیخ اعظم انصاری، اندیشه های مرحوم آخوند خراسانی، کتاب *تنبیه الامه و تنزیه المله* مرحوم میرزای نائینی و حتی کتاب *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه* آیت الله حسینعلی منتظری به خوبی مشاهده کرد.

هر چند هر کدام از این دیدگاهها، در نوع خود بی نظیر بوده و در باز شناسی جایگاه سیاست در شریعت و اثبات توانایی اسلام برای پایه ریزی نظام سیاسی مقتدر و با ثبات داشته است، منتهی گستره این باز شناسی جانانه و تلاشهای محققانه، در محدوده فقه و فروع دین اسیر است و ادله اثبات پیوند ذاتی سیاست و شریعت، نه بعنوان یک اصل ثبوتی، که به منزله یک امر اثباتی و ناشی از طبیعت احکام فقهی پایه ریزی می شود. فرق اصول دین با فروع نیز در همین است که اصول در حقیقت یک امر ثبوتی است و هیچگاه در مقام تحقیق، در صورت عدم توانایی محقق در اثبات موضوع، حقیقت ذاتی موضوع ابطال نمی گردد و امکان مخدوش ساختن اصل موضوع نیز وجود ندارد. اما در بحث فروع، مسئله کنکاش، مجادله و اثبات مطرح است، فرضیه و نظریه ای وجود دارد و محقق در تلاشهای مجتهدانه خود، یا در پی اثبات نظریه است یا در پی انطباق. ممکن است برآیند این اجتهاد، به ابطال فرضیه یا نظریه بینجامد و نظریه یا فرضیه ای جدید بنا شود. اجتهاد در فقه شیعه، ماحصل همین استنباط است و ظرافت طراحی بحث ولایت، بعنوان عنصر اساسی سیاست در اندیشه شیعه، در اصول دین نیز در همین مسئله نهفته است. یک بار، ولایت بعنوان یک اصل ثبوتی مورد تردید نیست، بلکه محقق در برآیند تحقیق خود صرفاً به دنبال تعمیم این اصل در همه جلوه های فردی و اجتماعی انسان و جامعه است؛ اما بار دیگر بحث اساسی این است که اصلاً

خود موضوع ولایت، بعنوان یک امر بدیهی که تصور آن موجب تصدیق شود، مورد انکار است. محقق در اساس بحث تردید دارد و می‌کوشد که این مسئله را اثبات کند و از فراگرد این اثبات، به آثار و لوازم آن پی ببرد. البته این احتمال نیز وجود دارد که در نهایت به فرضیه مورد نظر خود نرسد و در همین منزلگاه است که دقیقاً تفاوت اساسی نظریه‌ای که ولایت را جزو اصول دین می‌داند با نظریه‌ای که ولایت را در فروع و فقه مورد بررسی قرار می‌دهد، روشن می‌شود. آن که ولایت را در اصول دین می‌بیند، به دنبال تعمیم آن می‌گردد و آن که ولایت را در فروع دین می‌بیند، در مقام تثبیت آن بر می‌آید. فرق بین این دو فهم، مانند تفاوت بین دو فهم تصورات ضروری و بدیهی با تصورات نظری و اکتسابی است.<sup>۱</sup> و یا اینکه تفاوت بین این دو بحث، مانند تفاوت بین دو شیوه متکلمین و فلاسفه در مسائل عقلی است؛ زیرا شخص متکلم برای اثبات آفریننده جهان، ابتدا حدوث عالم را از پیش فرض می‌کند و سپس برای اثبات آن، به دلایل مختلف استناد می‌نماید. اما فیلسوف از همان ابتدا حقیقت وجود را مدّ نظر قرار می‌دهد و آنگاه به بررسی خواص و عوارض آن از قبیل وجوب و امکان، قدم و حدوث و سایر لوازم و لواحق آن می‌پردازد و در نهایت ضرورت و وجوب وجود خالق متعال و امکان و حدوث عالم آفرینش را نتیجه می‌گیرد.<sup>۲</sup>

### ■ دوره چهارم: بازگشت سیاست به جایگاه خود در علم کلام

دوره چهارم اندیشه سیاسی شیعه، دوره غوغای نظریه‌های سیاسی است. در این دوره، دایره تعلیم شریعت از حوزه مدارس دینی خارج، و به محیط علمی مراکز نوینی چون دانشگاهها و مدارس جدید کشیده می‌شود. ابزار و ایدئولوژی تمدن جدید، به مجادله و مقابله با دین برمی‌خیزد؛ و پاسداران اندیشه دینی در برخورد با این تحولات، با بهره‌گیری از عنصر اجتهاد، به استنباط و استنتاج فهم نوینی از معرفت سیاسی دست می‌یازند. بی‌تردید این فهم نوین، خاستگاه جدیدی را برای سیاست شیعه مطرح می‌سازد که گستره آن، از نظارت عالی بر نظام سیاسی جهت جلوگیری از عدول از قوانین الهی، به کسب قدرت برای ایجاد یک نظام سیاسی مبتنی بر شریعت کشیده می‌شود. پاسداری از حریم شریعت در مقابل هجوم خردکننده و بی‌امان مکتبهای فلسفی، سیاسی و اقتصادی جدید، در سنگری به نام فرهنگ و تمدن نوین، و از همه مهمتر لزوم پاسخگویی به نیازها، خواسته‌ها و معضلات فزاینده مسلمانان در عصر نوسازی، توسعه و تحول علم و تکنولوژی، علما، مجتهدان و فقهای شیعه را در معرض فهم

---

۱- متأسفانه یکی از دلایل بروز مغلطه در این بحث، عدم عنایت پاره‌ای از علمای گرانقدر شیعه در تفکیک دو اصل اساسی در نظریه سیاسی است: یک بار بحث بر سر ضرورت حکومت است و مجادله اساسی این است که آیا اصلاً باید حکومتی باشد یا خیر؛ و یک بار بحث بر سر اصل حکومت نیست، بلکه بر سر حاکمیت است. یعنی مسئله اساسی این است که با وجوب حکومت، چه کسی باید حاکمیت داشته باشد. ائتلاف شیعه و اهل سنت بر سر اصل حکومت نیست، بلکه بر سر حاکمیت است. جمیع عقلای عالم و حکمای سایر مذاهب و مکاتب نیز در ضرورت حکومت تردیدی ندارند؛ منتهی اینکه چه کسی باید حکومت کند، محل اختلاف بشر و فرق ادیان و مکتبها است.

۲- حسینعلی منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی (دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة)، جلد اول: دولت و حکومت، ترجمه و تقریر محمود صلواتی، (تهران: انتشارات کیهان، ۱۳۶۷)، صص ۱۹۰-۱۸۹.



جدیدی از شریعت قرار داد؛ فهمی که توانایی انطباق فرهنگ نوین را با جوهره شریعت و سیاست داشته باشد و اساسی تر اینکه، چنین فهمی ماهیت حقیقی شریعت را نیز دگرگون نسازد.

عنصر اجتهاد در فرآیند تکوین خود، پس از غلبه بر اخباریگری منحنی و قشری نگر، در مدت کوتاهی ناتوانی فقه سیاسی را در همسازی شریعت با فرهنگ نوین به اثبات رسانید.

همانطوری که در گذشته دور نیز فقه سیاسی توانسته بود این ناتوانی را در فلسفه سیاسی به اثبات برساند و نظرگاه فلسفی سیاست را که فقط به حکومت عقل، آن هم در محدوده عقل بشری استوار بود، ثابت کند و آرمانهای مدینه فاضله و تخیلی فلاسفه شیعه را درهم پیچد، اکنون خود مقهور بالندگی عنصر اجتهاد شد.

اجتهاد با بهره گیری از پایه های مستحکم و بدیهی علم کلام، می رفت که اندیشه ولایت را مجدداً در جوهره سیاست زنده کند. فقه سیاسی به دنبال جایگاهی برای شریعت در سیاست بود؛ اما تفوق کلامی سیاست، از منظرگاه اصول دین به این علم نگاه می کرد و احکام سیاسی را از احکام اولیه و اصل بر احکام فرعی، حتی نماز و روزه و خمس و غیره، می دید. هر چند این بازگشت مجدد، هزینه ای سنگین را بر حوزه معرفت سیاسی شیعه تحمیل کرد، ولی دستاورد آن برای سایر حوزه های معرفت، بسی ارزشمند جلوه می کرد.

برآیند تعاملات اندیشه سیاسی شیعه با فرهنگ نوین و تهاجمات ایدئولوژی تمدن جدید در قرن اخیر را باید بطور عمومی و عمده در دو گرایش اساسی جستجو کرد:

عده ای از محققین، دانشمندان و مجتهدان شیعه در برخورد با این تحولات، تمام تلاش خود را برای ارائه فهم جدیدی از معرفت دینی بکار گرفتند تا این فهم جدید توانایی پاسخگویی به یافته های زمان و انطباق این یافته ها را با شریعت داشته باشد. از دیدگاه پیروان این بینش، شریعت توانایی پاسخگویی به کلیه مشکلات انسان را در حیات اجتماعی در همه دورانها دارد؛ بنابراین برای انطباق دین با فرهنگ جدید، نوآوری در ماهیت شریعت نه تنها ضرورتی ندارد، بلکه در تضاد با فلسفه رسالت انبیا و خاتمیت نبوت است.

آنچه که اساس این بینش را سازماندهی می کند، نوآوری و نوفهمی شریعت است، نه نوآوری در دین؛ زیرا اصل دین، حقیقتی زنده، باثبات و پایدار است. فلسفه تداوم حیات جامعه نیز اعتصام به این حقیقت پایدار است. بنابراین، پذیرش هرگونه نوآوری در بنیادهای این حقیقت، مغایر با فلسفه کمال قوانین الهی و خاتمیت فلسفه نبوت بوده، مفهوم نوآوری در بینش به منزله پذیرش نقصان و کاستی و فساد در دین است. پیروان این نظریه را احیاگران اندیشه دینی و جنبش آنها را جنبش احیاگری نام می گذاریم.

از دیدگاه پیروان این بینش، تنها آن بخش از کوششهای علمی، تلاشهای احیاگران است که دین شناسان به مقتضای نیازهای اجتماعی و به تناسب توان و استعداد خود، در پی فهم احکام شریعت انجام می دهند. نزاعهای علمی که در این طریقه واقع می شود، همگی نزاعهای میمون و مبارکی است که در نهایت به فتح ابواب معرفت منجر می گردد. ائمه معصومین (علیه السلام) به پاس تلاش این احیاگران دین است که رحمت خدا را بر آنها طلب

می‌کنند و می‌فرمایند: رحم الله من احيا امرنا فان الناس لو علموا محاسن كلامنا لاتبعونا (خدا رحمت کند کسی را که امر ما را احیا کند. اگر مردم نیکوییهای کلام ما را دریابند، به تبعیت از آن خواهند پرداخت).<sup>۱</sup>

آنچه در دیدگاه پیروان این بینش، نقش بسیار تعیین کننده ای ایفا می‌کند، این است که مفهوم احیاگری به منزله احیای دین نیست، بلکه احیای معرفت دینی است؛ چرا که «اصل دین، حقیقی است زنده و بی مرگ، همچنانکه ثابت است و تحول ناپذیر؛ چگونه زنده نباشد، در حالی که عمل به آن حیات بخش جامعه و اجابت دعوت آن آب زندگانی است. تا چیزی خود زنده نباشد، هرگز عمل به آن، عامل حیات جامعه نخواهد شد».<sup>۲</sup>

در مقابل احیاگران اندیشه دینی، عده ای از متفکران و روشنفکران شیعه قرار دارند که انطباق شریعت را با تحولات جدید، به گونه ای دیگر تفسیر می‌کنند. در فهم این عده، شریعت حقیقی است که بسیاری از قواعد و قوانین و احکام آن، در شرایطی خاص، برای فرهنگ و بستر زمانی خاص تدوین شده است. این شرایط در عمل، شریعت را در پاسخگویی به نیازهای جامعه بشری، در موقعیتی بحرانی قرار می‌دهد. برای انطباق شریعت با چنین بحرانی، ضرورت نوآوری، ضدیتی با حقیقت مذهب ندارد؛ بلکه اقدامی است حیاتی که ضامن بقای دینداری در تهاجمات فرهنگ جدید غرب می‌باشد. دین ناچار از بکارگیری علوم جدید و تلفیق با آن است. در این تلفیق، حل معضلات جامعه، جز بر مبنای فقه پویا و بهره گیری از معرفت شناسی و روش شناسی تمدن نوین امکان پذیر نیست. پیروان این مشرب را

اصلاحگران دین و جنبش آنها را جنبش اصلاحیگری نام می‌گذاریم.

ما در دنیای اسلام، هم با احیاگران معرفت دینی و هم با اصلاحگران دین سروکار داشتیم. لیکن در دوران معاصر، تب و تاب مقابله های جانانه این دو بینش با یکدیگر و با سایر مسلکها و مکتبها، از گستره قابل توجهی برخوردار است. بعنوان مثال، اولین بنیادگذاران اندیشه اصلاح دین در تاریخ اسلام را باید در مذهب اهل سنت جستجو کرد. نطفه اساسی مشرب اصلاحیگری، از بدو رحلت پیامبر عظیم الشان اسلام (صلی الله علیه وآله) در سقیفه بنی ساعده برای گزینش رهبری نظام اسلامی بسته شد و نخستین بازتاب اساسی این بینش تبدیل اندیشه امامت، نظریه خلافت بود. زیرا پیروان این مشرب، عملاً ثابت کردند که احکام پایدار شریعت که به نصّ مستحکم قانون الهی قابل تبدیل و تغییر نیست، می‌تواند بر اساس مصالح اجتماعی و سیاسی و مقتضیات زمان و مکان تغییر کند. فلسفه بروز جنبشهای اصلاحیگری در جهان اهل سنت (که بطور متناوب به اصلاح باورهای دینی آنها می‌پردازند) و عدم مقبولیت چنین جنبشهایی در دنیای شیعه را باید بر مبنای مقبولیت این مشرب در اهل سنت جستجو کرد.

با این توصیف، در حوزه معرفت سیاسی شیعه، طی قرون اخیر مکتبهای قابل توجهی در مسلک احیا یا به صحنه سیاست نهادند؛ که در اصالت این مکتبها، تردیدی بر اهل نظر وجود ندارد. این مکتبها بلا استثنا در حوزه روحانیت شیعه و پاسداران فقه سنتی بروز کردند. اما مکتبهای اصلاحیگری، بیشتر در حوزه روشنفکران شیعه که متأثر از جنبشهای اصلاح طلبی و سلفی گری اهل سنت و جنبشهای اصلاح طلبی اروپا هستند، ریشه دوانیده است. در

۱- عبدالله جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت (تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲)، ص ۳۹۸.

۲- همان، ص ۷۲.

مسلك اصلاحگري، مكتب سياسي به معنای اخص كلمه بصورت مستقل وجود ندارد؛ علت چنین نقصانی را باید در کیفیت انطباق شریعت با حیات اجتماعی مسلمانان و کیفیت فهم پیروان این مسلك جستجو کرد.

اصلاحگري در این انطباق، شدیداً متأثر از معرفت شناسی و روش شناسی فرهنگ و ایدئولوژی تمدن جدید است. درجه این تأثیر پذیری، به گونه ای است که در اندک زمانی عملاً حقیقت شریعت از درون تهی می شود. بدیهی است بین مسلکی که همه حقیقت را در دین می بیند، و مشربی که بخشی از حقیقت را در دین می بیند، تفاوت وجود دارد. آن که همه حقیقت را در دین می بیند، در فهم خود از شریعت، عمیق و دقیق است؛ زیرا به انطباق همه جانبه نیاز دارد. او باید پاسخ خیلی از مجهولات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و عقیدتی خود را از دین بگیرد. اما آن که بخشی از حقیقت را در دین می بیند، نه عمیق است نه دقیق. او به دنبال پاسخ همه مجهولات خود در دین نیست، زیرا پاسخ بخشی از آن را قبلاً در جایی دیگر یافته است. اما چون دیندار است، در تب و تاب سازش دو معبود خود می سوزد.

چنین متفکری، مانند مردی است که دو معبود و معشوق دارد. در نزد این، به گونه ای است و در نزد آن، به گونه ای دیگر. اگر توانایی همسازی این دو دلبستگی را نداشته باشد هم از اینجا رانده است و هم از آنجا مانده. ما در دنیای اصلاحگري اسلام معاصر، شدیداً این تزلزل و دوگانگی را مشاهده می کنیم. در صدر اسلام نیز در نظریه اهل سنت که بنیانگذار مشرب اصلاح در اندیشه دینی بود، شاهد این تزلزل و عدم توانایی در انطباق هستیم؛ به گونه ای که در مدت کوتاهی، نظریه خلافت که اولین هسته بنیادی اندیشه اصلاح طلبی دینی بود، در دامن سلطنت سقوط می کند. روشنفکران مسلمان شیعه و اهل سنت در قرن اخیر هم گرفتار اصلاحگري لیبرالیستی، ناسیونالیستی، سوسیالیستی، سکولاریستی و حتی کمونیستی هستند. نمودهای عینی این گرفتاری در میان روشنفکران شیعه، علی الخصوص بعد از انقلاب اسلامی ایران، در ایجاد سازمانها، احزاب و گروههای سیاسی فکری متعددی که در فهم خود از مذهب شدیداً متأثر از ایدئولوژی تمدن نوین بودند، بر اهل فن پوشیده نیست.



■ پی نوشتها

# نگاهی به مبانی اندیشه سیاسی در اسلام<sup>۱</sup>

سید صادق حقیقت

---

۱- این مقاله تصحیح شده نوشتاری تحت همین عنوان در مجله حکومت اسلامی، ش ۲ (زمستان ۱۳۷۵) می باشد. نویسنده محقق حوزه علمیه قم و دکتر علوم سیاسی است.



## درآمدی بر اندیشه سیاسی اسلامی نگاهی به مبانی اندیشه سیاسی در اسلام

انگیزه اصلی مقاله حاضر، تبیین بستر برخی از مباحث مربوط به اندیشه سیاسی در اسلام است. در واقع ورود به مباحث مربوط به اندیشه سیاسی نیاز به ایضاح مسائلی پیشینی دارد و عدم توجه به آنها ممکن است موجب خلط مواضع وفاق و خلاف گردد، بدین سبب در جای جای این نوشتار به تبیین و تنقیح جایگاه نظری فقه سیاسی و فلسفه سیاسی و مسائلی هم چون مبانی مشروعیت در اسلام، اشاره خواهیم نمود.

آن چه بر غموض مبحث حاضر می افزاید آن است که اولاً: برخی پیش فرضها و کبرای نظریات، اظهار نمی گردند. ثانیاً: عملکرد اشخاص مختلف در طی مباحث مسیر عقلی-کلامی، فلسفه سیاسی، آرا و مواضع سیاسی، واحد نیست. برخی سیری منطقی در این راستا طی کرده اند و گروهی بر اساس سلیقه سیاسی خود، آرا و فلسفه و اندیشه سیاسی خاصی را طراحی می نمایند!

ما در این مقاله به دلیل عدم قدمت مباحث روشی در اندیشه سیاسی اسلام سعی کرده ایم برخی از مهمترین مسائل و مبانی موجود در این زمینه را به اجمال مرور کنیم. بدین سبب ابتدا نسبت فلسفه سیاسی را با علم سیاست، ایدئولوژی سیاسی و نظریه سیاسی بیان نموده ایم. سپس از مهمترین مسائلی که باید در نظریه ای کلان در فلسفه سیاسی (اسلام) مورد بحث قرار گیرد، سخن گفته ایم. ارتباط فقه سیاسی و فلسفه سیاسی موضوع مقاله ای مستقل است که در این جا اجمالاً تحت عنوان «تقدم مبانی عقلی-کلامی بر مبانی فقهی» مطرح شده است.

خلط مفهومی دیگر آن است که گاهی از «اسلام» به عنوان تلقی و تفسیری واحد سخن گفته می شود، در حالی که نظریه های حاکمیت در بین صاحب نظران جهان تشیع نیز از تنوع برخوردار است. وجود یا عدم وجود نظام اقتصادی و سیاسی در اسلام از دیگر سرنخ هایی است که می تواند ما را در طراحی اندیشه سیاسی اسلامی (در معنای عام خود) راهنمایی کند. در پایان این نوشتار تنها از باب نمونه به فرضیه ای در باب توزیع قدرت و ثروت در اندیشه سیاسی اسلامی اشاره شده است.

### ■ علم سیاست، فلسفه سیاسی،

### نظریه سیاسی و ایدئولوژی سیاسی

«علوم سیاسی» تا قرن نوزدهم واژه عامی بود که فلسفه سیاسی را نیز شامل می شد. علم سیاستی که کما بیش در قرن بیستم تحت عنوان شاخه ای از علوم رفتاری (Behavioral Sciences) تکامل پیدا نمود، شباهت های روشی با علوم تجربی دارد و در مقابل فلسفه سیاسی جای می گیرد.

مبنا (Base) و بستر فلسفه سیاسی بر خلاف علم سیاست، شکل عقلی دارد. فیلسوف سیاسی، وقایع جوامع آتی را به زمان حال آورده و بطور مثال به فیلسوف شاهی یا قرارداد اجتماعی حکم می کند. فهم پدیده دولت، ارتباط فرد

و جامعه، کیفیت عمل حاکمان، چگونگی تقسیم قدرت و ثروت، تفسیر عدالت و تبیین مبانی مشروعیت، از جمله مسائلی است که در فلسفه سیاسی مورد بحث و گفتگو قرار می‌گیرد.<sup>۱</sup>

تعریف سیاست از دیدگاه موسکا، حکومت کردن بر انسانهاست. هارولد لاسکی می‌گوید: سیاست یعنی این که چه کسی می‌برد، چه موقع، چگونه و چرا می‌برد؟ دیویدا استون در تعریف جامع تری، سیاست را تخصیص قدرتمندانه ارزش‌ها برای کل جامعه می‌داند.<sup>۲</sup>

روش‌های علم سیاست به طور عمده استقرایی هستند، در حالی که روش فلسفه سیاسی قیاسی است. روش قیاسی از اصول مسلم و معینی، بحث را آغاز می‌کند و با استدلال‌های عقلی سعی می‌کند نظریه‌ای در باب دولت و حکومت ارائه نماید. افلاطون، توماس مور، روسو، هگل و گرین از جانبداران این اسلوب به شمار می‌روند. با نضج گرفتن انقلاب رفتاری و شیوع شیوه‌های کمی، حوزه علوم انسانی به شکل عام خود به اندازه زیادی از روش‌های علوم تجربی متأثر گشت. بدیهی است فلسفه سیاسی، که روش آن قیاسی و مبنای آن عقلی است، در این دوران افول نمود. طبق اصول هشت‌گانه انقلاب رفتاری، قضایای ارزشی و تجربی باید از هم تفکیک شوند. کمی‌سازی و اصل تحقیق‌پذیری، سبب نزدیکی علوم انسانی به علوم تجربی تلقی می‌شد. در مرحله مابعد رفتاری که تقریباً با سخنرانی «دیویدا استون» در مؤسسه علوم سیاسی آمریکا در سال ۱۹۶۸ آغاز گردید، گرایش جدید به فلسفه سیاسی و احیای مجدد آن، به وجود آمد.

در نظریه سیاسی قدیم یا کلاسیک، انگیزه‌های فلسفی، جامعه‌شناختی و ایدئولوژیک مشاهده می‌شود. نظریه پردازیهایی افلاطون، هابز، لاک و هگل، اساساً فلسفی است، زیرا هر یک کوشیده‌اند نتیجه‌ها و استنتاج‌های خود درباره سازمان سیاسی یا اهداف حیات سیاسی را با نظام فلسفی گسترده تری مربوط سازند. چنین فلاسفه‌ای کوشیده‌اند با ارائه استنتاج‌های سیاسی و اجتماعی از باورهای کلی‌تر درباره ماهیت واقعیت، نشان دهند که همه قلمروهای واقعیت و هستی، همانند سیاست، دارای ویژگی‌های مشترک و معینی هستند. از این منظر است که نتایجی سیاسی از اصولی فلسفی و متافیزیکی کلی‌تر، استنتاج می‌گردد. این شیوه در اوایل قرن بیستم رو به زوال رفت، هر چند شاهد احیای مجدد آن می‌باشیم.

فلسفه سیاسی برخلاف اندیشه سیاسی قصد نشان دادن معرفت به جای گمان را دارد. اندیشه سیاسی تعمق درباره آرای سیاسی یا ارائه تفسیری از آنهاست. هر فلسفه سیاسی نوعی اندیشه سیاسی است، اما هر اندیشه سیاسی فلسفه سیاسی نیست.

نظریه سیاسی، فارغ از گرایش‌های آشکار ایدئولوژی و فلسفی و خالی از عنصر تجویز و عمل است و با گرایشی اثباتی، معطوف به تبیین محض می‌باشد. اندیشه سیاسی اگر چه ممکن است تا اندازه‌ای توصیفی یا تبیینی باشد، لیکن اصولاً هنجاری است و با چگونگی سازمان دادن به زندگی سیاسی بر حسب اصول نظری یا اخلاقی ویژه‌گره خورده است.

۱- ر. ک: عبدالوهاب الکیالی، *موسوعة السياسة*، ج ۴ (بیروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ۱۹۹۰) ص ۵۸۶-۵۸۹.

۲- عبدالرحمن عالم، *بنیادهای علم سیاست* (تهران: نشر نی، ۱۳۷۳) ص ۳۰.



ایدئولوژی سیاسی همانند مارکسیسم، مجموعه ای از «باید»ها و «نباید»ها در این حوزه را در برمی گیرد. یک نظریه سیاسی ممکن است به جای تحلیل فلسفی یا تعمیم جامعه‌شناسانه، بر مفاهیمی مثل زندگی خوب و «باید»ها و «نباید»های ارزشی در ارتباط با عمل اجتماعی تأکید داشته باشد. البته نوشته‌های ایدئولوژیک و فلسفه سیاسی قابل تشخیص نیستند. به قول پارتریج تمام آثار فلسفه سیاسی از آن جهت که مقصد عملی شان ترغیب خوانندگان به قبول برتری اخلاقی برخی صورتهای خاص سازمان بندي اجتماعي بوده، آثاري در فلسفه عملي نیز محسوب می شده اند.<sup>۱</sup>

مخالفین سیاست ایدئولوژیک معتقدند روش‌های ایدئولوژیک برای قانونمند کردن رهیافت‌ها در قرون اخیر رو به ضعف گذاشته است. بر این اساس اندیشه‌های متأثر از ایدئولوژی به واقعیات حاکم بر ساخت و تحول اجتماعی ناظر نیستند. عقاید ایدئولوژیک معمولاً عام و جهانی می‌باشند. تجارب شوم فاشیسم، نازیسم و کمونیسم ملهم از ایدئولوژی و خواستار یکپارچه نمودن جوامع بوده‌اند. از دیدگاه ادوارد شیلز، سیاست ایدئولوژیک با خصایص ذاتی جامعه مدنی در تناقض است.<sup>۲</sup> جامعه مدنی اساساً با تکثر گروه‌ها، منافع و ارزش‌ها و نیز تعلق اعضای آن به مجموعه مشترکی از ارزشهای معمولاً ملایم و متقاطع مشخص می‌گردد. تلاش برای ایجاد جامعه مدنی با عقاید حاد و عاطفی ایدئولوژیک، نهایتاً به گروهی شدن قدرت و انهدام آزادی و اصل جامعه مدنی می‌انجامد. لیبرالیست‌ها ایدئولوژی را منافی جامعه باز می‌دانند. کارل پوپر معتقد است: ایدئولوژی باعث جزمیت و رکود می‌شود و مانع نوآوری علمی می‌باشد، چرا که با مطلق کردن و تقدس بخشیدن اهداف و رهبران به نوعی نظام توتالیتر یا استبدادی بدل می‌گردد.

در این که معمولاً در طول تاریخ نظامهای ایدئولوژیک سرنوشتی شوم داشته‌اند شک نیست، ولی باید بدین نکته توجه داشت که ضرورتاً هر نوع نظام ایدئولوژیک به جزمیت و توتالیترانیسم منتهی نمی‌شود. این که گفته می‌شود عمر رژیم‌های ایدئولوژیک یا عصر ایدئولوژی به سر آمده است، به این معنا قابل قبول می‌باشد که تفکرات جدید و آزادی خواهانه امروزی مجالی به اندیشه‌های مطلق‌گرایی چون نازیسم و فاشیسم نخواهد داد. به بن بست رسیدن مارکسیسم و بسته شدن پرونده هفتاد ساله آن ایدئولوژی، این عقیده را تأیید نمود و به شکل افراطی در «نظریه پایان تاریخ» فوکویاما ظاهر شد. به هر حال نمی‌توان حکمی کلی نسبت به همه ایدئولوژی‌ها صادر کرد، چرا که ممکن است نظامی ایدئولوژیک بتواند معایب محتمل و مطرح شده از جانب لیبرال‌ها را از دامان خود بزدايد. ایدئولوژی سیاسی از دیدگاه منتقدین، چیزی جز ایمان، اسطوره، خرافه پرستی، جزمیت، عاطفی‌گری و تعصبات سیاسی و اخلاقی نیست.

آن چه مهم به نظر می‌رسد این است که ایدئولوژیک یا غیر ایدئولوژیک خواندن دین (اسلام) بحثی محتوایی است، چرا که می‌توان معنایی عام از ایدئولوژی (به عنوان مجموعه عقاید و «باید»ها و «نباید»ها و . . .) در نظر گرفت و دین را ایدئولوژیک خواند. بنابر تلقی مفسران مختلف از دین اسلام (دین حداکثر، دین حداقل یا

۱- ر. ک: پی. اچ. پارتریج، «سیاست، فلسفه، ایدئولوژی». *فلسفه سیاسی*، ترجمه مرتضی اسعدي، ص ۷۱-۷۲.

سکولاریزم دینی) باید ایدئولوژیک بودن این پدیده را در معنای خاص خود بررسی نمود. اسلام در صحیح ترین تعبیر به دام جزمیت، اسطوره و تعصب گرفتار نمی آید و به معنای خاص ایدئولوژیک نیست.

## ■ ضرورت طراحی نظریه کلان

در طراحی فلسفه سیاسی تبیین ارتباط حوزه های فلسفه، فلسفه سیاسی و سیاست بالاخص در اندیشه اسلامی، باید به نظریه کلان یا ماکروتئوری برسیم. اگر سیستمی از اندیشه های متلائم طراحی نگردد، چه بسا پاره ای آرا با برخی دیگر مانعاً الجمع تلقی گردد. مقصود از «تلائم درون سیستمی»، ارتباط علی و معلولی و تلازم بین برخی ساب سیستم ها و صرف عدم وجود تضاد بین برخی دیگر به حسب تفاوت ارتباط بین آنها می باشد. به بیان دیگر، آنجا که انتظار ارتباط علی یا تلازم وجود دارد، باید به چنین نتیجه ای برسیم و آن جا که چنین ارتباطی مورد انتظار نیست، صرف عدم تضاد، کافی به نظر می رسد. به طور مثال بین خوش بینی نسبت به ذات بشر و جوامع انسانی با اعتقاد به صلح جهانی نوعی ارتباط علی و معلولی یا تلازم وجود دارد. ایدآلیست ها که به ذات بشر و جوامع انسانی خوش بین هستند، به صلح جهانی معتقدند و رئالیست ها که نسبت به آن دو مقوله بدبین اند، صلح جهانی را نیز به دیده تردید می نگرند.

## ■ مهم ترین مسایل نظریه کلان

برخی از مهم ترین مسائلی که باید در نظریه کلان و فلسفه سیاسی اسلامی مطرح گردد عبارتند از:

۱. **حوزه انتظار از دین:** آیا دین داعیه دخالت در امور اجتماعی و سیاسی جوامع مختلف را دارد یا عمدتاً ارتباط انسان و خدا را تأمین می نماید؟
۲. **ماهیت قدرت:** قدرت، ماهیتی خنثی دارد یا خود به خود به فساد می گراید و به قول معروف «قدرت فساد می آورد و قدرت مطلق، فساد مطلق»؟ اگر قدرت فسادآور باشد باید کنترل کننده های مطمئنی در سیاست برای آن تدارک دید. ارتباط بین فلسفه سیاسی و سیاست در مثال فوق به خوبی مشهود است.
- توجه به این نکته ضروری به نظر می رسد که توجه دقیق به مبحث ماهیت قدرت، همانند مفاهیمی همچون دموکراسی، مشارکت، آزادی و تکثرگرایی، مربوط به دوران مدرن می باشد. بحث قدرت هر چند قدمتی به درازای عمر اندیشه های سیاسی دارد، ولی کالبدشکافی این پدیده در دوران قدیم وجود نداشته است؛ به طور مثال افلاطون و ارسطو مبحثی جداگانه راجع به قدرت ندارند و لوازم آن را با کالبد شکافی دقیق قدرت، بررسی ننموده اند.
۳. **سرشت ذات انسان:** ذات انسان آن طور که کانت و لاک معتقدند نیک و خوب است یا طبق آرای هابز و ماکیاوول، شرور و بد؟ صف بندی رئالیست ها و ایدآلیست ها در این موضوع مهم، اثری مستقیم در دیگر آرای حوزه فلسفه سیاسی و سیاست ایشان دارد.
۴. **ارتباط فرد و جامعه:** اصالت با فرد است یا جامعه؟ توزیع قدرت و ثروت با عنایت به اصالت فرد یا جامعه یا تلفیقی از آن دو، قابل تبیین می باشد.
۵. **توزیع ثروت:** از مهمترین مسائل مربوط به فلسفه سیاسی، کیفیت توزیع ثروت در جامعه است. آیا حد خاصی برای انباشت سرمایه های شخصی و خصوصی وجود دارد و فاصله طبقاتی تا چه حد مقبول می افتد؟

۶. **توزیع قدرت:** «قدرت»، طبق برخی تعاریف، موضوع سیاست است.

ارتباط هیئت حاکمه با جامعه مدنی و مردم، تبیین دقیق مرزهای آزادی، تأمین مشروعیت از قاعده یا رأس هرم قدرت و جایگاه قانون از مهمترین مسائل مربوط به توزیع قدرت است. البته مسائلی همچون انتخابی و انتصابی بودن حکومت، تقابل ولایت و وکالت، وجوب یا عدم وجوب مشورت، تعیین حوزه مسائل دینی و کارشناسی (تخصصی) و تبیین دقیق فره مندی (Charisma)، می تواند به مسائل فوق اضافه گردد.

۷. **ارتباط اخلاق با سیاست و اقتصاد:** آیا آن گونه که لیبرال ها ادعا می کنند، اخلاق نمی تواند «باید» و «نباید»

در حوزه های اجتماعی القا نماید یا اخلاق می تواند جهتی ایدئولوژیک به حوزه اقتصاد و سیاست اعطا کند؟ با عنایت به اهمیت و تنوع مسائل مطروحه در نظریه کلان و لزوم پیوستگی، همبستگی و تلائم ساب سیستم ها، ضرورت طراحی نظریاتی کلان در حوزه اندیشه اسلامی، آشکار می گردد. نظریه های بخشی، که بدون توجه به الزامات دیگر حوزه ها، به استنتاجاتی ناقص دست می یابند، کم نیستند.

### ■ **ارتباط فلسفه سیاسی و فقه سیاسی<sup>۱</sup>**

از مهم ترین مسائلی که در طراحی نظریات کلان اندیشه سیاسی در اسلام باید مورد توجه قرار گیرد، تقدم یا تأخر مبانی عقلی-کلامی و مبانی فقهی است.

فلسفه سیاسی را می توان به بنیادهای فکری با شیوه انتزاعی که به مباحثی همچون غایات حکومتها و ابزارهای آنها، عدالت، قدرت، و ارتباط فرد و دولت می پردازد، تعریف نمود. فلسفه سیاسی اگر متعهد به مکتبی الهی شود و در چارچوب متون وحیانی قرار گیرد، کلام سیاسی نامیده می شود. فقه سیاسی شامل آن دسته از مباحث حقوقی می شود که تحت عناوینی چون حقوق اساسی، مفاهیم سیاسی و حقوق بین الملل مطرح می گردد و به معنای عام عبارت است از کلیه پاسخ هایی که دین اسلام نسبت به مفاهیم سیاسی و حقوق اساسی و حقوق بین الملل ارائه کرده است.

فلسفه سیاسی به خودی خود متصف به صفت «اسلامی» و «غیر اسلامی» نمی شود، چرا که مبانی آن استدلال عقلانی است. در عین حال می توان گفت در گرایش فلسفه سیاسی، اسلام دارای پیش زمینه های خاصی است و علاوه بر آن، مسائل و موضوعات آنها نیز نقاط اشتراکی دارند. بدین لحاظ با تسامح می توان از «فلسفه سیاسی اسلامی» سخن گفت.

فلسفه سیاسی و فقه سیاسی هر چند دو روش تقریباً متمایز دارند، ولی از آنجا که معطوف به تبیین اهداف مشترکی (ارائه بهترین نظام سیاسی) هستند، می توانند در ارتباطی دو جانبه به یکدیگر یاری رسانند. فلسفه سیاسی و فقه سیاسی، احکام هنجاری دارند و هر دو از اعتبار برخوردار می باشند. شخص متعبد به وحی هم برای احکام فقه سیاسی اعتبار قائل است و هم برای قضایای فلسفه سیاسی. به بیان دقیق تر باید گفت نسبت واقعی بین فقه

---

۱- این قسمت از مقاله تلخیصی است از: سید صادق حقیقت. «ارتباط فلسفه سیاسی و فقه سیاسی»: مجله حکومت اسلامی، ش ۴ (بهار

سیاسی و حقوق سیاسی نشأت گرفته از فلسفه سیاسی (یا بین فلسفه سیاسی و کلام سیاسی به عنوان مبنای فقه سیاسی) می باشد.

از آنجا که در تقدم و تأخر فلسفه سیاسی قائل به تفصیل هستیم، باید گفت از برخی جهات فلسفه سیاسی و از برخی جهات فقه سیاسی مقدم هستند. فلسفه سیاسی از سه جهت بر فقه سیاسی تقدم دارد:

**الف- بستر سازی:** فلسفه سیاسی مثل کلام و فلسفه اولی، بستر فهم از متون دینی را آماده می کند. به طور مثال فقهی که در فلسفه سیاسی خود آزاداندیش است و آرای خاصی در باب آزادی و عدالت و قدرت و مشروعیت دارد، دین را به شکل خاصی فهم می کند.

**ب- ادله برهانی:** در صورتی که عقل بتواند امتناع امری را در فلسفه سیاسی به شکل قطعی ثابت کند، بدون تردید بر ادله نقلی و فقه سیاسی مقدم است. در این صورت حتی اگر ادله ای مخالف حکم قطعی عقل یافت شود، چاره ای جز تأویل یا طرد آنها وجود ندارد.

**ج- کشف حسن و قبح افعال:** اگر عقل به حسن و قبح فعلی حکم کند، شرع نیز از باب ملازمه به آن حکم خواهد کرد. به طور مثال عقل به حسن عدالت و قبح ظلم حکم می کند، و شرع نیز آن را تأیید می نماید. حکم عقل در حسن عدالت و قبح ظلم محدود نمی شود. به طور مثال عقل می تواند به حسن توزیع قدرت (جهت کم شدن احتمال استبداد) نیز حکم کند.

عقل گاه حکم یقینی (برهانی یا کشف حسن و قبح) ارائه می کند، و گاه دیگر به دلیل عدم احاطه بر تمامی مناسبات، احکام استحسانانی ارائه می نماید. در صورت اول است که فلسفه سیاسی بر فقه سیاسی مقدم می شود. احکام استحسانانی عقل و فلسفه سیاسی تقدمی بر فقه سیاسی ندارند. فلاسفه معمولاً متمایلند آرمانهای خود را لباس عقلی ببوشانند و آن را موجه نشان دهند. به طور مثال تاریخ تقابل اندیشه های لیبرالیستی و سوسیالیستی راجع به مرزهای عدالت و آزادی خالی از این گونه استحسانات نیست.

از بحث فوق می توان نتیجه گرفت که در برخی مواضع فقه سیاسی (و ادله درونی) بر فلسفه سیاسی (و ادله برونی) مقدم می شوند. در مواردی که فلسفه سیاسی احکام یقینی (برهانی یا کشف حسن و قبح) نداشته باشد مانعی برای رجوع به فقه سیاسی (کتاب و سنت) وجود نخواهد داشت.

از آنجا که عقل نمی تواند استحاله رجوع به متون دینی را در این زمینه اثبات کند، لازم است در طول ادله عقلی به منابع وحیانی و روایی نیز رجوع نمائیم.<sup>۱</sup>

## ■ ضرورت تحلیل مبنایی در مسایل نظری

در فلسفه سیاسی و فقه سیاسی اسلام آرای مختلفی وجود دارد. بدون تبیین مبانی و لوازم مبانی مختلف، امکان تحلیل دیگر مسائل وجود ندارد. دیدگاه هر اندیشمند نسبت به قدرت، عدالت، نیک سرشتی انسان و مسائلی همچون نظریات حاکمیت در فقه، اثری مستقیم در مسائل روبنایی دارد.

---

۱- از آنجا که این قسمت از مقاله تلخیص مقاله ای دیگر است از ارجاعات آن خودداری نمودیم و به اجمال سرفصل مطالب آن را مرور کردیم.

به طور مثال می توان به آرای مختلف در نظریات حاکمیت در فقه شیعه اشاره نمود:

۱- ولایت انتصابی فقیهان در امور حسبیه (شرعیات) و سلطنت مسلمانان ذی شوکت (در عرفیات):

تقریر اول: میرزای قمی: شاهان بر طبق مشیت الهی حکم می کنند و مردم باید اطاعت کنند.

تقریر دوم: سید جعفر کشفی.

تقریر سوم: شیخ فضل الله نوری (همکاری فقیهان عادل و سلاطین اسلام پناه) و میرزای شیرازی.

تقریر چهارم: آیه الله اراکی و حاج شیخ عبدالکریم حائری.

۲- ولایت انتصابی عامه فقیهان: اعتقاد به نصب الهی و تقلید ولایت فقها به احکام فرعیه الهیه. معتقدین به این

نظریه، مرحوم نراقی، صاحب جواهر، آیه الله العظمی بروجردی، آیه الله گلپایگانی و آیه الله صافی گلپایگانی می باشند.

۳- ولایت انتصابی عامه شورای مراجع تقلید: رأی آیه الله شیرازی.

۴- ولایت انتصابی مطلقه فقیهان: رأی اخیر حضرت امام (ره) با عنایت به اصل مصلحت.

۵- دولت مشروطه: رأی آیه الله نائینی، تأیید حکومت سلطنتی مشروطه.

۶- خلافت مردم با نظارت مرجعیت: رأی اخیر آیه الله صدر در کتاب *الاسلام یقود الحیاء*.

۷- ولایت انتخابی مقیده فقیه: آیه الله مطهری، آیه الله سبحانی و آیه الله منتظری.

۸- دولت انتخابی اسلامی: رأی قبلی آیه الله صدر و نظریه محمد جواد مغنیه.

۹- وکالت مالکان شخصی مشاع: رأی دکتر مهدی حائری یزدی: مبانی مشروعیت، مالکیت شخصی مشاع

شهروندان است که به دولت وکالت داده می شود.<sup>۱</sup>

اگر دایره آرای شیعی را وسیع تر از آرای فقها در نظر بگیریم، «نظریه حکومت دموکراتیک دینی» دکتر سروش را

نیز می توان اضافه نمود.

تنوع آرا در باب حاکمیت در فقه شیعه نشان می دهد که اجماع خاصی در مسئله وجود ندارد و منکر یکی از

اقوال نه گانه، منکر ضروری دین نیست. وجود قرائتهای مختلف از متن واحد را با استعانت از مباحث هرمنوتیک

بهتر می توان درک کرد.

حال اگر بخواهیم تطابقی<sup>۲</sup> بین اسلام با دموکراسی، آزادی، لیبرالیسم، حقوق بشر و سوسیالیسم انجام دهیم و هر

یک از این مفاهیم را از دیدگاه اسلام تبیین نماییم، چاره ای جز بحث مبانی وجود ندارد. بدون شک ولایت

انتصابی مقیده و ولایت انتخابی، بیش تر از ولایت انتصابی مطلقه فقیه، و نظریه نظارت و حکومت اسلامی و سه

نظریه اخیر، بیش تر از دیگر نظریات به دموکراسی و حقوق بشر نزدیک می باشد. دولت حداقل که یکی از پیشرفته

۱- برای مطالعه تقریر قبلی نظریات حاکمیت در فقه شیعه: ر. ک: محسن کدیور، «نظریه های دولت در فقه شیعه»، راهبر، ش ۴ (پاییز

۷۳) ص ۱-۴، تقریر جدید: محسن کدیور، *نظریه های دولت در فقه شیعه* (تهران: نشر نی، ۱۳۷۶).

۲- اگر از تطابق اسلام با دموکراسی یا حقوق بشر سخن می گوئیم، قصد نادیده گرفتن مبانی اصیل دینی و غرب اندود کردن و مدرنیزه

کردن مفاهیم اسلامی را نداریم، بلکه دموکراسی به عنوان مثال مصداقی است که باید دیدگاه اسلام نسبت به آن تبیین گردد.

ترین نظریات موجود است به مراتب از نظریه های نصبی و انتخابی ولایت فاصله می گیرد و به دیگر نظریات نزدیک می شود.

بدون مطرح نمودن و در نظر گرفتن مبانی فوق و دیگر مسائل زیربنایی، هیچگاه نمی توان دیدگاه اسلام نسبت به مسئله ای خاص را تبیین نمود. صاحب نظری که به مباحث زیر بنایی نمی پردازد، نهایتاً بنابر یک مبنا جواب پاسخ را یافته است. بنابراین کسانی که در مبنا اشکال دارند، مسلماً نتیجه بحث را نیز نمی پذیرند. اگر از «اسلام و دموکراسی» یا «اسلام و حقوق بشر» سخن می گوئیم، باید به کلیه مبانی زیربنایی اشاره کنیم؛ چرا که به تعداد مبانی، پاسخ های متعدد برای سؤال خود خواهیم داشت. پس در درجه اول باید قرائت خود از دین (اسلام) را تبیین کنیم تا در مرحله بعد با تئوریزه کردن مفاهیم «دوران مدرن» بتوانیم نسبتی بین این دو حوزه برقرار سازیم.

به طور مثال تبیین مرزهای آزادی از دیدگاه نظریه ولایت مطلقه انتصابی بنابر برداشت مشهور را با نظریه وکالت (یا نظارت) مقایسه می نماییم. آرای مردم، وجود پارلمان و نهاد انتخابات در نظریه نصب، تنها از باب کارآمدی محترم است. سخن فوق به معنای عدم وجود آزادی و پارلمان و انتخابات در این نظریه نیست. نهایت امر آن است که ولی فقیه عادل با در نظر گرفتن عنصر مصلحت در احکام حکومتی، عندالضروره می تواند مجلس و انتخابات را منحل اعلام نماید. قید «عدالت» را به این دلیل اضافه کردیم که در مثال فوق، این عمل نه بر اساس هوای نفس، بلکه بر اساس اعتقاد صورت می پذیرد. چنین قدرتی برای هیچ فردی در نظریاتی که مشروعیت نظام توسط مردم تأمین می شود، وجود ندارد و بنابراین مرزهای آزادی در این نظریه ها بهتر تبیین می گردد. در نظریه وکالت و نظارت (و حتی ولایت انتخابی)، امکان محدود نمودن حیطه قدرت حاکم اسلامی در چهارچوب شرع مقدس وجود دارد.

نظریه نصب و انتخاب نیز با هم تفاوت های زیادی دارند. در جدول آتی تنها به بیست تفاوت آنها اشاره می شود.<sup>۱</sup>

#### ردیفمورد تفاوت نظریه نصبی نظریه انتخاب

- ۱ مشروعیت الهی (از رأس هرم قدرت و ولایت) مردمی (ولی در چهارچوب شرع مقدس)
- ۲ آغاز قیام در آغاز قیام وظیفه رهبر است که از صفر اگر مردم او را انتخاب کنند، وظیفه شروع کند پیدا می کند
- ۳ تداوم قیام رهبر در صورت داشتن صفات مربوطه اگر رهبر به تعهدات خود عمل نکند تا آخرین لحظه ممکن، قدرت را در دست یا مدت قرارداد بیعت او تمام شود، خواهد داشت مردم می توانند به دیگری رجوع کنند.
- ۴ مسأله بیعت امری اخباری و يك طرفه امری انشایی و دو طرفه

۱- ر. ک: سید صادق حقیقت، *مسئولیت های فراملی در سیاست خارجی دولت اسلامی* (تهران: معاونت اندیشه اسلامی مرکز تحقیقات استراتژیک، ۱۳۷۵) ص ۹-۲۳۸.

۵ دلیل اثبات دلیل عمده، روایات باب است فرض اولیه، کافی نبودن دلایل نظریه نصب است

۶ تحدید قدرت تحدید قدرت ولی فقیه به اصل مصلحت تحدید قدرت ولی فقیه توسط مردم (بشرطی که با شرع مخالفت نداشته باشد)

۷ تعیین مدت رهبری عدم امکان تعیین مدت رهبری در آغاز امکان تعیین مدت رهبری تشکیل حکومت

۸ اطلاق ولایت فقیه امکان وجود ولایت مطلقه فقیه ولایت مقید و محدود (به عقد بیعت)

۹ شمول ولایت ولایت بر مردم کشورهای دیگر ولایت بر منتخبین

۱۰ تزامم ولایت امکان ولایت و مزاحمت فقهای دیگر در عدم تصور ولایت و مزاحمت دیگر فقها بعضی شئون (چون ولایت برای فقها) (چون ولایت برای ولایت برای فقیه منتخب ثابت اثبات شده) (شده)

#### ردیفمورد تفاوت نظریه نصب نظریه انتخاب

۱۱ آزادیهای سیاسی و اجتماعی مشخص نبودن مرزهای آزادی (حداقل امکان تبیین مرز آزادیها در پیمان بیعت در کلام فقها). حاکم فقط در مقابل خدا (و) تقدم آزادی بر نظم به دلیل تعهدات مسؤول است حاکم در مقابل مردم و امت)

۱۲ کنترل قدرت صرف وجود ابزارهای درونی جهت کنترل امکان تدارك دیدن ابزارهای مطمئن قدرت مثل عدالت فقیه (چون هرگونه برونی در راستای تأمین آزادیها ابزاری تحت قدرت مطلقه فقیه قرار می گیرد و تشخیص دهنده مصالح امت، خود اوست)

۱۳ مشورت وابستگی وجوب مشورت به نظر و فتوای امکان وجوب مشورت مشورت ولی فقیه یا مرجع به وسیله شرایط مشورت ضمن عقد (اگر) در شرع، واجب نبوده باشد)

۱۴ مسؤولیتهای فراملی سعه و ضیق پیدا کردن مسؤولیتهای سعه و ضیق پیدا کردن مسؤولیتهای فراملی با توجه به اصل مصلحت و فراملی توسط رأی مردم در محدوده آزاد تشخیص ولی فقیه تعیین شده توسط شرع (غیر) قدر متیقن مسؤولیتهای فراملی)

۱۵ تعدد حکومت امکان وجود حکومت‌های متعدد اسلامی امکان وجود حکومت‌های متعددی  
 (از نظر تنوع) و وجود حکومت واحد (در شرایط حکومت‌های متعددی)  
 (در شرایط فعلی)

۱۶ صدور انقلاب و خوب تشکیل حکومت اسلامی در وجود تشکیل حکومت اسلامی بر اساس  
 کشورهای دیگر با حداقل آرا و امکانات آرای مردم

### ردیف‌مورد تفاوت‌نظریه نصب‌نظریه انتخاب

۱۷ روزآمدی (به روز بودن) وجود تفاوت‌های متعدد با دموکراسیهای شباهت نسبی با دموکراسیهای غربی و  
 غربی (و تکیه بیشتر بر اصل تعدد) نظرات اهل تسنن

۱۸ عزل رهبر عزل رهبر تنها با از دست دادن صفات عزل رهبر حتی بر اساس زیرپا گذاشتن  
 معتبره ممکن است شرایط موجود در پیمان بیعت یا به سر آمدن مدت منظوره

۱۹ احترام به قانون اساسی‌ورای مردم صرفاً از باب کارآمدی از باب مشروعیت

۲۰ حفظ نظام حتی با حداقل نیروهای مردمی تنها در صورت حمایت اکثریت مردم

توجه به این نکته لازم است که هر یک از نظریات فوق ممکن است قرائت‌های مختلفی داشته باشد. به طور مثال نظریه ولایت انتخابی به دو شکل قابل تصور است: تصور اول و متداول این است که مردم در قرارداد بیعت خویش بتوانند وظایف حاکم اسلامی را در چارچوب شرع تهدید نمایند. تصور دوم آن است که انتخاب، تنها شیوه برای تعیین حاکم باشد و محدوده اختیارات فقیه همانند نظریه نصب (مطلقه یا مقیده) با توجه به دیگر ادله تعیین گردد. آنچه در پاراگراف قبل به عنوان استلزامات نظریه ولایت مطلقه انتصابی مطرح شد، چیزی جز برداشت مشهور و تبیین حضرت امام خمینی (ره) نیست؛ چه بسا تصویر دیگری در این نظریه نیز وجود داشته باشد که نتیجه آن، استلزامات فوق تلقی نگردد. جان کلام آن که اگر مسئله‌ای را از دیدگاه فقها و صاحب نظران اسلامی یا به شیوه احتمال وجود تصورات مختلف بیان می‌کنیم، ضرورتاً باید مبانی مختلف را بیان نماییم.

یکی از مغالطه‌هایی که در انتخاب مبانی فوق صورت گرفته، بحث «قدر متقین» (در دلیل حسبه) است. بنابر نظریه حسبه و ضرورت تشکیل حکومت اسلامی، از آن جا که احتمال دخیل بودن صفاتی مثل عدالت و فقاقت، را می‌دهیم قدر متقین رهبری و ولایت فقیه عادل می‌باشد. اشکال این استدلال آن است که چون هر کس از جهاتی دارای برجستگی می‌باشد، باید مجموعه عوامل را در نظر گرفت.<sup>۱</sup> اگر همه افراد در کلیه صفات مساوی فرض می‌شدند، قدر متقین فقیه عادل بود؛ ولی از آن جاکه چنین فرضی، بالاخص در زمان ما که جملگی علوم تخصصی شده‌اند، غیر معقول است، تعادل و تراجیح صفات باید مورد ملاحظه قرار گیرد. در چنین صورتی است که



تخصص در اجرائیات و تسلط به علومی همچون جامعه‌شناسی، اقتصاد و علوم سیاسی بر علوم تئوریک مانند فقه پیشی می‌گیرد. آنچه رهبر حکومت اسلامی بیش از هر چیز دیگر به آن نیاز دارد، تخصص در علوم مربوط به اداره کشور و داشتن تجربه در این زمینه است.

## ■ اسلام و پدیده‌های نوین

مدرنیسم پدیده‌های نوینی به همراه خود آورده و بسیاری از آنها را به نحوی به کشورهای اسلامی و در حال توسعه صادر می‌کند. مدرن شدن جوامع در کل روندی گریز ناپذیر و غیر قابل برگشت است. ما چه بخواهیم و چه نخواهیم هر روز با پدیده‌های مدرن بیشتری روبه‌رو می‌شویم. بدین سبب ضروری است نسبت دین با آنها را مشخص کنیم.

در درجه اول باید به این نکته توجه نمود که برخی پدیده‌ها همانند پارلمان و حزب، نوین هستند. «حزب» و «مجلس» و امثال آن در معنای عام آن هر چند در طول تاریخ وجود داشته‌اند، اما در معنای اصطلاحی مولود مدرنیسم هستند. پدیده‌های نوین مستقیماً در دین مورد بحث قرار نگرفته‌اند، و به همین دلیل مثل شورا و بیعت و ولایت فقیه نیستند که مبانی کلامی-فقهی داشته باشند. در واقع آنها مستحدثاتی هستند که باید حکم شرعی شان را از دیدگاه اسلام بررسی کنیم.

حکم شرعی پدیده‌های مدرن بالاخره یکی از احکام خمسه است، در سازوکار یافتن احکام شرعی پدیده‌های نوین توجه به دو نکته اساسی ضروری است:

اولاً: تطبیق احکام کلی شرع بر مستحدثات با نگاه جامع و نظام وار به دین باید صورت پذیرد. برخورد گزینشی (نگاه به برخی ابعاد دین و چشم پوشی از بعدهای دیگر آن) با تفکر نظام وار سازگار نیست.

ثانیاً: در تطبیق کلیات بر مصادیق، مباحث کارشناسانه و تخصصی حایز اهمیت می‌باشند. برای پیدا کردن حکم پارلمان حزب و امثال آن را از دیدگاه اسلام باید با جنبه‌های مثبت و منفی آنها با دید کارشناسانه توجه نمود.

## ■ مشروعیت و کارآمدی

خلط دیگری که ممکن است در تبیین و تفهیم مبانی اندیشه سیاسی در اسلام رخ دهد، عدم تفکیک مرزهای مشروعیت و کارآمدی می‌باشد. بدین جهت ابتدا به ایضاح تعاریف این دو اصطلاح می‌پردازیم:

«مشروعیت عبارت است از توجیه عقلانی اعمال سلطه و اطاعت. اگر اطاعت، غیر عقلانی باشد، مستند به سنت جاری (Tradition) یا محبوبیت حاکم (فره ایزدی یا Charisma) خواهد بود. نظام‌های مبتنی بر قرارداد اجتماعی و اصالت وظیفه (Praxis) عقل محور هستند.»<sup>۱</sup>

مشروعیت (Legitimacy) را می‌توان به مبانی حقانیت قدرت و تجویز اعمال سلطه، تعریف نمود. بدیهی است مشروعیت در این اصطلاح با معنای مشروعیت در علوم اسلامی، تفاوت دارد.

۱- محمد جواد لاریجانی، نقد دینداری و مدرنیسم (تهران: اطلاعات، ۱۳۷۲) ص ۱۴۰-۱۵۴.

هر دولتی برای بقا و تداوم قدرت خود باید مبانی مشروعیت، بحران‌های مربوط به آن، ابزارهای مشروعیت‌یابی و نهایتاً عوامل از دست دادن مشروعیت را باز شناسد. مردم در صورتی از حکومت اطاعت می‌کنند که حاکمیت موجود در نظر آنها مشروع باشد. با مراجعه به تعریف مشروعیت می‌توانیم عناصر ذیل را استخراج نماییم: منبع مشروعیت دهنده: مثل قهر و غلبه، رأی مردم یا نصب از طرف خداوند، چگونگی و شیوه رخصت دهی یا اعطای مشروعیت، کسانی که جهت دریافت مشروعیت محق هستند، مثل شاه و رئیس‌جمهور، اطاعت مردم و چگونگی انجام آن.

مشروعیت به سان روحی دمیده در کالبد نظام سیاسی است که آن را سمت و سو و رونق می‌بخشد، جامعه‌ای که به عقیده مردم دارای مشروعیت باشد، پایدار می‌ماند، هر چند در عالم ثبوت از عناصر لازم و کافی برخوردار نباشد.

کارآمدی (Competence) در مقابل مشروعیت قرار می‌گیرد. هر حکومتی قطع نظر از ملاک مشروعیتش، به ساختاری جهت اجرای مقاصد خویش، نیاز دارد. این گونه ابزارها و ساختارها و شیوه‌های هدایت به سوی مقصود را کارآمدی می‌نامند.

در نظریه نصب، مشروعیت، الهی است و آرای مردم از باب کارآمدی محترم است. در نظریه وکالت، مشروعیت، مردمی است. مشروعیت در نظریه انتخاب، الهی - مردمی می‌باشد.

## ■ اسلام و نظام اقتصادی و سیاسی

اسلام در حوزه سیاست و اقتصاد دارای مجموعه‌ای از خطوط کلی است. بر این اساس اسلام نه چنان است که برای هر مسئله‌ای در حوزه‌های اجتماعی حکمی بیان کرده باشد، و نه چنان است که کلیه امور اجتماعی را به بشر واگذار نموده باشد.

دلیلی عقلی بر دخالت دین در کلیه احکام اجتماعی وجود ندارد. چه بسا شارع مقدس بسیاری از مسائل اجتماعی را به عقل مردم واگذار کرده باشد. واگذاری اکثر احکام اجتماعی به سیره عقلا و قوانین امضایی، منافاتی با خاتمیت و کامل بودن دین ندارد.

مؤید این احتمال، عدم دخالت شرع در علم اقتصاد و سیاست و عدم تبیین دیدگاه آن نسبت به بسیاری از مسایل مربوط به نظام سیاسی و اقتصادی همانند پارلمان، شکل حکومت، مرز دقیق آزادی‌ها، ارتباط فرد و جامعه، تحدید مالکیت خصوصی و نقش دولت در اقتصاد (دولت حداقل و حداکثر) می‌باشد.

از آن جا که دخالت دین در مسائل اجتماعی ممتنع نیست، باید سراغ مباحث درون دینی رفت. در این جاست که حداقل خطوط و راهبردهای کلی قابل مشاهده می‌باشد؛ از آن جمله است منع احتکار، تحریم ربا، جلوگیری از زیاد شدن بی‌رویه فاصله طبقاتی، حداقل دستمزد برای طبقات محروم، جلوگیری از اسراف و تبذیر، ایجاد شرایط مساوی برای مردم، عدم دخالت دولت در امور شخصی افراد، تأمین حداقل آزادی‌های فردی و حقوق بشر.

با توجه به محرومیت های زمان غیبت و کوتاه بودن دست مردم از دامان امام معصوم (ع)، نباید انتظار داشته باشیم نظام اقتصادی و سیاسی اسلام به شکل کامل در اختیار ما باشد. مسلم است نظام اقتصادی و سیاسی اسلام تا به حال به شکل سیستماتیک مدون نشده و بعید نیست این مهم در زمان غیبت کبری عملی نشود.

سعه منطقه الفراغ با احتمال تدوین نظام اقتصادی و سیاسی در اسلام نسبت معکوس دارد. هر چه فضاهای خالی در نظام اقتصادی و سیاسی اسلام بیشتر باشد، منطقه الفراغ توسعه می یابد. با توجه به شناخت ما از نظام اجتماعی اسلام، سعه منطقه الفراغ بسیار زیاد می باشد. در اشباع منطقه الفراغ، دو تذکار مهم قابل توجه است:

اولاً: اشباع منطقه الفراغ باید با توجه به روح کلی کتاب و سنت و چارچوب های تئوریک شریعت صورت پذیرد. از آن جا که منطقه الفراغ بخش وسیعی را در بر می گیرد، اگر چارچوب های مشخصی برای اشباع آن وجود نداشته باشد، هر کس به سلیقه خود آن را طراحی خواهد کرد.<sup>۱</sup>

ثانیاً: احتمال بازسازی نقاط خالی نظام اقتصادی و سیاسی اسلام وجود دارد. همان گونه که در یک سیستم مادی (مثل موتور هواپیما)، امکان بازسازی برخی لوازم خاص با توجه به کل سیستم وجود دارد، امکان دارد بتوانیم منطقه الفراغ را بدین شیوه بازسازی کنیم.

با توجه به وسعت منطقه الفراغ و مصداقی و غیر تئوریک بودن اکثر مسائل مربوط به آن، اهمیت دو چندان مباحث تخصصی و کارشناسی نسبت به مسائل تئوریک، آشکار می شود.

## ■ فرضیه ای در باب توزیع قدرت

### و ثروت در اندیشه سیاسی اسلامی

از مهم ترین مسائل فقه و فلسفه سیاسی، کیفیت توزیع قدرت و ثروت می باشد. در پایان مقاله حاضر، فرضیه ای نسبتاً جدید در این زمینه در حد «فرضیه» معرفی می شود. بدون شک نباید انتظار داشت کلیه مبانی آن در سطور زیر تبیین گردد.

**فرضیه:** با توجه به تعاریف عملیات آتی، سیاست اسلامی باز، و اقتصاد آن متمایل به سیستم اقتصاد بسته است. **سیاست باز اسلامی:** تقویت جامعه مدنی، تأمین آزادی های فردی و آزادی شغل و بیان با توجه به احکام الزامی شرع مقدس، نفی تفتیش عقاید، تسامح (اثباتی و اندیشه ای)، حاکمیت عقلانیت ابزاری (نه فلسفی)، نفی انحصار قدرت، حکومت قانون.

**اقتصاد بسته اسلامی:** جلوگیری از ازدیاد فاصله طبقاتی، تأمین حداقل زندگی برای کلیه مردم (نظام تأمین اجتماعی)، تحدید و سرشکن کردن سرمایه ها، ایجاد فرصت های برابر برای افراد، تقویت تعاونی ها، نظارت قوی دولت، جلوگیری از افتادن اموال در دست افرادی محدود و ایجاد سلطه اقتصادی و اجتماعی و سیاسی، نفی ترف و فساد و کتز و ربا، وجود ابزارهای قوی برای ایجاد عدالت اجتماعی و اقتصادی همچون مالیات های تصاعدی. در یک تقسیم بندی کلی و انتزاعی شاید بتوان کشورهای جهان را با توجه به کیفیت توزیع قدرت و ثروت به چهار دسته تقسیم نمود و سپس وضع دولت اسلامی را در حالتی جداگانه مورد بررسی قرار داد:

۱- همان. جهت مطالعه بیشتر در این باب ر. ک: سید محمدباقر صدر: *اقتصادنا* (بیروت: دارالتعارف، ۱۴۰۰ق) ص ۴۱۰-۴۰۰.

کشورهای غربی(اروپای غربی و آمریکا)بازباز

حکومت‌های شرقی(شوروی و اروپای شرقی)بسته

شیلی (زمان پینوشه)بسته

کشورهای اسکاندينايی(سوئد - دانمارک)بسته

دولت اسلامی(در حد احکام الزامی شرع)بسته(در حد احکام الزامی شرع)

بدیهی است تعاریف فوق انتزاعی و مشکک هستند. درجه باز و بسته بودن سیاست و اقتصاد حتی در خود اروپای غربی و آمریکا به یک اندازه نیست. غرض ما در این فرضیه تبیین گرایش کلی اقتصاد و سیاست دولت اسلامی می باشد. فرضیه فوق را شاید بتوان از جای جای آثار استاد شهید مطهری(ره) استخراج نمود.

توجه به نکات ذیل در اثبات فرضیه فوق، حائز اهمیت است:

۱. همان گونه که در مباحث قبل اشاره شد، نظام اقتصادی کاملی در غیبت امام معصوم(ع) در اختیار نداریم و به همین دلیل منطقه الفراغ، وسعت فوق العاده ای پیدا می کند. نتیجه قول کسانی که به منطقه الفراغ قائل نیستند، تفاوت چندانی با مبنای فوق ندارد، چرا که در اصول عملیه معمولاً به اصالت برائت سر در می آورند.

۲. اشباع منطقه الفراغ با توجه به چارچوب تئوریک شرع صورت می پذیرد. عدالت اقتصادی، حمایت از فقرا و نهی از ثروت اندوزی، روح کلی حاکم بر شرع مقدس در ابعاد اقتصادی را ترسیم نموده است. تعلیلی که در تقسیم فیء بین ایتم و مساکین و ذی القربی و ابن السبیل وجود دارد «کی لا یكون دولة بین الاغنیاء منکم»<sup>۱</sup>، مناطی عام به دست می دهد. ولی عصر(ع) در حکومت عدل خود چنان اموال را به شکل مساوی تقسیم می کند که محتاج به زکات یافت نخواهد شد: «و یسوي بین الناس حتی لا تری محتاجا الي الزکاة». ابو حمزه از امام محمد باقر پرسید حق امام بر مردم چیست؟ فرمودند: فرامین او را به گوش جان شنیده و اطاعت کنند. پرسید: حق مردم بر امام چیست؟ فرمودند: بیت المال را بین آنها به شکل مساوی تقسیم کند و با رعیت به عدالت رفتار نماید.<sup>۲</sup>

امیرالمؤمنین(ع) بارها از رسول گرامی اسلام شنیدند که «اگر حق ضعیف از قوی در جامعه اسلامی بدون نگرانی و اضطراب گرفته نشود، هیچگاه چنین امتی روی تقدس و سعادت به خود نخواهد دید»: «سمعت رسول الله یقول لن تقدس امه لا یؤخذ للضعیف فی حقه من القوي غیر متمتع»<sup>۳</sup>. فقر فقرا در ارتباط مستقیم با ثروت اندوزی اغنیاست: «ان الناس ما افتقروا و لا احتاجوا و لا عروا الا بذنوب الاغنیاء». قوت فقرا باید از اموال اغنیاء استخراج گردد،

۱- حشر (۵۹) آیه ۷.

۲- اصول کافی، ج ۱، ص ۴۰۵.

۳- فرازی از فرمان امیر المؤمنین علی(ع) به مالک اشتر.

چرا که علت فقر ایشان، عملیات انحصاری ثروتمندان است و خداوند در روز قیامت اغنیا را مورد سؤال قرار خواهد داد: «ان الله فرض في اموال الاغنياء قوت الفقراء». «ما جاع فقير الا بما منع غني و الله تعالي سائلهم عن ذلك»<sup>۱</sup> اگر خداوند می دانست واجبات مالی ثروت اندوزان برای فقرا کفایت نمی کند، هر آینه بر آن می افزود: «ان الله فرض للفقراء في مال الاغنياء ما يسعهم و لو علم ان ذلك لا يسعهم لزادهم»<sup>۲</sup>.

سعه منطقه الفراغ به معنای بی رنگ بودن آن نیست. اقتصاد اسلامی را نمی توان با سلیقه های متمایل به سرمایه داری، رنگ و لعاب داد.

۳. سرمایه داری مسئله ای مستحدثه است. از آن جا که چنین پدیده ای در شکل خاص خود در صدر اسلام وجود نداشته، اجتهادی نوین را برای بررسی دیدگاه شرع نسبت به آن می طلبد. سرمایه داری چه به شکل کشورهای اروپایی غربی و آمریکا و چه به شکل سرمایه داری وابسته در کشورهای مثل عربستان سعودی، با مذاق شارع مقدس سازگار نیست. اسلام، زیاد شدن علیحده فاصله طبقاتی را نمی پذیرد. در جامعه ای که ثروت اندوزان به استثمار توده مردم می پردازند، زمینه ای برای کرامت انسانی و تعالی روح بشر باقی نمی ماند.

۴. با توجه به اهداف تئوریک شرع مقدس (بند ۲) و با عنایت به مستحدثه بودن پدیده سرمایه داری (بند ۳) و سعه منطقه الفراغ (بند ۱) باید گفت دولت اسلامی می بایست کنترلی قوی بر اقتصاد داشته باشد. مالیات های تصاعدي (بالاخص به شکل تصاعد هندسی، همان گونه که در کشورهای اسکاندیناوی رایج است)، تأمین حداقل امکانات زندگی برای توده مردم، توسل به سازه کارهایی همچون بیمه و حداقل دستمزد برای کارگران و تقویت تعاونی ها، از جمله ابزارهای دولت برای جلوگیری از زیاد شدن فاصله طبقاتی تلقی می شود.

بدیهی است سخن فوق به معنای ملغی نمودن مالکیت خصوصی یا دولتی کردن کامل اقتصاد نیست. مالکیت خصوصی محترم است، ولی حد و مرز دارد. نظارت و کنترل دولت، الزاماً به معنای دولتی شدن سرمایه ها و منابع و کارخانجات نیست. هر چند انباشت سرمایه برای توسعه اقتصادی، امری ضروری به شمار می رود؛ ولی خصوصی و فردی بودن چنین پدیده ای مفروض نمی باشد و انباشت سرمایه ممکن است در اشکال سهامی عام و خاص تعاونی ها و حتی مالکیت دولتی عملی گردد. فقر و دستمزدی بودن حقوق عده ای از مردم و احتمال زیاد شدن علیحده فاصله طبقاتی در ساختار سرمایه داری وجود دارد.

۵. بسیاری از نقاط سیستم و نظام سیاسی در اسلام، توسط شرع تبیین نشده است. اشباع منطقه الفراغ تنها با مسائل کارشناسی و تخصصی میسر می باشد. شکل حکومت (پادشاهی مثل حکومت سلیمان نبی، جمهوری اسلامی مثل حکومت فعلی ایران و ...)، وجود و عدم وجود مجلس، کیفیت توزیع قدرت بین فرد و جامعه، احزاب و گروههای فشار و جامعه مدنی، به سیره عقلا و مسائل کارشناسی واگذار شده است.

۱- وسائل الشیعه، ج ۶، ص ۱۶.

۲- همان، باب «ما تجب فيه الزکاة»، باب ۱، ح ۲.

۶. از مجموع خطوط کلی که در نظام سیاسی اسلام می‌توان اصطیاد نمود، تأمین آزادی‌های فردی، آزادی بیان، نصیحت حکام، تقویت جامعه مدنی و کوچک کردن نقش دولت قابل استنتاج می‌باشد. مرز دقیق آزادی‌ها، بحث اسلام و دموکراسی و اسلام و حقوق بشر، فرصتی دیگر را می‌طلبد.

علاوه بر آن که دلیل نصب، چالش‌های متنوعی رو در روی خود دارد، این تصور که حاکم اسلامی می‌تواند بر اساس مصلحت هرگونه آرای مردمی را نادیده بگیرد نیز صحیح نمی‌باشد. لازمه دلیل نصب، واگذار نمودن امور حکومتی به متخصصین فن نیست.

۷ - «مصلحت» به عنوان عنصر اصلی احکام حکومتی، بی‌ضابطه نیست. مصلحت نیز دارای چهارچوب‌های شخصی می‌باشد که در فقه اهل سنت به خوبی تبیین شده است.<sup>۱</sup> مصالح واقعی با مصلحت‌های توهمی تفاوت دارد و نمی‌توان هر ایده‌ای را تحت عنوان «مصلحت نظام» ارائه نمود.

معنای صحیح «مصلحت نظام» آن است که اگر امر دائر بین حفظ نظام اسلامی (جهت حفظ تعداد زیادی از احکام دینی) یا واجب مشخصی شد، حفظ نظام از باب قاعده الایم فالایم تقدم پیدا می‌کند. اگر حفظ نظام موجب حفظ احکام مهم نگردد، تقدمی بر حفظ ارزش‌ها نخواهد داشت، همان‌گونه که اکثر معصومین(ع) در راستای حفظ ارزش‌ها، از حکومت ظاهری چشم‌پوشی نمودند. ما با عنوان خاصی به نام «مصلحت نظام» رو به رو نیستیم که به آن در مقابل حفظ ارزش‌ها، اصالت دهیم.

۸ - دموکراسی، مبحثی توصیفی و مبحثی ارزشی دارد. از نظر توصیفی در طول تاریخ شاهد تضعیف قدرت‌های مطلقه و تقویت آزادی‌های فردی و جامعه مدنی می‌باشیم. عصر جدید نسبت به قرون وسطی و قرون اخیر نسبت به قرون گذشته روند و گذاری به سوی دموکراتیک‌تر کردن نهادهای حکومتی داشته است. تصور فقها و اندیشمندان اسلامی نیز در زمان حاضر نسبت به دموکراسی، قابل قیاس با زمان قاجاریه، صفویه و قبل از آن نیست. این تغییر نه به دلیل جدید بودن این واژگان، بلکه بر اساس تطور اندیشه‌ها در طول زمان صورت می‌گیرد.

بحث ارزشی دموکراسی و تطبیق آن با اسلام، بدون توجه به مبانی مختلف حاکمیت بی‌ثمر است. به دلیل عدم تبیین صحیح و دقیق واژه «دموکراسی» بسیاری از بحث‌ها در این زمینه، شکل صورتی پیدا می‌کند. آن کس که اسلام را منطبق بر دموکراسی می‌داند و کسی که اسلام را مخالف دموکراسی قلمداد می‌کند، تعاریفی ناهمگون دارند. دین‌مداران اصل اولیه خویش را تقدم شرع بر دیگر مفاهیم معرفی می‌نمایند. در حوزه‌هایی که دین به شکل مستقیم آرایي القا نموده، با توجه به مبانی مختار می‌توان گفت اسلام به میزان معتناهی با شاخص‌های دموکراسی هم‌چون تأمین آزادی‌های فردی، مشارکت سیاسی مردم و تقویت جامعه مدنی هماهنگ می‌باشد. قدرت در ذات خود محدودیتی ندارد و بدین جهت به مکانیسم‌های قوی نظارتی (درونی و برونی) نیاز پیدا می‌کنیم.

در پایان تذکر این نکته لازم است که «فرضیه» اخیر در خصوص با نظام سیاسی و اقتصادی در اسلام، صرفاً جنبه معرفی داشته است.



■ پی نوشت ها



## فقه سیاسی در متون شیعی<sup>۱</sup>

عباسعلی عمید زنجانی

---

۱- این مقاله ویراسته و برگرفته ای از کتاب *فقه سیاسی*، ج ۲ (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۷) است. نویسنده از اساتید حوزه و دانشگاه می باشد.



## ■ شریعت و فقه

قرآن دین را اسلام<sup>۱</sup> و اسلام را دین کامل می‌شمارد؛<sup>۲</sup> و مفهوم اسلام را از یک سو شامل قلمرو رابطه انسان با خدا و رابطه انسان با خویشتن و رابطه انسان با دیگران، و از سوی دیگر فراگیر نسبت به عقیده و زندگی می‌داند و این رو شریعت اسلام شامل سه بخش زیر است:

الف: احکام اعتقادی که مربوط به شناخت جهان و حقیقت آفرینش و رابطه آن با خدا و انسان است.

ب: احکام اخلاقی که بیانگر آن است که انسان از نظر صفات و خلیقات چگونه باید باشد.

ج: احکام عملی که نوع گفتار و رفتار انسان را در رابطه با خدا و خویشتن و دیگران مشخص می‌کند.

به این ترتیب اسلام دین را به معنی عقیده مجرد و یا اصولی که بیانگر رابطه انسان با خداست تفسیر ننموده و اعتقاد را به زندگی و عمل ارتباط داده و از آن شریعت را بوجود آورده است.

هدف از شریعت در کلیه موارد، یعنی آنچه به عقاید یا اخلاق و یا اعمال انسان مربوط می‌گردد، هدایت او به

حق و عدالت و انصاف است، تا از طریق عمل به شریعت، به شایستگی مقام خلافت الهی ارتقا یابد.

کلمه «فقه» که در لغت به معنی علم و معرفت و فهم و هوش (فطنه) آمده، در اصطلاح فقها به آن بخش از شریعت گفته می‌شود که مربوط به احکام عملی انسان در رابطه با خدا و خویشتن و دیگران است. معنی کلمه فقه در اسلام تحولاتی به خود دیده و در معانی مختلفی بکار رفته است. قرآن این کلمه را بیشتر بر علم دین به مفهوم عام آن اطلاق کرده است.<sup>۳</sup> و به این لحاظ «تفقه» بیانگر تصور درست از اندیشه اسلامی است.<sup>۴</sup>

بتدریج با تقسیماتی که در معنی دین و مفهوم شریعت اسلام بوجود آمده فقه به بخش احکام مربوط به اعمال

اطلاق گردید و منظور از آن عبارت بود از مجموعه احکام شرعی و وظائفی که از جانب قانونگذار اسلام مقرر شده

است سپس با پیدایش علوم اسلامی و اختلاف نظر در احکام عملی و نیاز به استخراج آن از ادله معتبره شرعی،

اصطلاح جدیدی در معنی فقه بوجود آمده که تا به امروز نیز ادامه داشته است.

۱- ان الدین عندالله الاسلام (آل عمران، آیه ۱۹).

۲- الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا (مائده، آیه ۳).

۳- فلولا نفر من کل فرقه منهم طائفه لیتفقوهوا فی الدین و لینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون (سوره توبه، آیه ۱۲۲).

۴- قال امیرالمؤمنین لولده محمدبن الحنفیه: تفقه فی الدین فان الفقهاء ورثه الانبیا (بحار الانوار، ج ۱، ص ۲۱۶).

بنابر اصطلاح جدید، فقه عبارت است از فهم دقیق و استنباط مقررات عملی اسلام از منابع و مدارک تفصیلی مربوط به آن،<sup>۱</sup> و گاه به معنی مجموعه مسائل شرعی عملی استنباط شده و آراء مستدل فقها نیز اطلاق می شود.<sup>۲</sup>

در علم فقه کار فقیه تعیین تکلیف عملی هر حادثه در زندگی انسان است و موضوع آن احکام شرعی و یا وظایف علمی از نظر استنباط از ادله است.<sup>۳</sup>

برخی نیز موضوع علم فقه را احوال مکلفین از نظر اینکه متعلق حکم اقتضایی یا تخییری است، دانسته اند.<sup>۴</sup> و نیز فقه در معنا، علم به طریق آخرت و حصول ملکه ای که احاطه به حقایق امور دنیوی و معرفت دقایق آفات نفوس را تعلیم می دهد بکار رفته است.<sup>۵</sup> هدف از فقه در این تعبیر آن بوده که پرهیز کافی برای اعراض از امور فانی و اقبال به امور باقی بدست آید.

شاید مراد، آن حدیث است که از پیامبر(ص) نقل شده: *الا انبئکم بالفقیه کل الفقیه؟ قالوا: بلی یا رسول الله. قال: من لم یقنط الناس من رحمۃ الله و لم یؤمنهم من مکرالله و لم یؤیسهم من روح الله و لم یدع القرآن رغبه عنه الی ماسواه.*<sup>۶</sup>

رسول خدا(ص) فرمود: آیا به شما خبر دهم از فقیه، کسی که ماکاملاً فقیه است؟ مستمعین گفتند. آری. فرمود: فقیه کسی است که مردم را از رحمت خدا ناامید نکند و آنها را از مجازات خدا بی خیال نسازد و از روح الهیه آنها را مایوس نگرداند و بجای قرآن به چیز دیگر دل نبندد.

## ■ فقه و علم حقوق

علم حقوق رشته ای از علوم اجتماعی است، به این معنی که هدف آن جستجوی قواعدی است که به منظور استقرار عدالت و نظم و تامین سعادت مردم حالتی را بر اشخاص از این جهت که عضو جامعه هستند، الزام می کند. از اینرو یک نظام حقوقی عبارت از مجموعه ای از قواعد الزام آوری است که زندگی جامعه را بر اساس عدالت و حق و انصاف منظم می سازد.<sup>۷</sup>

با این تعریف از حقوق می توان به تفاوت و افتراق اصولی فقه و علم حقوق پی برد. زیرا قواعد حقوقی، الزام آور است و نظم جامعه را بر عهده دارد، و به تعبیر دیگر روابط اجتماعی اشخاص را مشخص می سازد جزئی از علم فقه است.

---

۱- الفقه هو العلم بالاحکام الشرعیة الفرعیة عن ادلتها التفصیلیة (نضد القواعد الفقهیه، تألیف فاضل مقداد، ص ۵؛ القواعد، تألیف شهید اول، طبع جدید، ص ۳۰).

۲- رجوع شود به *موسوعة الفقه الاسلامی* (جمال عبدالناصر) ج ۱۰، ص ۱۲، فرهنگ علوم اسلامی، تألیف دکتر سجادی، ص ۴۰۶.

۳- رجوع شود به *الاصول العامه للفقه المقارن*، تألیف محمد تقی حکیم، ص ۱۵.

۴- رجوع شود به *نضد القواعد*، فاضل مقداد، ص ۶.

۵- همان.

۶- *اصول کافی*، ج ۱، ص ۳۶.

۷- رجوع شود به *مقدمه علم حقوق* تألیف همایون کاتوزیان، ص ۵۹؛ *درآمدی بر حقوق اسلامی* (نشریه دفتر همکاری حوزه و دانشگاه)، ج ۱، ص ۷۲.

در فقه بخشهای دیگری نیز وجود دارد که مشخص کننده کیفیت رابطه انسان با خدا، خویشتن، و دیگران، است ولی نه در بعد اجتماعی.

## ■ تقسیمات احکام شرعی

حکم شرعی که موضوع علم فقه است عبارت از نوعی لحاظ شرعی است که مربوط به افعال مردم است. برخی نیز حکم شرعی را به خطاب الهی متعلق به افعال مکلفین به خاطر حالت اقتضایی یا تخییری یا وضعی تعریف کرده اند.<sup>۱</sup>

فقها احکام شرعی را به لحاظهای مختلف تقسیم نموده اند، که عمده ترین آنها عبارت است از:

۱ - احکام تکلیفی که به احکام خمس شهرت دارد: وجوب، حرمت، استحباب، کراهت، اباحه.

وجوب را نیز به وجوب عینی، وجوب کفائی، وجوب تعیینی، وجوب تخییری، وجوب موقت و وجوب غیر موقت، وجوب مطلق، وجوب منجز، وجوب معلق، وجوب مقید، وجوب تعبدی، وجوب توسلی، وجوب محدود و وجوب نامحدود، وجوب نفسی، و وجوب غیر تقسیم نموده اند.

و همچنین حرمت، به حرمت ذاتی، حرمت عرضی؛ و استحباب به مکمل واجب، مستحب ذاتی، مستحب غیر، و مستحب به عنوان ثانوی تقسیم شده است.

برخی از فقها نیز<sup>۲</sup> احکام تکلیفی را به فرض واجب، حرمت، سنت مؤکد، سنت غیر مؤکد، کراهت تحریم، کراهت تنزیه و اباحه تقسیم نموده اند.<sup>۳</sup>

۲ - احکام وضعی را نیز به احکام مجعوله، مانند ملکیت، زوجیت و احکام منتزعه مانند سببیت، شرطیت، علیت، مانعیت، و احکام مربوط به صحت و فساد تقسیم نموده اند.<sup>۴</sup>

۳ - حکم واقعی و حکم ظاهری که احکام اولیه و ثانویه نیز نامیده می شوند.<sup>۵</sup>

۴ - حکم شرعی و وظیفه عملی، که اولی مستنبط از ادله شرعیه مانند کتاب و سنت است و دومی مستند به اصول عملیه و ادله فقهی است. حکم شرعی قانون جعل شده الهی است؛ ولی در مورد وظیفه عملی، جعلی از طرف شارع صورت نگرفته و ادله عقلی، آن را به اثبات رسانیده است.<sup>۶</sup>

۵ - احکام ثابت و احکام متغیر. منظور از احکام ثابت، آن نوع احکامی است که منحصرأً از جانب خداوند حکیم با علم و احاطه بر نیازها و مصالح و مفسدات فرد و جامعه مقرر شده است. احکام متغیر آن دسته از احکام هستند که در اثر شرائط و ضرورتهای ویژه هر جامعه و برای تأمین نیازهای متغیر در چار چوب احکام الهی توسط فقیه و

---

۱- رجوع شود به *الاصول العامة للفقهاء المقارن*، ص ۵۵، *مباحث الحكم عند الاصوليين*، تألیف دکتر محمد سلام مذکور، ج ۱، ص ۵۵؛ *کفایة الاصول*، ج ۲، ص ۳۰۲.

۲- فقهای حنفی این تقسیم را ذکر کرده اند. رجوع شود به *مباحث الحكم عند الاصوليين*، ج ۱، ص ۶۳.

۳- رجوع شود به *الاصول العامة للفقهاء المقارن*، ص ۵۹؛ حقوق اسلامی، ج ۱، ص ۶۵.

۴- همان.

۵- همان.

۶- همان.

حاکم اسلامی وضع می‌گردد. امت همانطور که از احکام الهی اطاعت می‌کنند باید از مقررات و فرامین فقیه حاکم نیز پیروی نمایند.

۶- احکام کلی و احکام قضایی و احکام حکومتی. احکام کلی را قبلاً تعریف کردیم (خطابی که از جانب شارع به گونه اقتضایی یا تخییری و یا وضعی به افعال مکلفین بطور مستقیم یا غیر مستقیم تعلق گرفته باشد). احکام قضایی عبارت است از فرمان اجرایی یک حکم شرعی یا وضعی و یا موضوع آن دو در شیء مخصوص توسط قاضی، نه از جانب خدا. احکام حکومتی آن دسته از مقررات اسلامی است که فقیه حاکم در مواردی خاص بر اساس اعمال ولایت و استفاده از حق ریاست و رهبری خود، مردم را بر انجام کاری یا ترک آن الزام می‌کند. این نوع احکام را احکام ولایتی نیز می‌نامند.

### ■ فقه سیاسی

در فقه مباحثی تحت عنوان: جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، حسبه، امامت و خلافت، نصب امراء و قضاوت، مامورین جمع آوری و جوهات شرعی، مولفه قلبیهم، دعوت به اسلام، جمعه و جماعات، آداب خطبه ها و برگزاری مراسم عید، صلح و قرارداد با دولتهای دیگر، تولا و تبرا، همکاری با حاکمان و نظایر آن بطور مستقیم یا غیر مستقیم مطرح شده است که به آنها «احکام سلطانی» یا «فقه سیاسی» گفته می‌شود. به این ترتیب فقه سیاسی شامل آن دسته از مباحث حقوقی می‌شود که تحت عناوینی چون حقوق اساسی و حقوق بین الملل و نظایر آن مطرح می‌گردد.

بر اساس بینش اعتقادی شیعه مبنی بر لزوم امامت و لزوم اقامه دولت حق توسط امام معصوم و وجوب یاری امام در اقامه حق و عدالت و اداره دولت، خواه ناخواه مسائل احکام سلطانی و فقه سیاسی جزئی لاینفک از فقه عام محسوب می‌گردد.

بر این اساس، شایسته بود بخشی مستقل تحت این عنوان در فقه تدوین می‌شد؛ ولی فقهای گذشته شیعه به طرح مسائل فقه سیاسی بطور پراکنده در ابواب مختلف فقه چون جهاد، مکاسب، ولایات، قضاء، امر به معروف و نهی از منکر، حسبه، حدود، دیات، و قصاص اکتفا کرده اند تنها در قرن اخیر بوده که بخشی از مباحث فقه سیاسی بطور مستقل در کتابهایی چون *قاطعة اللجاج* و *تنبیه الامه* و *ولایة الفقیه* توسط فقها تنظیم و تالیف گردید.

لازم به تذکر است که اصطلاح «الاحکام السلطانیة» در تعبیر فقه سنتی معمولاً در مقایسه با فقه سیاسی که امروز اطلاق می‌شود، محدوده بیشتری از مباحث فقهی را شامل می‌گردد. زیرا در «الاحکام السلطانیة» آنگونه که ماوردی و ابویعلی در کتابهای خود به رشته تحریر در آورده اند مباحثی چون آداب و احکام قضاء و شهادت و حدود و دیات و قصاص و اقتصاد سیاسی چون مالیاتهای شرعی و کیفیت اخذ و توزیع آنها و رسیدگی به اموال و شئون صغار و احیاء اراضی موات و حقوق اداری و نظائر آن آورده شده که از فقه سیاسی به مفهوم متداول امروز بیرون است.

۱- رجوع شود به *بررسیهای اسلامی* (سلسله مقالات علامه طباطبائی) مقاله «ولایت و حکومت»، ص ۱۸۰.

۲- رجوع شود به *جوهر الکلام*، تالیف شیخ محمد حسن نجفی، ج ۴۰، ص ۱۰۰.

ولي بسياري از كليات مباحث الاحكام السلطانيه در حوزه حقوق اساسي است که به این لحاظ با فقه سياسي ارتباط پيدا مي کند. حتي بخشي از امور حسبيه مربوط به حقوق بشر و حقوق ملت است که جزيي از فقه سياسي محسوب مي گردد.

## ■ تحولات فقه سياسي

تحولات فقه سياسي را مي توان از دو بعد تکوين و تدوين مورد مطالعه قرار داد. دوره تکوين و تاسيس فقه سياسي به عصر نزول قرآن و دوره زمامداري پيامبر اسلام (ص) و سنت آن حضرت در مقام رياست دولت اسلامي باز مي گردد. که در این دوره خطوط کلي فقه سياسي در زمينه مسائل حکومت و جهاد و تولا و تبرا و صلح و معاهده و ديپلماسي و سياست خارجي و نظائر آن توسط وحی (قرآن) و سنت پيامبر تعيين شد و سپس در خلال احاديث اهل بيت (ع) تشریح و تفریح گردید.

عملکرد (سنت عملي) پيامبر (ص) ضمن تاسيس قواعد کلي فقه سياسي نمونه ها و تجربه هاي عيني نظريه هاي اسلام را نیز ارائه داد و موفقیت پيامبر (ص) در اجراي احکام تاسيسي اسلام در زمينه مسائل سياسي بطور ضمني حقانيت و صلاحيت و اتقان این احکام را نیز ثابت نمود و به این ترتيب پيامبر (ص) هم در تاسيس و هم در اجرا اسوه شناخته شد.<sup>۱</sup>

به این ترتيب فقه سياسي پا به پای فقه عام شکل مي گیرد و تاسيس مي گردد و در بخشي هم بدون آنکه تاسيسي صورت بگيرد بصورت امضايي، قواعد عرفي، تقرير؛ و برسمیت شناخته مي شود؛ مانند احترام به ماههاي حرام و تحریم جنگ در این ماهها و بهره گيري از شيوه هاي متعارف جنگي و التزام به عدم تعرض به سفرا و نمايندگان خارجي.

در مورد مرحله تدوين فقه سياسي تحولات به دو صورت قابل مطالعه است:

۱ - تحولاتي که فقه سياسي پا به پای فقه عام داشته و در لابلاي مباحث و عناوين متفاوت فقهی، ادوار گوناگوني را طی نموده و مراحل تکاملي خود را در اعصاري که در پيش توضیح دادیم پيموده است. بیشترین مباحث فقه سياسي در فقه سنتي تحت عنوان «السير» و در فقه شيعه در باب جهاد مطرح بوده است. مقایسه محتوای بحثهايي که در کتب فقهی شيعه تحت عنوان جهاد آمده میزان تحول فقه سياسي را مشخص مي کند.

در کتاب انتصار تالیف سيد مرتضي علم الهدی (متوفای ۴۳۶) مباحث فقه سياسي فقط در پنج صفحه تحت عنوان «مسائل في المحارب» (ص ۲۳۱ تا ۲۳۵) آمده است و این مقدار ۶۰۱ کل مباحث فقهی کتاب يعني ۱/۶ درصد است.

در کتاب *المبسوط في فقه الاماميه* تالیف شيخ طوسي (متوفای ۴۶۰) که به گفته مولف آن در مقدمه کتاب، وي مجموعه مباحث سي یا هشتاد (نسخه بدل) کتاب فقهی متقدمين را در آن جمع آوري کرده،<sup>۲</sup> تحت عنوان «کتاب

۱- لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة (احزاب، آیه ۲۱).

۲- *المبسوط في فقه الاماميه*، تالیف شيخ طوسي، ج ۱، ص ۳.

الجهاد و سيرة الامام(ع)» هفتاد و چهار صفحه از كتاب سه هزار صفحه اي به مباحث فقه سياسي اختصاص يافته است. يعني در حدود يك چهلم (۲/۵ درصد) از مجموعه مباحث فقهی كتاب المبسوط فقه سياسي است. در كتاب *تذكرة الفقهاء* تالیف علامه حلي (متوفای ۷۲۶) تحت عنوان «كتاب الجهاد»، پنجاه و پنج صفحه به مباحث فقه سياسي اختصاص یافته است و این رقم در مقایسه با کل حجم كتاب حدود يك بیست و دوم (۲۲۱)، يعني در حدود ۴/۵ درصد است.

در كتاب *جواهر الكلام* تالیف شيخ محمد حسن نجفي (متوفای ۱۲۶۶) يك مجلد چهارصد صفحه اي به جهاد اختصاص داده شده، و بخشهاي ديگر از فقه سياسي نیز بطور پراکنده در مجلدات ديگر تحت عناوين مختلف آمده است.

۲ - تحولاتي که فقه سياسي به صورت مستقل و جدای از مباحث ديگر فقهی به خود دیده و مراحل را پیموده است. این مراحل را مي توان در دو محور: فقه سني و فقه شيعه مورد مطالعه قرار داد.

الف: مؤلفان فقه سياسي فقهای سني، که از آن جمله مي توان موارد زیر را نام برد:

۱ - *الاموال*، تالیف عبدالله بن قاسم بن سالم،

۲ - *الخراج*، تالیف قاضي ابي يوسف،

۳ - *الخراج*، تالیف يحيي بن آدم،

۴ - *معالم القرية في احكام الحسبه*، تالیف محمد بن محمد قرشي،

۵ - *الحسبه في الاسلام*، تالیف ابراهيم دسوقي،

۶ - *الحسبه في الاسلام*، تالیف ابن تيميه،

۷ - *الحسبه و المحتسب*، تالیف نقولا زياده،

۸ - *الاحكام السلطانية*، تالیف علي بن محمد ماوردي،

۹ - *الاحكام السلطانية*، تالیف ابويعلي محمد بن حسين فراء،

۱۰ - *السير الكبير*، تالیف محمد بن حسن شيباني، متوفای اوخر قرن دوم هجري.

ب: مولفان فقه سياسي فقهای شيعه که به قسمتي از آنها ذیلا اشاره مي شود. بخش عمده فقه سياسي را فقها و متکلمين شيعه در بحث امامت آورده اند و شيخ آقا بزرگ طهراني در *الذريعة* بالغ بر يكصد جلد كتاب از علمای شيعه در امامت نقل کرده است:<sup>۱</sup>

۱ - كتاب *الخراج*، تالیف ابي الفرج قدامه بن جعفر معروف به کاتب بغدادی (متوفای ۳۲۰)،

۲ - كتاب *الخراج و المقاسمه*، مولفش ناشناخته است،<sup>۲</sup>

۳ - كتاب *الخراج و المقاسمه*، تالیف سيد مدرس،

۴ - كتاب *السراج الوهاج في حرمة الخراج و نقض قاطعه اللجاج*، تالیف شيخ ابراهيم قطيفي،

---

۱- الذريعة الي تصانيف الشيعه، ج ۲.

۲- همان ج ۷، ص ۱۱۴.



- ۵ - کتاب الخراجیه، تالیف احمد بن محمد معروف به محقق اردبیلی (متوفای ۹۹۳).
- ۶ - کتاب الخراجیه، از همان مولف،
- ۷ - قاطعه اللجاج فی حل الخراج، تالیف محقق کرکی،
- ۸ - حل الخراج فی انتصار الکرکی، تالیف شیخ ماجد بن فلاح شیبانی معاصر محقق اردبیلی،
- ۹ - الخراجیه، تالیف میرزا یوسف طباطبائی (متوفای ۱۲۴۲)،
- ۱۰ - کتاب الجهاد، تالیف محمد بن احمد بن صابونی،
- ۱۱ - کتاب الجهاد، تالیف محمد حسن صفار قمی (متوفای ۲۹۰)،
- ۱۲ - کتاب الجهاد، تالیف محمد بن مسعود نجاشی مولف کتاب رجال معروف،
- ۱۳ - الجهادیه، تالیف ابی الحسن بن محمد کاظم که در زمان فتحعلیشاه قاجار تالیف شده است،
- ۱۴ - الجهادیه، تالیف میرزا ابوالقاسم قائم مقام فراهانی (مقتول به سال ۱۲۵۱)،
- ۱۵ - الجهادیه به زبان فارسی که مولف آن در زمان فتحعلیشاه می زیسته،
- ۱۶ - الجهادیه، تالیف جمعی از فضایی زمان فتحعلیشاه،
- ۱۷ - جهادیه، تالیف محمد حسین خاتون آبادی (متوفای ۱۲۳۲)،
- ۱۸ - الجهادیه، تالیف سید علی محمد بن سید دلدار علی نقوی (متوفای ۱۳۱۲)،
- ۱۹ - الجهادیه، تالیف میرزا عیسی معروف به میرزا بزرگ فراهانی (متوفای ۱۲۳۸)،
- ۲۰ - الجهادیه، تالیف محمد بن سید علی طباطبائی (متوفای ۱۲۴۲)،
- ۲۱ - الجهادیه، تالیف شیخ هاشم معاصر فتحعلیشاه که در سال ۱۲۳۰ از تالیف آن فراغت یافته است،
- ۲۲ - الجهادیه، تالیف میرزا یوسف طباطبائی (متوفای ۱۲۴۲)،
- ۲۳ - السیاسة السلطانیة، تالیف ابن مسکویه (متوفای ۴۲۱)،
- ۲۴ - السیاسة المحمدیه، تالیف ناشناس،
- ۲۵ - السیاسة المدنیة، تالیف علی بن حسین مسعودی بغدادی (متوفای ۳۴۶)،
- ۲۶ - السیاسة المدنیة، تالیف ابی نصر محمد بن احمد فارابی (متوفای ۳۳۹)،
- ۲۷ - سیاسة الملوک، تالیف قاسم بن عیسی عجلی (متوفای ۲۲۵)،
- ۲۸ - سیاسة نامه یا سیر الملوک، تالیف خواجه نظام الملک (متوفای ۴۸۵)،
- ۲۹ - کتاب السیر، تالیف ابن مسکویه (متوفای ۴۲۱)،
- ۳۰ - کتاب السیر، تالیف ابن طاهر حسین رازی،
- ۳۱ - کتاب السیر، تالیف محسن بن حسین نیشابوری خزاعی،
- ۳۲ - سیر الملوک، تالیف محمد بن علی تستری (متوفای ۱۱۴۱)،
- ۳۳ - احکام الارضین، تالیف محقق کرکی (متوفای ۹۴۰)،
- ۳۴ - احکام الارضین، تالیف شیخ نعمه الله طریحی نجفی (متوفای ۱۲۹۰)،

- ۳۵ - احکام الارضين في الاسلام تالیف شیخ یوسف بن علی عاملی حاریصی از علمای لبنان،
- ۳۶ - احکام الارضين و بعض ما يتعلق باموال الکفار تالیف علامه سید دلدار علی نقوی (متوفای ۱۲۳۵)،
- ۳۷ - احکام الجهاد، واسباب الرشاد تالیف میرزا عیسی قائم مقام فراهانی،
- ۳۸ - الرسالة الخراجیه، تالیف ماجد بن فلاح شیبانی معاصر محقق اردبیلی،
- ۳۹ - وجوب الجهاد للعدو في زمن الغیبه، تالیف عبدالله بن علی بحرانی (متوفای ۱۱۴۸)،
- ۴۰ - الولایه و القضاء، تالیف علی نقی کمره ای که به سال ۱۰۴۲ تالیف آن پایان پذیرفته است،
- ۴۱ - الحسیبه، تالیف سید عبدالفتاح حسینی مرعشی.

### ■ فقه سیاسی در کتب فقهای متأخر شیعه

مباحث فقه سیاسی در کتب فقهی معمولاً در خلال ابوابی چون جهاد، انفال، حسبه، ولایات، قضاء و احیاناً در حدود و دیات مطرح می گردید؛ ولی پس از احیای مجدد فقه اجتهادی توسط وحید بهبهانی (متوفای ۱۲۰۸) تحوّل در فقه سیاسی نیز بوجود آمد و فقها با طرح مسئله ولایت فقیه مباحث فقه سیاسی را بر محور این اصل قرار داده و مسائل حکومت را بطور مستقل در این مبحث و تحت این عنوان به بحث نهادند.

گرچه اصل بحث ولایت فقیه تازگی نداشت و فقهای گذشته نیز تحت عنوان ولایات از ولایت فقیه بحث می کرده اند، اما آنچه که تازگی داشت تمرکز بحثهای فقه سیاسی و توسعه و تعمیق آن تحت عنوان ولایت فقیه بود.

از میان آثار گرانمایی که از فقهای این دوره در زمینه بحث ولایت فقیه بجای مانده نمونه هائی را انتخاب کرده و به ترتیب تاریخ نگارش آنها مورد بحث قرار می دهیم:

#### ۱ - عوائد الایام، تالیف احمد بن محمد مهدی نراقی (متوفای ۱۲۴۵)

در این کتاب نفیس فقهی که تعداد قابل توجهی از قواعد فقهی و احکام کلی مورد بررسی عمیق قرار گرفته، یکی از هشتاد و هشت عانده آن به بحث از ولایت حاکم اختصاص داده شده و طی یک بحث طولانی فقهی درباره مسائل عمده حکومت و حاکمیت بحث شده است.<sup>۱</sup> مؤلف انگیزه طرح بحث ولایت فقیه را چنین توضیح می دهد: از آنجا که فقهای گذشته معمولاً اختیاراتی را به فقیه نسبت می دادند و فقیه را حاکم در زمان غیبت می دانستند ولی دلیلی بر آن ذکر نمی کردند؛ بر آن شدم که این مطلب را بادلیل به اثبات برسانم.

به عقیده مرحوم نراقی کلیه اختیارات و مسئولیتهائی که پیامبر (ص) و امامان (ع) به لحاظ حق حکومت بر مردم و حفاظت از اسلام داشته اند، فقها نیز در زمان غیبت امام به همان میزان از اختیارات و مسئولیتهای برخوردارند، مگر مواردی که به استناد نص و یا اجماع از این عموم یا اطلاق خارج شده باشد.

۱- رجوع شود به عوائد الایام، تالیف احمد بن محمد مهدی نراقی، ص ۱۸۵.

همچنین کلیه اموری که به لحاظ حفظ دین و دنیای مردم و نظام اجتماعی عقلاً لازم الاجراست و اموری که شرع انجام آن را خواسته ولی مخاطب معینی ندارد، بر عهده فقیه است و او می تواند تصدی کلیه این امور را بر عهده گیرد و کسی را حق تعرض به او نیست.<sup>۱</sup>

## ۲ - عناوین، تالیف میر فتاح حسینی مراغی (متوفای ۱۲۵۰).

مؤلف کتاب *عناوین* طی سه و نه عنوان بسیاری از قواعد فقهی و احکام کلی را مطرح و با دقت و عمق اعجاب انگیزی درباره آنها به بحث و تحلیل فقهی پرداخته است، و طی سه عنوان مسئله ولایات و سیاسات را مورد بررسی قرار داده و طی یکی از عناوین در زمینه ولایت فقیه و اثبات عموم ولایت حاکم شرعی، و ضمن عنوان دیگری در زمینه ولایت مومنین عادل به بحث پرداخته و مباحث فقه سیاسی بویژه مسائل حکومت را مطرح کرده است. او عنوان سوم این بحث را به ولایتهای خاص مانند ولایت پدر و وصی اختصاص داده است.

نگارش *عوائد الایام* یک سال پیش از تألیف *عناوین* در سال ۱۲۴۵ هجری قمری به پایان رسیده است و شباهتهای موجود در مباحث این دو کتاب نشان می دهد که هر دو از منبع واحدی سیراب شده اند و بی شک تحقیقات عمیق شیخ جعفر کاشف الغطا که از کتاب *کشف الغطا* و تقریرات دو فرزند فقیه و محقق آن استاد عالی مقام به مؤلفان این دو اثر ارزنده فقهی انتقال یافته؛ در این تشابه بی تأثیر نبوده است.

میر فتاح حسین مراغی نیز مانند نراقی اصل و ولایت فقیه را مسلم می داند و استناد به ادله را به منظور دستیابی به حدود و میزان ولایت فقیه مطرح می کند و سرانجام میر فتاح نیز همچون نراقی به یک نتیجه می رسد که ولایت فقیه در زمان غیبت بنابر ادله متعدد، ولایت عامه است.

نکته تازه ای که در بحث فقهی *عناوین* جلب توجه می کند این است که مؤلف آن پس از نتیجه گیری از ادله ولایت فقیه، مفاد ادله را بصورت سه نظریه (احتمال) مطرح می کند:

الف: ولایت فقیه بعوان نیابت و وکالت از طرف امام غائب (ع)،

ب: ولایت فقیه بعنوان اینکه فقیه از طرف امام منصوب است و امام (ع) تصدی شئون ولایت را به فقیه تفویض کرده است،

ج: ولایت فقیه از مقوله حکم شرعی است به این معنی که در مواردی که فقیه ولایت دارد حکم شرعی آن موارد، ولایت است؛ و این حکم از جانب شرع مقرر شده نه از طرف امام (ع) (نه نیابتی و نه بصورت نصب).

مؤلف *عناوین*، خود نظریه سوم را مورد تأیید قرار می دهد و می گوید:

در مواردی از ادله ولایت فقیه که امام (ع) ولایت را برای فقیه جعل کرده، به معنی آن است که چون شرعاً فقیه ولایت داشته، امام نیز آن را جعل کرده است. بنابر این جعل امام (ع)، کاشف از حکم شرعی خواهد بود؛ نه اینکه امام (ع) شخصاً فقیه را نماینده خود و یا منصوب از طرف خود نموده باشد.<sup>۲</sup>

## ۳ - جواهر الکلام، تألیف شیخ محمد حسن نجفی (متوفای ۱۲۶۶).

۱- همان، ص ۱۸۷، ۱۸۸.

۲- همان، ص ۳۵۸.

در این کتاب که مبسوط ترین کتاب فقه شیعه محسوب می شود و مولف آن متجاوز از بیست سال برای تکمیل این مجموعه نفیس رنج برده است؛ مسائل فقه سیاسی بطور پراکنده در ابواب مختلف مورد بررسی قرار گرفته است.

بجز کتاب جهاد که بیست و یکمین مجلد این مجموعه گرانقدر است، در کتاب متاجر (مجلد بیست و دوم) در مبحث مکاسب محرمه تحت عنوان تصدی ولایت قضایی و سیاسی و حکومتی از طرف حاکم جور و حاکم عادل<sup>۱</sup> مباحثی از فقه سیاسی مطرح شده؛ و نیز در همان کتاب (متاجر) تحت عنوان هدایای حاکم<sup>۲</sup> و معامله اراضی خراجیه و مقاسمه با دولتهای غاصب<sup>۳</sup> و پرداخت خراج و مقاسمه به فقیه<sup>۴</sup> و همچنین در باب نفوذ تصرفات اولیا،<sup>۵</sup> مباحثی در رابطه با حکومت و ولایت فقیه آمده است.

مرحوم صاحب جواهر با وجود اینکه در بسیاری از موارد از کاشف الغطاء بزرگ به عظمت یاد می کند و آرای وی را متقن تلقی می نماید اما مسئله ولایت فقیه را که مورد تاکید آن استاد بزرگوار بوده، برخلاف وی و شیوه شاگردانش، بصورت یک مسئله مستقل مطرح نمی کند و به بحثهای پراکنده در این زمینه در خلال مباحث فوق الذکر اکتفا می نماید.

اطلاق آیات و ادله<sup>۶</sup> امر به معروف و نهی از منکر<sup>۷</sup> ایجاب می کند که تمامی مقدمات آن باید قبلاً فراهم گردد و جز در موارد عجز، ساقط نمی گردد. بنابراین هر گاه قدرت لازم بدست آمد تصدی ولایت در امور قضایی و سیاسی و حکومتی واجب خواهد بود.

قدرت در تصدی ولایت و امر به معروف و نهی از منکر بعنوان شرط وجوب نیامده است، بلکه مانند همه تکالیف شرعی است که قدرت، شرط عقلی انجام آنها محسوب می گردد.

بنابراین جز در مواردی که عسر و حرج<sup>۸</sup> و ضرر<sup>۹</sup> و امثال آن از عناوین ثانویه که مسقط تکلیف هستند صدق می کند، بهنگام قدرت، قیام برای تصدی ولایت، واجب خواهد بود.

#### ۴ - نظرات شیخ انصاری (متوفای ۱۲۸۱) در مسائل ولایت فقیه.

شیخ انصاری که نظرات و شیوه متقن بحثهای فقهی او از اعتبار خاص و ارزش فوق العاده ای برخوردار است و خود او استاد فقهای متاخر تلقی می شود، گرچه کتاب جداگانه ای در مسئله ولایت فقیه ننوشته است. ولی همان

۱- رجوع شود به جواهر الکلام، تالیف شیخ محمد حسن نجفی، ج ۲۲، ص ۱۵۵.

۲- همان، ص ۱۷۰.

۳- همان، ص ۱۸۰.

۴- همان، ص ۱۹۶.

۵- همان، ص ۲۳۳.

۶- از آن جمله است آیه ۷۱ سوره توبه و آیه ۱۰۴ سوره آل عمران.

۷- رجوع شود به وسائل الشیعه، تالیف شیخ حر عاملی، ج ۱۱، ص ۳۹۳.

۸- مانده، آیه ۶.

۹- رجوع شود به وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۴۱.

بحثهای پراکنده ای که تحت عناوین مختلف در کتاب مکاسب آورده است، در تبیین مسائل عمده فقه سیاسی بویژه مسئله ولایت فقیه بسیار مؤثر و سودمند است. اینک اهم این موارد را مورد بررسی قرار می دهیم:

الف: شیخ انصاری در اثر فقهی کم نظیرش **مکاسب**، یک بار مسائلی را در رابطه با حکومت تحت عنوان تصدی ولایت از طرف دولت جائر مطرح می کند و ادله حرمت و جواز آن را مقایسه، و سرانجام حرمت همکاری با دولت جائر و قبول مسئولیتهای حکومتی و مشارکت در نظام سیاسی ظالم را با بالذات اثبات می نماید و چنین نتیجه می گیرد:

ظاهر روایات<sup>۱</sup> این است که تصدی امور کشور و دولت از طرف حکومت جور، خود صرف نظر از معصیتها و خلافهایی که به دنبال دارد و معمولاً با گناه ظلم همراه است، ذاتاً حرام است. مضافاً بر اینکه این عمل از گناهان غیر قابل تفکیک می باشد. او سپس به روایاتی اشاره می کند که مشارکت در نظام و حکومت جور را صرفاً بخاطر گناهانی که ملزوم این مشارکت است، تحریم و ممنوع می نماید.<sup>۲</sup>

مؤلف مواردی را از حکم حرمت مشارکت در حکومت جور استثنا می کند و می گوید:

مشارکت در حکومت جور را دو امر تجویز می کند:

۱ - انگیزه خدمت به مردم و قیام برای اصلاح امور و تأمین مصالح عمومی؛ و در این زمینه به قرآن («واجعلنی علی خزائن الارض»)<sup>۳</sup> مرا پاسدار گنجینه های این سرزمین قرارده) و سنت صحیح و اجماع و دلیل عقلی استدلال کرده است.

۲ - اکراه و اجبار از طرف حکومت جور به مشارکت و همکاری به ترتیبی که شخص را در صورت پذیرفتن مسئولیتهای حکومتی تهدید کنند و ضرر و زیان بدنی یا مالی بر او وارد آورند. در این زمینه نیز به آیاتی چون: «الا ان تتقوا منهم تقوا» (مگر آنکه از روی تقیه انجام دهید) و روایاتی چون «رفع عن امتی تسعة... ما اکرهوا علیه» (از امت من نه چیز برداشته شده که یکی از آنها اموری است که شخص به انجام آن مکره می شود).<sup>۴</sup>

ب: در مبحث اموال خراج و مقاسمه که دولت جور از مردم می گیرد، شیخ انصاری انتقال این اموال را بصورت جایزه و هدیه و یا بطور معامله به دیگران مورد بحث قرار می دهد و به رساله **فاطمه اللجاج** تألیف محقق کرکی اشاره می کند که وی آن را جائز می دانسته و فاضل قطفی رساله ای در رد مستندات محقق کرکی نوشته و مورد تایید محقق اردبیلی قرار گرفته است و به اعتقاد شیخ انصاری اذن عام ائمه (ع) در حلیت اموالی که از دولت جور به مؤمنین می رسد کافی است.

ج: بحث اساسی ولایت فقیه در مکاسب شیخ انصاری در مبحث ولایت بر تصرف جانی و مالی از مباحث بیع آمده است که مولف عالیقدر بحثی را تحت عنوان «یکی از اولیاء تصرف، حاکم است» آغاز نموده و بنا به

۱- رجوع شود به *وسائل الشیعه*، ج ۱۲، ص ۱۵۶.

۲- همان، ص ۱۲۸ به بعد.

۳- یوسف، آیه ۵۵.

۴- *وسائل الشیعه*، ج ۱۶، ص ۱۴۴.

درخواست شاگردان شیفته شیوه این استاد بزرگ، بحث به صورت کلی تر تحت عنوان مناصب فقیه جامع شرایط مطرح گردیده است.

وی ابتدا شئون ولایت و حکومت فقیه را در موارد زیر خلاصه می کند:

۱ - مقام فتوا دادن که طبق این ولایت مردم باید فتاوی فقیه جامع شرایط را عمل نمایند؛  
۲ - مقام قضاوت در مرافعات و شکایات و احقاق حق و نظایر آن که حکم فقیه در این موارد لازم الاجراء است؛

۳ - مقام حکومت و اتخاذ تصمیم بطور مستقل در تصرفات مالی و جانی مورد لزوم در ایجاد نظام سیاسی، بطوریکه صلاحدید وی برای جواز تصرفات لازم، کافی است.  
سپس ولایت را در دو مرحله تصویر می کند.

مرحله اول: تصرف استقلالی فقیه جامع شرایط طبق مصحلت بینی.  
مرحله دوم: موکول بودن تصرفات دیگران به اذن فقیه جامع شرایط؛ و اذن فقیه نیز ممکن است بصورت و کالت و نمایندگی دادن یا بصورت تفویض و یا از طریق رضایت دادن باشد.

آنگاه برای تنقیح علمی بحث به سراغ تأسیس اصل و قاعده اولیه می رود و می گوید:  
اصل آن است که هیچ کس بر دیگری هیچ گونه ولایتی ندارد ولی در چند مورد، این اصل بخاطر دلیل معتبر نقض شده؛ از آن جمله ولایت پیامبر(ص) و امام معصوم(ع) است که طبق دلائل متقن اطاعتشان چه در اوامر شرعی و چه در فرامین عرفی و مربوط به حکومت و ولایت بر مال و جان واجب است. این نوع ولایت برای معصومین(ع) طبق ادله اربعه اختصاص به معنی اول ولایت ندارد، بلکه در مورد معنی دوم نیز صادق است. زیرا آن سلسله مسائل حکومتی که به مصالح عمومی است و متصدی و مسئول معینی از جانب شارع ندارد، موکول به نظر معصوم(ع) است و تصرف و دخالت دیگران موکول به اذن اوست و این مطلب مقتضای اولوالامر بودن آنهاست؛ زیرا مفهوم عرفی این عنوان چیزی جز این نیست که او در مسائل عمومی مربوط به جامعه، مرجع و محور است و دیگران باید به او رجوع نمایند و به اذن او عمل کنند.<sup>۱</sup>

به این ترتیب با ارائه روایات متعددی که فقیه جامع شرایط را بعنوان خلیفه، وارث، مرجع، حاکم، ولی امر، اختیاردار و حجت معرفی کرده است، چنین نتیجه می گیرد که: کلیه اموری که هر ملتی درباره آنها به رئیس و حاکم و زمامدار و دولتشان مراجعه می کنند، از مناصب و شئون و مسئولیتهای فقیه جامع شرایط در زمان غیبت امام معصوم است. به اعتقاد شیخ اثبات کلیت وجوب اطاعت فقیه مانند امام در چارچوب فقهی کار بسیار مشکلی است.<sup>۲</sup>

از آنجا که ولایت فقیه را از ابتدا در دو معنی مطرح کرده بودیم، ناگزیریم در اینجا نظر شیخ انصاری را در رابطه با معنی دوم ولایت نسبت به فقیه جامع شرایط بدانیم.

۱- همان، ص ۱۵۳.

۲- همان، ص ۱۵۴.

در این مورد شیخ کمی تأمل می‌کند و می‌گوید اموری که تصرف در آنها موکول به اذن امام معصوم (ع) است، تحت ضابطه و قاعده معین نیامده است و از این رو باید ابتدا به دنبال چنین ضابطه‌ای گشت تا مجبور نشویم درباره هر کدام از موارد بطور اختصاصی بحث نماییم. آنگاه می‌گوید:

هر نوع عمل شایسته و مفیدی که در شرع از فرد یا گروه خاصی خواسته شده، مانند نفقه زن یا مسئولیت فتوا دادن، بی‌شک باید به مسئول شرعی آن واگذار گردد. ولی آن دسته از وظائف سودمندی که احتمال می‌رود نظر فقیه در وجوب یا وجود آنها دخالت داشته باشد، باید این امور به فقیه ارجاع شود. مگر آنکه مفاد ادله، ارجاع امری از این امور به شخص امام معصوم (ع) یا نایب خاص آن باشد که در این صورت با فرض عدم دسترسی به امام باید انجام چنین کارهایی تعطیل گردد.

در حقیقت در چنین مواردی بحث بر این محور است که تحقق عینی این گونه امور بطور مطلق خواسته شرع است، یا اینکه الزاماً باید توسط شخص معین (امام یا نایب خاص) انجام گیرد.

بطور مثال می‌توان از جهاد ابتدایی نام برد که بسیاری از فقها از ادله آن چنین استفاده کرده‌اند که جهاد ابتدایی به هر صورتی و بطور مطلق مطلوب و هدف شرع نیست، بلکه در مطلوبیت آن نظر و هدایت امام شرط است و از اینرو الزاماً باید جهاد ابتدایی زیر نظر امام انجام گیرد.

با وجود این تشکیک، خود نظر می‌دهد که مفاد ادله ولایت فقیه، ارجاع این امور، به نظر و صلاحیت فقیه جامع الشرایط است. زیرا مفهوم خلیفه، وارث، حجت، حاکم، مرجع امور بودن در حوادث امور و عناوین مشابه دیگر، آن است که امور مربوط به مصالح عمومی و نظام جامعه باید به رأی فقیه ارجاع گردد.<sup>۱</sup>

شیخ در پایان این بحث در عین اینکه آن را خالی از دشواری و پیچیدگی نمی‌داند، ولی چنین نتیجه‌گیری می‌کند: از کلیه بحث‌های گذشته روشن شد که مفاد ادله ولایت فقیه، ثبوت ولایت برای فقه جامع الشرایط در کلیه اموری است که مشروعیت انجام آن از نظر شرع مسلم است؛ بطوریکه اگر فقیه وجود نداشته باشد باید خود مردم آن کارها را انجام دهند. اما در اموری که احتمال دخالت نظر امام معصوم (ع) در آن می‌رود باید ولایت فقیه در آن مورد از ادله دیگری بجز ادله عامه ولایت فقیه استفاده شود.<sup>۲</sup>

این نتیجه گرچه نتیجه مطلوبی در بحث ولایت فقیه نیست، ولی بی‌شک راهگشای نتیجه‌گیری‌های بهتری است که با استفاده از رهنمودهای این فقیه بزرگ می‌توان به آنها رسید.

##### ۵ - بلغة الفقیه تالیف سید محمد آل بحر العلوم (متوفای ۱۳۲۶).

بلغة الفقیه مجموعه چند رساله در موضوعات مختلف فقهی است که یکی از این رساله‌ها در موضوع «اراضی خراجیه»، و دیگری تحت عنوان «ولایات» به اسلوب فقهی و محققانه نوشته شده است.

۱- همان.

۲- مکاسب شیخ انصاری، ص ۱۵۵.

رساله *خراجیه* تألیف علامه سید محمد آل بحر العلوم پس از رساله *قاطعه اللجاج* محقق کرکی،<sup>۱</sup> مفصل ترین و متقن ترین کتاب در زمینه مسائل خراج و مقاسمه است.<sup>۲</sup>

وی در این اثر ارزنده نخست اراضی را به بلاد اسلام و بلاد غیر اسلام تقسیم می کند، و آنگاه بلاد اسلام را به دو بخش: عامر و موات، تفکیک؛ و حکم هر کدام را بیان می کند (اراضی دارالاسلام عامر متعلق به اهل و صاحبانش است؛ و اراضی موات دارالاسلام مربوط به امام مسلمین می باشد). او بلاد غیر اسلامی را نیز به چهار دسته تقسیم می کند: اراضی مفتوح العنوه، ارض جزیه، زمینهای که اهلش اسلام آورده اند، و اراضی انفال. و سپس احکام هر کدام را به تفصیل مورد بحث قرار می دهد.

مباحث عمده فقه سیاسی *بلغه الفقیه* در رساله «ولایات» است که مفصل ترین نوشته در زمینه ولایت فقیه و مسائل حکومتی است.<sup>۳</sup>

آغاز ورود به بحث ولایت فقیه و اختیارات نواب عام امام غائب(ع) در این رساله، مانند سبک کتابهای مشابه گذشته است: ابتدا تاسیس اصل شده و سپس مراتب و ولایت ذکر، و دلیل هر کدام به ترتیب بیان شده است. مولف در مورد ولایت فقیه عادل سه بحث مطرح کرده است و درباره بحث اول که اصل ولایت فقیه است، به استناد اجماع (محصل و منقول) و نصوص معتبره، مطلب را مسلم و غیر قابل تردید تلقی نموده و به ضمیمه ضرورت عقلی، مسئله را امری واضح و بی شبهه دانسته است.<sup>۴</sup>

وی در زمینه حدود اختیارات فقیه نیز به استناد اینکه اگر بخشی از امور مربوط به مصالح عمومی موکول به اذن امام(ع) است، نه بخاطر عظمت مقام او است بلکه بخاطر مقام ریاستی و حکومتی امام(ع) است. حفظ نظام ایجاب می کند در این زمینه، امام را خلیفه و نایب باشد، که اختیارات حکومتی امام(ع) ناگزیر در زمان غیبت به فقیه عادل تفویض شده است.<sup>۵</sup>

مؤلف در مبحث ششم این رساله به بررسی ولایت حسبه پرداخته و پس از شرح ادله و موارد آن تصدی امور حسبیه را امری تکلیفی شمرده و از باب نیابت و نصب از طرف امام یا حاکم بیرون دانسته است؛ و در نتیجه اقدام همزمان متصدیان متعدد را جائز شمرده، و در صورت تراحم متصدیان، اختیار را از آن کسی دانسته که در مقامات و نتیجه بر دیگران سبقت گرفته باشد.

وی این بحث را در مورد فقیه نیز مطرح می کند و دو نظریه زیر را مورد بررسی قرار می دهد:

---

۱- نورالدین علی بن العالی کرکی (متوفای ۹۴۰) از فقهای بزرگی است که ضمن تعمیق فقه شیعه و توسعه و رشد دادن به آن به بخشی از مسائل حکومتی بیش از دیگران پرداخته و در آثار خود در زمینه ولایت فقیه و مسائل خراج و مقاسمه، بحثهای عمیقی را مطرح کرده است. رساله *قاطعه اللجاج* وی در همین راستا تحریر شده است و این رساله در سال ۱۳۱۵ هجری در ایران طبع و نشر یافته است.

۲- رجوع شود به *بلغه الفقیه*، تألیف علامه سید محمد آل بحر العلوم، ج ۱، ص ۲۰۹، تهران، مکتبه الصادق، ۱۳۶۲.

۳- همان، ج ۳، ص ۲۱۰.

۴- همان، ص ۲۳۴.

۵- همان، ص ۲۳۳.



نظریه اول: بنابر اینکه مفاد روایات و ادله ولایت فقیه، امر امام(ع) مبنی بر لزوم مراجعه مردم به فقیه عادل است،<sup>۱</sup> فقها که در یک رتبه از ولایت هستند و ملاک ولایت که اجتهاد و عدالت است در همه یکسان وجود دارد، هر کدام می‌تواند دست به مقدمات اعمال ولایت بزند، ولی با مراجعه مردم به یک فقیه عادل، اقدام فقیه دیگر نافذ نخواهد بود.

نظریه دوم: استناد به ادله ای که مفاد آن نیابت عامه فقیه عادل از امام معصوم(ع) است،<sup>۲</sup> ایجاب می‌کند که وقتی مجتهد عادل اقدام کرد، مزاحمت از طرف دیگر فقها جایز نباشد؛ زیرا به مقتضای معنی نیابت، معارضه با فقیه عادل که متصدی ولایت شده، به منزله معارضه با امام معصوم(ع) خواهد بود.

مؤلف، خود نظریه اول را مورد تأیید قرار می‌دهد؛ نه بخاطر مفاد ادله ولایت فقیه، بلکه به این دلیل که چون در مقدمات تصدی امور عامه و مسائل حکومتی و ولایتی، نیابتی متصور نیست، بنابراین حتی اگر در ولایت فقیه به ادله ای که نیابت فقیه را مطرح کرده است استناد نمائیم مانعی از دخالت هر مجتهد عادل در مقدمات اعمال ولایت در میان نخواهد بود.



---

۱- همان، ص ۲۹۷.

۲- رجوع شود به *وسائل الشیعه*، ج ۱۸، ص ۹۸ به بعد.

■ پی نوشتها

## مبانی تفکر سیاسی در قرآن و سنت<sup>۱</sup>

عباسعلی عمید زنجانی

---

۱- قسمت اول این مقاله برگرفته ای از کتاب *فقه سیاسی ج ۲* (تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۶) است. قسمت دوم تلخیصی از کتاب *مبانی اندیشه سیاسی در اسلام* (تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، بی تا) می باشد.



## ■ اصول تفکر سیاسی در قرآن کریم

بررسی مبانی اندیشه های سیاسی در قرآن، کلید کلیه بحثهایی است که تحت عنوان فقه سیاسی و بویژه بخش سیاست و حکومت در اسلام مطرح می گردد. از این رو در آغاز بررسی نظام سیاسی اسلام، لازم است با کلیات این مبانی آشنا شویم و کاربرد آن را در ساختار نظام سیاسی و حکومت اسلامی جستجو نماییم.

۱- خلافت الهی: از دیدگاه قرآن، انسان خلیفه خدا در زمین و عهده دار استقرار حاکمیت خدا و وارث نهایی زمین و حکومت در آن است. انسان موظف است خصائص و شرایط لازم را برای احراز این مسئولیت بزرگ کسب نماید و از همه امکانات مادی و معنوی که خدای جهان در اختیار وی نهاده، است بهره گیرد. این بینش و اعتقاد، مسئولیت و عمل سیاسی گسترده ای را در زندگی مسلمان ایجاد می کند که قلمرو آن را می توان با ملاحظه آیات زیر دریافت:

الف: آنگاه که پروردگار تو خطاب به فرشتگان گفت: من اراده کرده ام که در روی زمین خلیفه ای بنهم.<sup>۱</sup>

ب: هان ای داود ما ترا در روی زمین خلیفه قرار دادیم باید که در میان مردم بحق حکومت کنی.<sup>۲</sup>

ج: خداوند به آنها که ایمان آورند و عمل صالح بجا آورند، وعده داده است که آنها را خلیفه در زمین قرار دهد، همانطور که پیشینیان را چنان کرد.<sup>۳</sup>

۲. امت واحد: قرآن انسانها را - علی رغم عوامل اختلاف انگیز و تمایزها و تفاوتهای گوناگونی که بین آنها حکمفرماست، مجموعه ای همگرا و همگون و متشکل، و چون کاروانی منسجم و درحال حرکت به سوی مقصد واحد، تلقی می کند؛ و او را به یک سازماندهی فراگیر دعوت می کند، و این حالت را کیفیت نخستین جامعه بشری و شکل مطلوب و معقول آینده بشر می داند:

الف: مردم (در نخستین روزهای حیات اجتماعی) امت واحد بودند، از آن پس خداوند انبیا را برانگیخت.<sup>۴</sup>

ب: انسانها، جز امت واحد نبودند، از آن پس اختلاف نمودند.<sup>۵</sup>

ج: این است امتتان که امت واحد است و من نیز پروردگارتان، پس مرا عبادت کنید.<sup>۶</sup>

۱- و اذا قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفه (بقره، آیه ۳۰).

۲- يا داود انا جعلناك خليفه في الارض فاحكم بين الناس بالحق (ص، آیه ۲۶).

۳- وعد الله الذين آمنوا منكم و عملوا الصالحات ليستخلفنكم في الارض كما استخلف الذين من قبلكم (نمل، آیه ۶۲).

۴- كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين (بقره، آیه ۲۱۳).

۵- ما كان الناس امة واحدة فاختلّفوا (يونس، آیه ۱۹).

۶- ان هذه امتكم امة واحدة و اناربكم فاعبدون (فاتحون) (انبيا، آیه ۹۲: مؤمنون، آیه ۵۲).

بر اساس این بینش و اعتقاد، مسلمان موظف است که وحدت و یکپارچگی را نخست در جامعه کوچکتر جهان اسلام تحقق بخشد، و سرانجام آن را به سراسر جامعه بشری گسترش دهد.

۳. امامت و رهبری: هدایت جهان هستی با حکمت و قدرت لایزال خداوندی جزئی از مجموعه تعالیم توحیدی قرآن است و در این راستا هدایت انسان و رهبری وی به سوی سعادت مطلوبش در تمامی ابعاد و بخشهای زندگی او توسط انبیاء که از طرف خداوند حکیم و علیم و قدیر برانگیخته می شوند، انجام می گیرد.

امامت و رهبری انسان به دلیل پیچیدگی آفرینش انسان و مسائل مربوط به هدایت و سعادت او، جز از طریق گزینش الهی امکان پذیر نیست. این برگزیدگان الهی هستند که کاروان امت بشری را سازمان می دهند و بطور حکیمانه آن را به سوی سعادت حقیقی اش راهبری می کنند:

الف: آنگاه که خداوند ابراهیم را به سخنانی (طرق مختلف) آزمود و او این آزمایشها را به اتمام رسانید خداوند گفت: من ترا برای مردم امام قرار دادم.<sup>۱</sup>

ب: ما پیامبران را امامان قرار دادیم که به امر ما هدایتگری دارند.<sup>۲</sup>

ج: ما مستضعفان را امامان قرار خواهیم داد و آنان را وارث زمین.<sup>۳</sup>

در فرهنگ سیاسی قرآن، امامت به دو گونه آمده است، امامت انسانهای پاک و متقی که بر عهده انبیاء و برگزیدگان آنها و مستضعفان با ایمان و عمل صالح است؛ و امامت بدکاران که از آنها به ائمه کفر<sup>۴</sup> تعبیر شده است: روزی فرا می رسد که هر گروهی از انسانها را با امامشان فرا می خوانیم.<sup>۵</sup>

۴. آزادی توأم با مسئولیت انسان: خداوند از دیدگاه قرآن، انسان را در برابر هدایت حکیمانه اش که در بعثت انبیا تجلی کرده، آزادی عطا کرده است؛ به این معنی که او در عین موظف و مسئول بدون در برابر آینده اش، در انتخاب آن آزاد است؛ زیرا انسان موجودی است با ادراک و قدرت تشخیص؛ از این رو مسئولیت خواهی از او باید بر اساس انتخاب باشد:

الف: ما انسان را هدایت کردیم؛ حال او یا سپاسگزار این نعمت است و یا کافر به آن.<sup>۶</sup>

ب: هر کس خواست ایمان آورد و هر کس بخواهد کفر بورزد.<sup>۷</sup>

ج: خداوند وضعیت هیچ قوم و گروهی از انسانها را دگرگون نمی کند، مگر آنکه خود بخواهند.<sup>۸</sup>

---

۱- و اذا ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاتمهن قال انی جاعک للناس اماماً (بقره، آیه ۱۲۴).

۲- وجعلناهم ائمه یتهدون بامرنا (انبیا، آیه ۷۳).

۳- و نجعلهم ائمه و نجعلهم الوارثین (قصص، آیه ۵).

۴- فقاتلوا ائمه الکفر انهم لا ایمان لهم لعلهم یتتهون (توبه، آیه ۱۲).

۵- یوم ندعو کل اناس بامامهم (اسراء آیه ۷۱).

۶- انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا (دهر، آیه ۳).

۷- من شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر (کهف، آیه ۳۹).

۸- ان الله لا یغیر ما بقوم حتی ینفسهم (رعد، آیه ۱۱).

به این ترتیب انسان حاکم بر سرنوشت خود قرار داده شده است که باید با مسئولیتی که در برابر خدا دارد راه آینده خویش را بر اساس تعقل و حکمت برگزیند. این بینش در حیات سیاسی مسلمان نقش بسیار مهمی ایفا می نماید.

۵. حقوق انسان: مراعات کلیه حقوق ناشی از کرامت انسانی و کار و تلاش وی در زندگی، از اصولی است که قرآن بر آن تأکید دارد؛ و ناگفته پیداست که بخش قابل توجهی از حیات سیاسی انسان به این اصل بستگی دارد:

الف: نفس انسانی (از نظر ارزش و مسئولیت و سرنوشت) در گرو عمل خویش است.<sup>۱</sup>

ب: ما فرزندان آدم را کرامت بخشیدیم.<sup>۲</sup>

ج: من هرگز تلاش و کار هیچ انسان عاملی را ضایع و بی بهره نمی گذارم.<sup>۳</sup>

د: مردان سهم کار خویش را دارند و زنان نیز بهره مند از کسب خود.<sup>۴</sup>

۶. عقل و تجربه سیاسی: در کلیه فعالیتهای حیاتی، از آن جمله سیاست و حکومت، تعقل و تجربه دو پایه اساسی اندیشه و عمل است که انسانهای مؤمن در پرتو وحی و قوانین الهی از این دو موهبت استفاده وافر می برند. قرآن در بهره گیری انسان از این دو شیوه ادراکی، سختگیر است و بارها به گونه های مختلف و در مناسباتی گوناگون به آن اشاره دارد، و تجربیات حاصل از زندگی دیگران را سرمایه بزرگ دانش و تعقل انسان می داند:

الف: چرا تعقل نمی کنید؟<sup>۵</sup>

ب: خداوند آنها را که از میان شما دارای ایمان و عملند ارتقا می دهد و رتبه رفیع می بخشد.<sup>۶</sup>

ج: آیا به راه نمی افتند تا دلی پیدا کنند تا بدان وسیله عقلشان را براه اندازند؟<sup>۷</sup>

د: در جریان زندگی امتهای برای صاحبان عقل عبرتهای فراوان وجود دارد.<sup>۸</sup>

۷. کار شورائی: قرآن یکی از خصلتهای بارز جامعه با ایمان را حرکت و عمل براساس تبادل و شور و تصمیم گیری مشترک معرفی می کند؛ و پیامبر را نیز دعوت می کند که در کارهای اجتماعی از این شیوه پیروی نماید تا به فکر همگان احترام نهاده شود و همه در تصمیم گیری های اجتماعی مشارکت کنند و در مسئولیت پذیری آمادگی بیشتری از خود نشان دهند و مشکلات و دشواری اطاعت از رهبری از میان برداشته شود:

الف: مؤمنان امورشان را براساس شورا و تبادل نظر انجام می دهند.<sup>۹</sup>

۱- کل نفس بما کسبت رهینة (مدثر، آیه ۳۸).

۲- ولقد کرمننا بنی آدم (اسراء، آیه ۷۰).

۳- انی لا اضع عمل عامل من ذکر و انثی (آل عمران، آیه ۱۹).

۴- للرجال نصیب مما اکتسبوا و للنساء نصیب مما اکتسبن (نساء، آیه ۳۲).

۵- افلا تعقلون (بقره آیه ۴۴ و ۷۶).

۶- یرفع الله الذین آمنوا منکم و الذین اوتوا العلم درجات (مجادله، آیه ۱۱).

۷- افلم یسیروا فی الارض فتکون لهم قلوب یعقلون بها (حج، آیه ۴۶).

۸- لقد کان فی قصصهم عبرة لاولی الالباب (یوسف، آیه ۱۱۱).

۹- و امرهم شوری بینهم (شوری، آیه ۳۸).

ب: پیامبر! در تصمیم گیریهای همگانی با مردم مشورت کن.<sup>۱</sup>

۸. مسئولیت همگانی: نقش هر مسلمان در تعیین سرنوشت جامعه اش و بازتابی که اعمال دیگران در سرنوشت او دارد و تعهدی که باید در پذیرش مسئولیتهای اجتماعی داشته باشد، ایجاب می کند که وی ناظر و مراقب همه اموری باشد که در اطراف او و در جامعه اش اتفاق می افتد.

این اصل را قرآن تحت عنوان امر به معروف و نهی از منکر، جزئی از فرائض اجتماعی قرار داده و یکی از مبانی اندیشه سیاسی و ارکان حیات سیاسی مسلمانان تلقی کرده است.

این اصل قرآنی موجب شده است که فعالیتهای سیاسی، جزئی غیر قابل تفکیک از مجموعه تلاشهای زندگی اجتماعی هر مسلمان باشد و او را در تعیین سرنوشت جامعه شریک سازد:

الف: مردان و زنان مؤمن از یکدیگرند؛ دیگران را به عمل پسندیده و سودمند وامی دارند و از اعمال ناپسند باز می دارند.<sup>۲</sup>

ب: شما بهترین امتهای بوده اید که دیگران را به اعمال پسندیده وامی دارید و از اعمال ناپسند باز می دارید.<sup>۳</sup>

ج: سرانجام، مستضعفان را بر سرنوشتشان حاکم، و آنها را امامان و وارثان زمین خواهیم کرد.<sup>۴</sup>

۹. ظلم زدائی: قرآن در تأکید بر ضرورت ظلم زدائی از جامعه بشری و صحنه فعالیتهای اجتماعی انسانها، از خدا آغاز می کند و خدا را مبراً از ظلم می داند و برای ظلم هیچگونه جایی در نظام آفرینش قائل نمی شود؛ و ظلم زدائی از جامعه بشری را مسئولیت اجتناب ناپذیر انسان و بر عهده خود او می نهد؛ و نه تنها ظلم کردن را منع می کند، بلکه پذیرش ظلم و تن به ظلم دادن را نیز محکوم می کند؛ و برای آن مجازاتی سخت قائل می شود؛ و ظلم زدائی را شامل همه قلمروهای حیات بشری، از جمله قلمرو رابطه انسان با خدا و با خویشتن و با دیگران و جامعه می داند:

الف: نباید ظلم کنید و نباید به ظلم تن در دهید.<sup>۵</sup>

ب: ظالمان آنگاه که عذاب الهی را می بینند، متوجه می شوند که همه قدرت در دست خداست.<sup>۶</sup>

ج: این آبادیها را نابود کردیم چون ظلم کردند.<sup>۷</sup>

د: به آنها که ظلم پیشه اند تکیه نکنید، که آتش آن شما را نیز فرا می گیرد.<sup>۸</sup>

---

۱- و شاورهم فی الامر (آل عمران، آیه ۱۵۹).

۲- و المؤمنون و المؤمنات من بعض یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر (توبه، آیه ۷۱).

۳- کتم خیر امه اخرجت للناس تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنکر (آل عمران، آیه ۱۱۰).

۴- و نجعلهم ائمه و نجعلهم الوارثین (قصص، آیه ۵).

۵- لا تظلمون و لا تظلمون (بقره، آیه ۲۷۹).

۶- ولو یری الذین ظلموا اذ یرون العذاب ان القوه الله جمیعاً (بقره، آیه ۱۶۵).

۷- و تلک القری اهلکناهم لما ظلموا (کهف، آیه ۵۹).

۸- و لا ترکنوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار (هود، آیه ۱۱۳).



در قرآن متجاوز از دویست و پنجاه آیه در زمینه ظلم زدائی و محکوم نمودن ظلم و بیان آثار و پیامدهای آن آمده است.

۱۰. برپایی و گسترش عدالت: چه بیانی رساتر از این که قرآن استقرار عدالت و گسترش آن را یکی از دو هدف اساسی و فلسفه بعثت انبیا ذکر کرده، و آن را از صفات الهی و بارزترین خصیصه آفرینش و نیکوترین خصلت انسان معرفی نموده است:

الف: ما رسولان را با براهین روشن به سوی انسانها فرستادیم و به آنها کتاب و میزان دادیم تا عدالت را برپا سازند؟<sup>۱</sup>

ب: من مأمورم که عدالت را در میان شما برپا سازم.<sup>۲</sup>

ج: عدالت را پیشه خود سازید، زیرا که عدالت به تقوا و پاکی انسان نزدیکتر است.<sup>۳</sup>

د: هر گاه در میان مردم حکم می کنید باید براساس عدالت باشد.<sup>۴</sup>

ه: خداوند به عدالت پیشگی فرمان می دهد.<sup>۵</sup>

۱۱. مساوات و نفي تبعیض: قرآن خلقت انسانها را همگون، و ریشه همه انسانها را از یک پدر و مادر می داند؛ و تفاوتهاي صوري را امري خارج از کرامت مشترک انسانی می شمارد؛ و هرگونه تمایز و افتخار و تفوق طلبی را در صحنه حیات اجتماعی بدور از عدالت تلقی می کند؛ و تنها راه کسب امتیاز را تقوا و فضیلت می داند:

الف: خداوند شما را از یک جان آفرید و از آن همسرش را و از آن دو مردان زیاد و زنان را آفرید.<sup>۶</sup>

ب: اختلافات شکلی در رنگ و زبان بخاطر آن است که همدیگر را بهتر بشناسید. بزرگوارترین و ارزشمندترین شما نزد خدا با تقواترین است.<sup>۷</sup>

ج: امتیازطلبان می گفتند ما چون ثروت فراوان و فرزندان زیاد داریم هرگز دچار مجازات نمی شویم.<sup>۸</sup>

۱۲. در مبارزه مداوم حق و باطل، سرانجام حق پیروز است: قرآن در مبارزه مداوم حق و باطل، انسان را به جانبداری و پاسداری از حق فرا می خواند؛ و هشدار می دهد که مبدا بهانه ها و مشکلات و هواهای نفسانی در این پیکار امر را بر انسان مشتبه کند؛ و یا انسان درصدد چنین اشتباه کاری برآید و بر حق، لباس باطل بپوشاند و یا به باطل، پوشش حق بدهد.

---

۱- لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الكتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط (حدید، آیه ۲۵).

۲- امرت لاعدل بینکم (شوری، آیه ۱۵).

۳- اعدلوا هو اقرب للتقوي (مائده، آیه ۸).

۴- و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل (نساء، آیه ۵۸).

۵- ان الله یامر بالعدل (نحل، آیه ۹۰).

۶- الذي خلقکم من نفس واحدة و خلق منها زوجها و بث منها رجالاً کثیراً و نساء (نساء، آیه ۱).

۷- یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان اکریمکم عندالله اتقاکم (حجرات، آیه ۱۳).

۸- و قالوا نحن اکثر اموالا و اولاداً و ما نحن بمعذبین (سبا، آیه ۳۵).

حق باید استقرار یابد و باطل زدوده شود، هر چند که بر خود شخص و یا دیگران گران آید. اصولاً قرآن خدا را حق، و بجز آن را باطل می‌شمارد؛ و راه با خدا بودن را همراهی با حق می‌داند، و سرانجام باطل را زوال‌پذیر، و حق را جاویدان ترسیم می‌کند؛ و حق را معیار اصلی سنجشها و ارزشگذاریها تلقی می‌کند. حتی افکار عمومی هرگاه از محور حق منحرف شود، ارزش خود را از دست می‌دهد. خدا بزرگترین ظلمها را تکذیب حق می‌شمارد. متجاوز از سیصد آیه در قرآن سخن از حق و باطل زدائی دارد:

الف: بلکه حق را بر باطل فرو می‌افکنیم تا باطل را از میان بردارد؛ در این هنگام است که این حقیقت آشکار می‌گردد که باطل رفتنی و زائل شدنی است.<sup>۱</sup>

ب: از خواسته‌های باطل و هواهای نفسانی آنها پیروی مکن، که با آنچه بر تو حق نازل شده، معارض است.<sup>۲</sup>

ج: بگو اینک حق آمد و باطل از میان رفت، زیرا که باطل نابودشدنی است.<sup>۳</sup>

د: چه کسی ظالمتر از آن است که به خدا افترا ببندد و یا حق را تکذیب کند، در حالی که حق به او عرضه شده است.<sup>۴</sup>

۱۳. نفی استکبار و وابستگی به آن: قرآن، خود بزرگ بینی و سلطه جوئی و به یوغ کشیدن دیگران را گناهی در حد شرک، و ریشه اعمال شرک آلود و منشا ارتکاب ظلم و جرائم ضد انسانی و طغیان و رودروئی با خدا و خلق می‌شمارد.

منفی تبدیل می‌کند؛ و استکبار هیچگاه موضع حق ندارد؛ و همواره از هواهای بزرگترین خطر استکبار در حیات سیاسی ملتها ظاهر می‌گردد، آبادیها را خشک و ویران، و نسل انسانها را تباه می‌سازد؛ و با زیر پا گذاردن حق، و با زورگوئی، تمامی امکانات و نیروها و ارزشهای بشری را در خدمت هواهای نفسانی و خواسته‌های شیطانی فرد و یا گروه خاص قرار می‌دهد؛ و مردم ناتوان را به اطاعت خود می‌کشاند:

الف: آنگاه موسی و هارون را با آیاتمان به سوی فرعون و دسته‌اش فرستادیم؛ استکبار ورزیدند و آنها گروهی تبه‌کارند.<sup>۵</sup>

ب: آنها نخست در درون خود استکبار ورزیدند، و آنگاه به طغیان بزرگی کشانده شدند.<sup>۶</sup>

ج: امروز با عذاب خفت آور مجازات می‌شوید، بخاطر آنکه دچار استکبار شدید.<sup>۷</sup>

د: فرعون در زمین سلطه جویی نمود و مردمش را گروه گروه کرد و جمعی را به استضعاف کشانید، فرزندانشان را می‌کشت و زنان را زنده نگاه می‌داشت. او از مفسدین بود.<sup>۱</sup>

---

۱- بل نقذف بالحق علی الباطل فیدمغه فاذا هو زاهق (انبیاء، آیه ۱۸).

۲- و لا تتبع احوالهم عما جاءک من الحق (مائده، آیه ۴۸).

۳- و قل جاء الحق و زهق الباطل ان الباطل کان زهوقاً (اسراء، آیه ۸۱).

۴- و من اظلم ممن افتری علی الله کذباً او کذب الحق لما جاءه (عنکبوت، آیه ۶۸).

۵- ثم بعثنا من بعدهم موسی و هارون الی فرعون و ملائنه بایاتنا فاستکبروا و کانوا قوماً مجرمین (یونس، آیه ۷۵).

۶- لقد استکبروا فی انفسهم و عتوا عتواً کبیراً (فرقان، آیه ۲۱).

۷- فالیوم تجزون عذاب الهون بما کتتم تستکبرون (اعراف، آیه ۴۸).

۱۴. استضعاف زدایی: خصلت استکبار، ایجاد استضعاف در جامعه بشری است؛ زیرا که با گرفتن توان و امکانات ضعیف، آنها را به شرایطی می‌کشاند که چاره‌ای جز اطاعت از مستکبران را نداشته باشند. از این رو در منطق قرآن، استضعاف یکی از عوامل قیام و انقلاب بر علیه مستکبران است؛ و خداوند مستضعفان را برای بیرون آمدن از یوغ اسارت مستکبران نویده‌های بسیار داده است؛ و به همه آنها که امکان و نیرویی در اختیار دارند، فرمان داده است که به کمک مستضعفان بشتابند و در رهایی آنان مشارکت نمایند:

الف: مستضعفان می‌گویند اگر مستکبران نبودند ما از مومنان بودیم.<sup>۲</sup>

ب: مستضعفان به آنها که مستکبر بودند می‌گویند ما ناگزیر از پیروی از شما بودیم.<sup>۳</sup>

ج: ما اراده کرده ایم که بر مستضعفان منت نهیم و آنها را به امامت و وراثت زمین برسانیم.<sup>۴</sup>

د: شما را چه می‌شود که در راه خدا نمی‌جنگید، و مستضعفان از مردان و زنان و کودکان که می‌گویند پروردگارا ما را از این آبادی که مردمش ظالمند نجات بده.<sup>۵</sup>

ه: به مستضعفانی که برای استضعاف زدایی گامی بر نمی‌دارند، هنگامی که مرگشان فرا می‌رسد فرشتگان می‌گویند: چگونه بسر بردید؟ آنها پاسخ می‌دهند: در زمین به استضعاف کشانده شدیم. فرشتگان نهیب می‌زنند: مگر زمین جای پهناوری نبود که هجرت کنید و تن به استضعاف ندهید.<sup>۶</sup>

۱۵. تشکیلات استکبار: قرآن از واژه «ملاً» جایگاه اجتماعی باند و تشکیلات استکبار و کسانی که تاج و تخت مستکبرین را پاسداری می‌کنند و به منظور حفظ منافع و موقعیت اجتماعی خود حکومت استکباری را اداره و سیاست مستکبران را بنیان می‌نهند، استفاده می‌کند.

«ملاً» در لغت به گروه ممتازی گفته می‌شود که به خاطر ثروت و قدرت و شوکتشان چشم‌گیر هستند؛ و چشم و دل مردم را با هیبتی که از زر و زور و تزویر بدست آمده، پر کرده‌اند.<sup>۷</sup> و آنها، طبقه اشراف و حاشیه نشینانی می‌باشند که همواره سخن و فرمان، همانا سخن و فرمان آنهاست؛ و مستکبران هرگاه خود نخواهند مستکبری کنند، این مقربان کاخ نشین هرگز به نفع مردم رضا نمی‌دهند.

اینان کارگزاران و دولتمردان اصلی سیاست و حکومت استکبار هستند؛ که گاه مستکبران، خود آلت دست نشانده و مجری مقاصد پلید این جماعتند:

---

۱- ان فرعون علا في الارض و جعل اهلها شيعاً يستضعف طائفة منهم يذبح ابنائهم و يستحيي نساءهم انه كان من المفسدين (قصص، آیه ۴).

۲- يقول الذين استضعفوا للذين استكبروا لولا انتم لكانا من المؤمنين (سبأ، آیه ۳۱).

۳- فقال الضعفاء للذين استكبروا انا كنا لكم تبعاً (ابراهيم، آیه ۲۱).

۴- و نريد ان نمَن علي الذين استضعفوا في الارض فنجعلهم ائمة و نجعلهم الوارثين (قصص، آیه ۵).

۵- ما لكم ما تقاتلون في سبيل الله و المستضعفين من الرجال و النساء و الوالدان الذين يقولون ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم اهلها (نساء، آیه ۷۵).

۶- قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الارض قالوا الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها فاولئك ماواهم جهنم (نساء، آیه ۹۷).

۷- رجوع شود به مجمع البحرين، ج ۱، ص ۳۹۶، و همچنین مفردات راغب ماده «ملاً».

الف: ما موسی و هارون را به سوی فرعون و ملأش فرستادیم؛ آنها استکبار ورزیدند و گروهی سلطه جو بودند.<sup>۱</sup>  
 ب: موسی گفت بار خدایا تو خود به فرعون و ملأش شوکت و ثروت دادی.<sup>۲</sup>  
 ج: به موسی جز اندکی از قومش که در وحشتی از فرعون و ملأش به سر می بردند و از توطئه های آنان می هراسیدند، ایمان نیاوردند.<sup>۳</sup>  
 د: به موسی گفت ملأ در پی توطئه قتل تو هستند؛ از شهر دور شو.<sup>۴</sup>

۱۶. حکومت و زمامداری: حکم راندن و حاکمیت در جامعه بشری، حقی است الهی که از ربوبیت و هدایت خداوندی ناشی می گردد؛ و جز او و کسانی که از جانب وی مجازند، حق حکومت و زمامداری مردم را ندارند. این مسئولیت خطیر را خداوند بر عهده انبیاء نهاده، که از خصلت عصمت برخوردار می باشند. انتخاب مردم نیز وقتی از مشروعیت الهی برخوردار خواهد بود که در چارچوب همان صفات و شرائطی باشند که از پیش تعیین شده است:

الف: زمامداری و حکومت کردن برای کسی جایز نیست جز برای خدا.<sup>۵</sup>  
 ب: ای داود ما ترا خلیفه خود در زمین نمودیم تا بین مردم به حق حکم کنی.<sup>۶</sup>  
 ج: وقتی در میان مردم حکومت می کنی تنها به عدالت حکومت کنی.<sup>۷</sup>  
 د: کسی که بر طبق مقررات وحی و قوانین الهی حکم نراند، از کافران، فاسقان و ظالمان بشمار می رود.<sup>۸</sup>  
 ه: ما کتاب را به تو فرستادیم تا بین مردم طبق آنچه خدا به تو ارائه داده است حکم کنی.<sup>۹</sup>

۱۷. ملک: واژه هائی چون: مَلِک، ملوک، ملیک، ملکوت و مالک در قرآن، بسیار بکار برده شده است؛ و معمولاً در فارسی به معنی سلطنت و پادشاهی ترجمه کرده اند؛ که در اصطلاح علوم سیاسی نوعی از اعمال حاکمیت می باشد.

بررسی واژه های هم ریشه کلمه «ملک» در قرآن، ما را به این نتیجه می رساند که «ملک» همان حاکمیت بی چون و چرایی است که از وابستگی تکوینی جهان هستی به آفریننده آن ناشی می گردد. این نوع حاکمیت در انحصار خداست و خداوند به هر کسی که بخواهد بخشی از آن را عطا می کند:

- 
- ۱- الی فرعون و ملأیه فاستکبروا و كانوا قوماً عالین (مومنون، آیه ۴۶).
  - ۲- قال موسی ربنا انک آتیت فرعون و ملأه زینة و اموالا (یونس، آیه ۸۸).
  - ۳- فما آمن لموسی الا ذریة من قومه علی خوف من فرعون و ملئهم ان یفتنهم (یونس، آیه ۸۳).
  - ۴- و قال یا موسی ان الملائة یأتمرون بک لیقتلک فاخرج (قصص، آیه ۲۰).
  - ۵- ان الحکم الا لله (یوسف، آیه ۴۰ و ۶۷؛ و انعام، آیه ۵۷).
  - ۶- یا داود انا جعلناک خلیفه فی الارض فاحکم بین الناس بالحق (ص، آیه ۲۶).
  - ۷- ان الله یأمرکم ان تؤدوا الامانات الی اهلها و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل (نساء، آیه ۵۸).
  - ۸- و من لم یحکم بما نزل الله فاولئک هم الکافرون - هم الفاسقون - هم الظالمون (مانده، آیات ۴۴، ۴۵، ۴۷).
  - ۹- انا انزلنا الیک الکتاب لتحکم بین الناس بما اراک الله (نساء، آیه ۱۰۵).

الف: بگو بارخدايا تو صاحب همه قلمروهاي ملك هستي و به هر كسي كه بخواهي از آن عطا مي كني و از هر كسي كه بخواهي باز مي ستاني.<sup>۱</sup>

ب: خداوند به او ملك و حكمت داد و او را از علم بهره مند نمود.<sup>۲</sup>

ج: گفتند چگونه مي تواند او ملك را در اختيار داشته باشد، در حالي كه ما شايسته تر از او هستيم. ما از قدرت و ثروت بيشتر بهره منديم.<sup>۳</sup>

د: نعمتهاي خدا را به ياد آوريد كه در ميان شما پيامبراني مبعوث كرد و شما را به ملك رسانيد.<sup>۴</sup>

۱۸. ستيزگي با دشمنان خدا:

الف: از همه امكانات براي نيرومند شدن بهره بگيريد تا دشمنان خدا و دشمنان خود را از اين رهگذر بترسانيد.<sup>۵</sup>

ب: آنهايند (منافقين) دشمنان شما؛ در برابر آنان هشيار باشيد.<sup>۶</sup>

ج: مردم با ايمان! دشمنان مرا و دشمنان خودتان را دوست نگرديد.<sup>۷</sup>

۱۹. مبارزه مسلحانه در راه خدا:

جهد گرچه در راه خدا انجام گيرد، ولي نفع آن در حيات سياسي به خود مومن و جامعه اسلامي بر مي گردد:

الف: آنها كه مهاجرت مي كنند و در راه خدا پيكارگرند، اميد به رحمت خدا دارند.<sup>۸</sup>

ب: مؤمنان آنانند كه ايمان به خدا و رسول آورده اند و ترديدي به دل راه ندادند و در راه خدا با مال و جان

جهد کرده اند.<sup>۹</sup>

ج: كسي كه جهد مي كند به نفع خود اوست؛ خداوند از جهانيان بي نياز است.<sup>۱۰</sup>

د: اي پيامبر! با كفار و منافقين جهد كن و بر آنان سخت گير باش.<sup>۱۱</sup>

۲۰. حزب الله طيف گسترده اجتماعي - سياسي است كه كليه نيروهاي مسلمان و متعهد را شامل مي گردد، و

بدون احتياج به هرم تشكيلاتي، وظائف اعضاء آن بنابر بينش و امكانات موجود مشخص مي گردد. همچنين جندالله

---

۱- قل اللهم مالك الملك توتي الملك من تشاء و تنزع الملك ممن تشاء (آل عمران، آيه ۲۶).

۲- اتاه الله الملك و الحكمة و علمه مما يشاء (بقره، آيه ۲۵۱).

۳- قالوا اني يكون له الملك علينا و نحن احق بالملك منه (بقره، آيه ۲۴۷).

۴- واذكروا نعمه الله عليكم اذ جعل فيكم انبياء و جعلكم ملوكاً (مائده، آيه ۲۰).

۵- واعدوا لهم ما استطعتم من قوة و من رباط الخيل ترهبون به عدو الله و عدوكم (انفال، آيه ۶۰).

۶- هم العدو فاحذرهم (منافقون، آيه ۴).

۷- يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي و عدوكم اولياء (ممتحنه، آيه ۱).

۸- والذين هاجروا و جاهدوا في سبيل الله اولئك يرجون رحمة الله (بقره، آيه ۲۱۸).

۹- انما المومنون الذين آمنوا بالله و رسوله ثم لم يرتابوا و جاهدوا باموالهم و انفسهم (حجرات، آيه ۱۵).

۱۰- من جاهد فانما يجاهد لنفسه ان الله غني عن العالمين (عنكبوت، آيه ۶).

۱۱- يا ايها النبي جاهد الكفار و المنافقين و اغلظ عليهم (تحریم، آيه ۹).

نوعی تشکیلات آزاد نظامی است که در درون آن هر فرد مومن و متعهد به موقع مسئولیت خود را در رابطه با جهاد انجام می دهد:

الف: کسی که وابسته به خدا و رسول و مؤمنان است، از حزب الله است که پیروزند.<sup>۱</sup>

ب: آنها که با پیامبر بیعت کردند، خداوند از آنها راضی، و آنها از خدا راضی اند و آنها حزب الله هستند.<sup>۲</sup>

ج: جند ما هستند که پیروزند.<sup>۳</sup>

حزب الله و جندالله در قرآن، در برابر حزب الشیطان و جند فرعون و جنود ابلیس مطرح شده؛ و از این مقابله می توان خصائص مثبت و منفی آنها را بدست آورد.

۲۱. نفی سلطه بیگانه و استبداد: فساد سیاسی از عوامل مختلف نشأت می گیرد؛ ولی عمده ترین این عوامل استبداد داخلی و سلطه خارجی است؛ که معمولاً این دو، لازم و ملزوم یکدیگر است؛ و ریشه هر دو را نیز باید در ماهیت استکبار جستجو نمود.

از نظر قرآن در کنار مبارزه برای استکبار زدائی، که یک فعالیت مداوم و زیربنائی است، نباید از پیکار جهت نفی سلطه و استبداد غافل ماند؛ زیرا گاه ریشه کن نمودن استکبار به شرایط و امکانات و برنامه های زمانبندی شده احتیاج دارد؛ که در این فاصله مبارزه برای نفی مظاهر سلطه و استبداد نباید متوقف گردد؛ و تحمل هرگونه استبداد و سلطه بیگانه ممنوع و حرام می باشد.

این اصل قرآنی در تاریخ سیاسی مسلمین، بویژه در یک قرن اخیر، نقش تعیین کننده ای داشته است. و این اصل است که ضامن استقلال سیاسی مسلمین می باشد:

الف: هرگز خداوند راهی برای سلطه کافران بر مومنان قرار نداده است.<sup>۴</sup>

ب: شما دو نفر (موسی و هارون) بروید بسوی فرعون که او طغیان و سلطه جوئی پیشه کرده است.<sup>۵</sup>

ج: کسانی که پس از ستمزدگی به پیروزی می رسند دیگر راه سلطه ای بر آنها نیست.<sup>۶</sup>

د: سلطه را فقط در مورد کسانی می توان اعمال کرد که به مردم ظلم می کنند.<sup>۷</sup>

۲۲. اصل مشارکت و تعاون در فعالیت های سیاسی: تعاون و مشارکت همگانی، خصلت تفکیک ناپذیر زندگی اجتماعی است؛ ولی قرآن با اضافه کردن دو عنصر «بر» و «تقوا» آن را تکمیل و در حقیقت، بازسازی کرده است. «بر» هر نوع کاری است که به نحوی برای فرد یا جامعه مفید است؛ و «تقوا» آن حالتی است که انسان را به خدا نزدیکتر و رابطه انسان را با دیگران خالصانه و پاک می گرداند.

---

۱- و من یتول الله و رسوله و الذین آمنوا فان حزب الله هم الغالبون (مائده، آیه ۵۶).

۲- رضی الله عنهم و رضوا عنه اولئک حزب الله الا ان حزب الله هم المفلحون (مجادله، آیه ۲۲).

۳- و ان جندنا هم الغالبون (صافات، آیه ۱۷۳).

۴- و لن يجعل الله للکافرین علی المومنین سبیلاً (نساء، آیه ۱۴۱).

۵- فاذهب الی فرعون انه طغی (طه، آیه ۴۳).

۶- و لمن انتصر بعد ظلمه فاولئک ما علیهم من سبیل (شوری، آیه ۴۱).

۷- انما السبیل علی الذین یظلمون الناس (شوری، آیه ۴۲).

مسائل و فعالیتهای سیاسی یکی از بارزترین قلمروهای این اصل بازسازی شده است؛ و براساس آن باید هر مسلمانی در هر نوع فعالیت سیاسی که در قالب «بر» و «تقوا» می‌گنجد، مشارکت و تعاون داشته باشد:

الف: در کلیه فعالیتهای نیکوکارانه (بر) و پرهیزکارانه (تقوا) همکاری و مشارکت نمائید.<sup>۱</sup>

ب: مگر آنها که همدیگر را به پایمردی و استقامت فرا می‌خوانند.<sup>۲</sup>

ج: آنگاه که از ایمان آورندگان شد و از آنها که دیگران را به مقاومت فرا می‌خوانند.<sup>۳</sup>

۲۳. سازش ناپذیری در برابر دشمن:

الف: چه بسیار از انبیا که به همراه تربیت شدگانشان جنگیدند و علی‌رغم آسیبهایی که در راه خدا دیدند، هرگز

خود را زبون ندیدند و احساس سستی و سازش نکردند. خداوند پایمردان را دوست می‌دارد.<sup>۴</sup>

ب: ای مؤمنان اگر به اطاعت کافران گردن نهید آنها شما را به پشت برمی‌گردانند و آنگاه به خسران

برمی‌گردید.<sup>۵</sup>

ج: به کسانی که ستمکارند با پشت گرمی روی نبرید؛ چه آتشی دامن‌گیرتان می‌شود.<sup>۶</sup>

۲۴. احتیاط در برخورد با دشمن: گرچه پی بردن به خصوصیات روانی و شگردهای دشمن، و انگیزه‌ها و

حالیتهای استتار شده بیگانگان، کار دشواری است و هر موردی چه بسا دارای خصوصیتی باشد که قابل تعمیم نباشد؛

ولی قرآن یک سلسله از روحيات و انگیزه‌های بیگانگان را در رابطه با مسلمین بیان کرده است و حداقل با شناخت

آنها باید در برخورد با دشمن احتیاط و حزم را از نظر دور نداشت:

الف: کافران چه اهل کتاب و چه مشرکان، دوست ندارند که از جانب خدا خیر و موفقیتهای نصیب شما گردد.<sup>۷</sup>

ب: یهود و نصاری هرگز از تو راضی نخواهند شد مگر آنکه از دینشان پیروی کنی.<sup>۸</sup>

ج: گروهی از اهل کتاب دوست دارند که بتوانند شما را گمراه کنند.<sup>۹</sup>

د: پیمانها و سوگندهایشان را سپری قرار داده اند تا راه خدا را ببندند.<sup>۱۰</sup>

---

۱- تعاونوا علی البر و التقوی (مائده، آیه ۲).

۲- و تواصوا بالحق و تواصوا بالصبر (العصر، آیه ۳).

۳- ثم کان من الذین آمنوا و تواصوا بالصبر (بلد، آیه ۱۷).

۴- و کاین من نبی قاتل معه ربیون کثیر و ما وهنوا لما اصابهم فی سبیل الله و ما ضعفوا و ما استکانوا والله یحب الصابین (آل عمران، آیه ۱۴۶).

۵- یا ایها الذین آمنوا ان تطیعوا الذین کفروا یردکم علی اعقابکم فتقلبوا خاسرین (آل عمران، آیه ۱۴۹).

۶- و لا ترکوا الی الذین ظلموا فتمسکم النار (هود، آیه ۱۱۳).

۷- ما یؤذ الذین کفروا من اهل الکتاب و لا المشرکین ان ینزل علیکم خیر من ربکم (بقره، آیه ۱۰۵).

۸- و لن ترضی الیهود و لا النصاری حتی تتبع ملتهم (بقره، آیه ۱۲۰).

۹- و ذت طائفه من اهل الکتاب لو یضلونکم (آل عمران، آیه ۶۹).

۱۰- اتخذوا ایمانهم جنه فصدوا عن سبیل الله (مجادله، آیه ۱۶).

۲۵. آرمانهای نهائی اسلام: از دیدگاه قرآن آئین اسلام، جهان شمول و جاودانه است و رسالت گسترش آن برعهده همه مسلمانهاست؛ و هدف آرمانی همه فعالیت‌های سیاسی جامعه اسلامی، پیروزی نهائی اسلام بر همه ادیان است:

الف: بگو ای مردم! من فرستاده خدا به سوی همه شما هستم.<sup>۱</sup>

ب: اوست کسی که پیامبر خود را با هدایت و دین حق فرستاد تا آن را بر همه ادیان پیروز گرداند.<sup>۲</sup>

ج: پیکار کنید تا فتنه و گمراهی در زمین بجای نماند و همه دین از آن خدا باشد.<sup>۳</sup>

۲۶. احترام به روابط قراردادی: وفای به عهد و مسئولیت در برابر قرارداد و پایبندی در مورد معاهدات، در قرآن علامت صدق در ایمان و نشانه تقوا شمرده شده است؛ و پیمان شکنان تهدید به مجازات‌های سخت شده اند؛ و گسترش روابط قراردادی بعنوان بهترین راه زندگی مسالمت آمیز و شرافتمندانه و وسیله رسیدن به اهداف آرمانهای نهائی اسلام تلقی شده است:

الف: آنها که به هنگام تعهد به عهدشان وفادار هستند. آنان مومنان واقعی و راستگو و متقیانند.<sup>۴</sup>

ب: اگر از شما برای دینشان یاری طلبیدند یاری کنید، مگر آنکه یاری شما اقدامی بر علیه گروهی باشد که بین شما و آنها پیمانی برقرار است،<sup>۵</sup>

ج: مادامی که آنها در پیمانشان ایستاده اند، شما نیز بایستید.<sup>۶</sup>

۲۷. صلح گرایی: از دیدگاه قرآن، صلح خود ارزش و هدف است؛ و کافی است که پیامد خطرناک و فریبی به دنبال نداشته باشد. هدف از صلح، مصلحت گرایی نیست؛ خود صلح مصلحت است. زیرا با زندگی فطری انسانها سازگارتر است، و در شرائط صلح رشد و تعالی انسان و تفاهم برای رسیدن به توافقیها، و سرانجام به یگانگی آئین بشری و گرایش انسانها به حق امکان ناپذیر است. قرآن وصول به اهداف خود را از طریق صلح نزدیکتر، آسانتر و معقولتر می داند؛ از اینرو بدان تاکید می‌ورزد:

الف: بگو ای اهل کتاب! بیایید بر سر سخنی که بین ما و شما یکسان است گرد هم آییم.<sup>۷</sup>

ب: اگر آنها به سوی صلح بال و پر گشودند تو نیز بدان سو بال و پر بگشا و کار خود به خدا واگذار؛ او شنوا و داناست؛ و هرگاه آنها قصد نیرنگ داشته باشند خدا ترا بی نیاز خواهد کرد.<sup>۸</sup>

---

۱- قل یا ایها الناس انی رسول الله الیکم جمیعاً (اعراف، آیه ۱۵۸).

۲- هو الذی ارسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الذین کله (فتح، آیه ۲۸).

۳- و قاتلوهم حتی لا تكون فتنه و یکون الذین کله لله (بقره، آیه ۱۹۳).

۴- و الموفون بعهدهم اذا عاهدوا ... اولئک الذین صدقوا و اولئک هم المتقون (بقره، آیه ۱۷۷).

۵- و ان استنصروکم فی الدین فعلیکم النصر الا علی قوم بینکم و بینهم میثاق (انفال، آیه ۷۳).

۶- فما استقاموا لکم فاستقیموا لهم (توبه، آیه ۷).

۷- قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم الا نعبد الا الله (آل عمران، آیه ۶۴).

۸- وان جنحوا للسلم فاجنح لها و توکل علی الله انه هو السميع العليم و ان یریدوا ان یخدعوک فان حسبک الله (انفال، آیه ۶۲، ۶۳).



ج: اگر آنها از ستیزگی با تو دوری گزیدند و با تو ننجنگیدند و از در صلح آمدند، خداوند به شما اجازه سلطه جوئی نسبت به آنان نمی دهد.<sup>۱</sup>

صلح گرائی اسلام علی رغم دستور اکید: «ای مومنان! همگی به صلح فرود آید»<sup>۲</sup>، مطلق نیست.

آیه زیر راه حل را مشخص کرده است:

فلا تنهوا و تدعوا الي السلم و انتم الاعلون و الله معکم.<sup>۳</sup> شما سستی از خود نشان ندهید که صلح بطلبید، که شما برترید و خداوند با شماست.

۲۸. پاسداری از امنیت: بعنوان نمونه به ذکر چند آیه زیر اکتفا می کنیم:

الف: در روی زمین فساد پیا نکنید، از آن پس که اصلاح گردید.<sup>۴</sup>

ب: مجازات کسانی که با خدا و رسول به ستیز برمی خیزند و در زمین به افساد می پردازند، آن است که کشته شوند یا بدار آویخته شوند، یا دست و پایشان بریده شود و یا به شهر دیگری تبعید گردند.<sup>۵</sup>

ج: جز در مورد ستمگران تعدی جائز نیست.<sup>۶</sup>

د: کسی که مرتکب تجاوز و ظلم شود در آینده نزدیک سزای او فرود در آتش خواهد بود.<sup>۷</sup>

۲۹. قبول پناهندگی: امان دادن به بیگانگان، رفتار انسان دوستانه ای است که قرآن آن را به صورت یک قرارداد صلح آمیز بینان نهاده است؛ و از این رو مقرر داشته است: هرگاه یکی از مشرکان از تو پناه خواست، به او امان دهید تا کلام خدا را بشنود و آنگاه به جای امنش برسانید.<sup>۸</sup>

۳۰. حل مسالمت آمیز اختلافهای بین المللی: عدم توسل به خشونت، تا آنجا که راهی مسالمت آمیز وجود دارد، مبنای سیاسی است که قرآن آن را برای حل اختلافات، مورد تأکید قرار داده است.

ایجاد صلح و تلاش برای مصالحه و حکمیت، شیوه انسان دوستانه ای است که قرآن آن را به جای رفتارهای خشونت آمیز در حل اختلافات بنیان نهاده است:

الف: برّ و تقوا پیشه کنید و بین مردم صلح برقرار نمائید.<sup>۹</sup>

ب: گفتگوهای محرمانه چندان سودمند نیست مگر آنچه در آن رهنمودی به احسان و دستگیری از فقرا و اصلاح بین انسانها باشد.<sup>۱</sup>

۱- و ان اعتزلوكم فلم یقاتلوكم و القوا الیکم السلم فما جعل الله لکم علیهم سبیلاً (نساء، آیه ۹۰).

۲- یا ایها الذین آمنوا ادخلوا فی السلم کافهً (بقره: آیه ۲۰۸).

۳- محمد(ص)، آیه ۳۵.

۴- و لا تفسدوا فی الارض بعد اصلاحها (اعراف، آیه ۵۶).

۵- انما جزاء الذین یجاریون الله و رسوله و یسعون فی الارض فساداً ان یقتلوا و یصلبوا او تقطع ایدیهم و ارجلهم من خلاف او ینفوا فی الارض (مائده، آیه ۳۳).

۶- فلا عدوان الا علی الظالمین (مائده، آیه ۱۹۳).

۷- و من یفعل ذلک عدواناً و ظلماً فسوف نصلیه ناراً (نساء، آیه ۳۰).

۸- و ان احد من المشرکین استجارک فاجره حتی یسمع کلام الله ثم ابلغه ما منه (توبه، آیه ۶).

۹- ان تبروا و تتقوا و تصلحوا بین الناس (بقره، آیه ۲۲۴).

ج: اگر دو گروه به جنگ یکدیگر برخاستند آن دو را صلح دهید؛ و اگر یکی از آن دو بر دیگری شورید با او بجنگید تا تن به امر خدا دهد؛ و آنگاه که تن به حکم خدا داد بین آنها به عدالت اصلاح کنید که خداوند عدالت پیشگان را دوست می‌دارد.<sup>۲</sup>

### ■ مروری بر اندیشه سیاسی در نهج البلاغه

نهج البلاغه به عنوان گزیده سخنان امام علی(ع) با توجه به اینکه بیشترین بخش آن مربوط به دوران زمامداری آن حضرت و برجسته ترین زمینه های آن مربوط به مسائل سیاسی و حکومتی است، می‌تواند از جمله اسناد مهم برای فهم اندیشه سیاسی تلقی شود.

از این رو لازم است هر چند گذرا به عنوان نمونه ای از اقیانوس بیکران اندیشه های سیاسی نهج البلاغه، فرازهایی از قسمتهای مختلف خطب، رسائل و کلمات قصار آن گنجینه بزرگ را مرور کنیم.<sup>۳</sup>

### ■ الف - رهبری و وظائف دولت اسلامی

یکی از مسائل بنیادی حایز اهمیت در نهج البلاغه مسئله رهبری و امامت و موضوع سیاسی حکومت است، به طوری که کمتر خطبه و نامه و حتی کلمات قصار در نهج البلاغه می‌توان یافت که تهی از بار سیاسی و آموزش در زمینه های مسائل سیاسی و دولت و حکومت باشد. از این رو در اینجا ناگزیریم به طور فهرستوار به بخشی از این مجموعه بسیار ارزنده اشاره کنیم:

لزوم شناخت امام عادل،<sup>۴</sup> وظایف و مسئولیتهای دولت اسلامی،<sup>۵</sup> صرفه جویی دولت و کارگزاران نظام،<sup>۶</sup> ضرورت رهبری و حکومت،<sup>۷</sup> نشانه های رهبران و کارگزاران فاسد،<sup>۸</sup> ویژگیهای نظام اسلامی،<sup>۹</sup> شرایط امامت خاصه،<sup>۱۰</sup> وظایف امام و رهبر،<sup>۱۱</sup> آداب رهبری،<sup>۱۲</sup> رهبر و امت،<sup>۱۳</sup> شرایط خاص امامت،<sup>۱۴</sup> مبارزه بر سر قدرت و

---

۱- لا خیر فی کثیر من نجواکم الا من امر بصدقہ او معروف او اصلاح بین الناس (نساء، آیه ۱۱۴).  
۲- و ان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا فاصلحوا بینهما فان بغت احدهما علی الاخری فقاتلوا التي تبغی حتی تفيء الي امر الله فان فانت فاصلحوا بینهما بالعدل و اقسطوا ان الله یحب المقسطین (حجرات، آیه ۹).  
۳- در این زمینه کتابهای متعددی نگاشته شده که از آن جمله است: حکمت اصول سیاسی اسلام (ترجمه و تفسیر عهدنامه مالک اشتر). تالیف استاد محمدتقی جعفری. (تهران: بنیاد نهج البلاغه، بهار ۱۳۶۹). نظرات سیاسی در نهج البلاغه. محمد حسین مشایخی، (تهران: انتشارات روشنگر، ۱۳۶۹).

درسهای سیاسی از نهج البلاغه، محمدتقی رهبر، امیرکبیر، ۱۳۶۴.

درسهایی از نهج البلاغه، آیت الله منتظری، اطلاعات، ۱۳۶۸.

آیین کشورداری از دیدگاه امام علی(ع). محمد فاضل لنکرانی.

۴- نهج البلاغه، خطبه ۱۳۹، ۱۵۲، ۲۳۲، کلمات قصار ۲۳۱.

۵- همان: خطبه ۳، ۳۳، ۱۰۴، ۱۳۱، ۱۶۳، ۲۰۳.

۶- همان: خطبه ۹۹، ۱۴۴؛ کلمات قصار ۱۹۸، ۲۰۰.

۷- همان: خطبه ۱۳۹، ۱۵۲؛ کلمات قصار ۴۰.

۸- همان: خطبه ۱۵، ۳۳، ۹۹، ۱۰۹، ۱۵۷، ۲۳۴، ۳۶۶، نامه ۷۵، ۲۷، ۳۹، ۴۵، ۶۲، ۱۵۹، کلمات قصار ۱۶۳، و ۲۰۱.

۹- همان. خطبه ۳، ۱۵، ۱۶ و ۱۶۷ کلمات قصار، ۹۱.

۱۰- همان: نامه ۳؛ کلمات قصار ۶۶ و ۱۱۹.

رهبري.<sup>۵</sup> صفات و شايستگي هاي امام.<sup>۶</sup> علم غيب امام.<sup>۷</sup> عدالت امام.<sup>۸</sup> زهد امام.<sup>۹</sup> رابطه نبوت و امامت.<sup>۱۰</sup> امامت و جهاد.<sup>۱۱</sup> امامت و شجاعت.<sup>۱۲</sup> امامت و ايتار.<sup>۱۳</sup> شرايط اصلي و ذاتي.<sup>۱۴</sup> ويژگي هدايت امام.<sup>۱۵</sup> احزاب و معارضين حکومت.<sup>۱۶</sup> ويژگيهاي رهبر.<sup>۱۷</sup> حکومت ايده آل.<sup>۱۸</sup> ديدگاه امام در مورد بيعت.<sup>۱۹</sup> امامت و بيعت.<sup>۲۰</sup> بيعتهاي شکسته شده.<sup>۲۱</sup> بيعت مردم با امام.<sup>۲۲</sup> بيعت با رهبران فاسد.<sup>۲۳</sup> آگاهي دادن به امت قبل از بيعت.<sup>۲۴</sup> امام و انتخاب شورايي.<sup>۲۵</sup> امام و نتايج شورا.<sup>۲۶</sup> شوراي خلافت.<sup>۲۷</sup> ويژگيهاي خلافت.<sup>۲۸</sup> مسئوليتهاي دولت اسلامي.<sup>۲۹</sup> مسئوليتهاي

۱- همان: خطبه ۱۷۴.

۲- همان: خطبه ۷۰.

۳- همان: خطبه ۳۴ و ۲۰۷؛ نامه ۵۰.

۴- همان: خطبه ۲، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۳۹، ۱۷۳، ۱۶۷، ۱۵۴؛ نامه ۱۰، کلمات قصار ۱۳۱.

۵- همان: خطبه ۲، ۵، ۳۷، ۷۴، ۳۹، ۳۰۹، ۲۳۹، ۱۶۰، ۹۹، ۹۶، ۹۳، ۹۲، ۸۶؛ نامه ۶۲ و ۷۸، کلمات قصار. ۱۱۹. رسائل، ۷۸.

۶- همان: خطبه ۳، ۱۸۱، ۱۳۹، ۵؛ کلمات قصار ۱۴۹.

۷- همان: خطبه ۹۲، ۱۰۰ و ۱۷۴؛ کلمات قصار ۱۶ و ۲۳۱.

۸- همان: خطبه ۳۶، ۸۶ و ۲۰۷؛ نامه ۲۰ و ۴۵، کلمات قصار ۱۵، ۳۶، ۹۲، ۱۲۵، ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۵۹ و ۲۰۰.

۹- همان: خطبه ۳، ۳۳، ۷۳، ۸۳، ۱۵۱؛ نامه ۹، کلمات قصار، ۵۶.

۱۰- همان: نامه ۹، کلمات قصار ۵۵، ۵۷، ۱۲۱.

۱۱- همان: خطبه ۶، ۱۰، ۲۲، ۲۴، ۲۷، ۳۴، ۲۳۴؛ کلمات قصار ۲۳۴.

۱۲- همان: خطبه ۱۳۶، ۱۰۳، ۹۶، ۱۲ و ۳۱۰؛ نامه ۲۸، ۳۶، ۱۰، ۴۵، ۶۲، ۷۳.

۱۳- همان: خطبه ۵، ۱۲۲، ۱۷۹؛ نامه ۲۳، ۳۵ و ۶۲، کلمات قصار، ۵۴، ۶۱ و ۱۱۸.

۱۴- همان: خطبه ۴، ۲۲، ۹۹، ۱۷۵، ۱۷۶ و ۲۳۴؛ کلمات قصار ۵۷ و ۱۸۱.

۱۵- همان: خطبه ۴، ۲۲۹، ۱۸۱، ۲۴ و ۳۰۸؛ نامه ۴۵، کلمات قصار ۶۸ و ۱۵۵.

۱۶- همان: خطبه ۲۹۳، ۱۱۳، ۴۲ و ۴۱۱؛ کلمات قصار ۷۴ و ۱۲۶.

۱۷- همان: خطبه ۱۰۳، ۹۶، ۸۰، ۳۶ و ۱۱۱؛ نامه ۷۴ و ۱۲۶.

۱۸- همان: خطبه ۹۹، ۱۰۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۵۰، ۱۸۱، ۲۰۰ و ۲۶۹.

۱۹- همان: نامه ۱، ۶، ۷ و ۷۵.

۲۰- همان: خطبه ۳۷ و ۷۳؛ نامه ۲۸ و ۶۲.

۲۱- همان: خطبه ۳ و ۷۲؛ نامه ۵۴، کلمات قصار ۸ و ۱۳۷.

۲۲- همان: خطبه ۳، ۲۶، ۵۳، ۸۳؛ کلمات قصار، ۱۲۶ و ۲۲۰.

۲۳- خطبه ۲۶ و ۸۳.

۲۴- همان: خطبه ۳۴ و ۲۰۳؛ کلمات قصار، ۹۲ و ۲۰۸.

۲۵- همان: خطبه ۳، ۴، ۱۷۲ و ۱۸۱.

۲۶- همان: کلمات قصار، ۱۳۹.

۲۷- همان: نامه ۶، کلمات قصار، ۱۷۲.

۲۸- همان: خطبه ۲۱، ۷۳، ۱۱۷ و ۱۷۱ و ۲۰۸.

۲۹- همان نامه ۴۰، ۲۷، ۲۱، ۲۰، ۱۹، ۱۸، ۵، ۷۱، ۶۷، ۶۱، ۵۹، ۵۳، ۴۶، ۴۱ و ۷۶.

رهبران<sup>۱</sup>، وظایف ملّت در برابر رهبر<sup>۲</sup>، اخلاقلگري در رهبري<sup>۳</sup>، امام و خلفاي قبل از خود<sup>۴</sup>، عصر دوم خلافت<sup>۵</sup>، خلافت<sup>۶</sup>، سومين دور خلافت<sup>۷</sup>، ارشادات امام نسبت به خلفا<sup>۸</sup>، تحليلهاي سياسي امام از اوضاع سياسي زمان<sup>۹</sup>، انتقادهاي امام از دولتهاي حاکم<sup>۱۰</sup>، خيرخواهي و دلسوزي نسبت به سرنوشت جمعي<sup>۱۱</sup>، هشدارهاي سياسي امام<sup>۱۲</sup>، مسائل سياسي زمان امام<sup>۱۳</sup>، قاسطين و جنگ افروزان صفين<sup>۱۴</sup>، ماجراي و سياست بازان<sup>۱۵</sup>، معارضين<sup>۱۶</sup>، معرفتي شخصيت و فساد معارضين<sup>۱۷</sup>، افشاگري در مورد فريبکاران سياسي<sup>۱۸</sup>، ساير معارضين<sup>۱۹</sup>، رجال و شخصيتهاي سياسي<sup>۲۰</sup>، شخصيتهاي مرتبط با وقايع سياسي<sup>۲۱</sup>، ماجراي سقيفه<sup>۲۲</sup>، ميزان تأثير سخنان امام<sup>۲۳</sup>

مسائل رهبري و امامت در نهج البلاغه را به صورت فشرده تر نيز ميتوان دسته بندي نمود و بدین ترتيب تحليل و بررسي کرد:

۱. سلسله مراتب حاکميت در امامت: کسي که از طرف امام معصوم نيابت دارد، داراي سمت ولايت و حق حاکميت و سلطه شرعي است «فانک فوقهم و والي الامر عليك فوقک و الله فوق من و لاک امرهم»<sup>۲۴</sup>.

۱- همان: خطبه ۱۸۱، ۱۷۷، ۱۶۹، ۱۳۴، ۱۳۱، ۱۲۰، ۱۱۸، ۱۰۷، ۱۰۴، ۲۴، ۳ و ۳۲۴؛ کلمات قصار ۱۶۳ و ۱۹۶.

۲- همان: خطبه ۲۰، ۹۶، ۱۳۰، ۲۲۹، ۲۴۴، ۲۵۳ و ۳۱۳؛ نامه ۳۳.

۳- همان: خطبه ۱۷۳، نامه ۶.

۴- همان: خطبه ۳، نامه ۲۸.

۵- همان: خطبه ۳ و ۲۷۰؛ کلمات قصار ۱۳۴ و ۱۴۶.

۶- همان: خطبه ۳؛ کلمات قصار ۱۵، ۴۳ و ۱۶۳.

۷- همان: خطبه ۲۲؛ نامه ۱، کلمات قصار ۳۰، ۷۴، ۱۷۳، ۱۶۷، ۱۶۳ و ۲۳۵.

۸- همان: نامه ۶، ۱۰، ۲۸ و ۳۷.

۹- همان: خطبه ۱۰؛ نامه ۹، ۵۴، ۵۸ و کلمات قصار، ۸، ۹ و ۱۳.

۱۰- همان: خطبه ۲۲، ۳۳، ۷۹ و ۱۰۳؛ کلمات قصار ۱۴، ۳۱، ۷۲ و ۱۳۷.

۱۱- همان: خطبه ۱۷۲، ۱۷۳، ۲۰۸؛ نامه ۱، ۱۸ و ۲، کلمات قصار ۱۴۸، ۱۵۵، ۱۷۳، ۱۹۶ و ۲۰۹.

۱۲- همان: خطبه ۱۹۳ و ۴۴۴؛ نامه ۵۷، ۶۳ و ۶۴.

۱۳- همان: خطبه ۲، ۴۸، ۵۱، ۵۴، ۱۸۱؛ نامه ۶۲، کلمات قصار ۱۹، ۱۷۰، ۱۰۷، ۵۸، ۵۴، ۴۳.

۱۴- همان: خطبه ۳۵، ۳۶ و ۱۲۰؛ نامه ۷۸، کلمات قصار ۱۷۹، ۱۷، ۱۲۷، ۱۲۵، ۱۲۱، ۴۰، ۵۷، ۳۷ و ۲۳۸.

۱۵- همان: خطبه ۱۸۹، ۱۸۰ و ۳۱۵؛ کلمات قصار، ۱۲۷ و ۱۸۰.

۱۶- همان: خطبه ۱۰۵، ۱۰۴، ۹۲، ۲ و ۱۶۵؛ نامه ۱۷؛ کلمات قصار ۷۶، ۷۴، ۹۷ و ۷۴.

۱۷- همان: خطبه ۹۶؛ نامه ۶، ۴۵، ۴۸، ۳۲، ۳۰، ۲۸، ۴۹ و کلمات قصار ۵۶ و ۱۹۱.

۱۸- همان: نامه ۷۳، ۷۰، ۶۵، ۶۴، ۵۵، ۴۴ و ۷۵.

۱۹- همان: خطبه ۲۶، ۸۳ و ۲۵۴؛ نامه ۳۹؛ کلمات قصار ۲۳۸، ۱۸۳، ۷۲، ۴۴، ۱۹.

۲۰- همان: خطبه ۳۰۳، ۳۹۷ و ۴۳۵؛ نامه ۳۸، ۳۵، ۳۴، ۲۸، ۱۳؛ کلمات قصار ۱۳۵ و ۱۹۳.

۲۱- همان: خطبه ۲۳۴، ۱۸۱، ۱۲۰ و ۳۱۷؛ نامه ۲۸؛ کلمات قصار ۱۳۰.

۲۲- همان: ۳، ۵، ۲۶ و ۱۵۰؛ کلمات قصار ۱۶۱، ۱۶۶، ۱۶۷ و ۱۹۳؛ نامه ۲۸، ۴۵ و ۶۲.

۲۳- همان: خطبه ۸۳، ۱۸۴ و ۳۰۳.

۲۴- همان: نامه ۵۳.

۲. مشروعیت تشکیل دولت: او دارای حق تشکیل دولت و انتخاب وزرا است: «انّ شرّ وزرائک من کان للأشرار قبلک وزیراً» و «أنّی قد وجّهتک الی بلاد قد جرت علیها دول قبلک».<sup>۱</sup>
۳. فرماندهی نیروهای مسلح: او باید به تشکیل و تجهیز ارتش همّت گمارد و فرماندهی ارتش را به عهده گیرد «فولّ من جنودک انصحهم فی نفسک لله و لرسوله و لامامک و أنقاهم جیباً و افضلهم حلماً».<sup>۲</sup>
۴. ایجاد نظام شورایی و احترام به آرا و افکار صاحب نظران: او باید نظام شورایی صحیح را بنیان گذاری و مستقرّ نماید: «و لا تدخلن فی مشورتک بخيلاً يعدل بک عن الفضل و يعدک الفقر و لا جبانا يضعفک عن الامور و لا حريصاً یزین لک الشرّ بالجور».<sup>۳</sup>
۵. ایجاد تشکیلات قضایی مناسب با شرایط زمان: او باید تشکیلات قضایی صالحی را بر پایی عدالت اجتماعی به وجود آورد «ثم اختر للحکم بین الناس افضل رعیتک فی نفسک ... ثم اکثر تعاهد قضائه و افسح له فی البذل ما یزیل علته».<sup>۴</sup>
۶. خصلت مردمی بودن و با مردم زیستن: نیروهای مسلح نظامی و انتظامی نباید میان خود و مردم فاصله ایجاد کنند. این دستور به طور ضمنی نشان دهنده وجود نیروهای انتظامی و تشکیلاتی است که امروز به نام نیروی انتظامی نامیده می شود «و تعقد عنهم جندک و اعوانک من احراسک و شرطک».<sup>۵</sup>
۷. حفاظت - اطلاعات: لزوم مراعات اصل سرّ داری در نظام اداری و اطلاعات کشور که نیازمند به افراد و تشکیلات خاصی است: «واخصص رسائلک التي تدخل فیها مکائدک و اسرارک باجمعهم لوجه صالح الأخلاق».<sup>۶</sup>
۸. نظارت و کنترل: بازرسی مخفی از جریان اداری کشور و نظارت استتار شده بر حسن انجام وظایف اداری: «ثم تفقد أعمالهم و ابعث العیون من أهل الصدق و الوفاء علیهم، فانّ تعاهدک فی السرّ لامورهم حدوة لهم علی استعمال الأمانة ... فانّ احد منهم بسط یده الی خیانة اجتمعت بها علیه عندک اخبار عیونک ...»<sup>۷</sup>
۹. نظارت اداری و استخدامی صالح: نظام استخدامی و مراعات اصول و ارزشها و جایگزین کردن ضابطه ها به جای رابطه ها: «ثم انظر فی امور عمّالک فاستعلم اختباراً و لا تولّهم مجاباة و اثره فانّهما جماع من شعب الجور و الخیانة و توخ منهم اهل التجربة و الحیاء من اهل البیوتات الصالحة و القدم فی الاسلام».<sup>۸</sup>

۱- همان: عهدنامه مالک اشتر.

۲- همان.

۳- همان.

۴- همان.

۵- همان.

۶- همان.

۷- همان.

۸- همان.

۱۰. صلح و همزیستی و تحکیم آن از طریق عقد قراردادهای بین المللی: عقد قرارداد صلح با دشمن از وظایف ولی نایب امام است: «و لا تغد عن صلحاً دعاک الیه عدوک و لله فيه رضی فان فی الصلح دعاً لجنودک و راحة من همومک و امناً لبلاذک»<sup>۱</sup>.

۱۱. دوری از خودکامگی و خودمحوری: اجتناب از شیوه خودمحوری و خودبینی و خودستایی و تبعیض: «و ایاک و الاعجاب بنفسک و الثقة بما یعجبک منها و حب الاطراء»، «و ایاک و استثنا بما الناس فيه اسوء»<sup>۲</sup>.

۱۲. ایجاد تحولات اساسی برای رسیدن به خیر و صلاح جامعه و تثبیت امور کشور: «و اکثر مدارس العلماء و مناقشه الحكماء في تثبیت ما صلح علیه أمر بلاذک و اقامه ما استقام به الناس قبلک»<sup>۳</sup>.

## ■ ب. ضرورت دولت و جایگاه آن

۱. از دیدگاه نهج البلاغه انسان بی رهبر و جامعه بی دولت نمی تواند ره به جایی ببرند و سرانجام چنین فرد و جامعه ای آن است که دچار اختلاف و سرگشتگی و گمراهی و تباهی گردد و نصیب گرگان راه آزادی و سعادت شوند، چنان که فرمود:

«فان الشاذ من الناس للشيطان كما ان الشاذ من الغنم للذئب»<sup>۴</sup>.

قرآن پیروی جامعه اسلامی از امامان - که زمامداران و رهبران امتند - را همچون اطاعت خدا و پیامبرش الزامی شمرده است: «يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولي الامر منكم»<sup>۵</sup>.

حضرت علی(ع) در توصیف امام و بیان شئون او و مسئولیتهای امامت می فرماید:

«فهو من معادن دینه و اوتاد ارضه، قد أُلزم نفسه العدل فكان اول عدله نفي الهوي عن نفسه، يصف الحق و يعمل به، لا يدع للخير غاية الا امها و لا مظنة الا قصدها، قد أمکن الكتاب من زمامه فهو قائده و امامه يحلّ حيث حلّ ثقله و ينزل حيث كان»<sup>۶</sup>.

«او انسان ممتاز و برتری است که گنجینه رسالت و دین خدا و نگه دارنده زمین است، او خود را ملزم به عدالت می کند، و نخستین گام او در راه عدالت، اجتناب از هواپرستی و تمایلات شخصی است. او چهره حق را آن چنان توصیف می کند که هست، و خود بدان عمل می کند و همه اهدافی خیر، مورد نظر و مقصد اوست و هر کجا گمان خیری می رود وی در تعقیب آن است. خود را در اختیار کتاب خدا می نهد و آن را پیشوا و امام خویش قرار می دهد و هر کجا که قرآن امر کند او در آنجا فرود می آید و آنجا که قرآن مأوی می گیرد، وی نیز منزل می گزیند».

در تعبیری دیگر می فرماید:

۱- همان: نامه ۵۳.

۲- همان.

۳- همان.

۴- همان: خطبه ۱۲۷.

۵- نساء/ ۵۹

۶- نهج البلاغه، خطبه ۸۷.

أَمَّا الْإِثْمَةُ قَوْمَ اللَّهِ عَلِي خَلْقِهِ وَ عِرْفَانِهِ عَلِي عِبَادِهِ وَ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ عَرَفَهُمْ وَ عَرَفُوهُ وَ لَا يَدْخُلُ النَّارَ إِلَّا مَنْ أَنْكَرَهُمْ وَ أَنْكَرُوهُ ... وَ لَا تَفْتَحُ الْخَيْرَاتُ إِلَّا بِمَفَاتِيحِهِ وَ لَا تَكْشِفُ الظُّلْمَاتُ إِلَّا بِمَصَابِيحِهِ.<sup>۱</sup>

«این امامان هستند که بر پادارنده مردم از جانب خدایند و وسیله شناخت او و کارشناسان خدا بر بندگانش می باشند. جز کسانی که امامان را می شناسند و شناخته شده امامان هستند و به بهشت برین نمی رسند، و کسانی نصیب آتش می شوند که امامان را نشناسند و شناخته شده آنان نباشد. خیرات و ارزشها به وسیله کلیدهای ویژه گشوده می شوند (که در اختیار امامان است) و تاریکیها از میان نمی روند مگر به روشنایی اخترانی که در پرتو نور امامان فروغ می گیرند».

### ■ ج. ابعاد سیاسی رهبری

رهبری را از دید نهج البلاغه نمی توان به صورت یک مفهوم یک بعدی مطرح نمود. رهبری و امامت یک مجموعه پیچیده و چند بعدی است که از عناصر مختلفی تشکیل شده است که بدون تحقق آنها در جامعه، عینیت نمی یابد.

امامت از جهاتی با اصل مکتب و وحی ارتباط دارد و از جهاتی دیگر با امت مرتبط است. این ابعاد و عناصر و جهات مختلف را در چهار بعد می توان خلاصه نمود:

۱. بعد مرکزیت و قطبیت ایدئولوژیکی،

۲. گزینش الهی براساس خصایص برتر،

۳. بیعت امت و پذیرش مردم،

۴. امامت یک مسئولیت بزرگ نه مقام.

با تحقق این چهار عنصر و خصلت در جامعه، امامت عینیت می یابد و طرح امت و امام به اجرا در می آید.

۱. سیاست تمرکز ایدئولوژیکی:

نخستین بار امامت به مفهوم دقیق مرکزیت ایدئولوژیکی در کلام حضرت علی(ع) به کمک واژه دقیق قطب

تبیین شد:

«أَمَا وَاللَّهِ لَقَدْ تَقَمَّصَهَا فَلَانَ وَ أَنَّهُ لَيَعْلَمُ أَنَّ مَحَلِّيَّ مِنْهَا مَحَلَّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَا».<sup>۲</sup>

«هشیارانه بنگرید، سوگند به خدا فلانی خلافت را چون تن پوشی به تن کشید، در حالی که او نیک می دانست

که موقعیت و نقش من نسبت به خلافت همچون قطب در سنگ آسیاب است».

«قطب الرحا» محوری است که سنگ آسیاب بر گرد آن می چرخد و بدون آن، گردش سنگ مختل می شود و

در اندک زمانی از حرکت باز می ماند.

در این میان، خلافت به معنی جانشینی و قائم مقامی پیامبر و پیشوایی و رهبری ایدئولوژیکی و زمامداری

سیاسی و هدایت تکاملی در تمامی جریانات و حرکتیهای جامعه، از چنان مرکزیتی برخوردار است که باید تمام

۱- همان: خطبه ۱۵۲.

۲- همان: خطبه ۳

جامعه و امت بر محور امام به گردش درآید. امامت چون هسته مرکزی و نگهدارنده و نظم دهنده کنترل کننده گردش چرخهای جامعه و بازدارنده از حرکتهای انحرافی می باشد.

در موردی دیگر، حضرت علی(ع) امامت را به رشته پیوند دهنده مهره ها، تشبیه می کند:

«و مکان القیم بالامر مکان النظام من الخرز یجمعه و یضمه، فانّ انقطع النظام تفرّق الخرز و ذهب»<sup>۱</sup>.

«کسی که در میان امت به امر خلافت و امامت قیام میکند همچون رشته محکمی است که مهره ها را گرد می آورد، نظم می بخشد و به هم می پیوندد، و هر گاه پاره شود مهره ها از هم جدا می شوند و هر کدام به سویی می رود و دیگر امکان گردآوری آنها نخواهد بود».

شیوه رهبری امام آنچنان به مکتب پیوند خورده است که جدا شدن کتاب و امام حتی برای یک بار نیز امکان پذیر نیست. چنانکه پیامبر اکرم(ص) فرمود:

«انّی تارک فیکم الثقلین کتاب اللّٰه و عترتی ما ان تمسکتکم بهما لن تضلّوا ابداً و انهما لن یفترقا حتّی یردا علی الحوض»<sup>۲</sup>.

«من در میان شما دو میراث گرانبها می گذارم، کتاب خدا و خاندانم را، مادام که به آن دو چنگ زبید، هرگز گمراه نخواهید شد و آن دو هیچ گاه از هم جدا نمی شوند تا آن گاه که در قیامت به من برسند».

خواسته ها و تمایلات مردم نمی تواند امام را از خط وحی جدا کند. وقتی مردم امام خویش را برگزیدند، او حرکت پویای خویش را با خواست مکتب و اراده متجلی شده در وحی (یعنی بر مدار رضای حق) تنظیم می کند. عنصر دوم تعیین کننده در امامت، همان بیان وحی است که گزینش الهی را در انتخاب امام روشن می کند:

لهم خصائص حقّ الولاية و فیهم الوصیة و الوراثة.<sup>۳</sup>

«برای اهل بیت ویژگیهایی است که از آن جمله حق حکومت و برخورداري از وصیت پیامبر اکرم(ص) و پیوند با نبوت است».

۳. پذیرش مردم

اگر امامت را نه به طور یک نظریه، بلکه به عنوان یک واقعیت جامعه اسلامی مطرح می نماییم، مسئله بیعت و پذیرش مردم خود به خود یکی از عناصر تشکیل دهنده آن خواهد بود.

حضرت علی(ع) در یک مورد از تحقق عینی امامت را با کلمه «انعقاد» تعبیر می کند، و رابطه امامت و مردم را چنین بیان می نماید:

«و لعمری لئن کانت الامامة لا تنعقد حتّی یحضرها عامه الناس فما الی ذلک سبیل و لکن أهلها یحکمون علی من غاب عنها ثمّ لیس للشاهد ان یرجع و لا للغائب أن یختار»<sup>۴</sup>.

۱- همان: خطبه ۱۴۶.

۲- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۹

۳- همان: خطبه ۲.

۴- همان: خطبه ۱۷۳.



«سوگند به جانم که امامت منعقد نمی‌شود تا اینکه همه مردم حضور یابند و بیعت نمایند. پیداست که برای چنین کاری راه عملی وجود ندارد و لکن آنها که اهل نظر و تشخیص هستند، قضاوت و انتخاب می‌کنند و انتخاب آنها حکمی درباره غایبان خواهد بود و از آن پس دیگر آنها که حاضر بوده‌اند، حق رجوع دارند و نه آنها که غایب بوده‌اند».

گرچه بیان امام در این مورد می‌تواند مبنی بر قاعده الزام و جواب اقناعی به کسانی باشد که امامت را نه از طریق وحی و وصیت و نص، بلکه از طریق انتخاب و شورا قابل یقین می‌دانند، ولی چنین تصریحی از امام نیز آمده است که:

فان اجتمعوا علي رجل و سمّوه اماماً كان ذلك لله رضي فان خرج عن امرهم خارج بطعن او بدعه ردّوه الي ما خرج فان ابي قاتلوه علي اتباعه غير سبيل المؤمنين.<sup>۱</sup>  
در مورد دیگر می‌فرماید:

أما مثلي بينكم كمثل السراج في الظلمة يستضيء به من ولجها فاسمعوا ايها الناس وعوا.<sup>۲</sup>  
«نقش من در جامعه همانند چراغ فروزانی است که در تاریکی می‌درخشد و هر کس که در تاریکی فرو می‌رود از نور آن بهره می‌گیرد. مردم بشنوید و خوب آگاه باشید».

۴- رهبري الگو و اسوه جامعه

امامت به ویژه با توجه به خصصت اصطفای الهی، هرگز به عنوان یک مقام، مطرح نیست، بلکه مسئولیتی بس بزرگ است که امام را در برابر خدا نسبت به خلق، مسئول و متعهد کرده است: الامام راع و مسئول عن رعیتة.<sup>۳</sup>  
حضرت علی(ع) در زمینه قبول زمامداری، یک جا میثاقی را که خدا از عالمان گرفته انگیزه می‌شمارد: و ما اخذ الله من العلماء الا يقاروا اعلي كظة ظالم و لا سغب مظلوم.<sup>۴</sup> و در جای دیگر احیاء نشانه‌های دین و رد ظلم از مظلومان را مسئولیتی اجتناب ناپذیر معرفی می‌کند: «اللهم انک تعلم انه لم یکن الّذی کان منّا منافسه فی سلطان، و لا التماس شیء من فضول الحطام و لکن لنرد المعالم من دینک و نظهر الاصلاح فی بلادک؛ فیأمن المظلومون من عبادک و تقام المعطلّة من حدودک».<sup>۵</sup>

در مورد دیگر، امام مسئولیتهایی را که کتاب خدا و سنت پیامبر بر دوش وی نهاده است، انگیزه قبول زمامداری می‌داند: واللّه ما کانت لی فی الولاية اریه، ولکنکم دعوتونی الیها، و حملتونی علیها، فلما افضت الیّ نظرت الی کتاب اللّه و ما وضع لنا، و امرنا بالحکم به فاتبعته و ما استنّ النبیّ - صلّی الله علیه و آله و سلّم - فاقتدیته.<sup>۶</sup>

۱- همان: نامه ۶.

۲- همان: خطبه ۱۸۷.

۳- مسند احمد بن حنبل، ج ۳، ص ۱۲۱.

۴- نهج البلاغه، خطبه ۳.

۵- همان: خطبه ۱۳۱.

۶- همان: خطبه ۲۰۵.

اقتدار و تفوق و حاکمیت در امامت، تنها بدان جهت تن در دادنی است که وسیله انجام وظیفه و مسئولیت است، و گرنه صرف نظر از بعد مسئولیت، اقتدار و حاکمیت طلبی امری نامطلوب و نفرت انگیز است. چنانکه امام به عبدالله بن عباس فرمود: ما قیمة هذا النعل؟ فقلت: لا قیمة له! فقال - علیه السلام - واللّٰه، لهی احبّ الیّ من امرتکم، الا ان اقیم حقاً او ادفع باطلا.<sup>۱</sup>

حاکمیت اصل مسئولیت در امامت تا آنجاست که گاه امام را از مدار قدرت خارج می کند و او را به سلم و حالت انفعالی وادار می نماید:

لقد علمتم أنّی أحقّ بها من غیري، واللّٰه لا سلّمنا ما سلّمنا امور المسلمین و لم یکن فیها جور الا علیّ خاصّة التماساً لاجر ذلک و فضلہ، و زهداً فیما تنافستموه من زخرفه و زبرجه.<sup>۲</sup>

در امامت هیچ جایگاهی برای امتیازطلبی و قدرت جویی و تبعیض خواهی وجود ندارد، و بهره گیری از کلیه وسایل قدرت در چارچوب بهره مسئولیتهای مقدس امکان پذیر است. امام در پاسخ کسانی که تبعیض را وسیله مناسبی برای استقرار حاکمیت و نگهداشتن قدرت می پنداشتند و امام با به آن توجیه می کردند، فرمود:

أتمرونی أنّ أطلب النصر بالجور فیمن ولیت علیه! واللّٰه لا اطور به ما سمر سمیر، و ما امّ نجم فی السماء نجماً ولو کان المال لی لسویت فکیف و انما المال مال اللّٰه.<sup>۳</sup>

اگر امام در برابر مدعیان و طالبان قدرت مقاومت می کند و وقت و نیروی خود را به دفع آنها مصروف می دارد، برای آن است که زمام امور امت به دست سوداگران قدرت و دشمنان خلق و فاسدان و مفسدان نیفتد:

ولکننی آسی أنّ یلی امر هذه الامّة سفهائها و فجارها، فیتخذوا مال الله دولا، و عباده خولا، و الصالحین حرباً و الفاسقین حزباً... فلو لا ذلک ما اکثرت تألیبکم و تأنیبکم، و جمعکم و تحریصکم، و لترکتکم، اذ أیتیم و ونیتیم.<sup>۴</sup>

در این سخن، امام تأکید بر آن دارد از دشمنیها و مخالفتها و پایین آمدن از اریکه قدرت واهمه ندارد، و در حق بودن خود و گمراه بوده دشمنانش تردیدی به خود راه نمی دهد.

محور بودن مسئولیت در امامت، اسوه بودن امام را ایجاب می کند و امام قبل از آنکه از دیگران مسئولیتی بطلبد خود پیشاپیش آن را عمل می کند. امام نسبت به قانون الهی و وظایف شرع، از همه افراد امت متعهدتر و عاملتر است. او تجلی عینی مجموعه قوانین مکتب است. امام در این زمینه به صراحت می گوید:

«ایها الناس! انی - و الله ما احثکم علی طاعة الا و اسبقکم الیها، ولا آنهاکم عن معصیة الا و اتناهی قبلکم عنها».<sup>۵</sup>  
«مردم به خدا سوگند هر گاه که شما را بر اطاعتی فرا خواندم، خود در عمل به آن فرمان از شما پیشی گرفتم، و شما را از نافرمانی و گناهی بازداشتتم مگر آنکه پیش از آن اجتناب ورزیدم».

## ■ د: حقوق متقابل ملت و دولت

۱- همان خطبه ۳۳.

۲- همان: خطبه ۷۴.

۳- همان: خطبه ۱۲۶،

۴- همان: نامه ۶۲.

۵- همان: خطبه ۱۷۵.

بي شك هر مسؤوليتي متقابلا حق و اختيار و اقتداري را ايجاب مي كند.<sup>۱</sup>

مسؤوليتهاي سنگين امامت نيز كه در رابطه با مردم و جامعه از جانب خداوند مقرر شده است، از اين قاعده مستثني نيست و اختيارات وسيع و متناسب با اين مسؤوليتها را براي امام، و حقوق و وظائفي را در اين رابطه بر عهده مردم مي گذارد كه ما از آن به ولايت تعبير مي كنيم؛ هر نوع ولايتي منشأ اقتدار و سلطه اي است كه در جهت نفع رساني بهامت اعمال مي شود. در نهج البلاغه اين نوع ملازمه حقوقي و حقوق متقابل امام و امت چنين ترسيم شده است:

ايهاالناس! ان لي عليكم حقاً و لكم علي حق: فأما حقكم علي فالنصيحة لكم و توفير فيئكم عليكم، و تعليمكم، كيلا تجهلوا، و تأديبكم كيما تعلموا؛ و أما حقي عليكم فالوفاء بالبيعة، و النصيحة في المشهد والمغيب، و الاجابة حين أدعوكم و الطاعة حين أمركم.<sup>۲</sup>

«اي مردم! من بر عهده شما حقوقي دارم كه از حق رهبري و امامت و تصدي امور دولت ناشي مي شود، و شما نيز بر عهده من حقوقي داريد كه از مسؤوليتهايي كه من پذيرفته ام نسات مي گيرد اما آن حقوقي كه شما بر عهده من داريد چنين است:

- ۱- همواره خير خواه شما باشم و بر اساس مصلحت شما گام بردارم،
  - ۲- در تأمين رفاه و آسائش زندگي مادي شما و توسعه اقتصادي و رشد بهرهوري تلاش كنم،
  - ۳- امر آموزش شما آن چنان باشد كه ناداني و بي علمي در ميان شما باقي نماند،
  - ۴- فراهم آوردن زمينه رشد و تربيت به گونه اي كه شايسته شماست و آن چنان كه خود بدانيم و آگاه به رشد خویش باشیم به سر حد كمال علم و آگاهي برسيد.
- اماوظايفي كه شما در قبال دولت و امامتان بر عهده داريد آن است كه:
۱. بر بيعت خویش استوار باشید و نسبت به انتخاب خود وفادار بمانيد،
  ۲. به امور عمومي و فعاليتهاي دولت و زمامداران خيرخواه باشيد و همواره با هشياري امور را زير نظر بگيريد و با دلسوزي و مصلحت انديشي دولت و مسؤولين را ياري دهيد چه آنها حضور داشته باشند و در حضورشان باشيد و چه در غياب آنها و هنگامي كه شما پنهان از آنها به امور مي نگرديد،
  ۳. هرگاه شما را به اطاعت از فرامين الهي و همكاري و مساعدت و همياري با دولت و كارگزاران دعوت مي كنم، مرا اجابت كنيد و دعوت مرا لبيك گوويد و همواره در صحنه ها حضور داشته باشيد،
  ۴. هنگامي كه براي انجام وظايفم فرماني صادر مي كنم و به شما دستوري مي دهم به فرامين گوش فرا دهيد و از اوامر اطاعت كنيد.

۱- «فالحق لا يجري عليه ولا يجري عليه الا جري» «نهج البلاغه، خطبه ۳۴، و بحارالانوار، ج ۲۷، ص ۵۱».

۲- نهج البلاغه، خطبه ۳۴.

در اصول کافی روایاتی در این زمینه تحت عنوان: «ما يجب من حق الامام علي الرعية و حق الرعية علي الامام، عليه السلام» نقل شده است که بیانگر مهمترین مسئله سیاسی در زمینه زمامداری و حفظ حقوق عمومی و آزادیهای اساسی است.<sup>۱</sup>

### ■ نگرشی کوتاه به موضع گیریهای سیاسی امامان(ع)

یکی از بارزترین ابعاد امامت، رهبری سیاسی جامعه اسلامی است که تنها در مدت کوتاهی در زندگی امیرالمؤمنین و امام حسن مجتبی(ع) تحقق و عینیت یافت؛ ولی ائمه معصومین(ع) با وجود کنار بودن از مرکز قدرت و دولت، همچنان نقش خود را در جامعه اسلامی، به عنوان قطب سیاسی و مرکز آگاهی بخش و مبدأ نهضتها و حرکت‌های انقلابی و عامل فشار و جلوگیری خلفاً در روند سیاسی موجود از انحراف بیشتر، ایفا نمودند.

از جالبترین ابعاد شخصیت سیاسی ائمه(ع) نقش موضعگیریهای سیاسی آن پیشوایان در برابر قدرتهای حاکم زمان خود است، که جای دقت و تعمق و بررسی دارد. از آنجا که سیمای زندگی ائمه(ع) در پوششی از تقیه، عبادت، زهد و عرفان قرار دارد، کشف موضعگیریهای سیاسی ائمه(ع) در بسیاری از موارد خالی از اشکال نیست و در برخی از موارد نیز باید با توجه به قراین و شرایط، رازهای نهفته در زندگی بظاهر عادی ائمه(ع) را به دست آورد.

خطوط کلی موضعگیریهای اهل بیت را عمدتاً باید در سخنان حضرت علی(ع) بویژه در نهج البلاغه جستجو نمود. این مجموعه که گنجینه فلسفه سیاسی شیعه است، اهداف و مبانی اصول و شیوه های سیاست و حکومت را از دیدگاه اسلام به نحو کلی بیان می کند.<sup>۲</sup>

در دوران پنجاه ساله خلافت امیرالمؤمنین(ع) تصویر کلی مقاومت و نحوه موضعگیری در برابر عناصر نفاق و عوامل فشار سیاسی و قدرتهای نامشروع ترسیم گردید<sup>۳</sup>، و امام حسن مجتبی(ع) در دوره کوتاه زمامداریش، شیوه افشاگری چهره دشمن فریبکار و مقاومت توأم با انعطاف منهای سازش را عملاً روشن نمود<sup>۴</sup>، امام حسین(ع) نیز استراتژی یک قیام و انقلاب سرنوشت ساز را طی خروج شکوهمند از مدینه تا کربلا ارائه کرد<sup>۵</sup>؛ در زندگی امام سجاده(ع) مقاومت و چگونگی به ثمر رساندن یک قیام خونبار که شخصیت‌های برجسته آن، برای پیشبرد اهداف اصول قربانی شده است، در برابر اوج پیروزی ظاهری قدرت حاکم و اختناق کامل و ددمنشی دشمن به تصویر کشیده شده است. در این تصویر، بازگو کردن دردهای اجتماعی در قالب دعا و مناجات و تعمق آگاهیهای سیاسی تا بطن معنویت و وجدان رقیق بشری جایگاه خاصی یافته است.<sup>۶</sup>

۱- اصول کافی، ج ۱ ص ۴۳۳ و بحارالانوار، ج ۲۷، ص ۲۴۲.

۲- ر. ک: *درسهای سیاسی از نهج البلاغه*، تألیف محمدتقی رهبر و *نظرات سیاسی در نهج البلاغه*، تألیف محمدحسین مشایخ فریدنی.

۳- ر. ک: *جاذبه و دافعه علی(ع)*، تألیف مرتضی مطهری، *امام علی ابن ابیطالب*، عبدالمنصور عبدالفتاح و *الامام علی صوت العدالة الاجتماعية*، جرج جرداق.

۴- ر. ک: *صلح امام حسن(ع)*، باقر شریف قریش و *امام حسن و امام حسین*، سید محسن امین.

۵- ر. ک: *حماسه حسینی*، مرتضی مطهری، (تهران: صدرا، ۱۳۶۲).

۶- ر. ک: *الارشاد*، شیخ مفید.

امام باقر و امام صادق - علیهما السلام - در سنگر علم، نوعی دیگر از مبارزه را در جامعه ای بسته که قدرتهای حاکم بر وجدان و عقول مردم آن استیلا یافته بودند، آغاز نمودند، و به طور غیر مستقیم در قالب اشاعه علم، رشد سیاسی جامعه را ارتقا بخشیدند و توجه و آگاهی مردم از نسبت به موضع حق خود افزودند.<sup>۱</sup>

مبارزه سیاسی توأم با قدرت و فشار و اختناق همه جانبه توسط دولتی مقتدر که با استفاده از امکانات مختلف، سعی در منزوی کردن قطب مخالف را دارد، نوعی دیگر از شرایطی است که در دوران زندگی امام کاظم(ع) به چشم می خورد و موضعگیری امام در این شرایط بسیار حساس و دشوار و توأم با زندانیهای بسیار طولانی است که در زندگی پرماجرایی ایشان دیده می شود.<sup>۲</sup>

سیاست فریب و نرمش و سازش از طرف قدرتهای حاکمی که مشکل سیاسی داشت و از ترس پایگاه مردمی امام به موضع انفعالی کشیده شده بود موضعگیری دیگری را می طلبد که در زندگی سیاسی امام رضا(ع) قابل مطالعه است.<sup>۳</sup>

ارتباط استتار شده با کانونهای آگاهی، در شرایطی که قدرت حاکم توانسته بود با دور نگاه داشتن جامعه از حوزه امامت و منزوی نمودن امام، وجدان مردم را به امتناع کاذب بکشاند، خطّ مشی سیاسی خاصی است که می توان آن را در زندگی امام جواد(ع) مطالعه کرد.<sup>۴</sup>

در دوران زندگی امام هادی(ع) که قدرت طاغوت به اوج خود رسیده بود و در سیاست اغفال و اقناع مردم و منزوی کردن امام، توفیق کامل یافته بود، موضعگیری امام در قالب تقیه کامل و با پوششهای مختلف و در کمال استتار انجام پذیرفت و امام هادی(ع) بدون آنکه دست آویزی به دشمن بدهد، زندگی را با تمام شکوه و قدرت بر طاغوت زمان آن چنان تنگ کرد که متوکل بارها، خطاب به اطرافیان می گفت:

«و یحکم قداً عیانی امر ابن الرضا».<sup>۵</sup>

«وای بر شما، کار پسر رضا (امام هادی) مرا از پا انداخته است».

امام حسن عسگری(ع) با دشوارترین شرایط و پیچیده ترین وضعیت سیاسی، در موضعی قرار گرفته بود که می فرمود:

«ما آبائی بمثل ما منیت».

«هیچکدام از پدران من گرفتاری مرا نداشته اند».

## ■ علل تنوع سیره سیاسی ائمه(ع)

۱- ر، ک: الامام الصادق و المذاهب الاربعه، اسد حیدر.

۲- ر، ک: حیات الامام موسی بن جعفر(ع)، باقر شریف قریش.

۳- ر، ک: حیاة الاسلام سید جعفر مرتضی، پرتوی از زندگانی هشتمین امام. عطایی خراسانی، حضرت رضا(ع)، فضل الله کمپانی، ولایت عهدی حضرت رضا(ع)، علی موحدی و زندگی سیاسی هشتمین امام، ترجمه دکتر خلیلیان.

۴- ر. ک: تحلیلی از زندگانی امام محمد تقی(ع)، فضل الله صلواتی،

۵- الارشاد، ص ۳۱۲.

با مطالعه سیره سیاسی ائمه(ع) در نگاه اول، این نکته به ذهن می رسد که هر کدام از آن رهبران در برخورد با شرایط زمان و طاغوت‌های معاصر خود، موضعگیری خاصی داشته و در کل، این موضعگیریها متفاوت بوده است. فلسفه این اختلاف را باید در نکات زیر جستجو کرد:

۱. هر کدام از قدرتهایی که در زمان ائمه(ع) حکومت و خلافت را در دست داشتند، در تحکیم سلطه جابرانه خویش، شیوه خاصی را به کار می گرفتند و با وجود خطّ مشی کلی واحدی که در برابر موضع بر حقّ اهل بیت(ع) داشتند به تناسب سیاستی که در شیوه زمامداری و اغفال یا اقناع و یا سرکوب مردم در پیش می گرفتند، هر کدام در برابر ائمه(ع) روش سرکوبگرانه خاصی را دنبال می نمودند.

شیوه معاویه با روش یزید کاملاً فرق داشت؛ و یزید سیاستی متفاوت با سیاست هارون به کار می بست و سیاست هارون هم با برخورد متوکل متفاوت بود.

۲. شرایط اجتماعی و سیاسی و فرهنگی جامعه در اتخاذ موضعگیری صحیح و منطقی نقشی تعیین کننده دارد و واقع بینی ایجاب می کند که هر نوع موضعگیری سیاسی متناسب با شرایط موجود در جامعه باشد.

تحولات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی در جامعه اسلامی در هر زمان شرایط جدیدی را به وجود می آورد که در اتخاذ موضع سیاسی ائمه(ع) اثر می گذاشت، به عنوان مثال جوّ وحشت و اختناق که در زمان یزیدبن معاویه پس از قیام خونین کربلا و سرکوب مکه و مدینه بر مردم حاکم بود، نوعی موضعگیری را ایجاب می کرد و شرایط دو قطبی شدن جامعه در دورا کشمکشهای بنی امیه و بنی عباس و جنگ قدرت این دو جناح، موضعگیری دیگری را طلب می کرد.

۳. موضعگیری سیاسی امام، مانند هر نوع رفتار و عملکرد معصوم، دارای دو نوع بعد مشخص است: نخست بُعد مسئولیت شخصی امام در موضع انجام وظایف خویش، در برابر خدا و شرع است که در در این موضع مانند هر فرد مکلف و مسئول حتی در نقش رهبری و امامت مسئولیتهایی بر عهده دارد که باید انجام دهد. دوم بعد تعلیمی و ارشادی عمل امام است که در این موضع امام برای امت یک اسوه است و عمل او در هر مورد، بیانگر قانون و روشنگر راه شرع می باشد.

با این توضیح می توان به علت دیگر اختلاف سیره سیاسی ائمه(ع) دست یافت. زیرا هر کدام از آن پیشوایان بزرگ ضمن انجام رسالت خویش در رابطه با جامعه شیوه خاصی را متناسب با شرایط مشابه تبیین نمودند، و در شرایط مختلف روشها و موضع گیریهای متفاوتی را به طور عملی و عینی ارائه کردند که می توان از آن موضعگیریها دو نوع شرایطی، رهبری مناسب در زمان غیبت امام معصوم(ع) را استنباط کرد.

ارائه نمونه های متفاوتی از رهبری و موضعگیری سیاسی در زمان حضور امام(ع)، در حقیقت نوعی تبیین برای پرکردن خلأ ناشی از عدم حضور امام(ع) در دوران غیبت می باشد.

۴. در برخی از روایات، نکته دیگری به چشم می خورد که بیانگر رسالت و سرنوشت خاصی برای هر کدام از ائمه معصومین(ع) می باشد، گویی هر کدام، دارای نقش و ابتلا و سرنوشتی از پیش تعیین شده هستند که در علم

مکنون الهی و مشیت خداوندی و امّ‌الکتاب محفوظ بوده است و از طریق وحی به پیامبر(ص) ابلاغ و توسط آن حضرت به امیرالمؤمنین حضرت علی(ع) انتقال یافته، و به ترتیب از هر امامی به امام دیگر رسیده است.<sup>۱</sup>

## ■ اصول کلی و مشترک موضع‌گیریهای سیاسی ائمه(ع)

با وجود تفاوتی که در شیوه برخورد ائمه(ع) با طاغوت‌های زمان خویش وجود دارد، و علی‌رغم این که موضع‌گیری هر کدام از ائمه(ع) مخصوص به شرایط اجتماعی آن زمان برخوردار است، در تمامی این موضع‌گیریها یک سلسله اصول و خطوط کلی دیده می‌شود که بر همه این شرایط حاکم است و در مورد همه شیوه‌های برخورد ائمه(ع) صادق می‌باشد. در این جا به طور اختصار به اهم آن خطوط کلی اشاره می‌کنیم:

۱. برخورد و مبارزه با طاغوت در سیره ائمه(ع) امری اجتناب‌ناپذیر بوده است و مبارزه همه جانبه، جزئی از این درگیری محسوب می‌شد. شیوه انقلابی مبارزه در اشکال مختلف آن، استراتژی کلی در موضع‌گیری ائمه(ع) در برابر قدرتهای حاکم بوده است.<sup>۲</sup>

۲. تقیه و پوشش دادن به شکل مبارزه و استتار اهداف و عملکرد و شیوه برخورد و کتمان اسرار نهضت و مبارزه، یکی از عمده‌ترین خطوط موضع‌گیریهای ائمه(ع) می‌باشد، تا آنجا که سرداری (تقیه) را راس دین و علامت دین داری، و افشاگری اسرار اهل بیت(ع) (اذاعه) را موجب لعن و نفرین خدا و رسول و ائمه(ع) شمرده‌اند.<sup>۳</sup>

۳. استقامت و صلابت در برابر اعمال فشار و توسل به قدرت و خشونت و شکنجه و هر نوع رفتار جنایت‌بار دشمن حاکم و ادامه مبارزه در تمامی شرایط موجود و خسته نشدن در برابر شیوه‌های سرکوبگرانه طاغوت و دار و دسته آن.<sup>۴</sup>

۴. واقع‌بینی و انعطاف‌پذیری در برابر موانع غیر قابل رفع، بدون سازش و سستی در مبارزه، موجب قاطعیت در موضع‌گیری است و از ایمان و اخلاص نشأت می‌گیرد.<sup>۵</sup>



---

۱- ر، ک: بصائر الدرجات: ص ۱۳۳، بحارالانوار، صص ۷۱، ج ۲۶، صص ۵۰ و ۵۲.  
۲- ر، ک: عناصر مبارزه در زندگی ائمه(ع)، سید علی خامنه‌ای، کنگره جهانی حضرت رضا(ع).  
۳- ر، ک: اصول کافی، ج ۲، ص ۱۷۲، و رساله تقیه، حضرت امام خمینی (قدس سره)  
۴- فاستقم کما امرت و من تاب معک: همانگونه که تو را ماموریت داده‌ایم، پایمردی کن با کسانی که با توجه به خدا بازگشته‌اند. هود/ ۱۱۲.  
۵- ر، ک: وحی و نبوت، مرتضی مطهری، ص ۱۵.

■ پی نوشتها



# قانونگذاری در حکومت اسلامی<sup>۱</sup>

جعفر سبحانی

---

۱- این مقاله تلخیصی است از مقاله جعفر سبحانی در کتاب حکومت در اسلام، مقالات چهارمین کنفرانس اندیشه. (تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۴). نویسنده از اساتید حوزه علمیه قم است.



## درآمدی بر اندیشه سیاسی اسلامی قانونگذاری در حکومت اسلامی

گسترش زندگی اجتماعی بشر در روی زمین و برچیده شدن زندگی فردی در جنگلها و بیابانها، حاکی از آن است که بشر طبعاً خواهان زندگی اجتماعی است تا بر اثر همکاری، بر دشواریها فائق آید. از طرف دیگر، انسان موجودی «خود خواه» است و «حبّ ذات» برای او یک امر غریزی می باشد و می خواهد همه چیز را در انحصار خویش در آورد و اگر هم روزی به مقررات سنگین اجتماعی تن در می دهد، به خاطر ضرورت و از روی ناچاری است؛ و اگر این ضرورت نبود، غالباً از انحصارطلبی دست بر نمی داشت - به گواه این که هر موقع فرصتی به دست آورد، از تضييع حقوق دیگران خودداری نمی نماید. از این جهت همه دانشمندان بر این مطلب اتفاق نظر دارند که برای تشکیل یک اجتماع صحیح انسانی، طرحی اساسی ضروری است تا در پرتو آن، حقوق افراد و وظایف انسانها در زندگی اجتماعی روشن گردد. این طرح همان قوانین اجتماعی است که زیر بنای یک اجتماع انسانی است.

اکنون باید دید که این طرح عالی به وسیله چه کسی باید ریخته شود.

### ■ حکومت در اسلام

به طور اجمال باید گفت: قانونگذار می خواهد جامعه بشری را با تنظیم برنامه های فردی و اجتماعی خود به سوی کمال رهبری کند و در پرتو تعیین وظایف افراد و تأمین حقوق آنان، سعادت جسمی و روانی آنها را فراهم سازد.

در این صورت، باید قانونگذار دو شرط یادشده زیر را در دارا باشد:

۱ - قانونگذار باید انسان شناس باشد،

اگر هدف از قانونگذاری، تأمین نیازمندیهای جسمی و روانی بشر است، باید او از همه رموز و اسرار جسمی و روانی انسان به طور دقیق آگاه باشد. به عبارت دیگر، قانونگذار باید انسان شناس و جامعه شناس کامل باشد.

۲ - از هر نوع سود جوئی پیراسته باشد:

برای واقع بینی و حفظ مصالح انسانها لازم است قانونگذار از هر نوع «حبّ ذات» و «سودجوئی» در تدوین قانون پیراسته باشد، زیرا غریزه «خودخواهی» حجاب ضخیمی در برابر دیدگان قانونگذار پدید می آورد؛ یک انسان هر چه عادل و دادگر، واقع بین و منصف باشد، ناخود آگاه تحت تأثیر حسّ «سود جوئی» و «حبّ ذات» قرار می گیرد.

اکنون ببینیم که این دو شرط در کجا به طور کامل جمع است. شکّی نیست که اگر بنا باشد شخص قانونگذار انسان شناسی کامل باشد، انسان شناسی کامل تر از خدا وجود ندارد و هیچ کس به رموز مصنوع خود آگاه تر از سازنده آن نیست. اتفاقاً خود قرآن نیز روی همین موضوع تکیه کرده و می فرماید:

«الا يعلم من خلق و هو اللطيف الخبير»<sup>۱</sup>.

«آیا آفریده خود را به خوبی نمی شناسد، با این که رموز و اسرار خلقت از کاملاً مطلع است؟»  
خدایی که سازنده ذرات موجود، پدید آورنده سلول های بی شمار و ترکیب دهنده قطعات مختلف وجود انسان است، قطعاً از نیازمندیهای نهان و آشکار و مصالح و مفاسد مصنوع خود بیش از دیگران آگاه است. او بر اثر علم گسترده از روابط افراد و واکنش این پیوندها و وظائفی که مایه انسجام اجتماع می گردد و حقوقی که شایسته مقام هر انسانی است، آگاهی کامل دارد.

شرط دوم، که پیراستگی از هر نوع سودجویی در وضع قانون باشد، جز خدا در هیچ مقامی موجود نیست، زیرا تنها خداست که نفعی در اجتماع ما نداد و از هر نوع غرائز - خصوصاً غریزه خود خواهی - پیراسته است، در حالی که همه افراد بشر کم و بیش از حسّ خود خواهی - که آفت قانونگذاری صحیح است - برخوردارند؛ هر چند هم سعی و کوشش کنند که خود را از چنگال این غریزه برهانند، باز گرفتار می شوند.  
با روشن شدن این مقدمه به تحلیل مسائل زیر می پردازیم:

## ■ نحوه قانونگذاری در حکومت اسلامی

از نظر قرآن قوه مقننه ای به صورت فردی و یا به صورت دسته جمعی، و قانونگذاری جز خدا و شارعی جز «الله» وجود ندارد، و افراد دیگر - مانند فقیهان و مجتهدان - همگی قانون شناسانی هستند که با رجوع به منابع قوانین، احکام الهی را بیان می کنند.

از بررسی آیات قرآن به روشنی ثابت می گردد که تقنین و تشریح فقط مربوط به خداست و در نظام توحیدی، رأی و نظر هیچکس در حقّ کسی حجّت و نافذ نیست و کسی حق ندارد رأی و نظر خود را بر فرد و جامعه تحمیل کند، و مردم را بر اجراء آن به زور و قهر دعوت نماید.

در چشم انداز «نظام توحیدی» به حکم گفتار پیامبر گرامی، افراد جامعه انسان به سان دندانهای شانه هستند، که هیچ کدام بر دیگری برتری ندارد؛ از این جهت، علّتی ندارد فردی و یا شورائی به سود فرد یا گروهی و یا به ضرر فرد و یا گروه دیگر حکمی بسازد، و مردم را به پیروی از آن دعوت کند.

در چشم انداز نظام توحیدی، عالی ترین مظهر تجلّی مساوات این است که پیامبر گرامی (ص) فرمود: «الناس امام الحقّ سواء» (همه مردم در برابر حق و قانون مساوی و یکسانند) و قانون درباره تمام افراد، با الغای تمام امتیازات، اجرا می گردد و اسلام با طبقه بندی ظالمانه دوران ساسانی، که گروهی خود را مافوق اندیشیده و گروهی در پوشش قانون قرار می گرفتند، سخت مبارزه کرده است.

۱- ملک: ۱۴.

۲- الناس کاسنان المشط سواسیة (من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۲۷۲).

آیاتی که تقنین را از آن خدا می دانند، زیاد هستند. تنها به ذکر پاره ای از آنها می پردازیم:  
«ما تعبدون من دونه الا اسماء سمیتموها انتم و آبائکم ما انزل الله بها من سلطان ان الحکم الا لله امر الاتعبدوا الا اياه ذلک الدين القيم ولكن اکثر الناس لا يعلمون»<sup>۱</sup>.

«الفاظ و اسمایی را می پرستید که شما و پدرانان نام خدا به آنها داده اید، در حالی که خدا دلیل چیره کننده ای درباره آنها نازل نکرده است. حکم و فرمان از آن خداست و فرمان داده است که جز او کسی را نپرستیم. این است دین استوار، ولی بیشتر مردم نمی دانند.»

جمله «ان الحکم الا لله» در دو مورد از سوره «یوسف» وارد شده است؛ یکی همین آیه است، دیگری آیه ۶۷ از همین سوره است:

« و قال يا بني لاتدخلوا من باب واحد وادخلوا من ابواب متفرقة و ما أغني عنکم من الله من شيء ان الحکم الا لله عليه توکلت و عليه فليتوکل المتوکلون»<sup>۲</sup>.

«یعقوب گفت: فرزندانم! از یک در وارد نشوید؛ از دروازه های مختلف وارد شوید. در قبال خدا برای شما از من کاری ساخته نیست؛ فرمانروایی از آن خداست؛ به او توکل می کنم و متوکلان باید به او توکل نمایند.»  
«حکم» در زبان عربی به معنی «فرمانروایی» است. گاهی مقصود از آن فرمانروایی تکوینی و آفرینشی است، که مجموع جهان در قبضه قدرت و تدبیر اوست. و مقصود از «ان الحکم» در آیه دوم همین است، و دیگر جمله های آیه نیز آن را تأیید می کند. زیرا یعقوب در حالی که فرزندان خود را برای نیل به مقصد راهنمایی می کند و راه پیروزی را نشان می دهد و می گوید از چند در وارد شوید، فوراً می گوید: «از من برای شما کاری ساخته نیست، امور هستی در دست خداست؛ باید به او توکل نمود و متوکلان نیز باید به او توکل کنند.»

لحن آیه می رساند که هدف آیه، بیان حکومت و فرمانروایی تکوینی خداوند است که در جای دیگر با جمله «له ملک السموات و الارض»<sup>۳</sup> به آن اشاره شده است، و مقصود یعقوب این است که تمام کارهای جهان، شکست و پیروزیها، در دست اوست. در حالی که مقصود از آن در آیه نخست فرمانروایی تشریحی است یعنی خدا دارای آن مقام و موقعیتی است که حق دارد امر و نهی کند، تجویز و تحریم کند و لذا بلافاصله می گوید: «امر الاتعبدوا الا اياه» فرمان داده است که جز او کسی را نپرستید. توگوئی پس از جمله: «ان الحکم الا لله» کسی سؤال می کند: اکنون که مقام حکم و تشریح از آن خدا است، فرمان خدا در مورد پرستش چیست؟ فوراً جواب می دهد: «امر الا تعبدوا الا اياه».

بنابراین مقصود از این جمله (ان الحکم الا لله) حکومتی است که نتیجه و یا اساس آن سلطه تشریحی و قدرت تقنینی است، و یک چنین مقامی، در بست در اختیار خداست و هیچ کس حق ندارد در این مقام دخالت کند، و

۱- یوسف: ۴۰.

۲- یوسف: ۶۷.

۳- حدید: ۲.

سلطه تشریعی و قانونگذاری مربوط به خدا می باشد و کسی را روا نیست که بدون اجازه این مقام حکمی جعل کند و وظیفه ای تعیین نماید.

## ■ قوانین ثابت و متغیر

در اینجا پرسش معروفی مطرح می باشد و آن اینکه اگر قانونگذاری جز خدا، و قانونی جز قوانین وحی الهی که در کتاب و سنت مطرح است، وجود ندارد، در این صورت چگونه جامعه متحول را با قوانین ثابت آسمانی می توان اداره نمود؟ و به دیگر سخن: جامعه متحرک و پویا قوانین متغیر و پویا لازم دارد، در حالی که قوانین الهی ثابت و لایتنغیر است.

در بررسی های مربوط به خاتمیت، ثابت شده است که در اسلام دو نوع قانون وجود دارد:

۱ - قوانین ثابت و به اصطلاح ابدی و پیوسته که دگرگونی در آنها راه ندارد.

۲ - اصول و مقررات متغیر و متحول که با تغییر شرایط و مقتضیات، تغییر و تبدیل پیدا می کند.

اکنون که آیات قرآن بروشنی توحید تشریعی را ثابت می کنند، تکلیف سلطه تشریعی درباره این بخش از مقررات را باید بررسی کنیم.

در این بخش از مقررات که شکل و لباس آنها به مرور زمان و دگرگونی اوضاع عوض می گردد، یک رشته اصول ثابتی وجود دارد که هیچ گاه نمی توان از آنها تخلف نمود و دگرگونی پیوسته در شکل و لباس قانون است نه در خود آن. مثلاً مناسبات حکومت اسلامی با اجانب می تواند به شکل های مختلفی باشد. گاهی شرایط ایجاب می کند که حکومت وقت از در دوستی وارد شود و مناسبات دوستانه برقرار کند و روابط سیاسی و فرهنگی و تجاری خود را توسعه دهد، و گاهی شرایط ایجاب می کند که روابط خود را قطع کند و یا لاقلاً روابط بازرگانی و فرهنگی را تا مدتی تحریم و یا محدود سازد؛ ولی این دگرگونی در شکل قانون و لباس آن نحوه پیاده کردن آن است، نه اصل آن، وگرنه اصل قانون هیچگاه تغییر و تبدیل پیدا نمی کند؛ زیرا بر حاکم اسلامی لازم است مصالح اسلامی و برتری مسلمانان را حفظ و صیانت کند و اجازه ندهد که کشور اسلامی تحت سیطره کافران و استعمارگران در آید. این قانون همان آیه «ولن يجعل الله للكافرين علي المؤمنين سبيلاً»<sup>۱</sup> می باشد. چیزی که هست، حفظ کیان اسلام گاهی در زمینه قطع روابط است و گاهی در زمینه برقراری روابط.

همچنین در مسئله تقویت بینه دفاعی اسلامی، یک اصل کلی داریم که قرآن آن را بیان کرده است: «وأعدوا لهم ما استطعتم من قوه» (انفال / ۶۰) «برای دفاع از خود تا آنجا که می توانید قوه و نیرو تهیه کنید.» این قانون که بیانگر لزوم برتری ارتش اسلام بر دیگر ارتشهای جهان است هیچگاه دگرگون نمی گردد؛ چیزی که هست لباس و نحوه پیاده کردن آن در ادوار مختلف تغییرپذیر است. در گذشته نیرومندی ارتش اسلامی از طریق تحصیل نیروی کمان و شمشیر و سنان بود، اکنون این قانون به صورت دیگر پیاده می شود و باید ارتش اسلام با آخرین سلاحهای مدرن در تمام قسمتهای زمینی و هوایی و دریایی مجهز گردد.

نتیجه اینکه، هیچگاه تشریح الهی در دست بندگان خدا نیست؛ حتی در این بخش از مقررات، اساس قانون و روح آن بیان شده است؛ چیزی که هست شکل و لباس آن در اختیار حاکم اسلامی است.

## ■ نقش اجتهاد و استنباط احکام

اجتهاد یعنی کوشش عالمانه با روش صحیح برای درک مقررات اسلام، با استفاده از قرآن، روایات، اجماع و عقل. اجتهاد و تفقه را که نیروی محرکه اسلام خوانده اند، یکی از شرایط امکان جاوید ماندن اسلام است، زیرا از همین راه می توان هر موضوعی را از قرآن و روایات استخراج کرد و به این وسیله از قوانین دیگران بی نیاز بود. کسانی که با تاریخ فقه اسلامی آشنایی دارند می دانند که اجتهاد حتی در زمان خود پیامبر گرامی و سایر پیشوایان دیگر بوده است، چه رسد به زمانهای بعد. البته باید توجه داشت که اجتهاد در آن زمان با زمان ما فرق بسیار دارد. اجتهاد در آن زمان بسیار ساده و کم زحمت بوده است، زیرا در آن عصر قرائنی که می توانست فهم احادیث را آسان کند فراوان بود و به علاوه، در مواردی که آیه یا روایت پیچیدگی و ابهام داشت، می توانستند از شخص پیامبر ((صلی الله علیه و آله)) و یا امام ((علیه السلام)) سؤال کنند تا شک و تردید و ابهام را از خود دور سازند. اما هر چه از آن زمانها دورتر شدیم، بر اثر اختلاف آراء و روایات نیز مشکوک بودن حال برخی از روایان، اجتهاد جنبه فنی به خود گرفته، و نیاز امت اسلامی به اجتهاد زیادتر و دایره آن وسیع تر گردیده است. امام باقر(ع) به «ابان بن تغلب» که یکی از یاران فقیه و دانشمند آن حضرت بوده است، فرمود: «ابان، در مسجد مدینه بنشین و فتوا بده؛ من دوست دارم که افرادی مثل تو در بین دوستان و شیعیانم باشند.»<sup>۱</sup>

## ■ موقعیت مجتهدان و فقیهان در نظام اسلامی

فقیه استخراج کننده قوانین الهی است، احکام خدا را از منابع چهارگانه آن استنباط کرده و در اختیار مردم می گذارد. فقیه در نظام اسلامی، مقنن و قانونگذار نیست؛ نه قانونی را وضع می کند و نه قانونی را ابطال می نماید. ولی از آنجا که شناخت قوانین خدا از منابع آن نیاز به تخصص و صلاحیت علمی دارد، مجتهد بر اثر کسب یک رشته صلاحیتها می تواند احکام الهی را از کتاب و سنت و عقل و اجماع، استنباط نماید و دیگران را از زحمات فراوانی آسوده سازد.

اگر وظیفه مجتهد در قانون شناسی و استنباط احکام از مدارک آن خلاصه می گردد، «اجتهاد» فقط ابزار شناخت قانون است و با به کار بردن آن می تواند حق را از باطل، قانون را از غیر قانون بازشناخت.

فقهایی شیعه، ادله چهارگانه، بالاخص «سنت» رسول گرامی را که از طریق ائمه اهل بیت(ع) رسیده است برای استخراج احکام الهی و حوادث روزافزون جامعه کافی می دانند و صدق این نظریه را در طول قرون چهارده گانه اسلامی عملاً ثابت کرده اند. در این مورد کافی است که بدانیم در یکی از جوامع حدیثی شیعه به نام وسائل الشیعه قریب به سی و هشت هزار حدیث فقهی وجود دارد و اگر جامع دیگر حدیثی به نام مستدرک الوسائل را به آن ضمیمه کنیم، گستردگی منابع فقه اسلامی شیعی کاملاً روشن می گردد، بالاخص که در میان این احادیث یک رشته قوانین کلی و اصولی جامعی وجود دارد که خود می تواند پاسخ گوی بسیاری از نیازها باشد.

نویسنده سوری معاصر «احمد مصطفی الزرقا»، مؤلف کتاب ارزشمند المدخل الفقهي العام، می گوید:

«و لا يخفي ان نصوص الكتاب و السنة محدودة متناهية والحوادث الواقعة و المتوقعة غير متناهية فلا سبيل الي اعطاء الحوادث والمعاملات الجديدة منازلها و احكامها في فقه الشريعة الا علي طريق الاجتهاد بالرأي<sup>۱</sup>».

«نصوص کتاب و سنت محدود و متناهي است و رخ داده، و آنچه مترتب است که رخ بدهد نامتناهي مي باشد؛ در اين صورت براي استنباط احكام حادثه ها و معاملات جديد در فقه شريعت اسلامي، راهي جز پيمودن راه «اجتهاد به رأي» موجود نيست.»

شناخت در موردی صدق می کند که در خارج از محیط شناخت، واقعي در کتاب و سنت و یا مراتب علم الهی، مانند لوح محفوظ وجود داشته باشد، ولی آنجا که جز در محیط اندیشه و جز در محدوده تلاش او حقیقی در کار نباشد، در این صورت «اجتهاد» از صورت ابزار شناخت؛ به منبع شناخت و فقیه از قانون شناس به مقنن و قانونگذار تبدیل می شود؛ در حالی که در فقه شیعه، موضوع «اجتهاد» و هم موضوع تصویب و تخطئه به شکل دیگر است. در این مکتب، احکام تمام حوادث و رویدادها و چه آنچه که رخ داده و یا وقوع آن مترقب است، در منابع وسیع اسلامی بیان شده و شریعت الهی به صورت کامل در اختیار فقها و مجتهدان قرار گرفته است و آنان باید با تلاش و پی گیری خاص به استخراج احکام پردازند و در این راه گاهی مصیب و گاهی خطاکارند، اما معذور، و حق تقنین و تشریح به احادی حتی در پرتو یک رشته مبانی «استنباطی» مانند «قیاس و استحسان» واگذار شده است.

## ■ نقش مجلس شورای اسلامی

وظیفه مجلس شورای اسلامی در برنامه ریزی، در پرتو قوانین اسلامی، خلاصه می گردد. هیچ کشوری، هر چه هم از نظر فرهنگ پیشرفته باشد، از برنامه ریزی برای جامعه خود در برابر نیازهای متنوع و روزافزون بی نیاز نیست.

مصوبات مجلس شورای اسلامی، در صورت پیاده شدن، همان قوانین الهی است که از صورت کلی به شکل جزئی در می آید.

از آنجا که احتمال دارد نمایندگان در طرح و برنامه ریزی، از خطوط اصلی اسلام پا فراتر نهند و مصوبات آنان برخلاف این خطوط باشد، باید در کنار مجلس، گروهی از فقهای نامی اسلام باشند که مصوبات مجلس را مورد بررسی قرار دهند و موافقت آن را با شرع انور بیان نمایند.

## ■ مشکل اختلاف فتاوی در حکومت اسلامی

اجتهاد در فقه مایه بقای شریعت و پویایی آن است، ولی در عین حال، اختلاف زا و دوئیت پرور است. اکنون سؤال می شود که اختلاف فتوا در حکومت اسلامی چگونه برطرف می گردد، بالاخص که باب اجتهاد به صورت وسیع در فقه شیعه باز است و رأی مستنبط ممکن است با آراء همه صاحبان آراء، حتی امامان معروف فقه، مخالف



باشد و یک چنین اجتهاد وسیع اختلاف آفرین است و طبعاً در زندگی مردم و در برنامه ریزی دولت و مقامات قضایی ایجاد مشکل می کند.

سخن ما مربوط به دوره ای است که نظام اسلامی مستقر شده، توطئه ها و فتنه ها خاموش و هیچگونه اضطراب و ضرورتی در کار نباشد و موارد ضرورت و اضطراب از موضوع بحث ما بیرون است. موارد ضرورت از نظر کمیّت و کیفیت مختلف و گوناگون بوده و کیفیت حلّ آن تابع شرایط حاکم بر آن می باشد؛ از این جهت روی سخن در این جا با نظام مستقر است که اضطراری بر آن، حکومت نکند.

مشکل اختلاف فتوی در سه مرحله ممکن است بروز کند:

۱ - در روابط و زندگی مردم،

۲ - در قضا و داروی،

۳ - برنامه ریزی دولت.

مشکل هر کدام به گونه ای مرتفع می شود:

الف - شکی نیست که فقه شیعه باب اجتهاد مطلق را باز می داند و تقلید از مجتهد زنده را لازم تلقی می کند و همین کار سبب شده که به صورت فقه متکامل و پویا در آید و در هر عصری پاسخگویی نیاز موجود باشد. الزام بر تقلید میّت از شکوفایی فقه کاسته و گامهای آن را در مسیر تکامل کند می سازد.

مشهور فقهای شیعه نه تنها تقلید زنده را واجب می دانند، بلکه تقلید «اعلم» (داناترین فرد در استنباط احکام الهی از منابع آن) را لازم تلقی کرده و مردم را به تقلید از «اعلم» و «افقه» سوق می دهند و غالباً به وسیله افراد متخصص شناخته شده و مورد توجه قرار می گیرد و در نتیجه، اکثریت مردم از نظر اختلاف فتوی مشکلی پیدا نمی کنند و مرجعیّت عمومی در فرد واحدی تمرکز می یابد.

ب - این مشکل با توجه به موازین قضایی در فقه شیعه کاملاً مرتفع می باشد زیرا مشکل اختلاف فتوی در دستگاه قضایی با شرط بودن «اجتهاد» در قاضی به کلی مرتفع است، زیرا قاضی در فقه شیعه باید مجتهد و فقیه و مستنبط باشد و حکم پرونده را بدون مراجعه به «قانون مدوّن» از منابع استدلالی استخراج، و رأی خود را صادر نماید.

اصولاً تدوین قانون برای قضات، یک نوع پیروی از محاکم غرب و نتیجه نادیده گرفتن «اجتهاد» مطلق در قاضی است، و با مبانی فقهی شیعه چندان سازگار نیست؛ زیرا پرونده مورد نظر یا حقوقی است و یا جزائی و به دیگر سخن یا مربوط به دعاوی مالی و حقوقی است، یا مربوط به حدود و تعزیرات.

درباره موضوع نخست، قاضی مجتهد موظّف است بر طبق نظر و اجتهاد خود رأی دهد و اگر مفاد قانون مدوّن با نظر او وفق دهد چه بهتر، و در غیر این صورت او باید بر طبق اجتهاد خود رأی دهد و فتوا بر خلاف تشخیص خود بر او حرام می باشد.

درباره موضوع دوم، حدود و احکام جزائی در اسلام مشخص و معین است و درباره آن اختلاف ناچیز و نادر است و تدوین قانون واحد از قبیل «لزوم مالایزم» بوده و اجتهاد قاضی او را از مراجعه به چنین قانون مدوئی بی نیاز می سازد.

درباره تعزیرات از نظر فقه اسلامی، کیفیت و کمیّت تعزیز و تنبیه منوط به تشخیص قاضی و به اصطلاح فقها موکول به «علي مایراه الحاکم من المصلحه» است. در این صورت جهت ندارد برای پرهیز از اختلاف نظر درباره تعزیرات قانون مدوئی تألیف گردد و در اختیار قضات قرار گیرد.

این مطلب یکی از نقاط درخشنده فقه اسلامی است که کیفیت تنبیه متخلفان را منوط به تشخیص قاضی دانسته و همه مجرمان را - هر چند ماهیت جرم آنان یکی نباشد - با یک چوب نرانده است؛ زیرا چه بسا مجرمی با یک توبیخ اصلاح شود، ولی مجرم دیگری، با وحدت جرم، با پنجاه تازیانه نیز اصلاح نشود. اصرار بر اینکه در مورد تعزیرات قانون مدوّن واحدی باشد که همه قضات بر آن قانون عمل نمایند با اصل یاد شده که مورد اتفاق فقهای بزرگ اسلام است، تطبیق نمی کند.

اصرار بر تدوین قانون واحد در محاکم، اعم از حقوقی و جزائی، به خاطر نادیده گرفتن اجتهاد مطلق قاضی است و یا به خاطر ضرورتی است که ایجاب می کند برای رفع مشکلات از افراد غیر مستنبط استفاده شود و چون این افراد فاقد اجتهاد می باشند، طبعاً باید قانون مدوئی در اختیار آنان قرار گیرد.

ج - اختلاف فتاوی در برنامه ریزی دولت، خواه به صورت طرح و یا به صورت لایحه، و همچنین در کار نمایندگان مجلس شورای اسلامی، مشکلی ایجاد نمی کند زیرا:

اولاً: احکام کلی الهی، از طهارت تا دیات، از قلمرو طرحها و لایحه ها و تصویب نمایندگان بیرون است. اصولاً این نوع از احکام مربوط به فقهای اسلام است و جای اظهار نظر ندارد. مثلاً هرگز نمی توان احکام بیع و ربا و قصاص و دیات را در معرض تصویب قرار داد، زیرا حکم الهی در افقی بالاتر از تصویب بندگان خداست.

ثانیاً: برنامه ریزی نمایندگان در زمینه های فرهنگی و اقتصادی و سیاسی و همچنین احکام حکومتی باید در چهارچوبه قوانین کلی الهی باشد و تشخیص موافقت و یا مابینت آنها با فقهای ناظر بر مصوبات مجلس می باشد و آنها باید در این مورد نظر بدهند. این کار بر مسئولیت بر دوش فقهای شورای نگهبان است و آنها طبعاً باید مجتهدان مطلق بوده و آگاهی کاملی به مبناي فقهی داشته باشند و بر احکامی صحّه بگذارند که مطابقت آن را با موازین شرع شخصاً احراز کرده باشند، و در این مورد نمی توانند بر رأی مجتهد دیگر متکی باشند.

با این بیان روشن می گردد که اختلاف فتوا در غیر صورت ضرورتها مشکلی را ایجاد نمی کند. البتّه مصوبات مجلس باید به صورت «قانون مدوّن»، و به تعبیر صحیح تر، «مقررات مدوّن» درآید و در مراکز اجرائی مورد توجه بوده و همگان بر طبق آن عمل نمایند.

## ■ مذهب رسمی حکومت اسلامی

گاهی سؤال در زمینه جمهوری واحدی است مانند جمهوری اسلامی ایران؛

و احياناً در زمينه جماهير متحد اسلامي، آنگاه که مرزهاي مصنوعي از میان برود و همه اقطار اسلامي زیر لوای واحدی درآیند. پاسخ به صورت دوّم از قلمرو بحث ما بیرون است، زیرا تا زمينه های چنین حکومت واحدی فراهم نگردد و یک چنین انسجام و وحدتی پیش نیاید اظهار نظر قاطع درباره آن صحیح نیست، بلکه در صورتی می توان درباره آن نظر قطعی داد که کمّ و کیف چنین حکومت متحدی روشن گردد.

طبعاً مورد پرسش، همان زمينه جمهوری واحد است. شکی نیست که تمام مذاهب «فقهی» به تصریح قانون اساسی محترم است و افراد در گزینش مکتب فقهی آزاد می باشند. از طرف دیگر، امور اقتصادی و فرهنگی و سیاسی دولت یک زیربنای مکتبی لازم دارد که کارهای خود را با آن سنجیده و روی خط واحدی حرکت کند. صادرات و واردات دولت بدون یک نظام فقهی منسجم امکان پذیر نیست و طبعاً مذهب فقهی بر آن حکومت کند و چون دولت برخاسته از ملت است، طبعاً باید یک مذهب حاکم بر اکثریت، ملاک کار بوده و تعیین کننده مذهب رسمی می باشد؛ ولی چون اختلاف فتوی در «احوال شخصیه» در همه مذاهب فقهی موجود است و در مسائل مربوط به ازدواج و طلاق و موارث و غیره باید هر گروهی از مذهب خود پیروی کند و قانون هم این مذاهب را در این زمینه ها کاملاً به رسمیت بشناسد، باید قضات برجسته ای از مذاهب رسمی باشند تا با مراجعه پیروان هر یک از این مذاهب به مراجع قضایی که بر فقه آنها داور می کنند، این خواسته نیز عملی گردد. خوشبختانه قوانین حقوق و جزایی اسلامي در مسائل مورد ابتلاء آن قدر مشترکات دارد که اختلاف فتاوی در مذاهب فقهی در این مورد نیز مشکلاتی به وجود نمی آورد.

## ■ حقوق اقلیت ها در حکومت اسلامی

هیچ دین و هیچ حکومتی در دنیا، مانند دین اسلام ضامن آزادی اقلیتها و حافظ شرف و حقوق ملی آنها نیست. تنها اسلام است که عدالت اجتماعی کامل را در کشور اسلامی، نه تنها برای مسلمانان، بلکه برای تمام ساکنان سرزمین خود، با وجود اختلاف مذهب و نژاد و زبان و رنگ، تأمین می کند و این یکی از مزایای بزرگ عالم انسانیت است که غیر از اسلام، هیچ مذهب و قانونی نمی تواند به این آرمان تحقق بخشد. اقلیتهاي مذهبي با انعقاد پیمان «ذمه» و اکتساب تابعیت می توانند در کشور اسلامی آزادانه زندگی کنند و از حقوق اجتماعی و امنیت داخلی و خارجی همانند افراد مسلمان بهره مند گردند:

### ۱ - شرائط «ذمه» (پیمان حمایت):

شرایطی که به وسیله آنها «ذمه» و پیمان حمایت منعقد می گردد و با منتفی شدن یکی از آنها، پیمان حمایت نیز منتفی می شود، سه چیز است:

۱ - «اهل ذمه» نباید کاری برخلاف پیمان منعقد شده انجام دهند؛ مثلاً اقدام به جنگ با مسلمانان و یاری کردن مشرکان و دشمنان اسلام و توطئه بر ضد اسلام و مصالح مسلمانان،

۲ - «اهل ذمه» باید متعهد و ملتزم باشند که احکام جزایی اسلام درباره آنها اجرا شود،

۳ - قبول کنند که هر سال مبلغی به عنوان «جزیه» (مالیات) به حکومت اسلامی بپردازند.

این شرایط سه گانه شرایط اصلی «عقد الذمه» است؛ اما عمل به شرایط دیگر وقتی بر اهل ذمه واجب می شود که در متن پیمان درج شده باشد.

به موجب این قرار داد، آنان از لحاظ شرعی نسبت به مسلمانان حقی پیدا می کنند و از حمایت کامل دولت برخوردار می گردند و از هر نوع تعرض و آزاری مصون و محفوظ می مانند و حتی در اجرای مقررات و انجام مراسم مذهبی نیز آزاد می باشند.

این تسامح نسبت به اهل کتاب (یهود، نصاری، مجوس)، که نزد مسلمانان «اهل ذمه و معاهد» خوانده می شوند، مبنی بر یک نوع «همزیستی مسالمت آمیز» است. در واقع با وجود محدودیتی که «اهل ذمه» در حکومت اسلامی دارند، اسلام آزادی و آسایش آنها را تا حد ممکن تضمین کرده است و این وظیفه حکومت اسلامی است که مال و جان و ناموس و شرف آنان را محترم شمارد و نگذارد حقوق آنان به هیچوجه مورد تعدی و تجاوز قرار گیرد. از نظر اسلام، ناموس اقلیتهای مذهبی که در ذمه اسلام هستند و با مسلمانان پیمان حمایت بسته اند، مانند ناموس مسلمانان محترم است. از این جهت، هنگامی که علی(ع) اطلاع پیدا می کند که عده ای یاغی و طغیانگر به دستور معاویه به یکی از شهرهای عراق حمله آورده اند و مال و جان و ناموس مردم را مورد تعدی و تجاوز قرار داده اند، بسیار متأثر می شود و زبان به سرزنش می گشاید و می فرماید:

«لقد بلغني ان الرجل منهم كان يدخل علي المرأة المسلمة، و الاخري المعاهدة فيتزعج حجلها و قلبها و قلائدها و رعنها ما تمتنع منه الا بالاسترجاع والاسترحام»<sup>۱</sup>.

«به من خبر رسیده که یکی از لشکریان معاویه با عتف، خلخال و دستبند و گردن بند و گوشواره های یک زن مسلمان و یک زن ذمی را درآورده است و آنان نمی توانستند از خود دفاع کنند مگر اینکه گریه و زاری نمایند».

در نظر علی(ع) ناموس مسلمانان و اهل ذمه آنچنان محترم است که می فرماید:

«فلو أن امرأ مسلماً مات من بعد هذا اسفاً ما كان به ملوماً بل كان به عندي جديراً»<sup>۲</sup>.

اگر مرد مسلمان از غصه بمیرد، نباید ملامت شود.

## ۲ - جزیه، مالیات عادلانه:

جزیه یک نوع کمک مالی است از طرف «اهل ذمه» به دولت اسلامی که در برابر مسئولیتی که به منظور تأمین امنیت بر عهده می گیرد، پرداخت می گردد. «جزیه» مالیات دولتی است که از مسلمانان تحت عناوین مختلف: زکات، خمس، صدقات و غیره دریافت می شود و لذا افراد ناتوان، دیوانگان، کودکان و زنان از پرداخت جزیه معاف هستند، زیرا «جزیه» گویا مالیات بردرآمد است.

«جزیه» اندازه ثابت و معین ندارد و بسته به قدرت و امکانات «اهل ذمه» است. از امام صادق(ع) از اندازه «جزیه»

سؤال شد، فرمود:

۱- نهج البلاغه، خطبه ۲۷.

۲- همان.

«ذلک الی الامام یاخذ من کلّ انسان منهم ماشاء علی قدر ماله و ما یطیق»<sup>۱</sup>.

«این بسته به نظر امام است؛ پیش از آنکه میزان جزیه را تعیین کند به وضع آنان رسیدگی می کند، تا میزان جزیه کاملاً عادلانه تعیین گردد.»

جرجی زیدان، مورخ معروف مسیحی، در کتاب تاریخ تمدن اسلام می نویسد:

«رومها هر جا را که می گشودند، بر مردم آن نقاط مالیات مقرر می داشتند و میزان مالیات آنها خیلی بیشتر از جزیه مسلمانان بود. مثلاً هنگامی که رومیان کشور «گل» (فرانسه امروز) را تسخیر نمودند، برای هر نفری سالانه نه تا پانزده لیره معین کردند که مقدار آن درست هفت برابر جزیه مسلمانان می شد و این مالیات از تمام طبقات و همه مردم بدون استثنا گرفته می شد و حتی غلامان زر خرید نیز از دادن آن معاف نبودند.»<sup>۲</sup>

از این حکم معلوم می شود در اخذ «جزیه» نیز حال «اهل ذمه» مراعات شده است و این از کمال مدارا و مسالمت و عفو و گذشت مسلمانان حکایت می کند.

«محمد بن مسلم» می گوید: از امام صادق (ع) سؤال کردم: «اهل ذمه» چه چیزی باید بدهند تا خون و مال آنان حفظ شود؟»

فرمود: «خراج» (اگر صاحب یا متصرف اراضی مزروعی باشند)، اگر از آنها «جزیه» (مالیات سرانه) اخذ شود، دیگر از بابت زمین، خراج نمی پردازند و اگر از باب زمین «خراج» و مالیات اراضی بپردازند، از «جزیه» مالیات سرانه معاف می گردند.

از این روایت معلوم می شود «اهل ذمه»، یا «جزیه» و مالیات سرانه می پردازند و یا «خراج» و مالیات اراضی. لذا بر حکومت اسلامی جایز نیست از اقلیتهای مذهبی غیر از یکی از این دو (جزیه، خراج) مالیات دیگری اخذ نماید، چنانچه محمد بن مسلم می گوید: از امام باقر (ع) پرسیدم از «اهل ذمه» غیر از «جزیه» مالیاتی از اموال و چهار پایان آنها دریافت می شود؟ فرمود: نه.

بنابراین مقدار «جزیه» در برابر مسئولیتهایی که حکومت اسلامی موظف به انجام آن است، بسیار ناچیز است. «اهل ذمه» با پرداخت مبلغی سالانه، علاوه بر اینکه امنیت کامل خود را تأمین می کنند، از هر گونه وظیفه ای در مورد امور دفاعی و لشکری معاف هستند و همچنین مالیاتهایی که بر طبق قانون اسلامی، تحت عناوین مختلف، خود مسلمانان باید به حکومت اسلامی بپردازند، به آنها تعلق نمی گیرد.

مسئولیت مسلمانان در برابر حکومت اسلامی به مراتب سخت تر و بیشتر از «اهل ذمه» است، زیرا مسلمانان موظف هستند به عنوان خمس و زکات، خراج و صدقات، مبلغی را به حکومت بپردازند و در موقع لازم به خدمت سربازی حاضر شوند؛ در صورتی که اهل ذمه با پرداخت مبلغی ناچیز از تمام مزایای حکومت اسلامی استفاده می کنند و با مسلمانان در یک ردیف قرار می گیرند و مسئولیت حکومت از نظر تأمین امنیت و ایجاد وسایل رفاه و آسایش عمومی نسبت به همه یکسان است.

### ۳ - اعتراف به حقوق اقلیتها:

قرآن مجید با صراحت سیاست کلی اسلامی را درباره مراعات حقوق ملل و سایر مذاهب بیگانه، چنین بیان می‌کند:

«لا ینهاکم اللہ عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین ولم ینخرجوکم من ديارکم أن تبروهم و تقسطوا الیهم ان اللہ یحب المقسطین»<sup>۱</sup>.

«خداوند شما را درباره کسانی که با شما در مذهب مقاتله نمی‌کنند و شما را از وطنتان اخراج نمی‌کنند باز نمی‌دارد، که با آنان به عدالت و نیکی رفتار نمائید.»

یعنی اقلیت‌ها یا مخالفان اسلامی اگر با شما جنگ مذهبی اعلام نکردند و به شما فشار نیاوردند و شما را از وطنتان خارج نکردند، باید با آنها به عدالت و نیکی رفتار کنید. بدین ترتیب، اسلام اجازه می‌دهد اقلیت‌های مذهبی و مخالفان اسلام در جامعه اسلامی باشند و از حقوق انسانی برخوردار گردند، اما مشروط براینکه مزاحم اسلام و مسلمانان نبوده و بر ضد آنها کاری صورت ندهند.

در آیه دیگر می‌فرماید:

«انما ینهاکم اللہ عن الذین قاتلوکم فی الدین و أخرجوکم من ديارکم و ظاهروا علی اخراجکم ان تولوهم و من یتولهم فاولئک هم الظالمون»<sup>۲</sup>.

«تنها کسانی را که با شما عناد می‌ورزند و می‌جنگند و شما را از وطنتان اخراج کرده‌اند و یا در این راه کمک کرده‌اند نباید دوست بدارید؛ دوستداران آنان، ستمگراند.»

سیاست کلی اسلام درباره اقلیت‌های مذهبی و مخالفان اسلام از این دو آیه استفاده می‌شود؛ یعنی مادامیکه اقلیتها به حقوق اکثریت تجاوز نکند و بر ضد اسلام و مسلمانان توطئه نمایند، در کشور اسلامی کاملاً آزاد هستند و مسلمانان وظیفه دارند با آنها به عدالت و نیکی رفتار نمایند، ولی اگر بر ضد مسلمانان با کشورهای دیگر بندوبست داشته باشند، مسلمانان موظف هستند جلوی فعالیت آنها را بگیرند و هرگز آنها را دوست خود ندانند.

### ۴ - خوشرفتاری مسلمانان با اقلیت‌های مذهبی

اسلام به مسلمانان اصرار و تأکید می‌کند که پیمان خود را در مورد حمایت از اهل ذمه محترم بشمارند و با آنان مدارا و خوشرفتاری کنند، چنانکه در قرآن مجید آمده است:

«ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتي هي أحسن الا الذين ظلموا منهم و قولوا آمنا بالذي أنزل الینا و أنزل الیکم»<sup>۳</sup>.

«با اهل کتاب جز به طریق نیکو مجادله نکنید، مگر کسانی از آنان که ستم کرده‌اند. به آنها بگویید به کتاب خویش و کتاب شما ایمان داریم؛ خدای ما و خدای شما یکی است و ما مطیع او هستیم.»

پیامبر گرامی درباره اهل کتاب، مسلمانان را به رفق و مدارا توصیه کرده است. در این باره

۱- ممتحنه: ۸

۲- ممتحنه: ۹

۳- عنکبوت: ۴۶

از پیامبر گرامی (ص) حدیثی نقل شده که فرمود:

«من ظلم معاهدا و کلفه طاقته فانا حجیجه یوم القیامه<sup>۱</sup>».

«هر کس بر هم پیمان مسلمانان ستم کند یا به او بیش از طاقت تکلیف نماید، در روز قیامت من شخصاً طرف

حساب او هستم.»

در جای دیگر می فرماید:

«من آذی ذمیا فانا خصمه و من کنت خصمه خصمته یوم القیامه<sup>۲</sup>».

«هر کس به اهل ذمه اذیت کند من دشمن او هستم و در روز قیامت از او انتقام خواهم گرفت.»

## مشروعیت سیاسی

## و نظریه های دولت در فقه شیعه<sup>۱</sup>

---

۱- فتوح البلدان، ص ۱۶۷.

۲- روح الدین الاسلامی، ص ۲۷۴.

## محسن کدیور

---

۱- این مقاله بخشی از مقدمه کتاب *نظریه های دولت، در فقه شیعه* (تهران: نشر نی، ۱۳۷۶) است. محسن کدیور از محققین حوزوی است و دارای دکترای فلسفه می باشد.





## درآمدی بر اندیشه سیاسی اسلامی

مشروعیت سیاسی و نظریه های دولت در فقه شیعه

نظریه های دولت را به گونه های مختلف می توان طبقه بندی کرد. مهم ترین معیارهای طبقه بندی نظریه های دولت عبارت است از: منشأ و ماهیت دولت؛ غایت دولت؛ حدود آزادی فرد و اقتدار دولت؛ و منبع مشروعیت قدرت سیاسی. گروه بندی نظریه های حقوقی دولت بر اساس معیار منبع مشروعیت قدرت سیاسی روشن تر از سایر گروه بندی هاست. این که قدرت دولت ناشی از خداوند یا حقوق فطری یا اراده ملت بدانیم، بر میزان قدرت دولت و حدود آزادی فرد تأثیر می گذارد.<sup>۱</sup>

با توجه به نظریه های موجود دولت در فقه شیعه می توان آنها را بر اساس معیارهای زیر طبقه بندی کرد:

- ۱ - منبع مشروعیت قدرت سیاسی (انتصاب از سوی خداوند یا انتخاب از سوی مردم با رعایت شرایط دینی)؛
  - ۲ - شرایط رئیس دولت اسلامی، به ویژه لزوم شرط فقاہت یا کفایت مؤمن مدبر (جایگاه فقیهان در حکومت اسلامی: نظارت عالی بر تقنین یا ولایت مطلقه بر تدبیر)؛
  - ۳ - اطلاق و تقیید اختیارات دولت اسلامی (مسأله نسبت اختیارات دولت اسلامی با احکام اولی و ثانوی، احکام حکومتی و مصلحت نظام، امور حسبی و قانون اساسی).
- بحث از اینکه حکومت اسلامی وکالت از جانب مردم است یا ولایت بر ایشان؟ حکومت به انتصاب از جانب خداوند است یا به انتخاب از سوی مردم؟ حوزه اختیارات دولت محدود به حدی است، یا اینکه اختیارات حاکم اسلامی مطلقه است؟ رهبر جامعه اسلامی باید فقیه باشد یا مؤمن کاردان کافی است؟ اسلامیت حکومت تنها با نظارت فقیهان بر تقنین حاصل می شود، یا بدون ولایت مطلقه بر تدبیر نمی توان حکومتی را اسلامی دانست؟ همگی نسبت به سؤال مشروعیت، ثانوی هستند و به منزله بحث از بنا قبل از تعیین مبنا محسوب می شوند. لذا در حقوق اساسی یا فلسفه سیاسی یا علم سیاست یا فقه الاماره، نخستین بحث باید بحث مشروعیت باشد، و پس از پاسخگویی به این سؤال محوری مشخص می شود که مناسب با یک مبنای مشروعیت، ولایت و انتصاب و اطلاق و فقاہت است و سازگار با مبنایی دیگر، وکالت و انتخاب و مشروطیت و کاردانی. لذا واضح است که طبقه بندی نظریه های دولت بر اساس مبنای مشروعیت، مقدم بر دیگر طبقه بندی هاست. لذا ما نیز نظریه های دولت در فقه شیعه را بر اساس منبع مشروعیت قدرت سیاسی طبقه بندی کرده ایم.

۱- اندرووینست، *نظریه های دولت*، ترجمه دکتر حسین بشیریه، (تهران، نشر نی، ۱۳۷۱)، ص ۷ و ۸ (پیشگفتار مترجم).

علي رغم اهميت فراوان بحث مشروعيت قدرت سياسي، اين مسأله در فقه ما و حتي در مباحث رايج متفكران جامعه ما كمتر مورد عنايت قرار گرفته است.<sup>۱</sup>

مراد از مشروعيت در اينجا مشروعيت فقهي (يعني حجت شرعي داشتن و واجد استناد معتبر به شارع مقدس بودن) نيست، بلكه مراد از مشروعيت (legitimacy) حقانيت و قانوني بودن است، يعني مظهر و ميزان پذيرش ذهني دروني قدرت حاكم در نزد افراد يك جامعه كه با مفهوم سيادت به معنای اعمال قدرت مرتبط است.<sup>۲</sup> مسأله مشروعيت يعني توجیه عقلي اعمال قدرت حاكم و اينكه حاكم براي اعمال قدرت خود چه مجوزي دارد و مردم چه توجیه عقلي براي اطاعت از حاكم ارائه مي كنند. مشروعيت متضمن توانايي نظام سياسي در ايجاد و حفظ اين اعتقاد است كه نهادهاي سياسي موجود مناسب ترين نهادها براي جامعه هستند. مشروعيت ارتباط نزديكي با مفهوم تعهد و التزام به فرمانبرداري دارد.<sup>۳</sup>

بنابراين با عنايت به جايگاه مفهوم مشروعيت قدرت سياسي در فلسفه سياسي، پاسخ به دو سؤال اساسي زير، مشروعيت قدرت يك دولت را رقم مي زند:

اول. دولت بر چه مبنايي حق دارد به مردم امر ونهي كند و در امور اجتماعي دخالت و تصرف نمايد ومقدرات عمومي را هدايت و مديريت نمايد؟  
دوم. مردم به چه دليلي تن به اطاعت مي سپارند و از دستورها تبعيت مي نمايند و منقاد سياستهاي حاكميت مي گردند؟

در جامعه شناسي سياسي، قدرت مشروع بر اساس منشأ و منبع آن به سه قسم تقسيم شده است:

۱. سنتي، كه مبتني است بر اعتقاد متداول به تقدس سنتهاي كه از قديم اعتبار داشته اند و مشروعيت كساني كه اين سنتها آنها را مأمور و مجاز به سيادت مي كند. مهم ترين وجوه مشروعيت سنتي عبارتند از وارثت، شيخوخيت، ابوت، خون و نژاد، ونخبه گرایی از قبيل اصالت اشراف، فيلسوفان و روحانيان.
۲. فرّه مندانه (كاريزماتيك)، كه مبتني است بر فرمانبرداري غير عادي و استثنايي از يك فرد به خاطر تقدس، قهرماني و يا سرمشق بودن وي، و از نظامي كه او ايجاد کرده و به او الهام شده، و ايتار در برابر وي و نظامش.

---

۱- براي مطالعه در مباحث مشروعيت در اندیشه اسلامي (به روايت اهل سنت) از جمله نگاه كنيد به: طعيمة الجزف. مبدء المشروعية و ضوابط خضوع الدولة للقانون (قاهره، ۱۹۶۳ م): احمد بهاء الدين، شرعية السلطنة في العالم الاسلامي (قاهره، ۱۹۸۴ م)؛ محمد علي عبدالجليل، مبدء المشروعية في النظام الاسلامي و الانظمة القانونية المعاصرة (قاهره، ۱۹۸۴ م)

۲- براي مطالعه در مباحث عام مشروعيت نگاه كنيد به:

الف - ماكس وير، اقتصاد و جامعه (مفاهيم اساسي جامعه شناسي، جامعه شناسي اقتصادي، جامعه شناسي سياسي) ترجمه دكتور عباس منوچهری؛ دكتور مهرداد ترابي نژاد؛ دكتور مصطفي عمادزاده (تهران: مولي، ۱۳۷۴) صفحات ۳۶ تا ۴۴ و ۲۶۷ تا ۴۸۶.

ب: ژولين فروند، جامعه شناسي ماكس وير، ترجمه عبدالحسين نيك گهر، (تهران، ۱۳۶۲) ص ۸۷ تا ۱۰۳.

ج: سعيد حجارين، «مسأله مشروعيت سياسي» راهبرد، شماره ۳ (تهران، بهار ۱۳۷۳) ص ۷۸ تا ۹۳.

۳- اندرو وينسنت، همان. ص ۶۷ تا ۶۸.

۳. قانونی، که مبتنی بر اعتقاد به قانونی بودن مقررات موجود و حق اعمال سیادت کسانی است که این مقررات آنان را برای اعمال سیادت فراخوانده است.

هیچ یک از این سه نوع سیادت مشروع به طور خالص وجود ندارد و غالباً با ترکیبهای مختلف آنها مواجهیم.<sup>۱</sup> مشروعیت حکومت را ناشی از هر یک از منابع سه گانه فوق فرض کنیم، حکومت بر دینداران اقتضا می کند وجه مشروعیت و حقانیت آن با مبانی دین سازگار باشد. از دیدگاه اسلامی منبع ذاتی مشروعیت، حقانیت و اعتبار خداوند متعال است که حاکمیت مطلق جهان و انسان از آن اوست. هر قانون و اقتدار و سیادتی که بدون رعایت واجبات و محرمات الهی وضع یا حاصل شده باشد، بی اعتبار است. به عبارت دیگر، هر حاکمیت، تصرف و اقتداری که ناشی از او و متکی بر اذن و اجازه و صلاحدید ذات مقدس ربوبی نباشد، در اندیشه اسلامی فاقد مشروعیت، حقانیت و اعتبار است. بنابراین خداوند، تنها منبع ذاتی مشروعیت است و هر مشروعیت بالعرضی می باید از این منبع مشروعیت بالذات کسب مشروعیت نماید؛ وگرنه فاقد حقانیت، اعتبار، مشروعیت و قانونیت است.

جامعه شناسی سیاسی از اقسام مشروعیت های موجود «گزارش» داده است. اندیشه دینی برای تأسیس حکومت دینی و مبانی مشروعیت آن حق «داوری» دارد. خداوند به عنوان منبع ذاتی مشروعیت و حقانیت می تواند منبع جدید مشروعیت تأسیس کند، یا یکی از منابع پیشین را کاملاً یا با اصلاحاتی امضا نماید، و منابع دیگر را به رسمیت نشناخته، بی اعتبار و غیر قانونی اعلام نماید.

پذیرش خداوند به عنوان منبع ذاتی و وحید مشروعیت یعنی قائل شدن به «حق داوری، تأسیس یا امضای منابع مشروعیت» مبتنی بر قبول مقدمات زیر است:

۱. قلمرو دین منحصر به حوزه اخلاق و احکام فردی و روابط انسان و خدا و احوال آخرت نیست. بلکه تعالیم الهی شامل هدایت حیات اجتماعی و زندگی دنیوی انسان نیز هست،<sup>۲</sup>

۲. دین در مسائل اصلی و پرسشهای اساسی حیات فردی و اجتماعی ارائه طریق کرده و ارزشهای ثابت و عام و چهار چوبهای کلی سعادت انسانی را در دنیا مشخص کرده است،

۳. مسأله مشروعیت مهم ترین مسأله فلسفه سیاسی است. نپرداختن به آن به معنای رنجور بودن و بی بنیادی یک فلسفه سیاسی است،

۴. مراد از پرداختن به مسأله مشروعیت این نیست که لزوماً دین در این باب احکام تأسیسی داشته باشد و منابع تازه مشروعیت ارائه کرده باشد. احکام امضایی نیز حاکی از اهتمام دین به مسأله است. به ویژه که در مسائل

---

۱- ر.ک: به ماکس وبر، *اقتصاد و جامعه* (جامعه شناسی سیاسی)، پیشین، ص ۲۷۳ و ۲۷۴.

۲- برای آشنایی با بعد اجتماعی قرآن کریم از جمله رجوع کنید به «کلام فی المرابطه فی المجتمع الاسلامی» از محمد حسین طباطبائی در *تفسیر المیزان* (بیروت، ۱۳۹۴ ق) در انتهای سوره آل عمران، ج ۴، ص ۹۲ تا ۱۳۸. برای آشنایی با تعالیم اجتماعی معصومان (ع) از جمله نگاه کنید به *نهج البلاغه* و کتب پیرامون آن از جمله: استاد مطهری، *سیری در نهج البلاغه* بخش چهارم، «حکومت و عدالت»، ص ۹۹ تا ۱۳۰.

اجتماعی، غالب تعالیم و احکام دین امضایی محسوب می شوند.<sup>۱</sup> مسأله مشروعیت در زمره مسائلی است که بنای عقلا در آن نقش اساسی ایفا می کند.

بنابراین بر اساس تعالیم اسلامی می توانیم نتیجه بگیریم که: اولاً خداوند منبع ذاتی و وحید مشروعیت و حقانیت است (توحید ربوبی)؛ و ثانیاً مشروعیت سیاست دینی یعنی مشروعیت و حقانیتی که به امضای شرع انور رسیده باشد یا توسط شارع مقدس تأسیس شده باشد. یعنی وجه اطاعت مردم و حق آمریت و سیادت دولت هر دو مبتنی بر تعالیم وحی باشد. از چشم یک مسلمان دولت مشروع، دولتی است که وجه مشروعیت آن از جانب شارع مقدس به رسمیت شناخته شده باشد. هر فعلی از جمله عملکردهای سیاسی چه از جانب دولت و چه از سوی ملت، اگر ناسازگار با دین باشد، ممنوع است. از سوی دیگر تأمین اهداف متعالی دین و تمهید مقدمات جهت نیل به آن اهداف لازم است. در جامعه اسلامی نمی توان از مشروعیت (حقانیت و قانونیت) بدون تأمین نکات یاد شده سخن گفت. نه هر اطاعتی را شارع مجاز شمرده، و نه به هر کسی حق امر و تصرف در امور عمومی مردم را داده است. اطاعتی خاص و آمریتی ویژه با تعالیم اسلامی سازگار است.

از آنجا که در اندیشه اسلامی توحید ربوبی امری مفروغ عنه است و مشروعیت سیاست دینی به تأسیس یا امضای مشروعیت و حقانیت توسط شرع انور بستگی دارد، مسلمانان در این که خداوند منبع نهایی و ذاتی مشروعیت سیاسی دینی است، اختلافی ندارند. بحث مشروعیت در اندیشه سیاسی اسلامی در پاسخ به این سؤال بنیادی زیر شکل می گیرد: آیا خداوند «حق حاکمیت بر مردم» را به فرد یا صنف خاصی داده، یا این حق و «حق تعیین سرنوشت» را در چهار چوب اهداف دین و احکام شرع به همه امت اسلامی تفویض کرده است. به بیان دیگر آیا رضایت و رأی امت اسلامی در صورتی که با اهداف دین و تعالیم شرع ناسازگار نباشد، در مشروعیت حکومت دخالت دارد یا نه؟

از لابه لای پاسخهای عالمان شیعه به سؤال بنیادی فوق، دو مبنای مشروعیت سیاسی قابل استخراج است: مبنای مشروعیت الهی بلاواسطه و مبنای مشروعیت الهی - مردمی.

### ■ مبنای اول: مشروعیت الهی بلاواسطه

ولایت الهی در تدبیر امور اجتماعی و مدیریت سیاسی جامعه مستقیماً به پیامبر اسلام (ص) تفویض شده است، و پس از ایشان امامان معصوم (ع) به ولایت سیاسی بر امت منصوب شده اند. در عصر غیبت امام معصوم (ع) فقیهان عادل از سوی امام معصوم (ع) عهده دار اداره جامعه اند. ولایت الهی مستقیماً به فقیهان عادل تفویض شده است و امت اسلامی واسطه تفویض ولایت الهی نیستند. بلکه فقیهان، خلیفه خداوند بر روی زمین، نایب پیامبر و امام و ولی امر مسلمین هستند. فقیهان عادل از جانب خداوند موظف به هدایت قدرت سیاسی در جهت اهداف دین هستند. رأی، خواست و رضایت مردم در مشروعیت حکومت دخالتی ندارد. مردم موظفند امر فقیهان را بپذیرند و

---

۱- امام خمینی (ره) در مسأله مالکیت دولت معتقد است: «اسلام در این امور سیاسی و مانند آن چیزی مخالف آنچه نزد عقلاست نیاورده، مگر در آن مفسده باشد.» دولتها اولیاء امور (فاقد سرپرست) به واسطه رعایت مصالح اعم می باشند. اسلام در این امر چیز جدیدی مغایر این امر شایع بین دولتها نیاورده است. کتاب البیع، ج ۳، ص ۱۴ و ۲۵.

از ایشان اطاعت کنند. حکومت و تدبیر امور سیاسی، «وظیفه» فقیهان است؛ و اطلاعات «تکلیف» مردم. از آنجا که هیچ عنصر مردمی در ثبوت و مشروعیت حکومت نقشی ندارد، این نوع مشروعیت را مشروعیت الهی بلاواسطه نامیدیم. یعنی بدون وساطت مردم در مشروعیت (والا در تحقق خارجی هر حکومتی مردم نقش تعیین کننده دارند، اما بحث از مقبولیت و کارآمدی و تحقق خارجی حکومت نیست، بحث از مشروعیت سیاسی آن است).

بنابراین مبنا، فقیهان عادل با اتکاء به فقه غنی شیعه و تکیه بر ملکه ربانی عدالت، بر مبنای مصلحت امت اسلامی، حکم می رانند. در میان فقیهانی که در زمینه دولت در فقه شیعه بحثی ایجابی ارائه کرده اند، اکثریتشان به نظریه مشروعیت الهی بلاواسطه معتقدند. محقق نراقی (ره) و امام خمینی (قدس سره) از جمله مهمترین قائلین به نظریه مشروعیت بلاواسطه الهی به شماره می روند.<sup>۱</sup> بر مبنای این نوع از مشروعیت، چهار نظریه در باب دولت در فقه شیعه عرضه شده است.

### ■ مبنای دوم: مشروعیت الهی - مردمی

خداوند تدبیر سیاسی امت اسلامی را به خود ایشان تفویض کرده، تا در چهار چوب ضوابط دینی، حاکمیت خود را اعمال نمایند. مردم از جانب خداوند، حاکم بر سرنوشت اجتماعی خویشند و احادی حق ندارد این «حق الهی» را از ایشان سلب نماید. مردم رهبر و مدیران جامعه را از میان حائزین شرایط انتخاب می کنند تا بر مبنای قانون اساسی سازگار با دین، خدمات عمومی را در چهار چوب یک معاهده یا عقد وکالت یا عقد شرکت یا عقد اجاره و مانند آن سامان دهند. رأی مردم مادامی که در راستای اهداف دین باشد و با احکام شرع ناسازگاری نداشته باشد، دخیل در مشروعیت است، و رضایت ایشان با قیود یاد شده می باید تأمین گردد. عدم ناسازگاری قوانین مصوب مردم با احکام شرع انور می تواند با «نظارت» فقیهان امت تأمین شود. از آنجا که مستند نهایی مشروعیت بنابراین مبنا خداوند است و امت تنها در حدود شرع می تواند از حق خداداد خویش سود جوید و اعمال حاکمیت نماید؛ این مشروعیت الهی است، اما از آنجا که مردم واسطه بین خداوند و دولت محسوب می شوند و عنصر مردمی در مشروعیت دخیل دانسته شده، آن را مشروعیت الهی - مردمی نامیدیم. می توان آن را مشروعیت مردمی با رعایت ضوابط الهی نیز نامید. واضح است که در این مبنا حاکمیت مردم در طول ولایت و حاکمیت خداوند و در رتبه متأخر از آن است، نه در عرض آن. مردم مستقل از اذن و افاضه الهی هرگز منبع مستقل مشروعیت نیستند و فارغ از حق خداداد، فاقد هرگونه مشروعیت دینی به حساب می آیند. این گروه از فقیهان شیعه معتقدند که منطقه ای که شارع با حفظ اهداف دین و به شرط عدم مخالفت با احکام شرع، به مردم اجازه اعمال حاکمیت و ابراز رأی و عرض اندام داده، منطقه فراخی است که با به رسمیت شناختن این منطقه و رعایت اهداف و روشهای

---

۱- ملا احمد نراقی؛ *عوائد الایام* (قم، ۱۴۰۸)، چاپ سنگی، ص ۱۸۵-۲۰۶؛ امام خمینی، *کتاب البیع*، ج ۲، ص ۴۵۹-۵۲۰؛ امام خمینی، *ولایت فقیه* (تهران، ۱۳۷۳)؛ برای آشنایی بیشتر با مبنای مشروعیت الهی بلاواسطه نگاه کنید به: عبدالله جوادی آملی، «ولایت و امامت» در کتاب *پیرامون وحی و رهبری* (تهران، ۱۳۶۸ ش، الزهراء)، ص ۱۱۲ - ۲۱۰.

دینی، با تألیف حکم الهی و حق مردمی، جمهوری اسلامی شکل می‌گیرد.<sup>۱</sup> بر مبنای این نوع از مشروعیت، پنج نظریه در باب دولت در فقه شیعه عرضه شده است. محقق نائینی (از حیثی) و آیت الله منتظری از جمله مهمترین قائلین به نظریه مشروعیت الهی - مردمی به شمار می‌روند.<sup>۲</sup>

## ■ مسئله مشروعیت دولت معصوم(ع)

بنا به نظر فقیهان قائل به نوع اول مشروعیت (مشروعیت الهی بلاواسطه)، حضور و عدم حضور معصوم (علیه السلام) در جامعه در مبنای مشروعیت تغییری ایجاد نمی‌کند. به نظر ایشان، مشروعیت دولت پیامبر(ص) و امیرالمؤمنین(ع) و فقیهان عادل با هم فرقی ندارند. یعنی در مشروعیت سیاسی هیچ یک، مردم دخالت ندارند. اما فقیهان قائل به نوع دوم مشروعیت (مشروعیت الهی - مردمی) اگرچه در عصر غیبت امام معصوم(ع) در مبنای مشروعیت سیاسی همداستانند، اما در مبنای مشروعیت دولت پیامبر(ص) و امیرالمؤمنین(ع) به دو قول قائلند: قول اول. در مشروعیت دولت معصومان(ع) مردم دخیل نیستند.<sup>۳</sup> اکثر قریب به اتفاق فقیهان فریقین این گونه می‌اندیشند. این دسته از فقیهان در عصر حضور به مبنای «مشروعیت الهی بلاواسطه» قائل اند و در عصر غیبت به مبنای «مشروعیت الهی - مردمی».

قول دوم. مشروعیت سیاسی یک صورت بیشتر ندارد و آن الهی - مردمی است. و بین عصر حضور و غیبت امام فرقی نیست. تدبیر سیاسی همواره به عهده مردم است. دو منصب الهی رسالت و امامت تلازمی با حکومت و مدیریت سیاسی ندارند.<sup>۴</sup> نقد و بررسی و ارزش علمی این دو قول در ضمن تحلیل آراء قائلین آنها خواهد بود، هر چند وجه نظر اصلی این بحث بررسی نظریه های دولت در عصر غیبت است و فقیهان غالباً به این دلیل که معصومین (علیهم السلام) خود به وظایف خود آگاه ترند از بحث در زمینه مسائل عصر حضور سر باز زده اند.<sup>۵</sup>



۱- در اصل ۵۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران آمده است: «حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست، و هم او، انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچ کس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد بیا گروهي خاص قرار دهد و ملت این حق خداداد را از طريقي که در اصول بعد مي آيد اعمال مي کند.»

۲- علامه محمد حسین غروي نائيني، *تنبيه الامه و تنزيه الملة در اساس و اصل مشروطيت يا حکومت از نظر اسلام* با مقدمه و پاورقي و توضیحات به قلم سيد محمود طالقاني (تهران، ۱۳۳۴ ش)؛ شيخ حسينعلي منتظري نجف آبادي، *در اسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الاسلاميه* (قم، ۱۴۰۸ ق) جلد اول.

۳- منتظري، *پيشين*، ج ۱ ص ۳۵ - ۸۰: الباب الثاني في ثبوت الولاية للنبي الاكرم و لائمة المعصومين سلام الله عليهم اجمعين و ص ۴۲۵.

۴- مهدي حائري يزدي، *حکمت و حکومت* ص ۱۴۲ - ۱۴۵ و ۱۵۱ - ۱۵۴ و ۱۶۷ - ۱۷۶. نگاه کنی به روزنامه *همسري*، شماره ۷۲۴، ۱۵ تير ۱۳۷۴، ص ۶.

۵- براي نمونه نگاه کنید به: سيد محمدرضا موسوي گلپايگاني، *الهداية الي من له الولاية*؛ تقرير اباحت به قلم احمد صابري همداني، (قم، ۱۳۸۳ ق)، ص ۲۱ - ۳۱. شيخ مرتضي انصاري، *كتاب المكاسب* (بيروت، چاپ سه جلدي) ج ۲، ص ۴۵-۴۸؛ سيد ابولقاسم موسوي خويي، *مصباح الفقاهة*، تقرير اباحت به قلم محمد علي توحيددي (قم، ۱۳۶۸ ش) ج ۵، ص ۳۵ - ۴۱.

هر دو نوع مشروعیت سیاسی هم در میان مسیحیان هم در نزد مسلمانان اهل سنت و هم در فلسفه سیاسی یونان یا فلسفه سیاسی جدید، مشابهاتی دارد. با این همه ویژگی‌هایی نیز به چشم می‌خورد. مسأله مشروعیت مانند بسیاری از مسائل اجتماعی از احکام امضایی اسلام است نه از احکام تأسیسی؛ به گواهی آثار فقیهان شیعه تا کنون نظریه جدیدی در باب مشروعیت به چشم نمی‌خورد. هر دو نظریه با اندک تغییری در یکی از نظریه‌های کلاسیک مشروعیت جای می‌گیرند و در بسیاری موارد مشابه نظریه‌های پیشین در فلسفه سیاسی هستند. مبنای اول به مشروعیت سنتی و گاه فره‌مند نزدیکتر است، و مبنای دوم تألیفی از مشروعیت قانونی و دینداری است. بیان این نقاط تشابه را به مجالی دیگر وا می‌گذاریم.

ما با تتبع در کتب فقهی شیعه به نه نظریه دولت برخوردیم. چهار نظریه مبتنی بر نوع اول مشروعیت، و پنج نظریه مبتنی بر نوع دوم مشروعیت است. این نظریه‌ها به ترتیب تاریخ ارائه در هر دسته به قرار زیر است.

### **الف. نظریه‌های دولت مبتنی بر مشروعیت الهی بلاواسطه:**

۱. نظریه ولایت انتصابی فقیهان در امور حسبه (شرعیات) و سلطنت مسلمان ذی شوکت (در عرفیات) «سلطنت

مشروع»

۲. نظریه ولایت انتصابی عامه فقیهان،

۳. نظریه ولایت انتصابی عامه شورای مراجع تقلید،

۴. نظریه ولایت انتصابی مطلقه فقیهان،

**ب. نظریه دولت مبتنی بر مشروعیت الهی - مردمی:**

۵. نظریه دولت مشروطه (باذن و نظارت فقیهان)،

۶. نظریه خلافت مردم با نظارت مرجعیت،

۷. نظریه ولایت انتخابی مقیده فقیه،

۸. نظریه دولت انتخابی اسلامی،

۹. نظریه وکالت مالکان شخصی مشاع.

تذکر این نکته لازم است که بعضی نظریات یادشده بسیار به هم نزدیک هستند و درک تفاوت آنها، محتاج تأمل و دقت است.

### **■ سئوالات اصلی در دو مبنای مشروعیت**

درک دقیق تر نظریه‌های دولت مبتنی بر مشروعیت الهی بلاواسطه در گرو پاسخگویی به چهار سؤال اصلی است:

سؤال اول: شارع چه نوع حکومتی به حاکم الهی تفویض کرده است؟

حکومت الهی چگونه حکومتی است؟ حاکم الهی با مردم چه رابطه‌ای دارد؟

سؤال دوم: شارع در چه محدوده‌ای به حاکم الهی اختیار داده است؟ قلمرو حکومت حاکم الهی تا کجاست؟



سؤال سوم: شارع به چه نحوي حاکم الهي را به حکومت رسانیده است؟ حاکم الهي با شارع چه رابطه اي دارد؟

سؤال چهارم: شارع چه کساني را بر مردم حاکم کرده است؟ حاکم الهي چه شرايطي دارد؟ هر چهار سؤال با «شارع» آغاز مي شود، چرا که در نظريه هاي مبتني بر مشروعيت الهي بلاوسطه، شارع محور و مبدأ همه مسائل است. ضمناً اين سؤالات مستقل از يکديگرند و هيچ يک ما را از ديگري بي نياز نمي کند در عين اين که به هم مرتبط اند، و در هم مؤثر.

سؤالات اصلي نظريه هاي مبتني بر مشروعيت الهي - مردمی نیز چهار سؤال است: سؤال اول: دين چه شرايطي را براي احراز متصدیان امور عمومي لازم دانسته است؟ يا اينکه چه ارزشهايي را در مسأله دولت و سياست امضا کرده است؟

سؤال دوم: چه تصويري از حقوق مردم ارائه شده است؟ اين حقوق چه ماهيتي دارند؟ الهي، طبيعي يا قراردادي؟

سؤال سوم: احکام ديني و حقوق مردمی چگونه تأليف مي شوند؟

حکومت در قالب چه عقدي بين ملت و دولت منعقد مي شود؟

سؤال چهارم: قانون اساسي که حکومت به عنوان شرط ضمن عقد متعهد به آن است، چه ويژگي هايي دارد؟ پنج نظريه دولت مبتني بر مشروعيت الهي مردمی یکسان و به یک میزان به تبیین ابعاد نظريه نپرداخته اند. ابعاد و مباني و لوازم بعضي نظريه ها شفاف تر و مبسوط تر تبیین شده است. اما قائلين نظريه هاي ديگر مسأله را به اختصار برگرار کرده اند و نقاط ابهام فراواني در آنها به چشم مي خورد. تفاوت نظريه هاي دوم و چهارم مبتني بر مشروعيت الهي بلاواسطه تنها در محدوده اختيارات حاکم الهي است، و در ديگر ابعاد با هم اختلافي ندارند. اما پنج نظريه مبتني بر مشروعيت الهي - مردمی در محورهاي متعددي با هم اختلاف دارند، که بيان اين محورهاي تفاوت، متوقف بر معرفي هر نظريه است.

## ■ اصول مشترك نظريه ها

نظريه هاي نه گانه اصول مشترکي نیز دارند. اين اصول مشترک عبارتند از:

۱. حاکميت بر جهان و انسان بالاصاله از آن خداوند است، و هر حکومتي که بدون افاضه، اذن يا امضاي او تشکيل شود، نامشروع است.
۲. صاحبان علم غيب و ملکه عصمت يعني حضرات معصومان (عليهم السلام) در صورت حضور در جامعه افضل افراد براي تصدي مدیریت سياسي و رهبري اجتماعي هستند.
۳. وجود حکومت در جامعه امري ضروري است.
۴. حکومت بايد نسبت به تعاليم ديني خاضع باشد، و قوانين نبايد منافي با احکام شرع باشند، بلکه بايد محيطي ايجاد شود که امکان رشد مسلمانان به سوي اهداف متعالی دين فراهم شود.
۵. اسلامي و ايمان، وثاقت و عدالت، و تدبير و کارداني سه شرط اصلي زمامدار جامعه اسلامي است.





## تاریخچه نظریه ولایت فقیه<sup>۱</sup>

مهدی هادوی

---

۱- این مقاله از کتابی تحت عنوان ولایت فقیه به قلم مهدی هادوی (تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۷۷) اتخاذ، و نظریه چهاردهم به آن افزوده شده است. نویسنده از اساتید حوزه علمیه قم می باشد.



## ■ ولایت فقیه، تحلیل مفهومی

«ولایت» در زبان عربی از ماده «ولی» گرفته شده که این ماده، به اعتراف لغت شناسان بزرگ عرب، یگانه و دارای معنای واحدی است. معنای «ولی» نزدیکی و قرب می باشد.<sup>۱</sup>

در زبان عربی، برای کلمه «ولی» سه معنای: ۱. دوست، ۲. دوستدار، ۳. یاور، و برای لفظ «ولایت» افزون بر آنها<sup>۲</sup> دو معنای: ۱- سلطنت و چیرگی، ۲- رهبری و حکومت را ذکر کرده اند.<sup>۳</sup>

در زبان فارسی، برای لفظ «ولی» معانی متعددی از قبیل دوست، یار، صاحب، حافظ، آن که از جانب کسی در کاری تولیت دارد، و برای «ولایت» معنای حکومت کردن بیان شده است.<sup>۴</sup>

هنگامی که لفظ «ولایت» در مورد فقیه به کار می رود، مراد از آن همان حکومت و زمامداری امور جامعه است. از سوی دیگر، «ولایت» در مصطلحات فقهی در دو مورد به کار رفته است:

۱. مواردی که مولی علیه قادر بر اداره امور خود نیست، مانند میّت، سفیه، مجنون، و صغیر.
  ۲. مواردی که مولی علیه قدر بر اداره امور خود دارد، در عین حال اموری وجود دارد که سرپرستی و ولایت شخصی دیگر را می طلبد.
- «ولایت فقیه» از موارد اصطلاح دوم می باشد، زیرا «فقیه» که بر جامعه ولایت دارد سرپرستی یکایک افراد آن جامعه، حتی سایر فقها و بلکه شخص خود را به عهده دارد. امیرالمؤمنین علی(ع) می فرماید: «ولابد لکل قوم من امیر برّ او فاجر» (هر قوم و گروهی ناگزیر باید رهبر و رئیسی داشته باشد، چه نیکوکار و چه بدکار).<sup>۵</sup> این یک نیاز اجتماعی است. هر جا جمعی تشکیل می شود، برخی از وظایف و شئون جمعی تحقق پیدا می کند، که سامان یافتن آن ریاست و زعامتی را می طلبد. البته اسلام برای این مدیر، شرایط فراوانی ذکر کرده که چون مهمترین آنها فقاقت است، از آن به «ولایت فقیه» یاد می شود.

۱- ر.ک: مقائیس اللغه ج ۶، ص ۱۴۱ - القاموس المحيط، ص ۱۷۳۲؛ المصباح المنیر، ج ۲، ص ۳۹۶، المصباح،

ج ۶، ص ۲۵۲۸؛ تاج العروس ج ۱۰، ص ۳۹۸.

۲- برخی از محققان، وجود معنای دوستی یا یاری را برای ولایت انکار کرده و آن را تنها به معنای سلطنت یا رهبری دانسته اند. (ر.ک: المنتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه ج ۱، ص ۵۵).

۳- ر.ک: القاموس المحيط، ص ۱۷۳۲، تاج العروس ج ۱۰، ص ۳۹۸؛ المصباح المنیر ج ۲، ص ۳۹۶.

۴- ر.ک: محمد معین، فرهنگ فارسی ج ۴، ص ۵۰۵۴ و ۵۰۵۸.

۵- صبحی صالح، نهج البلاغه، خطبه ۴۰، ص ۸۲.

بنابر این، فقیه - که در بحث‌های آینده ادله ولایت و حدود و شرایط آن را به تفصیل ذکر خواهیم کرد - بر جامعه به عنوان مدیری که مجموعه حرکت را به سوی آرمان‌های اسلامی سوق می‌دهد، ولایت دارد و در واقع، «ولایت» تجلی همان مدیریت دینی است که در بحث‌های گذشته به آن اشاره شد.

## ■ جایگاه ولایت فقیه در نظام سیاسی اسلام

اگر «نظام سیاسی اسلام» تشریح گردد و مکتب سیاسی آن باز شناسانده شود، یکی از مبانی این مکتب «ولایت فقیه» در عصر عبیت امامان معصوم خواهد بود. همانگونه که «ثبوت ولایت» به معنای سلطه در عالم تکوین و تشریح برای خداوند متعال یا «ولایت حضرات معصومین از نبی خاتم(ص)» تا وصی خاتم(ع) نیز در زمره مبانی مکتب سیاسی اسلام می‌باشد.

در فرهنگ شیعی این امر که در عصر عبیت اداره جامعه از سوی شارع مقدس بر عهده فقیهان عادل گذاشته شده، امری مسلم و بی‌تردید بوده است و از این رو، به جای بحث در اصل این مطلب بیشتر به دستاوردهای آن پرداخته و آن را مورد تحقیق قرار داده‌اند.

مرحوم شیخ مفید(۳۳۳ یا ۳۳۸ - ۴۱۳ ق) از فقهای بزرگ تاریخ شیعه در قرن چهارم و پنجم هجری است. او در کتاب المقنعه در باب امر به معروف و نهی از منکر، پس از بیان مراتب امر به معروف و نهی از منکر وقتی به بالاترین مرحله، یعنی کشتن و صدمه زدن می‌رسد، می‌گوید:

«و ليس له القتل و الجراح الا باذن سلطان الزمان المنصوب لتدبير الأئمة»

شخص مکلف در مقام امر به معروف یا نهی از منکر، حق کشتن یا جراحت وارد کردن را ندارد مگر آنکه سلطان و حاکم زمان، که برای تدبیر و اداره امور مردم منصوب شده، اجازه دهد.

سپس در ادامه همین بخش می‌گوید:

«فأما إقامة الحدود فهو الى سلطان الاسلام المنصوب من قبل الله تعالى و هم انمة الهدى من آل محمد(ع) و من نصبوه لذلك من

الأمر و الحكام و قد فوضوا النظر فيه الى فقهاء شيعتهم مع الامكان»

و اما مسئله اجرای حدود الهی، مربوط به سلطان و حاکم اسلامی است که از سوی خداوند متعال نصب می‌شود. اینها عبارتند از امام هدایت از آل محمد(ع) و کسانی که انمه(ع) آنها را به عنوان امیر یا حاکم نصب کنند و انمه اظهار نظر در این مطلب را، به فرض امکان آن، به فقهای شیعه و پیرو خود واگذار کرده‌اند.<sup>۱</sup>

در این عبارات که رعب ناشی از حکومت ستمگران در آن آشکارا پیداست، شیخ مفید ابتدا سلطان منصوب از سوی خدا را مطرح می‌کند و او را مرجع تصمیم‌گیری در قتل و جرح برای امر به معروف و نهی از منکر می‌شمارد، و سپس به مسئله «اقامه حدود» به عنوان مصداقی بارز از مصادیق امر به معروف و نهی از منکر می‌پردازد و با تکرار این مطلب که انجام این مهم بر عهده سلطان اسلام است که از سوی خداوند نصب می‌شود، به اشاره ای آنان را این گونه معرفی می‌کند:

۱. امام معصوم(ع) که خداوند آنها را مستقیماً به عنوان مدیران جامعه اسلامی و مجریان حدود الهی نصب کرده است.

۲. امیران و حاکمانی که امامان معصوم(ع) آنها را برای اداره جامعه اسلامی و زمامداری سیاسی نصب کرده و قرار داده اند.

۳. فقیهان شیعه که از سوی امامان معصوم(ع) برای همین زمامداری و اقامه حدود الهی منصوب شده اند. با این وصف، مرحوم شیخ مفید افزون بر مسأله حکومت و زمامداری امامان معصوم(ع) - که امری واضح و مسلم در فرهنگ شیعی بوده و هست - به نواب خاص امامان معصوم(ع) که به صورت مشخص و به عنوان یک فرد برای تصدی امور سیاسی منصوب می شدند - مانند مالک اشتر در روزگار علی(ع) و یا نواب اربعه در عصر غیبت صغری امام زمان (عج) - و نواب عام آنان که به یک عنوان کلی برای تصدی این امور منصوب شده اند، یعنی فقیهای شیعه، اشاره می کند.

البته وی توجه دارد که چه بسا برای فقیهان شیعه، امکان عمل به این وظیفه الهی فراهم نشود. از این رو با قید «مع الامکان» به این مطلب اشاره می کند و سپس در ادامه به مواردی که احتمال این امکان در آن بیشتر است، می پردازد و می گوید:

«فمن تمكن من اقامتها على وُلده و عبده ولم يخف من سلطان الجور ضرراً به على ذلك، فليقمه»

اگر فقیهی بتواند حدود الهی را در مورد فرزندان و غلامان خود جاری کند و از سلطان جور و حاکم ظلم بر این مطلب خوف ضرری نداشته باشد، باید آن را اجرا نماید.<sup>۱</sup>

این سخنان که اشک اندوه بر چهره آدمی جاری می سازد، نشان از مظلومیت اندیشه استوار شیعه در بسیاری از ادوار تاریخ اسلام دارد و از وضوح مسئله «ولایت فقیه» در فکر و فرهنگ پیرامون مکتب اهل بیت(ع) حکایت می کند.

شیخ مفید سپس صورت دیگری از امکان اجرای حدود الهی را مطرح می کند و می گوید:

و هذا فرض متعين على من نصبه المتغلب لذلك، على ظاهر خلافته له أو الامارة من قبله على قوم من رعيته فيلزمه اقامة الحدود و تنفيذ الاحكام و الامر بالمعروف و النهي عن المنكر و جهاد الكفار.

و این امر - اجرای حدود - واجبی واضح بر کسی - فقیهی - است که قدرت حاکمه او را برای این کار نصب کند، یا سرپرستی گروهی از رعایای خود را به او بسپارد. پس او باید به اقامه حدود الهی و اجرا و تنفیذ احکام شرعی و امر به معروف و نهی از منکر و جهاد با کافران پردازد.<sup>۲</sup>

یعنی اگر سلاطین جور و حاکمان ظلم، فقیهی را به منصبی گماشتند که بتواند در آن موقعیت، حدود الهی را اجرا کند و ضرری از آنها به او نرسد، باید چنین کاری را انجام دهد. در همین عبارت، مرحوم شیخ مفید به چهار مسئله اشاره می کند:

۱- ر. ک: شیخ مفید (ره) *المقننه*، ص ۸۱۰.

۲- ر. ک: همان.



۱. اقامه حدود الهی، یعنی اجرای جزای اسلامی که از اختیارات حاکم اسلامی است.
  ۲. اجرا و تنفیذ احکام، که در بر گیرنده همه احکام الهی است و به اطلاق خود شامل تمامی وظایف شرعی می شود و بر اساس آن فقیه باید تلاش کند که در سراسر جامعه و در تمام شئون آن، اسلام حکومت کند.
  ۳. امر به معروف و نهی از منکر، که مراتب عالی آن از مختصات حاکم اسلامی است و مرحوم مفید خود، پیش از این به آن اشاره کرد.
  ۴. جهاد و مبارزه با کفران، که شامل دفاع می شود.
- سپس بار دیگر شیخ مفید به سخنی در این باره می پردازد تا شاید باب هر توجیه غیر مقبول را ببندد! او می گوید:

«وللفقهاء من شیعۃ آل محمد (ع) أن یجمعوا باخوانهم فی صلوة الجمعة و صلوات الاعیاد و الاستسقاء و الخسوف و الكسوف اذا تمكنوا من ذلك و آمنوا فيه من مضرّة أهل الفساد و لهم أن یقضوا بینهم بالحق و یصلحوا بین المختلفین فی الدعاوی عند عدم البینات و یفعلوا جمع ما جعل الی القضاة فی الاسلام لأن الانمه «علیهم السلام» قد فوّضوا الیهم ذلك عند تمكّنهم منه بما ثبت عنهم فيه من الاخبار و صحّ به النقل عند أهل المعرفة من الآثار»:

و بر فقیهان از پیرو آل محمد (ع) است که اگر برایشان ممکن است و از آزار اهل فساد در امانند، با برادران خود در نماز جمعه و نمازهای اعیاد و استسقا و خسوف و کسوف جمع شوند، آنان باید بین برادران خود بحق داوری کنند و بین کسانی که با یکدیگر اختلاف دارند و هیچ یک شاهی بر ادعای خود ندارد، صلح برقرار سازند و همه آنچه را که برای قاضیان در اسلام قرار داده شده، انجام دهند. زیرا انمه (ع) به استناد روایتی که از آنها رسیده و نزد آگاهان صحیح و معتبر است این امر را در صورت امکان اجرای آن به آنان - فقها - تفویض کرده اند<sup>۱</sup>

در اینجا شیخ مفید به دو مسئله مهم اشاره می کند:

۱. اقامه نمازهایی، مانند نماز جمعه، نماز عید فطر و نماز عید قربان.
  ۲. دوری و قضاوت.
- و هر دو را از شئون فقها می شمارد و آنان را در این زمینه از سوی اهل بیت (ع) منصوب می داند و دلیل خود را روایات معرفی می کند. در روایات معتبر در مورد نمازهای عید فطر و قربان، به صراحت<sup>۲</sup>، و نماز جمعه، به اشاره<sup>۳</sup>، مسئله شرط وجود «امام عادل» مطرح شده است، از این رو، برخی از فقها با تفسیر امام عادل به امام معصوم (ع) این نماز را در عصر غیبت واجب نشمرده اند. ولی شیخ مفید این نمازها از وظایف فقهای شیعه، در واقع آنان را مصداق «امام عادل» معرفی می کند و این مطلب با سخن قبلی وی که «جهاد با کفران» را نیز از وظایف فقیهان شمرده، سازگار است. زیر آن کلام - دست کم به اطلاق خود - شامل جهاد ابتدایی می شود و در روایات آمده است که جهاد، مشروط به وجود امامی است که اطاعت از او واجب باشد.<sup>۴</sup> برخی از فقها مصداق آن را فقط امام معصوم (ع) دانسته، و جهاد ابتدایی را به امر فقیه، غیر جایز شمرده اند.

۱- شیخ مفید، المقنعه، ص ۸۱۱

۲- شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۵، صص ۹۵ - ۹۶ (کتاب الصلوة. ابواب صلوة العید، باب ۲ حدیث ۱).

۳- همان صص ۱۲ - ۱۳ (کتاب الصلوة، ابواب صلوة الجمعة و آدابها، باب ۵).

۴- ر. ک: الحز العالمی، وسائل الشیعه، ج ۱۱، صص ۳۲ - ۳۵ (کتاب جهاد، ابواب جهاد العدو، باب ۱۲).

شیخ مفید در بحث «انفال» پس از بیان این نکته که «انفال» از آن رسول خدا(ص) و جانشینان آن حضرت - یعنی ائمه اهل البیت(ع) - است، می گوید:

لیس لاحد أن يعمل فی شیء مما عدناه من الانفال الا باذن الامام العادل:

هیچ کس نمی تواند در آنچه از انفال بر شمرديم، تصرف کند و کاری انجام دهد، مگر به اجازه امام عادل.<sup>۱</sup>

از این عبارت، با توجه به صدر آن و آنچه در باب امر ربه معروف و نهی از منکر آمده، می توان نتیجه گرفت که شیخ مفید نیز، مانند سایر عالمان شیعه، اندیشه «امام عادل» را در نظر داشته، و مصداق آن را کسی می دانسته که حکومت او از سوی خداوند متعال پذیرفته شده باشد؛ یعنی یا مستقیم منصوب از ناحیه خدا باشد، یا از سوی منصوبان او نصب شده باشد. در مقابل این مفهوم، ما در فرهنگ شیعی با معنای «امام جور»، یا «سلطان جور»، یا «امام ظالم» و امثال آن برخورد می کنیم که مقصود حاکمی است که حکومت او به خداوند متعال منتهی نمی شود و از سوی شرع امضاء نشده است، و در واقع اطاعت از او شرعاً واجب نیست. بنابر این، منظور از «سلطان عادل» یا امثال این تعابیر، حاکمی نیست که در خارج به عدل رفتار کند. همانگونه که مقصود از سلطان جور و امثال آن، رهبری نیست که به ظلم در میان مردم عمل می کند، بلکه مقصود از اولی حاکمی است که حکومت او را شرع پذیرفته<sup>۲</sup>، و مراد از دومی آن است که حکومتش مورد رضایت شارع نیست.

برای روشنتر شدن تاریخچه بحث ولایت فقیه، به دیدگاه دیگر فقیهان بزرگ شیعه در این باره نظر می افکنیم.<sup>۳</sup>

## ■ پیشینه تاریخی ولایت فقیه

### ۱- محقق حلی (م: ۶۷۶ ق)

يجب أن يتولى صرف حصّة الامام، عليه السلام، الى الاصناف الموجودين من اليه الحكم بحق النيابة كما يتولى أداء ما يجب على الغائب.

باید سرپرستی مصرف سهم امام(ع) را در راه مستحقان، کسی به عهده گیرد که نیابت امام را دارد؛ همان گونه که انجام واجبات غایب را بر عهده دارد.

زين الدين بن علي عاملي، معروف به شهيد ثاني (ش: ۹۶۶ ق) در توضیح این عبارت می نویسد:

المراد به (من اليه الحكم بحق النيابة) الفقيه العدل الامامی الجامع لشرائط الفتوى، لانه نائب الامام و منصوبه:

منظور محقق حلی از: «من اليه الحكم بحق النيابة»، فقیه عادل امامی است که همه شرایط فتوا را دارا باشد. زیرا چنین شخصی نایب و گمارده شده از سوی امام است.<sup>۴</sup>

### ۲- محقق کرکی (م: ۹۴۰ ش):

۱- شیخ مفید، المقنعه، ص ۲۷۹.

۲- البته از شرایط چنین حاکمی عدالت می باشد.

۳- جمع آوری و ترجمه این سخنان را برادر بزرگوار محسن قمی به عهده گرفته اند.

۴- زين الدين بن علي العاملي الجبعي، مسالك الافهام، ص ۵۳

فقیهان شیعه اتفاق نظر دارند که فقیه جامع شرایط، که از آن به «مجتهد»، تعبیر می شود از سوی امامان معصوم (ع) در همه اموری که نیابت در آن دخالت دارد، نایب است. پس دادخواهی در نزد او و اطاعت از حکم او واجب است. وی، در صورت لزوم، می تواند مال کسی را که ادای حق نمی کند، بفروشد. او، بر اموال غایبان، کودکان، سفیهان و ورشکستگان و بالاخره بر آنچه که برای حاکم منصوب از سوی امام (ع) ثابت است، ولایت دارد. دلیل بر این مطلب، روایت عمر بن حنظله و روایات هم معنی و مضمون آن می باشد.<sup>۱</sup>

### ۳- مولی احمد مقدس اردبیلی (م: ۹۹۳ ق)

در استحباب پرداخت زکات به فقیه می نگارد:

دلیله مثل ما مر آتیه بمواقعه و حصول الاصناف عنده فیعرف الاصل و الاولی و آتیه خلیفة الامام فکان الواصل الیه، واصل الیه علیه السلام:

دلیل آن، به سان آنچه گذشت، این است که فقیه به محل مصرف (زکات)، دانایتر است و گروههای گوناگون مردم، در نزد او جمعد. پس می داند چه کس در این امر اصل و دارای اولویت می باشد. فقیه، خلیفه و جانشین امام معصوم (ع) است. پس آنچه به او برسد به امام معصوم (ع) تحویل داده شده است.<sup>۲</sup>

حاج آقا رضا همدانی (م: ۱۳۲۲ هـ) نیز، رساندن مال را به دست فقیه مانند رساندن آن به دست امام (ع) می داند:

اذا بعد فرض النيابة، یكون الايصال الیه بمنزلة الايصال الی الامام علیه السلام:

زیرا پس از پذیرش این مطلب که فقیه نایب امام (ع) است، رساندن مال به دست فقیه، همسان رساندن مال به دست امام (ع) خواهد بود.<sup>۳</sup>

### ۴- جواد بن محمد حسینی عاملی (م: ۱۲۲۶ ق)

وی که صاحب کتاب ارزشمند مفتاح الکرامه است و تسلط ویژه ای بر آرای فقهای شیعه دارد، فقیه را نایب و منصوب از سوی امام زمان (ع) می داند:

فقیه، از طرف صاحب امر (عج) منصوب و گمارده شده است و بر این مطلب، عقل و اجماع و اخبار دلالت می کنند. اما عقل: اگر فقیه، چنین اجازه و نیابتی از سوی امام زمان (ع) نداشته باشد، بر مردم، امر مشکل می شود و در تنگنا قرار می گیرند و نظام زندگی از هم می گسند. اما اجماع:<sup>۴</sup> پس از تحقق آن - همانگونه که اعتراف شده - می توانیم ادعا کنیم که در این امر علمای شیعه اتفاق نظر دارند و اتفاق آنان، حجت است. اما اخبار: دلالت آنها بر مطلب کافی و رساست از جمله، روایت صدوق<sup>۵</sup> است در اکمال الدین: امام (ع) در پاسخ به پرسش های اسحاق بن یعقوب می نویسد:

۱- محقق کرکی، رسائل المحقق الثاني، رساله صلاة الجمعة، ج ۱، ص ۱۴۲.

۲- مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان، ج ۴، ص ۲۰۵.

۳- حاج آقا رضا همدانی، مصباح الفقیه، کتاب الخمس، ص ۱۶۰.

۴- «اجماع»، اتفاق نظر علماء در یک مسأله است که از وجود دلیلی معتبر حکایت می کند و رأی معصوم (ع) را می نمایاند.

۵- در بحثهای آینده کیفیت دلالت این روایت را توضیح خواهیم داد.

«در رویدادها، به راویان حدیث ما، رجوع کنید، زیرا آنان حجت من بر شما و من حجت خدایم»<sup>۱</sup>.

## ۵ - ملا احمد نراقی (م: ۱۲۴۵ ق)

فقیه بر دو امر ولایت دارد:

۱. بر آنچه که پیامبر و امام - که سلاطین مردمان و دژهای مستحکم و استوار اسلامند - ولایت دارند، فقیه نیز ولایت دارد، مگر مواردی که به اجماع و نص و ... از حوزه ولایت فقیه خارج شوند.
۲. هر عملی که به دین و دنیای مردم مربوط باشد و ناگزیر باید انجام گیرد، چه عقلاً، چه عادتاً، و چه از آن جهت که معاد و معاش فرد، یا گروهی بدان بستگی دارد و نظم دین و دنیای مردم در گرو آن است، یا از آن جهت که در شرع، بر انجام آن امری وارد شده، یا فقیهان اجماع کرده اند و یا به مقتضای حدیث نفی ضرر و یا نفی عسر و حرج، یا فساد بر مسلمانی و یا دلیل دیگری (واجب شده است) یا بر انجام و یا ترك آن از شارع اجازه ای رسیده و بر عهده شخص معین یا گروه معین یا غیر معین نهاده نشده است، و یا می دانیم که آن باید انجام گیرد، و از سوی شارع اجازه انجام آن صادر شده، ولی مأمور اجرایی آن مشخص نیست، تمام این موارد، فقیه باید کارها را به عهده بگیرد.<sup>۲</sup>

## ۶ - میر فتحاح عبدالفتاح بن علی حسینی مراغی (م: ۱۲۷۴ ق)

وی بر ولایت فقیه چنین دلیل اقامه می کند:

۱. اجماع محصل،<sup>۳</sup> از دلایل ولایت فقیه است، چه بسا کسی بپندارد که اجماع امری لَبِّي<sup>۴</sup> - یعنی محتوایی و فاقد الفاظ خاص - است. از این رو، نمی توان در موارد خلاف بدان تمسک جست. بله، چنین است اگر مراد از اجماع، اجماع قائم بر حکم واقعی باشد که خلاف و تخصیص در آن راه ندارد. اما اگر اجماع بر قاعده اقامه گردد یعنی اقامه اجماع شود بر اینکه در مواردی که دلیلی بر ولایت غیر حاکم نداریم، فقیه ولایت دارد - این اجماع، مانند اجماع بر اصل طهارت است و در هنگام شك می توان بدان تمسک جست. تفاوت بین اجماع بر قاعده و اجماع بر حکم، واضح است و کسی که در گفته های فقیهان کندوکاو کند، این مطالب بر او آشکار خواهد شد.
۲. اجماع منقول، در سخن فقیهان، نقل چنین اجماعی مبنی بر اینکه فقیه ولایت دارد، در هم مواردی که دلیل بر ولایت غیر فقیه نداریم، گسترده و بسیار شایع است.<sup>۵</sup>

## ۷. شیخ محمد حسن نجفی، صاحب جواهر (م: ۱۲۶۶ ه)

او درباره عمومیت ولایت فقیه می نویسد:

(از عمل و فتوای اصحاب در ابواب فقه، عمومیت ولایت فقیه استفاده می شود. بلکه شاید از نظر آنان این مطلب از مسلمانات یا ضروریات و بدیهیات باشد).<sup>۱</sup>

۱- حسینی عاملی، *مفتاح الکرامه* (کتاب القضاء)، ج ۱۰، ص ۲۱.

۲- احمد نراقی، *عوائد الأيام*، صص ۱۸۷ - ۱۸۸.

۳- «اجماع محصل» اتفاق نظر علماء در یک مسأله که توسط خود یک فقیه در اثر مراجعه به فتاوا و کتب آنها آشکار گردد. در مقابل، «اجماع منقول» که فقط این اتفاق نظر توسط شخص یا اشخاصی نقل شده است.

۴- دلیل «لَبِّي» در مقابل دلیل لفظی، عبارت از دلیلی است که لفظ خاص در آن نیست. اجماع و سیره در زمره ادله لَبِّي، و آیات و روایات از جمله ادله لفظی هستند.

۵- میر فتحاح مراغی، *عناوین*، ص ۳۵۴.

نظر من این است که خداوند، اطاعت از فقیه را به عنوان «اولی الامر» بر ما واجب کرده است؛ و دلیل آن اطلاق ادله حکومت فقیه، بویژه روایت صاحب الامر<sup>۲</sup> (عج) می باشد.

البته ولایت او در هر چیزی است که شریعت در آن دخالتی در حکم یا موضوع دارد و ادعای اختصاص آن به احکام شرعیه، به دلیل اجماع محصل مردود است؛ زیرا فقیهان، ولایت فقیه را در موارد متعددی ذکر کرده اند و دلیلی جز اطلاق ادله حکومت، در این موارد وجود ندارد. مؤید این مطلب این است که نیز جامعه اسلامی به فقیه برای رهبری جامعه بیشتر از نیاز به فقیه در احکام شرعی می باشد.<sup>۳</sup>

وی درباره حوزه ولایت فقیه می نویسد:

«از ظاهر قول امام که به گونه عام درباره فقیه جامع الشرایط می فرماید: «من او را بر شما حاکم قرار دادم»، بسان موارد خاص که امام درباره شخصی معین در هنگام نصب می فرماید: «من او را حاکم قرار دادم»، فهمیده می شود که سخن امام، دلالت بر ولایت عام فقیه جامع الشرایط می کند. افزون بر این، اینکه امام (ع) می فرماید: «راویان حدیث، حجت من بر شما و من حجت خدایم»، به روشنی بر اختیارات گسترده فقیه دلالت می کند؛ از جمله: اجرا و برپا داشتن حدود ...

در هر حال، برپا داشتن حدود و اجرای آن، در روزگار غیبت واجب است. زیر نیابت از امام معصوم (ع) در بسیاری از موارد، برای فقیه جامع الشرایط ثابت می باشد. فقیه، همان جایگاه را در امور اجتماعی - سیاسی دارد که امام معصوم (ع) دارد. از این جهت، تفاوتی بین امام (ع) و فقیه نیست.<sup>۴</sup>»

این ظاهر فقیه بزرگ درباره ولایت فقیه بر امور قضایی می نویسد:

«ظاهر روایت، حاکی از آن است که فقیه به گونه ای عام، با تمام اختیارات از ناحیه معصوم (ع) نیابت دارد. این، مقتضای قول امام (ع) است که می فرماید: «من او را حاکم قرار دادم». یعنی او را در قضا و غیر آن از امور ولایی، ولی و داری حق تصرف قرار دادم. بلکه همین مطلب مقتضای فرمایش امام زمان (ع) نیز هست که می فرماید: «در حوادثی که رخ می دهد به راویان حدیث ما (فقیهان) مراجعه کنید، زیرا فقیهان، حجت من بر شماست و من حجت خدایم».<sup>۵</sup> مراد امام (ع) از این سخن این است که فقیهان در جمیع آنچه من در آن حجت بر شما هستم حجت من بر شماست، مگر آنچه را که دلیل خاصی استثنا کند. این، با نصب و قرار دادن غیر فقیه به منصب قضاوت در احکام خاصی از سوی فقیه منافات ندارد. بر پایه این ریاست و ولایت عامه، مجتهد می تواند مقلد خود را به امر قضاوت بگمارد، تا در میان مردمی که مقلد او هستند به فتوایش که حلال و حرام آنهاست، حکم کند. حکم چنین فردی، حکم مجتهد، و حکم مجتهد حکم ائمه (ع)؛ و حکم ائمه (ع) حکم خداست ... این مطلب، برای آنان که روایات باب را که در کتاب وسائل و کتابهای دیگر گرد آمده، به دقت بررسی کنند، واضح بلکه از قطعیات می باشد.<sup>۶</sup>»

۱- محمد حسن نجفی، جواهر الاحکام، ج ۱۶ ص ۱۷۸.

۲- شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۰۱، (کتاب القضاء، أبواب صفات القاضی، باب ۹ - ۱۱).

۳- محمد حسن نجفی، جواهر الاحکام، ج ۱۵، صص ۴۲۱ - ۴۲۲.

۴- محمد حسن نجفی، همان، ج ۲۱ - صص ۳۹۵ - ۳۹۷.

۵- ر. ک: الحر العاملی همان، ج ۱۸ ص ۱۰۱ (کتاب القضاء، أبواب صفات القاضی، باب ۹ - ۱۱).

۶- محمد حسن نجفی، همان، ج ۴۰، ص ۱۸.

## ۸- شیخ مرتضیٰ انصاری

وي گرچه محدوده ولایت را مطلق نمی‌داند. اما تصریح می‌کند که ولایت فقیه از فتاویٰ مشهور فقهای شیعه است. لذا می‌نویسد:

... كما اعترف به جمال المحققين في باب الخمس بعد الاعتراف بأن المعروف بين الاصحاب كون الفقهاء، نواب الامام: همان گونه که جمال المحققین در باب «خمس» اعتراف کرده به این که در میان شیعه معروف است، فقیه، نایب امام می‌باشد.<sup>۱</sup>

## ۹- حاج آقازاده همدانی (م: ۱۳۲۲ ق)

«در هر حال، نیابت فقیه جامع شرایط از سوی امام عصر(ع) در چنین اموری واضح است. این مطلب را تتبع در سخن فقیهان شیعه تأیید می‌کند. از ظاهر سخنان آنان برمی‌آید که آن بزرگواران، نیابت فقیه از امام(ع) را در تمام ابواب فقه، از مسلمات می‌دانند، تا آنجا که برخی از آنان، دلیل اصلی نیابت عام فقیه را اجماع قرار داده‌اند.»<sup>۲</sup>

## ۱۰- سید محمد بحر العلوم (م: ۱۳۲۶ ق)

بحر العلوم بحثی دارد در اینکه آیا ادله ولایت فقیه بر عموم ولایت دلالت می‌کند یا خیر؟ او می‌گوید:

«بحث مهم در این جا، نظر در ادله ولایت فقیه است که آیا بر عام بودن آن دلالت دارد یا خیر؟ در پاسخ می‌گوییم: ریاست جامعه اسلامی و تمامی مردم را امام(ع) به عهده دارد، و همین موجب می‌شود که مردم در هر امری که با مصالح آنان ارتباط دارد، به امام(ع) مراجعه کنند، مانند امور مربوط به معاد و معاش، و دفع زیان و فساد. همانگونه که هر ملتی در اینگونه مسائل به رؤسای خود رجوع می‌کنند و روشن است که این امر، سبب اتقان و استحکام نظام اسلامی خواهد بود که همواره تحقق آن از اهداف اسلام بوده است، از این رو، برای حفظ نظام اسلامی، امام(ع) باید جانشینی برای خود تعیین کند و او جز فقیه جامع شرایط نمی‌تواند باشد. این را می‌توان از برخی روایات مانند «در رویدادها، به راویان حدیث ما (فقیهان) مراجعه کنید»، استفاده کرد. علاوه بر این، فقها در موارد زیادی اتفاق نظر دارند که باید به فقیه مراجعه کرد. این در حالی است که در این موارد، هیچ روایت خاصی نداریم. اینان از عام بودن ولایت فقیه، به دلیل عقل و نقل، چنین استفاده کرده‌اند و نقل اجماع بر این مسئله بیش از حد استفاضه است. مطلب به شکر خدا واضح است و هیچ شک و شبهه‌ای در آن راه ندارد.»<sup>۳</sup>

## ۱۱- آیه الله بروجردی (م: ۱۳۸۲ ق)

- 
- ۱- شیخ مرتضیٰ انصاری، *المکاسب*، ص ۱۵۵.
  - ۲- حاج آقازاده همدانی، *مصباح الفقیه*، کتاب الخمس، ص ۱۶۰ - ۱۶۱.
  - ۳- «استفاضه»، یعنی فراوانی؛ و در جایی که روایت یا حکایت اجماع از سوی افراد متعددی نقل شود، آن را «خبر مستفیض» یا «اجماع منقول مستفیض» می‌نامند.
  - ۴- سید محمد بحر العلوم، *بلغة الفقیه*، ج ۳، ص ۲۲۱ و صص ۲۳۲ - ۲۳۴.

وي ولايت فقيه را در امور مورد ابتلاي مردم، امري روشن و بديهي مي داند و ابزار مي دارد که در اين باره نيازي به مقبوله عمر بن حنظله نداريم:

«...و بالجمله كون الفقيه العادل منصوباً لمثل تلك الامور المهمة التي يبتلئ بها العامة مما لا اشكال فيه اجمالاً بعد ما بيناه و لا محتاج في اثباته الى مقبولة ابن حنظله غاية الامر كونها أيضاً من الشواهد.»

... خلاصه اينکه، در اين مطلب که فقيه عادل براي انجام چنين کارهاي مهمي که عموم مردم با آن دست به گريبانند، منصوب شده است، با توجه به آنچه گفتيم هيچ اشکالي در آن ديده نمي شود و براي اثبات آن به مقبوله ابن حنظله نيازي نيست، هر چند که مي توان آنرا يکي از شواهد به شمار آورد.<sup>۱</sup>

## ۱۲- آية الله شيخ مرتضى حائري

وي توقيع شريف را از ادله ولايت فقيه مي داند و مي نويسد:

توقيع شريف امام زمان (عج)، که از ادله ولايت فقيه است، در ثبوت اذن براي فقيه (جهت اقامه نماز جمعه) کفايت مي کند. سند توقيع شريف را ما در کتاب ابتغاء الفضيلة توضيح داديم. در استدلال به اين روايت، اشکال شده که سؤال، اجمال دارد و اين اشکال مردود است. زيرا ذيل روايت، اطلاق دارد و در مقام تحليل و بيان قاعده کلی می باشد و اجمال، مشکلی ایجاد نمی کند. بنابراین، اگر مورد سؤال برخی از حوادث جديد باشد، زبانی به عام بودن روايت نمی رساند. زيرا ذيل روايت عام است و علت حکم را تعميم می دهد و تقريب استدلال به اين روايت چنين است: «فقيه از سوی امام حجت است» و معنای حجت بودن او از طرف امام، در عرف، اين است که در همه مواردی که بايد به امام مراجعه شود، فقيه نیز مرجعيت و حجيت دارد.<sup>۲</sup>

## ۱۳- امام خميني (ره) (م: ۱۳۶۸ ش)

امام خميني بر اين باور است که فقيه داراي ولايت مطلقه مي باشد به اين معنا که تمام اختيارات و مسئوليتهايي که امام معصوم بر عهده دارد، در زمان غيبت از آن فقيه جامع الشرايط است، مگر آنکه دليل خاصي اقامه شود که فلان اختيار و مسئوليت، مخصوص امام معصوم است. لذا مي فرمايد:

از آنچه بيان شد، نتيجه می گيريم که فقها از طرف انمه(ع)، در همه مواردی که انمه(ع) در آن دارای ولايت هستند، ولايت دارند و برای خارج کردن يك مورد از تحت اين قاعده عمومی می بايد به اختصاص آن مطلب به امام معصوم(ع) دست يافت. همه اختيارات پیامبر(ص) و امام(ع) در حکومت و سلطنت برای فقيه ثابت است.<sup>۳</sup>

## ۱۴- آية الله منتظري:

ايشان ولايت فقيه را از باب انتخاب ثابت مي کند و معتقد است تصور نصب ولي فقيه ثبوتاً مشکل دارد:

۱- کتاب البدر الزاهر، تقريرات درس آية الله بروجردي، ص ۵۲.

۲- مرتضي حائري، صلوة الجمعة، ص ۱۴۴.

۳- روح الله خميني، کتاب البيع، ج ۲، ص ۹ - ۴۸۸.

«ما در درجه اول ضرورت اصل حکومت را اثبات می‌کنیم و نشان می‌دهیم که اسلام نیز به این مهم توجه دارد. در درجه دوم شروط و صفات معتبر در حاکم اسلامی را بر اساس حکم عقل و کتاب و سنت برشمرده و اثبات می‌کنیم که تنها بر فقیه عادل واجد شرایط صادق است. سپس با رد تصورات ثبوتی نظریه نصب، نظریه انتخاب را اثبات می‌کنیم.»<sup>۱</sup>



---

۱- ر. ک: حسینعلی منتظری، *دراسات فی ولایة الفقیه*، ج ۱، (قم: مرکز العالمی للدراسات اسلامی، ۱۴۰۹ ق) ص ۱۸.





## نقش بیعت در عصر حضور و غیبت<sup>۱</sup>

محمد هادی معرفت

---

۱- این مقاله تلخیصی است از کتاب ولایت فقیه (قم: التمهید، ۱۳۷۷). نویسنده از اساتید حوزه علمیه قم است.



## ■ مفهوم بیعت

بیعت به معنای تعهد و پیمان است، که بیعت کنندگان تعهد می دهند تا نسبت به کسی که با او بیعت می کنند وفادار باشند، و این بستگی دارد به آنچه از جانب بیعت شونده پیشنهاد می شود. از این رو بیعت در مواردی بکار می رود که از جانب مقام والایی در رابطه با امر مهمی پیشنهاد می شود که به همراهی و یاری بیعت کنندگان نیازمند باشد، تا امکانات خود را در اختیار او بگذارند و در تحقق یافتن آن امر مهم بکوشند.

در حقیقت، این بیعت شونده است که تعهد می گیرد، و بیعت کنندگان تعهد می دهند.

معنی یاد شده از موارد کاربرد این واژه در قرآن بدست می آید:

«یا ایها النبی اذا جاءک المؤمنات ینابعنک علی أن لا یشرکن بالله شیئاً و لا یرقن و لا یرزین و لا یقتلن أولادهنّ و لا یأتین بهتاتن ینفرتین بین یدیهنّ و أرجلهنّ و لا یعیصینک فی معروف فبایعهنّ و استغفر لهنّ الله انّ الله غفور رحیم»<sup>۱</sup>  
خداوند در این آیه به پیامبر دستور می دهد که هرگاه زنان مؤمنه نزد تو آمدند و تعهد نمودند تا کار خلافی مرتکب نشوند و از تو فرمان ببرند، تعهد آنان را بپذیر.

این آیه پس از فتح مکه، درباره بیعت زنان، که در روی کوه صفا انجام گرفت، نازل گردید و به دنبال آن پیامبر اسلام بیعت آنان را درباره شرائط یاد شده در آیه پذیرفت و در واقع از آنان تعهد گرفت تا بر خلاف شیوه اسلامی رفتار نکنند.

«انّ الذین ینابعوننک انما ینابعون الله، یدالله فوق ایدیهم فمن نکث فانما ینکث علی نفسه و من اوفی بما عاهد علیه الله فسیؤتیه اجرأ عظیماً»<sup>۲</sup>.

خداوند در این آیه به پیامبر می فرماید کسانی که با تو بیعت می کنند، در واقع با خدا بیعت کرده اند. یعنی، پیمانی که با تو بسته می شود، پیمان با خدا است. زیرا آن دست خدا است که برتر از دستها قرار دارد، و این همان تعهدی است که مسلمانان، در مقابل پیامبر(ص) بر گردن گرفته بودند تا وفادار باشند، و در رابطه با اسلام و نظام پایبند بودند بوده و در هر جنگ و صلحی که پیش آید، پا بر جا بمانند.

درباره بیعت عقبه ثانیه سال پیش از هجرت، عبادۀ بن صامت، که یکی از دوازده نفری است که نمایندگی انصار را بر عهده داشتند، می گوید:

۱- سوره ممتحنه ۶۰: ۱۲.

۲- سوره فتح ۱۰: ۴۸.

«بايعنا رسول الله(ص) ببيعة الحرب، علي السمع والطاعة، في عسرناء و يسرناء. و منشطنا و مكرهنا، و أثره علينا. و ان لا ننازع الأمر أهله و أن نقول بالحق أينما كنا لا نخاف في الله لومة لائم»<sup>۱</sup>.

پیمانی که با پیامبر بستیم، پیمان جنگ بود، تا در همه حال شنوا و فرمانبردار باشیم و بیهوده عذر تراشی نکنیم، و او را بر خود مقدم داریم و در امر زعامت با او درگیر نشویم. و همواره حق گو باشیم، و در پیشگاه خدا از چیزی باک نداشته باشیم.

و درباره بیعت رضوان که در سایه درختی انجام گرفت و چنانچه گذشت در رابطه با آمادگی برای جنگ احتمالی با قریش بود و مورد ستایش پروردگار قرار گرفت، می خوانیم:

«لقد رضي الله عن المؤمنين اذا يبايعونك تحت الشجرة، فعلم ما في قلوبهم فأنزل السكينة عليهم و اتابهم فتحاً قريباً»<sup>۲</sup>.

خداوند از مؤمنین خوشنود گردید، که با تو پیمان بستند تا استوار باشند و از نیت پاک آنان آگاهی دارد. لذا به آنان آرامشی بخشید، و پیروزی نزدیکی (فتح خیر) برایشان فراهم ساخت.

بیعت از ریشه «بیع»<sup>۳</sup> - به معنای فروش - گرفته شده، زیرا بیعت کننده بایع است و آنچه در توان دارد، در طبق اخلاص قرار داده، به بیعت شونده می فروشد، بدین گونه که تعهد می دهد و بر گردن می گیرد که تمامی امکانات خود را در راه تعهدی که داده بکار گیرد، و در پیشگاه بیعت شونده از هرگونه خدمت شایسته دریغ نرزد.

بیعت - همانگونه که اشارت رفت - در مواردی بکار می رود، که از جانب بیعت شونده، پیشنهاد مهمی شده باشد در این صورت، او از بیعت کنندگان تعهد می گیرد تا نسبت به آن پیشنهاد وفادار باشد و تمامی امکانات خود را در راه تحقق آن مبذول دارند. لذا در حدیث آمده:

«ألا تبايعوني علي الاسلام؟» پیامبر، اسلام را بر قبایل عرب پیشنهاد می فرمود و به آنان می گفت، آیا تعهد نمی دهید که نسبت به اسلام وفادار باشید؟

از عرب درباره اسلام بیعت می گرفت، تا آن را پذیرفته و در راه پیشرفت و تحکیم پایه های آن بکوشند و از بذل هرگونه امکانات دریغ نرزدند. در احادیث بسیاری آمده است:

«نحن الذين بايعوا محمداً علي الجهاد ما بقينا أبداً».

«با پیامبر پیمان بستیم تا همواره در جهاد وفادار باشیم».

«بايعناه علي الموت».

«پیمان بستیم تا پای جان وفادار باشیم».

«بايعت رسول الله(ص) علي السمع و الطاعة».

«با پیامبر پیمان بستیم تا سخن نبوش و فرمانبردار باشیم».

۱- سیره ابن هشام ج ۲، ص ۹۷.

۲- سوره فتح ۴۸:۱۸.

۳- لذا در سوره توبه ۹: ۱۱۱ آمده: «فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به» (بشارت باد شما را بر این معامله ای که انجام دادید)، که اشاره به بیعت رضوان است.

لذا بیعت در عهد رسالت چیزی جز پیمان وفاداری نبود، بیعت کنندگان به حکم وظیفه می بایست تمامی امکانات خود را در اختیار پیامبر قرار دهند و تمامی توان خود را در راه اسلام ارزانی دارند. این گونه پیمان در حقیقت پیمان با خدا است، و در راه اسلام انجام گرفته است، تا اسلام حاکم باشد و گسترده و جهان شمول گردد. ابن خلدون در این باره گوید:

«أعلم أن البيعة هي العهد علي الطاعة، كأنّ المبايع يعاهد أميره علي أنه يسلم له النظر في أمر نفسه و امور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك، و يطيعه فيما يكلفه به من الأمر في المنشط و المكروه، و كانوا اذا بايعوا الأميره و عقدوا عهده، جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد، فأشبه ذلك فعل البايع و المشتري فسمي بيعةً، مصدر باع، و صارت البيعة مصافحةً بالأيدي. هذا مذلولها في عرف اللغة و معهود الشرع. و هو المراد في الحديث في بيعة النبي(ص) ليلة العقبة و عند الشجرة و حثما ورد هذا اللفظ»<sup>۱</sup>.

«بیعت، پیمان بر فرمانبرداری است، مانند آن که بیعت کننده نسبت به امیر (سرکرده) خود تعهد می دهد، تا مصلحت اندیشی درباره خود و شؤون مسلمین را، به او واگذارد و با او درگیر نشود و در آنچه فرمان می دهد، فرمان ببرد، چه خوش آیند باشد یا ناخوش آیند. و موقع بیعت، دست خود را در دست امیر می گذارند، مانند فروشنده و خریدار، از این رو این گونه پیمان را «بیعت» نامیدند که همانند معامله بیع انجام می گیرد. همچنین مفهوم بیعت، در عرف لغت و شرع و نیز در مواردی که با پیامبر اکرم(ص) بیعت انجام گرفته، همین گونه است». راغب اصفهانی گوید:

«و بايع السلطان: اذا تضمّن بذل الطاعة له بما رضى له. و يقول لذلك: بيعة و مبايعه. و قوله - عز و جل - «فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به»<sup>۲</sup>، اشاره الي بيعة الرضوان»<sup>۳</sup>.

«با سلطان بیعت نمود، یعنی تعهد کرد که اطاعت خود را مبذول دارد و نسبت به فرامین او خاضع باشد». لذا بیعت در آن عهد، برای تأکید بر وفاداری، و فراهم ساختن امکانات بوده است. و همانگونه که در امر رسالت دخالتی نداشته، در امر زعامت پیامبر نیز دخالتی نداشته است. زیرا پیامبر از جانب خداوند به هر دو مقام منصوب گردیده بود و تأکید پیامبر بر گرفتن بیعت، تنها برای تحکیم و تثبیت پایه های حکومت خود و فراهم ساختن امکانات بوده است.

بیعتی را که پیامبر اکرم(ص) در روز غدیر خم، از مسلمانان، درباره مقام ولایت کبری مولا امیر مؤمنان(ع) گرفت بر همین منوال بود، پس از آنکه به طور صریح، علی را برای خلافت و امامت پس از خود منصوب نمود، از مردم پیمان وفاداری گرفت، تا امکانات خود را - همانگونه که در اختیار پیامبر قرار داده اند، در اختیار علی(ع) نیز قرار دهند و در تثبیت پایه های حکومت وی بکوشند.

لذا حضرت فرمود:

۱- مقدمه ابن خلدون باب ۳ فصل ۲۹ ص ۲۰۹.

۲- سوره توبه ۹: ۱۱۱.

۳- مفردات راغب: ماده بیع.

«اللهم وال من والاه، وانصر من نصره، واخذل من خذله»<sup>۱</sup>.

«خداوندا، در پرتو عنایت خود قرار ده، کسی را که خود را در پرتو ولایت کبرای علی قرار داده و یاری نما کسی را که علی را یاری کند، و از عنایت خود محروم ساز کسی را که علی را رها کرده، او را تنها گذارد و یاری نکند».

## ■ بیعت واجب الوفا است

بیعت، تعهدی واجب الوفا است، زیرا شریعت اسلام، آن را از لوازم ایمان شمرده و نقض عهد را مایه فزونی کفر دانسته است.

بیعت از نظر عرف و شرع، تعهدی است واجب الوفا که شرافت و کرامت انسانیّت، التزام به آن را ایجاب می کند. این خود یک تعهد شرعی است که لزوم آن در عرف، مسلم بوده و شرع آن را امضا و تنفیذ نموده و نقض عهد از دیدگاه عقل و شرع، گناه به شمار می رود.

قرآن، بر این امر به گونه های مختلف تأکید کرده است.

اولاً، از آن به عنوان «بیع» - از عقود لازمه است - یاد کرده است:

«فاستبشروا بیعکم الذی بایعتم به»<sup>۲</sup>.

ثانیاً، این گونه بیعت را بیعت با خدا دانسته، که پیمانی است ناگسستنی:

«أَنَّ الذین یبایعونک أئماً یبایعون الله، یدالله فوق أیدیهم»<sup>۳</sup>.

و وفای به این عهد را - که عمل به شریعت است - تجارتي دانسته که هرگز کساد ندارد:

«إِنَّ الذین یتلون کتاب الله و أقاموا الصلاة و أنفقوا ممّا رزقناهم سراً و علانیةً یرجون تجارةً لن تبور»<sup>۴</sup>.

ثالثاً، وفای به این عهد را از لوازم ایمان گرفته است:

«و من أوفی بما عاهد علیہ الله»<sup>۵</sup>.

«و الموفون بعهدهم اذا عاهدوا»<sup>۶</sup>.

رابعاً، نکث بیعت (نقض پیمان) را گناه شمرده است:

«و من نکث فأنما ینکث علی نفسه»<sup>۷</sup>.

و از هرگونه عهد شکنی، با عنوان «نکث» یاد کرده که مستوجب کفر و جواز قتال است.

۱- الغدير، ج ۱، ص ۱۱.

۲- سوره توبه ۹: ۱۱۱.

۳- سوره فتح ۴۸: ۱۰.

۴- سوره فاطر ۳۵: ۳۰.

۵- سوره فتح ۴۸: ۱۰.

۶- سوره بقره ۲: ۱۷۷.

۷- سوره فتح ۴۸: ۱۰.

«و ان نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم و طعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة الكفر أنهم لا إيمان لهم لعلهم يتتهون. ألا تقاتلون قوماً نكثوا أيمانهم...»<sup>۱</sup>.

«و اگر پیمان شکستند و بر دین طعنه وارد ساختند پس با سران کفر بجنگید زیرا اینان را تعهدی نیست، باشد تا بس کنند. آیا نمی جنگید با گروهی که پیمان شکسته اند؟!»

امام امیرالمؤمنین (ع) می فرماید:

«و أمّا حقّي علیکم فالوفاء بالبیعة، و النصیحة فی المشهد و المغیب، و الاجابة حین أدعوکم و الطاعة حین آمرکم»<sup>۲</sup>.

«آنچه حق من بر شما است، آن است به پیمان خود پایبند باشید. و در حضور و پشت سر ناصحانه برخورد کنید. و هرگاه شما را می خوانم اجابت کنید و آنچه دستور می دهم فرمانبردار باشید».

در روایات فراوان، «بیعت» را همچون طوقی دانسته است، که گردن بیعت کننده را فراگرفته، و بیعت انسان را گریبانگیر و گردن گیر آن می داند. و نکث بیع یا نقض عهد و شکستن پیمان را از گناهان بزرگ می شمارد.

ثقة الاسلام کلینی از امام صادق (ع) روایت می کند که فرمود:

«من فارق جماعة المسلمين و نکث صفقة الامام، الي الله - عز و جل - أجذم»<sup>۳</sup>.

صفقة، دست به دست دادن در هنگام بیعت است.

هر که از انبوه مسلمانان کناره گیرد. و بیعت خود را با امام نقض کند، روز قیامت در حالی محشور می شود که او را خوره گرفته است.

شیخ المحدثین، صدوق، از امام صادق (ع) روایت کرده که پیامبر اکرم (ص) فرمود:

«ثلاث موبقات: نکث الصفقة، و ترک السنّة، و فراق الجماعة»<sup>۴</sup>.

«سه چیز موجب هلاکت است: نقض بیعت، ترک سنت، جدا شدن از جماعت».

ابو بصیر از امام صادق (ع) روایت کرده است، که فرمود:

«و من مات و لیس فی رقبته بیعة لامام، مات میتة جاهلیة و لا یعذر الناس حتی یعرفوا امامهم»<sup>۵</sup>.

«هرکه در گردن خود بیعت با امام وقت را نداشته باشد، همانند دوران جاهلیت خواهد مرد، و پذیرفته نیست عذر کسی تا امام خویش را بشناسد».

روایات در زمینه ضرورت بیعت و حرمت نقض عهد با امام وقت، از حد تواتر افزون است. از این رو، بیعت که پیمان وفاداری نسبت به مقام ولی امر است، یک واجب تکلیفی است، و شکستن آن از گناهان کبیره محسوب می شود، و کتاب و سنت و عقل و سیره عقلاً ضرورت آن را ایجاب می کند.

۱- سوره توبه ۹: ۱۲ - ۱۳.

۲- نهج البلاغه خطبه: ۳۴.

۳- کافی ج ۱ ص ۴۰۵. کتاب الحجّة، باب النصیحة لائمة المسلمين.

۴- خصال - ابواب الثلاثة حدیث ۱۳ ص ۸۵ ج ۱.

۵- بحار الانوار، ج ۲۷، ص ۱۲۶، حدیث ۱۱۶.



بنابر این نیازی نیست که برای اثبات لزوم پابندی به بیعت، به سراغ باب وکالت رفته و آن را یک وکالت لازم بگیریم و با تکلف و دشواری از بیعت چهره ای تصویر کنیم که با ماهیت آن همگون نباشد.

برخی از بزرگان، بیعت را که با انتخاب عمومی انجام می‌گیرد، گونه ای وکالت دانسته و لزوم وفای به آن را، از عموم «أوفوا بالعقود»<sup>۱</sup> استفاده نموده و چنین می‌نویسد:

«والانتخاب و ان أشبه الوكالة بوجه، بل هو قسم من الوكالة بالمعنى الأعم، أعني ايكال الأمر الي الغير أو تفويضه اليه... و لكن ايكال الأمر الي الغير، قد يكون بالاذن له فقط، و قد يكون بالاستنابة، بأن يكون النائب وجوداً تنزيلاً للمنوب عنه، و كأنّ العمل عمل المنوب عنه، و قد يكون باحداث الولاية والسلطة المستقلة للغير مع قبوله.

و الأول ليس عقداً. و الثاني عقد جائز - علي ما ادّعوه من الاجماع - و أمّا الثالث فلا دليل علي جوازه (عدم لزومه) بل قوله تعالي: «أفوا بالعقود» يقتضي لزومه، كيف و استیجار الغير للعمل ايضاً نحو توكيل له مع لزومه قطعاً...، و قد مرّ أن البيع و البيعة من باب واحد والمادة واحدة، فحكمها حكمه، و البيع لازم قطعاً...»<sup>۲</sup>.

در این عبارت انتخاب را نوعی وکالت، به مفهوم عام آن - که مطلق واکذاری به دیگری باشد - دانسته، زیرا وکالت بدین معنی بر سه گونه است:

۱- صرف اذن تصرف در مال یا ملک اذن دهنده، که عقود محسوب نمی‌شود.

۲- نیابت گرفتن که شخص نایب به جای منوب عنه تصرف می‌کند، و این از عقود جایزه است.

۳- اعطای ولایت و حق سلطه به دیگری که مستقلاً و به صلاحدید خود عمل کند، البته با شرط پذیرفتن او، و این گونه وکالت، دلیلی بر جایز بودن (لازم نبودن) آن وجود ندارد، بلکه عموم آیه «أوفوا بالعقود» شامل آن می‌گردد. همانگونه که «استیجار» (کسی را به اجیری گرفتن)، نیز نوعی وکالت است و از عقود لازمه می‌باشد. علاوه بر آنکه بیعت از ریشه بیع گرفته شده، و بیع عقدي لازم به شمار می‌آید.

آنگاه، برای آنکه اثبات نماید که پذیرفتن مسؤولیت، در حقیقت پذیرفتن وکالت است، به نامه ای که امام امیرالمؤمنین (ع) به نمایندگان خود در جمع آوری مالیات نگاشته، اشاره می‌کند:

«فأنکم خزّان الرعيّة، و وكلاء الأئمّة، و سفراء الأئمّة»<sup>۳</sup>.

شما، خزانه داران مردم هستید و از جانب امت وکالت دارید و فرستادگان امیران می‌باشید.

در این گفتار و نحوه استدلال، جای مناقشه وجود دارد:

اولاً، بردن مسأله بیعت و انتخاب را زیر پرچم وکالت، ضرورتی ندارد، تا به ناچار و بدون هیچ دلیلی، برای وکالت مفهومی عام فرض کرده و برای آن اقسام سه گانه تصور نمود. زیرا اذن در تصرف، از باب اباحه و رخصت در تصرف می‌باشد، و هیچگونه ارتباطی به باب وکالت ندارد.

۱- سوره مائده: ۵: ۱.

۲- حسینعلی منتظری. *دراسات في ولاية الفقيه*، ج ۱، ص ۵۷۵ - ۵۷۶.

۳- *نهج البلاغه*، نامه شماره ۵۱.

ثانیاً، تفسیر کردن وکالت به مفهوم عام «مطلق واگذاری - تفویض» وجهی ندارد، زیرا اگر صاحب مقامی از مقام خود تنازل کرده، و آن را به دیگری واگذار کند، به هیچ وجه مفهوم وکالت یا نیابت از آن استشمام نمی شود، و هرگونه تفسیر لغوی باید مستند عرفی داشته باشد.

ثالثاً، واژه «وکلاء» که در نامه امام(ع) بکار رفته، بدین جهت است که امام(ع) به استناد حق ولایت، به ایشان دستور داده تا با عنوان «وکلاي امت»، اموال مربوطه به بیت المال مسلمین را جمع آوری کنند و این مسأله هیچ گونه ارتباطی با مسأله بیعت و انتخاب ندارد، تا شاهد مسأله گردد.

و نیز مسأله «استیجار» ارتباطی به باب «وکالت» ندارد، استیجار از باب «استخدام» برای انجام کار و خدمت به مستأجر است.

مثلاً اگر کسی را برای انجام کارهای آبدارخانه در یک اداره دولتی یا شرکت یا کارخانه اخیر می گیرند و استخدام می نمایند، آیا عنوان نیابت یا وکالت از آن برداشت می شود؟ درست است که کاری به او تفویض (واگذار) شده، ولی همانگونه که گفته شد، مطلق تفویض به معنی و مفهوم وکالت نیست.

خلاصه آن که فرض نمودن مفهوم وکالت در یک آفق عام و گسترده، سپس تفسیر کردن آن به مطلق واگذاری، آن گاه چنین نتیجه گرفتن که انتخاب گونه ای وکالت لازم است...؛ تمامی اینها تصوّراتی بیش نیست و هیچ گونه سند لغوی و عرفی ندارد. علاوه بر این، ضرورتی هم چنین تصوّراتی را ایجاب نمی کند و برای اثبات لزوم بیعت و وجوب وفای به عهد و حرمت نکث (شکستن پیمان)، نیازی به پذیرفتن این گونه تکلفات و پیمودن این راه پرمشقت نیست؛ زیرا کتاب و سنت و سیره عقلا، برای دلالت و اثبات آن کافی است.

## ■ بیعت در عصر غیبت

بیعت در دوران حضور (عهد رسالت و حضور امامان معصوم) تنها نقش یک وظیفه و تکلیف شرعی در رابطه با فراهم ساختن امکانات لازم برای اولیای امور را ایفا می کرد، و مقام ولایت و زعامت سیاسی پیامبر و امامان معصوم، از مقام نبوت و امامت آنان نشأت گرفته بود و بر مردم واجب بود تا امکانات لازم را برای آنان فراهم سازند، تا بتوانند با نیروی مردمی، مسؤولیت اجرای عدالت را به بهترین شکل به انجام رسانند. اگر مردم از این وظیفه سرباز می زدند، هیچ گونه کاستی در مقام امامت و زعامت سیاسی آنان وارد نمی ساخت و در آن صورت مردم تمرّد کرده و از اطاعت اولی الامر خویش تخلف ورزیده بودند. از این رو شیعه همواره حاکمان وقت را غاصب دانسته، امامان معصوم را اولیای خویش می دانسته اند.

بنابراین، در عهد حضور، بیعت نغیاً و اثباتاً در امامت و زعامت نقشی نداشته و تنها در ایجاد توان و قدرت اجرایی برای زعیم قانونی و شرعی نقش داشته است.

ولی بیعت در عصر غیبت دو نقش را ایفا می کند:

یک: شناسائی واجدین شرایط لازم در سایه رهنمود عقل و شرع،

دو: انتخاب فرد اصلح و تعهد وفاداری نسبت به او و فراهم ساختن امکانات لازم برای ایجاد توان و قدرت

اجرایی دولت حاکم.

لذا بیعت در عصر غیبت نقش به فعلیت رساندن صلاحیت رهبری را ایفا می‌کند.

اوصاف ارائه شده از جانب شرع، صلاحیت داشتن رهبر را ایجاب می‌کند و مردم با شناسایی واجدین اوصاف و بیعت با فرد اصلح، این صلاحیت را به فعلیت می‌رسانند. البته این شناسایی و بیعت، امضای شارع را به دنبال دارد، که مشروعیت ولایت فقیه از همین جا نشأت گرفته و به گونه حدّ میانه انتصاب و انتخاب صورت می‌گیرد.

در توضیح این مطلب یادآور می‌شویم که تعیین ولیّ امر، از جانب شارع به دو گونه است:

۱- تعیین بالتخصیص، که شخص معینی بالخصوص، برای مقام رهبری امت معرفی می‌گردد، چنانچه در عهد رسالت با آیه «النبيّ اولي بالمؤمنين من أنفسهم» ابلاغ شد. و نیز مسأله خلافت که در سخن پیامبر در غدیر خم مطرح گردید: «فمن كنتُ مولا، فهذا عليّ مولا».

۲- تعیین بالتوصیف، به گونه ای که شارع اوصافی را ارائه می‌دهد، تا هرکه واجد آن شرایط باشد، شایستگی مقام ولایت را داشته باشد: «انّ احق الناس بهذا الأمر اقواهم عليه و أعلمهم بأمرالله فيه».

آنگاه تشخیص واجدین شرایط را به مردم واگذار می‌کند، تا به وسیله خبرگان خود، فرد اصلح را شناسایی کردن با او بیعت کنند. سپس طبق مقبوله عمر بن حنظله «فانّي قد جعلته عليكم حاكماً» و نیز توقیع شریف «فانهم حجّتي عليكم»، این شناسایی و بیعت (انتخاب) مورد امضای شارع قرار می‌گیرد.

بنابر این خصوصیات رهبر در آغاز از سوی شرع ارائه می‌شود و در پایان نیز مورد امضای شارع قرار می‌گیرد و بدین جهت مشروعیت ولایت فقیه، کاملاً از موضع شرع نشأت گرفته و نقش مردم در این میانه، نقش تشخیص موضوع و بیعت که تعهد به وفاداری است، می‌باشد.

البته همین نقش، ولایت فقیه را - که یک حکم وضعی است - منجز و قطعی می‌سازد و به فعلیت می‌رساند. سهم مردم در تنجیز ولایت فقیه سهم عمده است و به واقع این مردم هستند که در ایجاد حکومت مورد پسند خود، نقش اساسی را ایفا کرده‌اند.

و همین، معنای میانه بین انتصاب و انتخاب را می‌رساند. نه انتصاب مطلق است، که مردم در تعیین آن سهمی نداشته باشند و نه انتخاب مطلق است که شرع در آن نقشی نداشته باشد. بلکه انتخابی است مردمی در سایه رهنمود شرع و مورد قبول شارع.

## نقش شورا در حکومت اسلامی<sup>۱</sup>

---

۱- این مقاله ابتدا در مجله *کیهان اندیشه*، شماره ۶۱ (مرداد و شهریور ۱۳۷۴) منتشر شد. کاظم قاضی زاده استاد حوزه علمیه قم است و دکترای علوم قرآنی دارد.

كاظم قاضى زاده



## درآمدی بر اندیشه سیاسی اسلامی

### نقش شورا در حکومت اسلامی

اهل سنت زودتر از معتقدان به امامان منصوب (شیعیان) با مسئله دولت درگیر شدند، چرا که از جهتی پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) با توجه به عدم پذیرش ولایت نصبی امیرالمؤمنین (ع)، در صدد یافتن راهی دیگر در این زمینه برآمدند، و از جهت دیگر با توجه به مذهب حاکمان بلاد اسلامی در قرون مختلف، مجبور به پاسخگویی به سؤالات آنان بودند. این در حالی است که اندیشمندان شیعی به جهت عدم دستیابی به حکومت و خلافت - جز در زمان خلافت کوتاه امام علی (ع) و خلافت کوتاهتر امام حسن مجتبی (ع) - به طور جدی، کمتر پاسخگویی سؤالات متعدد مربوط به حکومت شدند. با این همه فقیهان شیعه نمی توانستند از کنار این مسائل بی اعتنا بگذرند؛ چرا که بسیاری از احکام اسلامی باید به دست «حاکم» و «ولی امر شرعی» و یا با اذن وی جامه عمل ببوشت. از این روی کتب فقهی قدما از تعبیراتی چون «سلطان»، «حاکم»، «نائب امام معصوم (ع)» و... خالی نیست.<sup>۱</sup> اما طرح جداگانه و اختصاص فصلی مستقل به مباحث دولت و سیاست، در نگاشته های فقه شیعه صورت نپذیرفت، فصلی مستقل را که مولی احمد نراقی در این باب گشود، سرفصل تلاشی گسترده تر در این باره شد.<sup>۲</sup> وی در فصل پنجاه و دوم کتاب *عوائدالایام* طرح بحث ولایت فقیه اختیارات وی را در حدود بیست صفحه ارائه کرد. پس از او توسط فقیهان معاصر و متأخر از او چنین آثاری ارائه شد، از جمله مرحوم شیخ محمدحسین نائینی - که خود در نهضت مشروطه سهیم بود - به ارائه تئوری دولت اسلامی مبادرت ورزید. کتاب مختصر و پر محتوای ایشان در این زمینه *تنبيه الامم و تنزیه المله* نام دارد. در این کتاب بر خلاف کتب دیگری که قبلاً تألیف شده بود، به نقش مردم در حکومت عنایت ویژه شده است. گرچه نظریه ایشان با مخالفت های جدی بعضی از معاصران ایشان مواجه گردید. اما در هر صورت به عنوان یکی از دیدگاه های سیاسی اندیشمندان شیعی در تاریخ ثبت شد. در دوران معاصر نیز با طرح گسترده بحث ولایت فقیه توسط امام خمینی (ره) و با تألیف تک نگاری های متعدد پس از پیروزی انقلاب اسلامی به زوایای این مبحث بیشتر پرداخته شد.

طرح گسترده این مبحث در حد این مقاله نیست. آنچه در این نوشته مورد نظر است بررسی نقش شورا و مشورت در دو ناحیه مشروعیت حاکم و سازو کار تصمیم گیری های کلان حکومت است.

سؤالات اساسی مطرح در این مبحث عبارت است از:

۱- ر ک: محمد حسن الطوسی، *النهایه فی مجرد الفقه و الفتوی*، قم، قدس، ص ۳۰۱ و ۳۰۲ و الشیخ محمد بن نعمان المفید، *المقنع*،

(منقول در *سلسله الینایع الفقهیه*)، علی اصغر مروارید، بیروت، مؤسسه الفقه الشیعه، ص ۱۴ - ۱۶.

۲- ر ک: مولی احمد نراقی، *عوائدالایام*، قم، مکتبه بصیرتی، ص ۱۸۵ - ۲۰۶.

آیا لازم است که ولایت و رهبری جامعه اسلامی در عصر غیبت، مبتنی بر تصمیم جمعی و مشارکت عمومی باشد؟ اگر جواب مثبت است «جمعی» که در انتخاب ولی امر صاحب نظرند چگونه جمعی است؟ همه مردم، اندیشمندان، فقیهان و یا...؟ شیوه انتخاب اندیشمندان و فقیهان چگونه است؟ آیا هیئت حاکمه در تصمیم گیریها موظف به مشورت است و یا اصولاً تشخیص حاکم در اعمال ولایت وی کافی است؟ در صورتی که حاکم ملزم به مشورت باشد، تبعیت از نظر مشاوران هم لازم است، یا باید به آنچه در نهایت به نظر حاکم صحیح جلوه نماید عمل شود؟ در این مرحله نیز دایره مشاوران و مسائلی که لازم است مورد مشورت قرار گیرد و نحوه تبعیت در موارد اختلاف نظر اعضاي شورا قابل بررسی است. ارتباط دلایل روایی شورا و ولایت فقیه و تحقیق در نحوه جمع و رفع تعارض آنها نیز مورد نظر قرار خواهد گرفت.

## ■ نظرات اندیشمندان اسلامی درباره شورا

### الف: اندیشمندان شیعی

اندیشمندان شیعه در قرون گذشته در این باره نظری ارائه نکرده اند. تنها در مباحث کلامی در مقام اثبات خلافت بلا فصل امیرمؤمنان(ع) و نفی خلافت دیگران، به نقد و ابطال شورای سقیفه و ادله سنیان در این زمینه اشاره داشته اند. این اشارات نیز غالباً رنگ کلامی داشته و در فرض نصب معصوم(ع) به امامت به طرح مسئله پرداخته است. در دوران اخیر قبل از میرزای نائینی (ره) که به طور گسترده به نقش شورا پرداخت، نامه مختصری که از سوی آخوند خراسانی، میرزا حسین طهرانی و عبدالله مازندرانی برای احمدشاه قاجار تلگراف شده است، به نقش شورا در حکومت اسلامی اشاره دارد. قسمتی از متن این نامه که آن را ناظم الاسلام کرمانی نقل کرده، چنین است: «ضروری مذهب است که حکومت اسلامی در عهد غیبت صاحب الزمان (عج) با «جمهور» بوده...<sup>۱</sup>. گرچه این نامه از اجمال خالی نیست اما به نقش شورا در مشروعیت حکومت اسلامی نظر مثبت داشته و به مردم سالاری در عصر غیبت کبری تصریح کرده است.

اولین کسی که به نقش گسترده شورا در سازو کار تصمیم گیری حکومت اشاره کرده است، میرزای نائینی است. ایشان به لزوم مشورت «حاکم» با نمایندگان مردم و تبعیت از نظر اکثریت پای فشرده است و این نظریه را به آیات<sup>۲</sup> و روایات، سیره پیامبر اکرم(ص)<sup>۳</sup> و سیره عقلا<sup>۴</sup> مستند نموده است. حتی از دیدگاه ایشان حکومت «ملکه سبا» و «حکومت فرعون» نیز مبتنی بر مشورت با افراد آگاه و خبیر بوده است.<sup>۵</sup> البته نائینی به نقش شورا در مشروعیت حاکم اسلامی اشاره نکرده است و اصولاً با توجه به شرایط زمانی و توقعی که آن زمان از حکومت استبدادی می رفت، به بحث علمی در شرایط و نحوه گزینش و مشروعیت حاکم پرداخته است.

۱- ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، ج ۴، ص ۲۳۰.

۲- مرزا محمد حسین نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، تصحیح و تعلیق: سید محمود طالقانی، تهران، شرکت سهامی انتشار، ص ۵۳.

۳- پیشین، ص ۵۴.

۴- پیشین، ص ۸۲.

۵- پیشین، ص ۴۴.



مرحوم علامه طباطبایی از اندیشمندانی است که به مباحث اجتماعی و سیاسی اسلامی عنایت نموده است. ایشان به دو سؤال اساسی این نوشته پاسخ گفته است، یعنی هم به نحوه مشروعیت یابی حاکم و هم به مکانیزم تصمیم گیریهای کلان اشاره کرده است؛ گرچه این پاسخها همچون مباحث اجتماعی فراوان دیگر در نوشتار ایشان با اختصار و تا حدی با اجمال همراه است. ایشان در مقاله ای با نام «ولایت و زعامت در اسلام» می نویسد: «احکامی که از مقام ولایت صادر می شود، از راه شورا و با رعایت مصالح اسلام و مسلمین صادر خواهد شد.»<sup>۱</sup> وی در ذیل آیه شریفه آخر سوره آل عمران می نویسد: «بدون تردید مسئله حکومت اسلامی بعد از پیامبر(ص) و غیبت امام(ع) به دست مسلمین است... و اعمال ولایت در غیر احکام (یعنی در موضوعات) و حوادث زمان و مکان بر اساس شورا می باشد.»<sup>۲</sup>

در دو کلام فوق به ترتیب به نقش شورا در سازو کار تصمیم گیری و مشروعیت حاکم اشاره، و نظریه موافق ارائه شده است.

آیه الله شهید سید محمدباقر صدر نیز همزمان با پیروزی انقلاب اسلامی ایران مباحثی را در زمینه تئوری حکومت اسلامی ارائه نموده است. البته به ایشان تئوریهای مختلفی را دو طول دوران حیات نسبت داده اند؛ اما آنچه در آخرین نوشته های ایشان به چشم می خورد مشروعیت ترکیبی مردمی و الهی را دربر دارد. ایشان «خلافت عامه» را بر اساس قاعده شورا می پذیرند، اما ولایت و سرپرستی ولی فقیه و نظارت وی در شرعی بودن امور حکومت را نیز نادیده نمی گیرد.<sup>۳</sup>

چند تن از شاگردان ایشان در مکتوبات خویش به تبیین، دفاع و احیاناً نقد نظریه استاد مبادرت کرده اند.<sup>۴</sup> بعضی از اندیشمندان معاصر نیز با استناد به ادله مختلف به لزوم ابتدائی مشروعیت حکومت اسلامی بر شورا تأکید کرده اند.<sup>۵</sup> اما ابتدائی تصمیم گیریهای حکومت بر اساس شورا را نپذیرفته اند و حداکثر در مواردی که ولی امر در تصمیم خود مردد باشد وی را ملزم به مشورت - و نه تبعیت از آراء مشاوران - می داند.<sup>۶</sup>

البته آرای دیگری که برای شورا نقش مهمی را در حکومت اسلامی قائل نبوده است، در دوران اخیر مطرح شده است. نظریه مشهور «ولایت مطلقه فقیه که حضرت امام (ره) در تبیین و دفاع از آن نظریه های متعددی ارائه نمودند، ابتدائی مشروعیت حاکم را بر اساس نصب، و نه انتخاب می داند. حضرت امام خمینی (ره) در کتاب البیع که حاوی

۱- سید محمد حسین طباطبایی، بررسی های اسلامی (۱)، به کوشش: سید هادی خسروشاهی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ص ۱۹۴.

۲- سید محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، اسماعیلیان، ج ۴، ص ۱۲۲.

۳- سید محمد باقر صدر، الاسلام یقود الحیوة، لبنان، دارالتعارف للمطبوعات، ص ۲۲ - ۲۴.

۴- سه نفر از شاگردان مرز ایشان در این زمینه مکتوباتی ارائه کرده اند: ۱- سید کاظم حائری در دو کتاب اساس الحکومة الاسلامیة و ولایة الامر فی عصر الغیبة. ۲- سید محمود هاشمی در ضمن ارائه دو مقاله به کنفرانس سوم و چهارم اندیشه اسلامی - تهران. ۳- سید محمد باقر حکیم در کتاب الحکم الاسلامی بین النظریة و التطبيق و در مقالاتی که به کنفرانس سوم و چهارم اندیشه اسلامی (تهران) ارائه داده اند.

۵- حسینعلی منتظری، دراسارت فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۱، ص ۴۹۷ به بعد.

۶- پیشین، ج ۲، ص ۳۷.

مفصلترین بحث استدلالی ایشان در ولایت فقیه است، به مشروعیت الهی ولی امر تصریح می نمایند و از جملات دیگر ایشان نیز اینگونه به دست می آید که گرچه حاکم اسلامی مستبد نیست و بر اساس قوانین الهی حکومت می کند؛ اما در موضوعات (که حکم الهی وجود ندارد) براساس مصلحت مسلمین عمل می نماید و نظر او تابع مصلحت است.<sup>۱</sup>

### ب: اندیشمندان سنی

اندیشمندان سنی مذهب در مجموع، نقش بیشتری را برای شورا در حکومت قائل هستند؛ خصوصاً که به ادعای ایشان پس از پیامبر اکرم(ص) امر حکومت به مردم واگذار شده و خلفای نخستین نیز بر اساس شورا انتخاب شده اند.

نقش شورا در مشروعیت، در نزد کسانی چون ماوردي و ابو یعلی به عنوان نظریه بی بدیل حکومت اسلامی عنوان نگردیده است، بلکه در نظر اینان تعیین ولی امر و امام قبلی (ولا یتعهدی) و قهر و غلبه نیز از طرق مشروعیت یابی حاکم است.<sup>۲</sup> اما در دیدگاه اندیشمندان متأخر از ایشان چون قرطبی، رشیدرضا و اندیشمند معاصر سوری دکتر وهبه زحیلی، ولا یتعهدی و قهر و غلبه از طرق کسب مشروعیت حاکم نیست. دکتر زحیلی در این باره می نویسد:

«فقهای اسلام راههای چهار گانه ای را برای کیفیت تعیین حاکم «اعلی» برای دولت ذکر کرده اند، که عبارت است از: «نص»، «بیعت»، «ولا یتعهدی» و «قهر و غلبه» و روشن خواهیم نمود که روش صحیح اسلامی در عمل به مبدأ شورا تنها طریق صحیح است و آن طریق بیعت اهل حل و عقد و انضمام رضایت امت به اختیار حاکم است؛ اما بجز این، مستند روشهای دیگر ضعیف است».<sup>۳</sup>

غالب اندیشمندان سنی به نقش شورا در مشروعیت حاکم اشاره نموده اند؛ اما در کلمات بعضی از آنها نقش الزام آور رأی اکثریت شورا در سازو کار تصمیم گیری حاکم نیز آمده است. محمد رشید رضا و دکتر فتحی عبدالکریم از این دسته اند.<sup>۴</sup>

عده ای دیگر نیز گرچه مشورت را لازم دانسته؛ اما تبعیت از نظر مشاوران را بر حاکم واجب ندانسته اند. دکتر محمد سعید رمضان البوطی ضمن استشهاد به کلام قرطبی این نظریه را برگزیده است.<sup>۵</sup>

### ■ مفهوم و کاربرد اصطلاحی شورا

۱- امام خمینی (ره)، کتاب البیع، قم، اسماعیلیان، ج ۲، ص ۴۶۰.

۲- ر ک: ابی الحسن الماوردی، الاحکام السلطانیة، دفتر تبلیغات اسلامی، (افست)، ص ۶ و ۷، و قاضی ابویعلی، الاحکام السلطانیة، دفتر تبلیغات اسلامی، (افست)، ص ۲۳.

۳- وهبه زحیلی، الفقه الاسلامی و ادلته، بیروت، ج ۶، ص ۶۷۳.

۴- فتحی عبدالکریم، دولت و سیاست در فقه اسلامی، ص ۳۴۵.

۵- محمد رمضان البوطی، فقه السیره النبویة، ص ۲۳۹.

در معنای ریشه «شور» مفهوم استخراج، اعانه و کمک وجود دارد،<sup>۱</sup> و شورا و مشورت و مشاور به معنای استخراج نظریه به واسطه رجوع بعضی به بعض دیگر تعریف شده است. در کاربرد اصطلاحی شورا، به دو نوع شورا بر می‌خوریم:

اول، شورایی که برای دست‌یابی بهتر و بیشتر به حق و واقع مورد استفاده قرار می‌گیرد، دوم، شورایی که به منظور رعایت حقوق افراد تحت مشورت و یا... تحقق می‌پذیرد، مثلاً مشورت برای انتخاب حاکم با کسانی که تحت ولایت قرار می‌گیرند از نوع دوم، و مشورت برای تشخیص استراتژی یا تاکتیکهای اداره کشور، از نوع اول است. گرچه در بعضی از موارد امکان تداخل دو نوع غایت فوق‌الذکر (اعطای حقوق مردم و دستیابی به واقع) وجود دارد، اما به طور کلی می‌توان هر کدام را جداگانه مورد بررسی قرار داد. بدین جهت ضمن ارائه ادله شورا به این دو نوع کاربرد توجه خواهیم نمود.

## ■ ادله نقش شورا در حکومت اسلامی

### الف: کتاب

برای اثبات نقش شورا در حکومت به آیاتی از قرآن کریم استدلال شده است. دو آیه سوره شورا (... و امرهم شورى بینهم...) و سوره آل عمران (... و شاورهم فی الامر...) بیشتر مورد عنایت قرار گرفته است.

آیه شریفه «و امرهم شورى بینهم» در بیان اوصاف مؤمنان است؛ کسانی که موفق به دریافت (ما عندالله) هستند، آنان که از گناهان بزرگ و زشتیها دوری می‌جویند و دعوت حق را اجابت می‌کنند. اما این دعوت الهی دارای مفهوم وسیعی است که در این آیات به بعضی از مصادیق عبادی و اجتماعی آن اشاره می‌شود. از جمله این مصادیق بپا داشتن نماز و شورایی بودن امور آنها است.<sup>۳</sup>

ظهور سیاقی آیات فوق‌الذکر چنانکه مفسری چون امین‌الاسلام طبرسی برداشت کرده است،<sup>۴</sup> نشانگر آن است که مشورت «لازم» است نه «راجح»؛ چرا که دوری از گناهان بزرگ و زشتیها و برپا داشتن نماز از واجبات است. البته توکل و انفاق نیز گرچه دارای مصادیق لازم و راجحی است، اما زندگی مؤمن نمی‌تواند به طور کلی از توکل و انفاق خالی باشد.

از سوی دیگر بر خلاف برداشت بعضی از مفسران که آیه را در مقام «اخبار» از زندگی مؤمنان دانسته‌اند، (یا اخبار از همه مؤمنان، آن گونه که شیخ طوسی بیان فرمود.<sup>۵</sup> و یا اخبار از مؤمنان مدینه «انصار»، آن گونه که زمخشری نگاشته است)؛<sup>۶</sup> آیه در مقام «انشاء» است. جملات «اسمیه» گرچه در اصل در مقام اخبارند، ولی در جایی

۱- راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، قاهره، مطبعة الکتب المصریة، ص ۲۷۷.

۲- ر ک: ابن منظور، لسان العرب، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ج ۷ ص ۲۳۳ و فخرالدین طریحی، مجمع البحرین، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ج ۱، ص ۵۵۹ و المنجد، ص ۴۰۷.

۳- ر ک: سوره شورا، آیات ۳۵ - ۳۹.

۴- ر ک: فضل بن الحسن الطبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، لبنان، دارالمعرفة، ج ۵، ص ۳۳.

۵- محمد بن الحسن الطوسی، تفسیر تبیان، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ج ۹، ص ۱۶۸.

۶- ابوالقاسم زمخشری، الکشاف، لبنان، دارالمعرفة، ج ۳، ص ۴۰۷.

که در کتاب تشریح، خداوند مؤمنان را وصف کند، مفهوم کلام آن است که هر مؤمنی موظف به انجام آن است و کلام از باب «انشاء به صیغه اخبار» می شود. نظیر این مطلب را فقهای بزرگوار در استدلال به آیه شریفه «و اذا مروا باللغو مروا کراماً»<sup>۱</sup> بر حرمت «غنا و لهو» آورده اند.<sup>۲</sup>

نکته ای که در متمیم استدلال به آیه فوق، بررسی آن لازم است، مفهوم کلمه «امر» و مراد از آن در آیه شریفه است. راغب اصفهانی می نویسد: «امر، به معنای شأن و جمع آن «امور» است. امر لفظ عامی است برای همه اقوال و افعال.<sup>۳</sup>

مراد از این کلمه در آیات مختلف یکسان نیست، برای این کلمه وجوه گوناگونی ذکر شده است؛ گاهی مقصود از آن نظرها و حیلها،<sup>۴</sup> گاهی «عذاب»<sup>۵</sup> و گاهی مطلق افعال<sup>۶</sup> مراد بوده است.

در آیه شریفه مورد بحث به نظر می رسد مقصود از «امر»، «امور حکومتی و اجتماعی» است و یا لاقلاً قدر متیقن از آن چنین است. استعمال «امر» در این معنا در آیه شریفه دیگری هم دیده می شود.<sup>۷</sup>

اگر این مفهوم از «امر» مورد قبول باشد، طبعاً مشورت در امور شخصی و جزئی و مشورت در دستیابی به حکم شرعی از مدلول آیه خارج است و اگر کسی به قراین سیاقی و یا انصراف معتقد نباشد، حداکثر آن است که آیه شریفه، همه امور را بطور مطلق در حیطه مشورت مطرح می کند، اما با قراین عقلی و نقلی قطعی، موارد حکم شرعی و یا امور جزئی خارج خواهد شد و مضمول «دلالت جدی» آیه نخواهد بود. حتی اگر مدلول لفظی «امر» را امور شخصی بدانیم و «امرهم» را نه امر مسلمانان که «امر کل واحد منهم» به حساب آوریم، باز هم از طریق «اولویت» می توانیم لزوم مشورت در امور اجتماعی و حکومتی را بدست آوریم. وقتی مؤمنان در امور فردی خویش ملزم به مشورت هستند، چگونه در اداره امور جامعه خویش چنین نباشند؟ در حالی که کشف حقیقت، در آن، به مراتب مشکلتر و تبعات تصمیمهای نادرست به مراتب بیشتر است.

آیه شریفه مورد بحث، لزوم مشورت در انتخاب حاکم و در سازو کار تصمیم گیریها را بر می تابد و نزول آن در مکه<sup>۸</sup> - قبل از هجرت و تشکیل حکومت اسلامی - و همچنین در زمان حکومت نصبی پیامبر اکرم (ص) نمی تواند مانعی در این دلالت ایجاد کند؛ چرا که اولاً: قضیه حقیقه نیازمند به تحقق خارجی و بالفعل موضوع خود نیست و هر هنگام که موضوع محقق شد، حکم بر آن جاری می شود، و ثانیاً: ولایت نصبی پیامبر، بر اطلاق دلالت آیه شریفه تنها به قدر خود قید وارد می کند و نه بیشتر.

۱- سوره فرقان، آیه، ۷۲.

۲- ر ک: مرتضی الانصاری، *المکاسب المحرمه*، بیروت (سه جلدی)، ج ۱، ص ۱۰۳ و ۱۵۲.

۳- راغب اصفهانی، *معجم مفردات الفاظ القرآن*، ص ۲۰.

۴- مانند آیه شریفه «وما کنتم لدهیم اذا جمعوا امرهم وهم یمکرون»، سوره یوسف، آیه ۱۰۲.

۵- مانند آیه شریفه «اتاهوا امرنا لیلاً و نهاراً فجعلناها حصیداً» سوره یونس، آیه ۲۴.

۶- مانند آیه شریفه «الیه یرجع الامر کله» سوره هود، آیه ۱۲۳.

۷- مانند آیه شریفه «و ما کان لمؤمن و لا مؤمنه اذا قضی الله و رسوله امرأ ان یتکون لهم الخیره من امرهم»، سوره احزاب، آیه ۳۶.

۸- آیه مورد بحث در سوره شورا است که از سوره مکی است.

آیه شریفه «و شاورهم فی الامر»<sup>۱</sup> در ضمن اوامری که خطاب به پیامبر اسلام(ص) وارد شد، قرار دارد. پس از آنکه نتایج به ظاهر شوم و جانکاه مشورت در جنگ احد نمایان شد و پیامبر اکرم(ص) بر خلاف میل باطنی خویش، خروج از مدینه را برگزیدند، شاید توقع آن بود که دیگر پیامبر اکرم(ص) از جانب آسمان به تصمیم گیریهای فردی مأمور شود، اما آیه شریفه ضمن آنکه پیامبر(ص) را به عفو و طلب آمرزش برای آنها فرمان می دهد، وی را مأمور به مشورت با آنان می نماید.

مفهوم «الامر» نمی تواند در این آیه شامل تعیین ولی امر نیز باشد؛ چرا که این فرمان پس از نص بر ولایت رسول الله(ص) نازل شده و پیامبر اکرم(ص) که ولایتش از طریق نصب الهی ثابت گردیده است، موظف به مشورت در امور حکومتی شده است. گرچه مخاطب این امر، شخص رسول الله(ص) است، اما جز در موارد خاص، خطابهای قرآن به پیامبر(ص)، به بیان وظیفه عمومی مسلمانان اشاره دارد؛ مثلاً در آیه شریفه «یا ایها النبی جاهد الکفار و المنافقین و اغلظ علیهم»<sup>۲</sup>، تنها پیامبر اکرم(ص) موظف به این وظیفه نیست. از سوی دیگر اگر هم خطاب را مخصوص رسول اکرم(ص) بدانیم، وقتی که «عقل کل» و «نفس عصمت» مأمور و مخاطب امر به مشورت است، وظیفه دیگران روشن است.

اندیشمندان زیادی از آیه شریفه، لزوم مشورت بنای حکومت بر شورا را استفاده نموده اند. در میان متأخران و معاصران اهل سنت، رشید رضا، سید قطب و دکتر وهبه زحیلی اینگونه اند.<sup>۳</sup> مرحوم نایینی نیز به گونه ای مناسب به آیه شریفه استدلال نموده است.<sup>۴</sup>

اگر عمل به دو وظیفه «واعف عنهم و استغفر لهم» را بر پیامبر لازم بدانیم - چرا که قرینه ای بر استحباب و عدم وجوب نیست - سیاق اوامر مذکور در آیه شریفه، «وجوبی است» و مشورت نیز لازم است؛ اما اگر این نکته را هم نپذیرفته و دو وظیفه عفو و استغفار را استحبابی بدانیم، گرچه ظهور سیاقی، اقتضای حکم به استحباب مشورت را دارد، اما ظهور لفظی امر «شاورهم» بر ظهور سیاقی مقدم است و از این راه اشکالی بر دلالت آیه شریفه نخواهد آمد. مفهوم امر نیز آن گونه که بعضی پنداشته اند، اختصاص به جنگ ندارد و هیچ قرینه ای نیز دلالت بر آن ندارد؛ حتی اگر «مورد» آیه شریفه، جنگ تلقی شود، نمی تواند مخصص باشد.

تنها اشکالی که ممکن است لزوم مشورت را با ابهام مواجه سازد، ورود امر به مشورت در مقام «توهم خطر» است؛ چرا که این احتمال هست که با توجه به نتایج بدست آمده از جنگ احد، مسلمین گمان آن را داشتند که دیگر مشورت در این امور جایز نیست. در جای خود اندیشمندان، امر در مقام توهم خطر را دال بر لزوم ندانسته اند.<sup>۵</sup>

۱- سوره آل عمران، آیه ۱۵۹.

۲- سوره توبه، آیه ۷۳، و سوره تحریم، آیه ۹.

۳- محمد رشید رضا، *تفسیر المنار*، ج ۴، ص ۱۹۸، وهبه زحیلی، *تفسیر المنیر*، ج ۴، ص ۱۳۸ و سید قطب، *فی ظلال القرآن*، ج ۱، ص ۵۰۰.

۴- ر ک: میرزا محمد حسین نائینی، *تنبیه الامه و تمزیه المله*، ص ۵۳.

۵- ر ک: آخوند خراسانی، *کفایة الاصول*، قم، مؤسسه آل البیت، ص ۷۷ و سید محمود هاشمی، *بحوث فی علم الاصول*، (تقریرات بحث شهید صدر)، ج ۲، ص ۱۱۷ و ۱۱۸.

## ب: سنت

تعداد روایاتی که دلالت بر حسن و یا لزوم مشورت دارند از دویست متجاوز است.<sup>۱</sup> در یک دسته بندی کلی در روایات، دو دسته متمایز قابل ارائه است: یک دسته روایاتی که فرد خاصی را مورد امر و ترغیب به مشورت قرار داده و در نتیجه «مشیر» و «مستشیر» با هم متفاوتند. دسته دیگر روایاتی که جامعه اسلامی را ترغیب به مشورت کرده و مشیر و مستشیر را جدا نکرده است.

روایات دسته اول - که فراوانتر از دسته دوم است - دارای دو نقیصه در جهت بحث ما است. اولاً حداکثر، دلالت می کند که حاکم مشروع باید با دیگران مشورت کند، اما دلالتی بر کیفیت مشروعیت حاکم ندارد (مانند آیه شریفه و شاورهم فی الامر) و ثانیاً این روایات، غالباً منصرف به امور فردی و شخصی است و تسری آن به همه موارد اجتماعی، نیازمند قرینه خاصه است.

در مجموع، در میان روایات، سخنان امیرالمؤمنین (ع) درباره «شورا و بیعت» می تواند دلالت خوبی بر مشروعیت حاکم منتخب شورا داشته باشد. در یکی از بیانات خویش فرمودند: «بیعت کنندگان با ابابکر، عمر و عثمان، همه بر اساس آنچه با آنان بیعت کردند با من نیز بیعت کردند، پس آنکه در روز بیعت حاضر بود، اختیار فسخ ندارد و غایبان در صحنه انتخاب نیز نمی توانند آن را رد کنند، (چرا که) مشورت (در انتخاب حاکم) از آن مهاجرین و انصار است و اگر آنان در کسی وحدت نظر یافتند و او را امام نامیدند، مورد رضایت خداوند نیز هست...»<sup>۲</sup>.

گرچه عده ای این گونه کلمات از امیر مؤمنان (ع) را از باب جدال با خصم دانسته اند؛ اما ذیل روایت، به طور واضحی در جدال با خصم دخالتی ندارد و دلیلی برای ذکر آن جز بیان واقع حکم کیفیت انتخاب حاکم نیست. روشن است که صدر کلام امیر (ع) حتماً بر «جدال» حمل می شود، اما با توجه به خصوصیات ذیل حدیث، دلیلی بر حمل آن بر غیر مراد جدی نیست. اطلاق ذیل حدیث، به وجود نص بر امامت مقید می شود و به همین دلیل اگر هم خلافت خلفای دیگر واقعاً مستند به شورای مهاجر و انصار بوده باشد، باز هم مشروعیتی ندارد.

ابن اثیر از کلام امیر مؤمنان (ع) این گونه نقل می کند: «ای مردم این امر (حکومت)، امر شما است. هیچ کس به جز کسی که شما او را امیر خود می گردانید، حق امارت بر شما را ندارد.»<sup>۳</sup>

در روایت دیگری که از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است به بعضی از ویژگیهای اجتماع اسلامی از جمله مشورتی بودن امور میان مسلمین، اشاره شده و با تحقق این ویژگیها، زندگی گوارا و شایسته خوانده شده است.<sup>۴</sup> این روایت گرچه دلالت خوبی دارد اما از جهت سند قابل خدشه و غیر معتبر است.

روایات دسته اول خود بر چند مدلول متفاوت می باشند.

۱- ر ک: رضا استادی، شورا در قرآن و حدیث.

۲- نهج البلاغه، نامه ششم.

۳- ابن اثیر الجزری، الکامل فی التاریخ، بیروت، دارالکتب العلمیه، ج ۳، ص ۱۹۳.

۴- ر ک: سنن ترمذی، ج ۳، ص ۳۶۱ حدیث ۲۳۶۸ و تحف العقول، ص ۳۶ و تفسیر روح الامعانی، ج ۲۵، ص ۴۳ و تفسیر قرطبی، ج ۸، ص ۵۸۵۸.

بعضی به مطلق استشاره ترغیب کرده<sup>۱</sup> و بعضی، فایده مشورت و یا ضرر ترک مشورت را گوشزد می کنند.<sup>۲</sup> بعضی دیگر امر به مشورت و نهی از ترک آن کرده است<sup>۳</sup> ولی چون غالباً منصرف به امور فردی و شخصی است نمی تواند مورد استدلال ما قرار گیرد. قسمتی دیگر از سنت، سیره و روش معصومین(ع) است. شخص پیامبر اکرم(ص) در جنگهای متعددی از جمله جنگ بدر، احد، احزاب، صلح حدیبیه مشورت نموده<sup>۴</sup>، و در بعضی از موارد نیز بر خلاف نظر خویش و بر طبق نظر شورا عمل کرده اند. امیر مؤمنان(ع) در اوایل خلافت خویش، صریحاً از ترک و خودداری از ارائه سخنان حق و مشورت عدالت آمیز نهی نمود<sup>۵</sup>، و نیز در هنگام عزیمت به جنگ صفین مهاجر و انصار را به مشورت دعوت نمود<sup>۶</sup>.

سیره معصومین(ع) بر خلاف گفتار آنها دلالت واضحی بر مطلوب ندارد؛ چرا که انجام یک «فعل» از سوی معصوم، دال بر جواز آن و کثرت تکرار آن دال بر محبوبیت آن در دیدگاه شارع است، اما دلالت بر لزوم و جوب، نیازمند به قرینه ای دیگر است.

با توجه به اینکه در بعضی از موارد نیز معصومین(ع) بدون مشورت، تصمیم به انجام کاری - گرچه مهم - می گرفتند، نمی توان دلالتی بر مطلوب بدست آورد.

### ج: اجماع

هیچ یک از اندیشمندان درباره مسئله شورا در حکومت ادعای اجماع نکرده اند و اصولاً متقدمان از این مسئله سخن به میان نیاورده اند، تا اجماع کاشف، از کلام آنها بدست آید. در هر صورت استناد به اجماع در این بحث وجهی ندارد.

### د: عقل

دلیل عقلی بر لزوم توجه و تبعیت از شورا در حکومت بر دو مقدمه است:

۱- آرای بدست آمده از شورا غالباً از آرای فردی به حق نزدیکتر است.

۲- عقل، ما را به پیمودن مسیر نزدیکتر به صواب و واقعیت ملزم می کند.

در نتیجه عقل ما را به توجه به مشورت برای دستیابی به بهترین روش و نزدیکترین راه ملزم می سازد. کاربرد دلیل عقل به تقریب فوق در مرحله تصمیم گیریها روشن تر است، البته با توجه به ملاک «نزدیکی به صواب» اعضای مورد مشورت لزوماً باید دارای تواناییهای عقلی خاصی باشند.

### ■ سیره عقلا

۱- ر ک: عبدالواحد آمدی، *غررالحکم و درر الکلم*، تهران، ج ۲، ص ۴۲۶ و *تفسیر دارالمشور*، ج ۱ ص ۱۹۰ و محمدبن علی بن بابویه

(صدوق)، *التوحید*، قم، ص ۳۷۶ و فیض کاشانی *تفسیر الصافی*، ج ۱، ص ۳۰۱.

۲- ر ک: *غررالحکم و درر الکلم*، ج ۴، ص ۱۷۹، و ج ۳، ص ۱۱۶ و ج ۶، ص ۲۹۶ و *وسائل الشیعه*، ج ۸ ص ۴۲۹.

۳- ر ک: *مسند احمد بن حنبل*، ج ۳، ص ۲۴۳، واقفی، *المغازی*، ج ۱، ص ۲۰۹.

۴- *نهج البلاغه*، خطبه ۲۱۶.

۵- *نهج السعاده*، ج ۲، ص ۹۲.

۶- *نهج السعاده*، ج ۲، ص ۹۲.

یکی از ادله احکام شرعی، سیره عقلا است. با توجه به مباحث اصولی که در این باره صورت گرفته است، سیره عقلا در حقیقت کاشف «سنت» است و به نوعی از آن خبر می‌دهد. اشاره جداگانه به سیره عقلا در مقابل سنت، پیش از آنکه مبتنی بر منطق جداسازی ادله باشد، بر عرف فقها مبتنی است.

بعضی از فقهای معاصر از این دلیل بر اثبات لزوم حکومت مبتنی بر شورا در عصر عبیت یاد کرده اند: «دلیل دوم را لزوم حکومت انتخابی، استمرار سیره عقلا در جمیع زمانها و شرایط در گرفتن نایب در بعضی اعمال است. این سیره، واگذار نمودن کارهایی را که شخص به تنهایی نمی‌تواند انجام دهد یا با دشواری مواجه است را نیز در بر می‌گیرد... نایب گرفتن و وکیل نمودن، امری عقلایی است که سیره عقلا در جمیع زمانها بر آن بوده و شارع نیز آن را امضاء کرده است.»<sup>۱</sup>

به نظر می‌رسد تمسک به سیره عقلا در مسئله مشروعیت حکومت اسلامی با توجه به عقیده نصب ولایت معصومین(ع) بی‌اشکال نباشد، چرا که اصولاً در زمان آنان «سیره مورد امضای شارع» در این زمینه محقق نشده است. البته بر خلاف آنچه مورد عنایت صاحب سخن پیشین قرار نگرفته، استفاده از سیره عقلا در اثبات لزوم مشورت در کارهای خطیر و مهم، ممکن و مطلوب است. البته با توجه به تعمیم سیره عقلایی مورد امضای شارع نسبت به جمیع موارد مهم، مطلوبیت حکومت مبتنی بر شورا، نیز قابل استفاده است. این تعمیم را بعضی فقیهان درباره حق تألیف کتاب داده اند.

در مجموع، از ادله مختلفی که بر لزوم نقش شورا در حکومت ارائه شد. لزوم توجه به شورا در دو ناحیه انتخاب حاکم و تصمیم‌گیریهای حکومتی بدست آمد. گرچه بعضی ادله - مانند اجماع و بعضی روایات به تنهایی نمی‌توانست بر مطلوب دلالت نماید، اما دلالت ادله دیگر در این زمینه کافی است.

اکنون باید به بررسی ادله مخالفان، اموری که بعنوان «معارض»، «مقید» و یا «وارد» بر دلیل فوق ذکر شده، از نظر بگذرانیم.

### ■ اشکالهای وارد بر نظریه نقش شورا در حکومت اسلامی

گرچه در قابل هر یک از ادله اقامه شده بر لزوم نقش شورا در حکومت، اشکالهای خاصی مطرح شد و در مواردی نیز مانع استدلال بود، اما به طور کلی اشکالهایی بر اندیشه «جایگاه اساسی شورا در حکومت» وارد است که عام بوده و همه ادله مذکور را شامل می‌شود. این اشکالها به دو بخش اساسی تقسیم می‌شود: بعضی از آنها تمامیت دلالت ادله مذکور را زیر سؤال می‌برد و بعضی دیگر به اقامه معارض و مقید نظر دارد. این اشکالها و پاسخ آنها را به ترتیب زیر ارائه می‌کنیم:

اشکال اول: اگر در اندیشه دینی چنین جایگاه مهمی برای شورا در نظر گرفته شده است، چرا در نصوص دینی جز اشاراتی حدود در این باره نیست و به مسائل لازم در این زمینه پاسخ داده نشده است؟

۱- حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة، ج ۱، ص ۴۹۴.



عدم پاسخ گویی به سؤالات اساسی این موضوع، خود نکته صادقی است که لزوم مشورت در امور حکومتی رانفی می کند.<sup>۱</sup>

جواب: اولاً: اشکال فوق را می توان به تئوری مستشکل نیز وارد دانست. درباره حکومت بر اساس انتصاب (و نه انتخاب) و شیوه اداره جامعه توسط حاکم منصوب نیز به سئوالهای زیادی که در این زمینه هست، پاسخ داده نشده است، ثانیاً: با توجه به تحول زمان و مناسباتهای اجتماعی، رهنمودهای جزئی از زمان شمولی دستورهای دینی خواهد کاست، لذا ذکر کلیات و واگذاری جزئیات به عقل و سیره عقلا در هر زمان، با دین ثابت سازگارتر است. مرحوم علامه طباطبائی در این باره می نویسد:

«در شریعت اسلام، دستوری مربوط به یکی از آنها (اشکال حکومتی) وارد نشده است و حقاً هم نباید وارد شود؛ زیرا شریعت تنها متضمن امور ثابتة دین است و طرز حکومت با تغییر و تبدیل جامعه ها به حسب پیشرفت تمدن، قابل تغییر است.»<sup>۲</sup> اشکال دوم: منتخب شورا نمی تواند دارای اختیاراتی فراتر از تک تک افراد باشد؛ در حالی که در محدوده اختیارات حاکم شرع، اموری است که از اختیار آحاد مردم خارج است.

جواب: بر خلاف اشکال قبل که به طور کلی به نقش شورا در حکومت نظر داشت، این اشکال تنها متوجه نقش شورا در تعیین حاکم و ولی امر است، اما با این حال روشن است که انتخاب حاکم با انتخاب وکیل متفاوت است و «امر» مشترکی که در «امرهم شوروی بینهم» به صورت «مفرد» آمده، مسائلی را شامل می شود که مانند تأدیب گناهکاران و شئون مختلف حکومتی از امور جمیع مسلمین است، گرچه هر یک به تنهایی اجازه انجام آن را نداشته باشند.

به طور خلاصه ولی امر بر اساس نظریه انتخاب، وکیل مردم نیست، بلکه ولی آنها است و محدوده اختیارات شرعی او از تک تک افراد فراتر است.

اشکال سوم: اگر قرار باشد که انجام هر مسئله متوقف بر مشورت و شورا باشد، نظام مسلمین مختل می شود. این در حالی است که بعضی از کارها نیازمند سرعت تصمیم گیری و اداره متمرکز است، که با طبیعت شورا هماهنگی ندارد.

جواب: این اشکال در مقابل تمسک به اطلاق آیات و روایات وارده مطرح می شود و به نظر می رسد که هرگز این اطلاق، مراد نیست. اگر به واسطه همین قراین، مدلول آیات و روایات را از موارد «جزئی» و «فوری و فوتی» منصرف ندانیم، لااقل با قرینه قطعه عقلیه آنها را به این موارد مقید می کنیم.

اشکال چهارم: مشهور عالمان با نقش شورا در نظام اسلامی مخالف بوده و سیره عملی آنها نیز بر آن دلالت دارد. اعراض مشهور خود نشانگر عدم وفای ادله فوق الذکر بر مطلوب است.

جواب: اولاً: بسیاری از فقیهان آن گونه که شایسته است به تئوری حکومت اسلامی پرداخته اند و قدما نیز که اجماع و اعراض آنها می تواند ملاک ارائه نظر باشد، غالباً مسئله را عنوان نکرده اند. درباره شرکت قاضیان در مسئله

۱- ر ک: السید کاظم الحائری، *اساس الحکومه الاسلامیه*، تهران، انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ص ۹۰.

۲- سید محمد حسین طباطبائی، *بررسی های اسلامی*، ص ۱۹۳.

قضا، محقق صاحب شرایع و صاحب جواهر نظرهایی دارند، اما این مسئله ارتباط محکمی با بحث ما ندارد. ثانیاً شهرت فتوایی نمی تواند، مانع دلالت ادله باشد؛ این مطلب در مباحث اصولی ذکر شده است.

## ■ تقدم ادله ولایت فقیه بر ادله شورا

در دیدگاه بعضی اندیشمندان، اگر دلالت ادله شورا فی نفسه تام باشد، نمی تواند در معارضه با ادله ولایت فقیه مقاومت نماید و دلایل ولایت فقیه به نحو ورود، حکومت و یا حداقل تخصیص، بر ادله شورا مقدم است.

بررسی این نکته نیازمند دقت بیشتر در راههای اثبات ولایت فقیه است. ما ضمن اشاره به راههای چهارگانه ای که بر اثبات ولایت فقیه گفته شده، رابطه هر یک از این طرق را با ادله شورا بررسی می کنیم:

### ۱- اثبات ولایت فقیه از باب امور حسبیه

تقریب استدلال مبتنی بر دو مقدمه است: ۱- شارع مقدس به اضمحلال احکام و تقویت مصالح امت اسلامی که در صورت عدم تشکیل حکومت صالح قطعی است، راضی نخواهد بود. ۲- قدر متیقن از کسانی که شارع به ولایت آنان بر امت راضی است، فقیه جامع شرایط است.<sup>۱</sup>

اگر ولایت فقیه از این راه ثابت شود، با ادله شورا تنافی ندارد، بلکه اطلاق هر کدام به دیگری مقید خواهد شد و در مجموع، لزوم حکومت «فقیهی» که از «طریق شورا» برگزیده شود و بر اساس سازو کار شورا تصمیم بگیرد بدست می آید. به تعبیر

دیگر از نص هر دلیل، در صرف ظهور دلیل دیگر، بهره می جویم.

۲- اثبات ولایت فقیه از راه نصوص خاصه: بیشترین حجم ادله مربوط به ولایت فقیه، به طرح و بررسی روایات خاصه اختصاص یافته است. گرچه تعداد روایات در این باب زیاد و احتمالاً در حد تواتر است، اما به دلیل عدم دلالت بعضی از آنها فقیه ناگزیر از طرح مباحث سندی است. در مجموع، روایاتی که در این قسمت بیشتر مورد اهتمام و توجه قرار گرفته اند، عبارتند از: ۱- مقبوله عمر بن حنظله ۲- حدیث مرسل صدوق از امیرالمؤمنین (ع): اللهم ارحم خلفائی... ۳- صحیح عبدالله بن میمون القداح: ان العلماء ورثة الانبياء... ۴- توقیع وارده بر اسحاق بن یعقوب: و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة احادیثنا...<sup>۲</sup>

عده ای از فقیهان - از جمله حضرت امام خمینی (ره) - از این ادله، نصب بالفعل همه فقهای جامع شرایط برای ولایت را برداشت نموده اند. در این صورت، تعارض آشکار بین ادله ولایت فقیه و شورا نمایان می شود، چرا که ادله شورا - آن گونه که گذشت - مشروعیت حاکم را مبتنی بر انتخاب و مشورت مردم می داند، حال آنکه دلیل ولایت فقیه، مشروعیت را نصب عام فقیهان جامع شرایط مستند می کند. با توجه به این که دلالت ادله ولایت فقیه بر مورد خویش اخص و اظهر است. بنابراین از اطلاق دلالت ادله شورا رفع ید می شود. اما امکان استفاده لزوم استناد تصمیم گیریهای فقیه بر شورا از بین نخواهد رفت.<sup>۳</sup>

۱- ر ک: سید کاظم حائری، *ولایة الامر فی عصر الغیبة*، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ص ۹۶.

۲- برای توجه به اشکالات ثبوتی و اثباتی وارده بر ادله ولایت فقیه ر. ک: حسینعلی منتظری، *دراسات فی ولایة الفقیه*، ج ۱، ص ۴۰۹ -

۳- منبع پیشین نیز چنین قولی را برگزیده است.

البته تقدم فوق مبتني بر فهم خاصي از ادله ولايت فقيه است، اما در مقابل، با توجه به برداشتهای ديگري که از ادله ولايت فقيه شده است، دو نوع جمع عرفي بين دلایل ولايت فقيه و شورا قابل طرح است ۱- اگر نصب بالفعل جميع فقهاي جامع الشرايط را به دليل عدم ظهور روايات و يا به دليل اشکال ثبوتي آن نپذيرفيم، در اين صورت ادله ولايت فقيه حمل بر بيان شرايط حاکم جامعه اسلامي مي شود و منافاتي با استناد مشروعيت آن به شورا نخواهد داشت. ۲- مرحوم شهيد صدر ضمن توجه به تعارض ابتدائي ادله ولايت فقيه و شورا، دسته اول را مخصص دسته دوم قرار داده است، اما با توجه به اين که مدلول ادله ولايت فقيه در دیدگاه ایشان نظارت و اشراف فقيه بر جامعه است، ولايت جامعه اسلامي را مبتني بر شورا و تحت اشراف فقيه جامع الشرايط دانسته است.<sup>۱</sup>

البته به نظر مي رسد نظريه ایشان متأثر از قانون اساسي مصوب جمهوري اسلامي باشد و در حقيقت دو منصب ولايت فقيه و رياست جمهوري را اين گونه به مباحث فقهي کشانده اند. از سوي ديگر مستند ولايت فقيه در نظر ایشان مکاتبه اسحاق بن يعقوب است، که از اعتبار سندي برخوردار نيست.

### ۳- اثبات ولايت فقيه از طريق کلامي

حضرت امام خميني اين راه را مهمترين دليل بر ولايت فقيه مي داند. خلاصه استدلال ایشان به قرار زير است:

۱- اسلام، ديني اجتماعي و سياسي است و نظر اجمالي به احکام عبادي و غيرعبادي اين مطلب را اثبات مي کند.

۲- اجراي اين احکام مخصوص زمان حضور ائمه نبوده و تا روز قيامت ادامه دارد.

۳- ماهيت حکومت اسلامي، اجراي قانون الهي و سبط عدالت در ميان مردم است.

۴- در نتيجه، حاکم جامعه اسلامي بايد از دو صفت علم به قانون (فقاها) و عدالت برخوردار باشد، که اين همان ولايت فقيه است.<sup>۲</sup>

اگر بر اساس اين دليل ولايت فقيه را ثابت کنيم، بايد گفت که بين ادله شورا و ولايت فقيه تعارضي نيست؛ چرا که مقدمات فوق، شرايط حاکم اسلامي را بدست مي دهد. اما نحوه گزينش و انتخاب يک فرد از همه افراد واجد شرايط به اين دليل ثابت نمي شود.

در نتيجه حاکم اسلامي، فقيه عادل و بصيري است که مورد انتخاب امت اسلامي قرار گيرد.

همچنان که در بيان جمع بين دليل ولايت فقيه از طريق امور حسبيه و ادله شورا گذشت، هريک از اين دو دليل در ناحيه اي مطلق است که از اطلاق آن به واسطه نص ديگري رفع ید مي شود.

### ۴- اثبات ولايت فقيه به طريق اني

مرحوم آيت الله بروجردي مسير ديگري را در اثبات ولايت فقيه پيموده اند. مقدمات طريقه ایشان، با دليل قبل تا حدود زيادي شباهت دارد؛ اما ایشان در آخر اين گونه اضافه مي کند: «ما با توجه به اين مقدمات کشف مي کنيم که

۱- ر ک: سيد محمد باقر صدر، *اسلام يقود الحياه* صص ۱۱-۱۶، ۲۶، ۱۳۴، ۱۳۸، ۱۶۰-۱۶۲، ۱۶۹ و ۱۷۰.

۲- ر ک: امام خميني، *کتاب البيع*، ج ۲، ص ۴۶۵-۴۶۹.

یا ائمه هیچکس را برای ولایت دوران غیبت نصب نکرده اند و یا این که فقیه عادل را نصب کرده اند. گرچه روایات مربوط به دست ما نرسیده است، اما فرض اول باطل است پس فرض دوم باید محقق باشد.<sup>۱</sup>

اگر این استدلال تمام باشد، وجه جمع بین این دلیل و دلیل شورا چیزی جز تخصیص ادله شورا نیست، اما تمام کلام در صحت قضیه منفصله حقیقه ای است که شاه بیت استدلال را تشکیل می دهد. به نظر می رسد غیر از این دو راه، راه دیگری نیز ممکن است و آن بیان شرایط حاکم اسلامی است، تا امت اسلامی بر اساس ادله شورا به گزینش وی اقدام نمایند. در نتیجه، قضیه منفصله حقیقه ایشان با تردید مواجه می شود.

در مجموع باید گفت تنها وجهی که در صورت تمامیت، می تواند ادله لزوم شورا در حکومت را تخصیص بزند، وجه مربوط به استدلال بر ولایت فقیه از راه نصوص خاصه است. اما تقدم این نصوص مبتنی بر مبنایی خاص در فهم مدلول این روایات است؛ مبنایی که مورد اتفاق همه فقیهان نیست، گرچه بعضی از بزرگان عالم فقاہت آن را پسندیده اند.

### ■ مسئله لزوم پیروی از رأی اکثریت شورا

در صورتی که به نقش شورا در حکومت اسلامی ملتزم شویم، آیا صرفاً مشورت با مردم یا خبرگان در انجام این وظیفه کافی است، یا پس از مشورت باید به رأی مشاوران و یا اکثر آنها - در صورت اختلاف نظر گردن نهاد؟ این سؤال را به طور جداگانه در دو ناحیه شورای انتخاب ولی امر و شورای لازم در تصمیم گیریهای حاکمان پی می گیریم.

#### ۱- رأی اکثریت در انتخاب ولی امر

اگر برای اعطای ولایت به «مردم» و یا «شورای منتخب» آنان رجوع کنیم، تردیدی در لزوم تبعیت از اکثریت آنان نیست. اصولاً اگر لزوم تبعیت از نظر مشاوران و اکثریت آنها را منکر شویم، فلسفه روشنی برای الزام به مشورت باقی نخواهد ماند. تنها اشکالی که در این ناحیه از سوی قائلان به نصب مطرح می شود، به شرح زیر است:

اشکال: رهبری که با شورا مردم انتخاب می شود، غالباً مطلق آرا را بدست نمی آورد، عده ای نیز پس از انتخاب وی از شرایط شرکت در انتخابات برخوردار می شوند، عده ای نیز به دلالتی نمی توانند شرکت کنند و یا دارای رأی منفی بوده اند. در این صورت دلیل لزوم تبعیت از افرادی غیر از موافقان با ولایت وی چیست؟ این در حالی است که اگر حاکم از جانب خداوند - که دارای حق برتر است - منصوب گردد، تبعیت وی بر همه افراد لازم بوده و بی اشکال است.

جواب: این اشکال در صورتی که ولی منتخب مردم را وکیل آنان بدانیم (نه ولی شرعی آنها)، می تواند از درجه ای مقبولیت برخوردار باشد، اما اگر منتخب مردم را ولی شرعی بدانیم، این اشکال مردود است، حتی اگر وی را وکیل هم بدانیم باز هم اشکال قابل جواب است؛ چرا که لازمه استقرار اجتماع و نظم دهی به آن، محدود شدن مصالح فردی است.

۱- حسینعلی منتظری، *البدرا الزهرا فی صلاة الجمعة والمسافر*، تقریرات بحث بروجردی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ص ۵۲.

هرگاه دو نظریه درباره رشد و صلاح جامعه موجود باشد، قهراً یکی را باید در عمل پی گرفت و سیره عقلا که توسط شرع امضاء شده، ترجیح نظر اکثریت بر اقلیت است. اقلیت نیز خود با شرکت در شورا عملاً به لزوم پیروی از اکثریت در هنگام اختلاف آرا، معتقد و ملتزم شده اند.

۲- رأی اکثریت و پیروی رهبر و ولی امر از آن در سازو کار تصمیم گیری

در این باره سه تئوری وجود دارد که با بررسی آنها به نظر مطلوب خواهیم رسید.

در صورتی که برای شورا، نقشی در تصمیم گیریها قائل باشیم، احتمالاتی زیر وجود دارد:

۱- اصولاً لزوم مشورت حاکم، مقید به عدم علم و یقین او به موضوع و یا حاکم است، و در صورت قطع و یقین، وی الزامی به مشورت ندارد.

۲- لزوم مشورت، مطلق است، اما پس از مشورت، حاکم به رأی برگزیده در نظر خویش و جمع بندی خود عمل می کند، گرچه مخالف اکثریت باشد.

۳- حاکم هم موظف به مشورت و هم موظف به تبعیت از نظر اکثر مشاوران است، گرچه خود به خلاف آن معتقد باشد.

مستند نظریه اول چیزی است که از روایات شورا بدست می آید، مبنی بر اینکه مشورت کردن «طریقت» دارد نه «موضوعیت»، و اینکه وقتی واقع در نزد حاکم به «علم» یا طریق علمی دیگر روشن گشته، مفهومی برای دست یازیدن به شورا (که طریق رسیدن به واقع است)، وجود ندارد.

در جواب باید گفت «طریقت» مشورت در امور مشخص پذیرفتنی است، اما در امور اجتماعی مهم نمی توان مشورت را تنها برای کشف واقع دانست، چه بسا که اغراض مطلوب دیگری در نفس مشورت باشد. مشورت های پیامبر اکرم (ص) با اصحاب، مسلماً خالی از اغراض موضوعی نبوده است، چرا که خود فرمودند: آگاه باشید که خدا و رسول از مشورت بی نیاز هستند.<sup>۱</sup> مرحوم شیخ مفید نیز به این نکته اشاره نموده است.<sup>۲</sup> یکی از نویسندگان معاصر نیز اغراض موضوعی مشورت پیامبر اکرم (ص) را بیش از ده مورد ذکر کرده است.<sup>۳</sup>

البته به نظر می رسد برخلاف نظر مشهور اصولیان، جمع بین لحاظ طریقی و موضوعی و به تعبیر دیگر آلی و استقلال‌ی ممکن بوده و واقع نیز شده است.

از این رو چون قطع به طریقت امر به شوری نداریم، حتی در صورت علم حاکم، وی را بی نیاز از مشورت نمی دانیم. مستند نظریه دوم - که گرچه اصل لزوم مشورت را می پذیرد اما تبعیت از اکثریت را نفی می کند - امور زیر است:

۱ - استدلال به آیه شریفه و شاورهم فی الامر فاذا عزمتم فتوکل علی الله.<sup>۴</sup>

۱- اما، ان الله ورسوله لغنیان عنها، ر. ک. تفسیر الدر المثور، ج ۲، ص ۹۰.

۲- محمد بن محمد بن نعمان (شیخ مفید)، الفصول المختاره، مجموعه مصنفات شیخ مفید، ج ۲، صص ۳۱-۳۵.

۳- ر. ک: رضا استادی، شوری در قرآن و حدیث، صص ۳۱-۳۵.

۴- سوره آل عمران، آیه ۱۵۹.

در آیه فوق گرچه پیامبر موظف به مشورت است اما پس از آن می فرماید: اذا عزمتم (هنگامی که تصمیم گرفتید) و نمی گوید: اذا عزمتم (= هنگامی که تصمیم گرفتید). و ظاهر آیه نشانگر آن است که تصمیم گیری فردی است و اگر تبعیت از نظر اکثریت لازم بود می فرمود: فاذا عزمتم...

جواب: برخلاف برداشت فوق، بعضی از ترتب تصمیم بر مشورت و تعقیب جمله به وسیله فاء در «فاذا عزمتم» چنین دریافته اند که تصمیم مترتب به مشورت و مبتنی بر رأی اکثریت آنها است و امر به توکل نیز در همینجا معنا می یابد، چرا که با وجود مخالفت شخص رهبر، به نظر اکثریت عمل می شود. در «تفسیر خازن» با توجه به محذوف بودن متعلق «عزمتم» سه احتمال «عزمتم علی رأیک»، «عزمتم علی تنفیذ رأی الشوری»، «عزمتم علی المشاوره» را در یک سطح دانسته و لذا استدلال به هر یک از این سه احتمال را ناروا شمرده است.<sup>۱</sup>

سیره پیامبر گرامی(ص) بر تصمیم گیری بر مبنای توافق اکثریتی که خود در آن نبوده اند، نیز با استدلال فوق نسبت به آیه شریفه سازگار نیست. مرحوم نائینی به این نکته اشاره ای مناسب دارد.<sup>۲</sup>

## ۲ - مخالفت معصومین(ع) با نظریه مشاوران در بعضی از موارد

در روایتی از امام رضا(ع) آمده است که پیامبر اکرم(ص) با اصحاب خویش مشورت می نمود و سپس بر آنچه اراده می کرد تصمیم می گرفت<sup>۳</sup> و امیر مؤمنان(ع) به ابن عباس فرمودند: برتوست که نظر مشورتی خویش را ارائه دهی و من نیز می اندیشم، پس اگر با تو مخالفت کردم، از من تبعیت کنی.<sup>۴</sup> روایات دیگری نیز در این باره نقل شده است.<sup>۵</sup>

جواب: این روایات غالباً به مشورتهای شخصی و یا مشورت با یک نفر اشاره دارد و مشورت حاکم با گروه مشاوران حکومتی را شامل نمی شود. روایت اول گرچه از جهت سند مصححه است اما در متن آن نیز اضطراب وجود دارد و در بعضی از نسخه ها «یعزم علی ما یرید الله» است نه «یعزم علی ما یرید». و لذا نمی توان به آن استناد کرد.

## ۳ - استفاده از آیات مذمت اکثریت

آیات مختلفی چون «اکثرهم لایعقلون»،<sup>۶</sup> «اکثرهم لایعلمون»،<sup>۷</sup> «اکثرهم یجهلون»،<sup>۸</sup> «اکثرهم لایشکرون»،<sup>۹</sup> «اکثرهم فاسقون»،<sup>۱۰</sup> «مایتبع اکثرهم الا ظناً»،<sup>۱۱</sup> «مایؤمن اکثرهم بالله الا وهم مشرکون»،<sup>۱۲</sup> «واکثرهم للحق کارهون»،<sup>۱۳</sup> «ام تحسب ان اکثرهم یسمعون اویعقلون»،<sup>۱۴</sup> در قرآن کریم به چشم می خورد.

۱- علاءالدین علی بن محمد بغدادی، تفسیر خازن، ج ۱، ص ۲۹۰.

۲- نائینی، تنبیه الامه وتنزیه المله، ص ۵۴.

۳- محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۵، ص ۱۰۱.

۴- نهج البلاغه، کلمه قصار، ۳۲۱.

۵- وسائل الشیعه، ج ۸، ص ۴۲۹ و من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۸۵.

۶- سوره مائده، آیه ۱۰۳.

۷- سوره انعام، آیه ۳۷.

۸- سوره انعام، آیه ۱۲۱.

این آیات دلالت می‌کند که اکثریت به خطا می‌روند و تبعیت از آرای آنان روا نیست.

جواب: اولاً آیات مذکور دارای مورد خاصی است که بر مورد بحث ما منطبق نیست. مورد آیات امور غیبیه ای است که از عامه مردم مخفی است؛ مثل صفات خداوند، مسائل قضا و قدر، خصوصیات قیامت و... ثانیاً: مرجع ضمیر در «اکثرهم» به همه مردم، مشرکان و یا اهل کتاب بر می‌گردد، حال آنکه شورایی که مرجع تصمیمهای حکومت اسلامی است، شورای افراد مؤمن آگاه است. ثالثاً: در هیچ یک از آیات، اکثریت ملاک بطلان نیست؛ بلکه اخبار از وقایعی است که در آنها اکثریت، مبتلای به انحراف بوده اند و بین این دو تفاوت بسیار است.

با توجه به بطلان این دو احتمال، لاجرم نظریه سوم که رأی شورا را الزام آور می‌داند، صواب نمی‌نماید و ابطال دو نظریه قبل برای اثبات احتمال سوم کافی است. با این حال قائلان به نظریه سوم به دو دلیل عقل و سیره عقلا تمسک نموده اند؛ چرا که اگر دو راه توسط عده ای که از جهت علمی مساوی یکدیگرند، ارائه شود، پذیرفتن نظر کسانی که حامیان کمتری دارند، ترجیح مرجوح است که عقلا باطل است و سیره عقلا نیز بر این مسئله گواهی دارد.

بعضی از فقهای معاصر و مرحوم نائینی به این دلیل اشاره داشته اند.<sup>۷</sup>

## نتیجه

با توجه به دلایل ذکر شده، شورا در حکومت اسلامی از جایگاه ویژه ای برخوردار است. در زمینه سازو کار تصمیم گیریهای کلیدی و مهم، لزوم مشورت و تبعیت از اکثریت مشاوران از دیدگاه شرعی روشن است و درباره انتخاب مسئول حکومت اسلامی و ولی امر، گرچه بعضی از تقریبهایی اثبات ولایت فقیه بر دلیل شورا مقدم بود، اما در بعضی از دیدگاههای رایج، دلیل شورا به قوت خود باقی است و در عصر غیبت، ملاک مشروعیت حاکم، چیزی جز استناد به شورای مسلمین نخواهد بود.



۱- سوره یونس، آیه ۶۰.

۲- سوره توبه، آیه ۸.

۳- سوره یونس، آیه ۳۶.

۴- سوره یوسف، آیه ۱۰۶.

۵- سوره مؤمنون، آیه ۷۰.

۶- سوره فرقان، آیه ۴۴.

۷- ر ک: میرزا محمدحسین نائینی، *تنبيه الامه وتنزيه المله*، ص ۵۲ و سید محمد صادق روحانی، *نظام حکومت در اسلام*، ص ۷۲.





## قدرت سیاسی در اسلام<sup>۱</sup>

محمدجواد ارسطا

---

۱- مقاله حاضر برگرفته از پژوهشی است تحت عنوان «قدرت سیاسی در حقوق اساسی ج. ۱.۱.۱» که در مرکز تحقیقات استراتژیک انجام شده است. نویسنده، کارشناس ارشد حقوق عمومی و محقق حوزوی است.



## ■ تعریف قدرت

از قدرت تعریف‌های مختلفی ارائه شده است، اما رایج‌ترین و معروف‌ترین آنها دو تعریف زیر هستند:

تعریف اول: ریمون آرون متفکر و اندیشمند فرانسوی در تعریف قدرت چنین می‌نویسد:

«به طور کلی، قدرت توانمندی برای عمل ساختن یا نابود کردن است... وقتی افراد قدرت خود را در رابطه با دیگران اعمال کردند، مفهوم واقعی سیاسی به این مفهوم می‌دهند.»<sup>۱</sup>

برتراند راسل نیز قدرت را امکانات و توانمندی دانسته، می‌نویسد:

«قدرت را می‌توان به عنوان تولید تأثیرات مورد نظر تعریف کرد. به این ترتیب قدرت مفهومی است کمی.»<sup>۲</sup>

نکته اصلی هر دو تعریف فوق این است که قدرت را پدیده‌ای کمی دانسته‌اند که مراد از آن ابزار و امکاناتی است که در اختیار فرد یا نهاد سیاسی و یا کشور قرار دارد.<sup>۳</sup>

تعریف دوم: بر طبق این تعریف قدرت رابطه‌ای است که در آن هریک از افراد و نهادها می‌کوشند که افراد و نهادهایی دیگر را در جهت خواست خود به کاری وادارند. ماکس وبر می‌نویسد:

«به طور کلی قدرت، شانس یک فرد یا گروه‌ای از افراد در برآوردن خواسته‌های خود در یک جامعه در مقابله و یا در مبارزه با کسانی است که مانع کار او می‌شوند.»<sup>۴</sup>

مطرح نمودن «شانس برآوردن خواسته‌ها» در تعریف قدرت، نشان می‌دهد که ماکس وبر در واقع قدرت را رابطه‌ای می‌داند؛ آن هم رابطه‌ای نابرابر که در آن فاعل، خواست، و اراده خود را بر دیگری تحمیل می‌کند.

یکی دیگر از نویسندگان؛ همین تعریف را به صورت واضح‌تری بیان نموده است. به نظر او:

«وقتی ما از قدرت صحبت می‌کنیم، مراد ما کنترل انسان بر اذهان و اعمال دیگر مردمان است. منظور ما از قدرت سیاسی رابطه‌ای دو جانبه کنترل میان دارندگان آمریت سیاسی، و همچنین میان آنها و مردم در سطح کلی است. قدرت سیاسی یک رابطه روانی بین کسانی است که آن را اعمال می‌کنند، و کسانی که بر آنها اعمال می‌شود. این رابطه، کنترل اولی را بر اعمال دومی از طریق تأثیری که بر ذهن او می‌گذارد، بدنبال دارد.»<sup>۵</sup>

به نقل از مجله سیاست خارجی، سال چهارم، شماره ۱ و ۲ ص ۳.

۲- برتراند راسل، قدرت، ترجمه نجف دریا بندری، تهران: خوارزمی، ۱۳۶۱، ص ۳۱.

۳- فرهنگ رجائی، «سیاست چیست و چگونه تعریف می‌شود؟» مجله سیاست خارجی سال چهارم، ش ۱ و ۲ و ۳.

به نقل از مجله سیاست خارجی، سال چهارم، شماره ۱ و ۲ ص ۳.

۵- (Newyork: Alfred A Knop, 1985) *Politics Among Nations*, H. J. Morgenthau,

به نقل از مجله سیاست خارجی، سال چهارم، شماره ۲ و ۱ ص ۳.

تعریفهای فوق با یکدیگر قابل جمع هستند و فرق آنها در این است که گروه اول بر ابزارها و لوازم مورد استفاده در رابطه قدرت تأکید می‌کنند و گروه دوم بر خود رابطه، همانطور که از سوی دیگر، گروه اول به نفس رابطه تأثیرگذاری قدرت توجه کمتری دارند و گروه دوم جنبه ابزار بودن قدرت را دست کم می‌گیرند؛ در حالی که شاید صحیحتر این باشد که در تعریف قدرت به هر دو جنبه به طور یکسان توجه شود، چنانکه بعضی از صاحب نظران بدان تصریح کرده و در نتیجه تعریف قدرت را به صورت زیر تعدیل نموده اند:

«قدرت رابطه روانی است که به موجب آن، خواست یک طرف را طرف دیگر عملی می‌گرداند و در آن امکانات بالقوه و استعدادها به خدمت گرفته می‌شود تا رابطه تداوم یابد.»<sup>۱</sup>

فارغ از تعریفها و نظریات فوق، به نظر می‌رسد که «قدرت» مفهوم واضحی داشته و همان «توانایی ایجاد نتایج خواسته شده یا تحمیل اراده کسی بر دیگری»<sup>۲</sup> می‌باشد. البته بر اساس این که متعلق قدرت و زمینه استفاده از آن، چه چیزی باشد. می‌توان تعریفهای مختلفی ارائه داد؛ مانند تعریف قدرت سیاسی، قدرت اقتصادی، قدرت نظامی و ... ولی تمامی این تعریفها در مطلب واحدی مشترکند و آن، توانایی بر انجام کار یا به فعلیت رساندن اراده می‌باشد. به عبارت واضحتر قدرتمند کسی است که بتواند مقصود خود را عملی نماید و اراده خود را در خارج تحقق بخشد.<sup>۳</sup> بدیهی است که در این راه باید بر موانع غلبه کند و همچنین با افراد دیگر رابطه برقرار نماید.

با دقت در بسیاری از تعریفهای ارائه شده از قدرت، می‌توان دید که تعریف کنندگان از تعریف خود قدرت طفره رفته و بیشتر به تعریف متعلق قدرت یا اثر قدرت پرداخته اند. به عنوان مثال «بنا به تعبیر آندره هوریو و لوسین سنفر قدرت همان نیروی اراده ای است که نزد مسئولان فرمانروایی بر یک گروه انسانی وجود دارد و زمامداران حکومت به برکت آن می‌توانند از رهگذر صلاحیت بر کلیه قدرتهای موجود در جامعه تحمیل شوند.»<sup>۴</sup> چنانکه ملاحظه می‌شود در تعریف فوق به اثر قدرت توجه شده و در واقع گفته شده قدرت آن است که چنین خاصیت و اثری داشته باشد. البته بعضی از صاحب نظران درست در نقطه مقابل آنچه در بالا گفته شد، اظهار داشته اند که:

«در قلمرو علوم سیاسی عموماً واژه های گنگ و دو پهلو و قابل تعبیر و تفسیر فراوانند لکن ندرتاً اصطلاح یا لغتی را می‌توان یافت که به اندازه واژه «قدرت» ابهام انگیز باشد... هنگامی که «قدرت» با کلمه سیاست ترکیب می‌شود... حالتی خاص از روابط دو جانبه توأم با یک نوع وحشت و عقوبت، غرور و نخوت، عجز و مذلت یا

---

۱- رجایی همان. ص ۴.

۲- علی اصغر کاظمی، نقش قدرت در جامعه و روابط بین الملل، ص ۳۲.

۳- این تعریف شبیه آن چیزی است که بسیاری از دانشمندان و متکلمین مسلمان در تفسیر قدرت گفته اند: کون الفاعل اذا شاء فعل و اذا لم یسأ لم یفعل (استاد مصباح، معارف قرآن، ج ۱، ص ۱۴۰، چاپ اول از انتشارات در راه حق، سال ۱۳۶۷).

۴- ابوالفضل قاضی، حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، ج ۱، ص ۲۱۷.

ستایش و حرمت، امتیاز و لذت و از این قبیل احساسات خوب و بد را (بسته به آنکه چه کسی یا گروهی صاحب قدرت باشد و چه کسی مظلوم نسبت به قدرت) تداعی می کند.<sup>۱</sup>

به نظر می رسد همانطور که در عبارت فوق اشاره شده، منشأ این ابهام در تعریف قدرت این است که اعمال کننده قدرت ممکن است افراد مختلفی باشند و می دانیم که فاعل قدرت و آن که قدرت بر او تحمیل می شود، غیر خود قدرت هستند و در تعریف یک پدیده باید به خود آن توجه نمود و سپس به متعلقات و وابستگی هایش، و این بدان خاطر است که ابهام موجود در متعلقات به تعریف آن پدیده سرایت نکند. از این رو است که می بینیم ماکس وبر، جامعه شناس و دانشمند علوم سیاسی (۱۸۶۴ - ۱۹۲۰) با اینکه سخت مجذوب بغرنجی موضوع بود، ولی به تعریفی نزدیک به شناخت روزمره از قدرت رضایت داد: قدرت عبارت است از «امکان تحمیل اراده یک فرد بر رفتار دیگران».<sup>۲</sup> از سوی دیگر با دقت در نظریه کسانی که مسأله را به این سادگی نمی دانند، می بینیم که مشکلات آنان در مورد تعریف خود قدرت نیست؛ بلکه راجع به ابزارهای اعمال قدرت و منابع حق اعمال قدرت می باشد.<sup>۳</sup>

## ■ قدرت سیاسی

از قدرت سیاسی نیز تعریفهای مختلفی ارائه شده است که با توجه به جهات و عناصر مشترک آنها می توان به این نتیجه رسید که همگی در صدد بیان مقصود واحدی بوده اند اگر چه در این راه از عبارتهای گوناگون استفاده نموده و احياناً هر یک بر نکات معینی بیشتر تأکید کرده اند.

۱- از نظر جان لاک:

قدرت سیاسی عبارت است از حق وضع قوانین و مجازات اعدام و سایر مجازاتها به منظور تنظیم و حفظ اموال و به کاربردن قوه جامعه برای اجرای آن و به منظور دفاع از تجاوزات خارجی.<sup>۴</sup>

۲- به نوشته ژان ویلیام لاپیر:

قدرت سیاسی عبارت است از نوعی قدرت اجتماعی که مخصوص آن مقوله از گروههایی است که به نام جوامع مدنی شهرت دارند.<sup>۵</sup>

۳- از دیدگاه یکی از نویسندگان معاصر:

هرگاه قلمرو اعمال قدرت از پهنه خصوصی و محدوده آن فراتر رود و کل یک گروه و یا همه ملت را فرا گیرد و همراه با حق اعمال فشار و زور بوده و یا احتمال به کاربردن گونه ای از فشار و اجبار باشد به آن قدرت سیاسی گویند که ویژه شخص حاکم بر جامعه است.<sup>۶</sup>

۱- علی اصغر کاظمی، نقش قدرت در جامعه و روابط بین الملل، ص ۳۱.

۲- جان کنت گالبرایت، آناتومی قدرت، ص ۸.

۳- منبع سابق، ص ۹.

۴- بازارگاد، تاریخ فلسفه سیاسی، ج ۲، ص ۶۶۷.

۵- ژان ویلیام لاپیر، قدرت سیاسی، ترجمه نادر بزرگ زاده، ص ۵۹.

۶- عبدالحمید ابوالحمد، مبانی سیاست، صص ۷۲ - ۷۱.

به نظر می‌رسد که می‌توان بین تعریف‌های فوق جمع نموده، چنین گفت:

قدرت سیاسی عبارت است از آن نوع قدرت و سلطه‌ای که در اختیار مقام عالی قرار داده شده و حوزه فعالیت آن از گروه‌های خاص و کوچک فراتر رفته و بر پهنه کل جامعه سایه افکنده است و یکی از آثار آن حق وضع قوانین و مقررات اجتماعی است، و همچنین اجرای قوانین و مجازات کسانی که تسلیم قانون نیستند، به منظور حفظ حقوق و دفاع از تجاوزات خارجی و بر کل جامعه نیز لازم است که از چنین قدرتی اطاعت کنند.<sup>۱</sup>

## ■ آیا قدرت ذاتاً فسادآور است؟

بسیاری از اندیشمندان به این سؤال پاسخ مثبت داده‌اند. بعضی از صاحب‌نظران مسلمان در تأیید نظر خود به قرآن و روایات نیز استناد نموده‌اند. از جمله این آیه قرآن را مطرح نموده‌اند، که می‌فرماید: انّ الانسان ليطغى ان رآه استغنى: <sup>۲</sup> آدمی همین که خود را بی‌نیاز ببیند طغیان می‌کند و می‌داند کسی خود را بی‌نیاز می‌شمرد، که احساس قدرت کند. همچنین علی‌علیه السلام می‌فرماید: من ملک استأثر: <sup>۳</sup> هر که دستش به ملک و حکومت رسید رسید خویشتن را بر دیگران مقدم شمرد و استبداد به خرج داد.

بسیاری از صاحب‌نظران غیر مسلمان نیز به صراحت همین نظر را مطرح نموده‌اند. لرد آکتون در سال ۱۸۸۷ در نامه‌ای به یکی از دوستان خویش اظهار داشته است: قدرت تمایل به فساد دارد، قدرت مطلق، فساد مطلق می‌آورد. او در جملات دیگر نامه خود می‌نویسد: مردان بزرگ تقریباً همیشه و حتی در مواردی که نفوذ و اقتدار را اعمال می‌کنند، انسان‌های خوبی نیستند... او حتی یک بار گفت: در میان عواملی که انسان را بی‌اعتبار و بی‌منزلت می‌سازد قدرت تقریباً مداوم‌ترین و فعالترین آنها است.<sup>۴</sup>

برخی از نویسندگان درست در نقطه مقابل نظریه فوق تصریح نموده‌اند که: «در نظر ما این قدرت نیست که فساد می‌آورد، بلکه این انسان فاسد است که قدرت را نیز به فساد و تباهی می‌کشاند. صحت و درستی این اعتقاد را به راحتی با مطالعه نظام‌های متفاوت از نظر توزیع قدرت در تاریخ می‌توان ثابت نمود.»<sup>۵</sup>

به نظر می‌رسد از دو جهت در ارائه نظریه فوق دقت کافی روا داشته نشده است:

اول از این جهت که وقتی گفته می‌شود قدرت فسادآور است بدین معنی نیست که قدرت بخودی خود، حتی بدون آن که در اختیار انسانی باشد، موجب فساد خواهد شد؛ بلکه مقصود این است که قدرت ابزاری است که زمینه فساد را برای دارنده خود فراهم می‌آورد و کلام علی‌علیه السلام نیز به همین معنا بود که فرمودند: «من ملک استأثر».

۱- جزوه حقوق اساسی، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، شماره ۱۱، ص ۴.

۲- ر. ک: سید محمد شیرازی، فقه السیاسة، ص ۱۶۵.

۳- سوره علق: آیات ۶ و ۷.

۴- نهج البلاغه، قصارالحکم، شماره ۱۶۰.

۵- مهدی مطهرنیا، قدرت، انسان، حکومت، ص ۲۰۱.

۶- مأخذ سابق، ص ۲۰۲.

و دوم از این نظر که استناد به دوران حکومت پیامبر(ص) و تمرکز قدرت در دست حضرتش نمی تواند اثبات کند که قدرت فسادآور نیست؛ زیرا پیامبر اکرم(ص) بدلیل برخوردار بودن از مقام عصمت و در ارتباط بودن با وحی الهی از هرگونه گناه و اشتباهی بدور بوده و اصولاً موضوع سوء استفاده از قدرت در مورد ایشان منتفی بود؛ در حالی که اشخاص غیر معصوم چنین نیستند و احتمال این که از قدرت زیاد فریفته گردند، وجود دارد؛ به همین خاطر هیچگاه نمی توان آنان را با معصومین(ع) مقایسه نمود.

با مراجعه به قرآن می بینیم که خداوند خالق انسان که از هر کسی بر رازهای وجود او آگاهتر است، آدمی را موجودی کم صبر، پر طمع و حریص معرفی می کند و در آیه ۱۹ سوره معارج می فرماید: «انّ الانسان خلق هلوماً» هلوغ به معنای کم صبر و پر طمع است، یا کسی که حرص شدید دارد و در مقابل ناراحتی ها جزع و فزع می کند.<sup>۱</sup> شدت حرص انسان موجب می شود که در داشتن همه چیز طمع کند. مهمترین وسیله ای که می تواند با آن همه چیز را در اختیار بگیرد قدرت است. بدین خاطر انسان طبعاً طالب قدرت می باشد. به بیان دیگر می توان گفت حریص بودن انسان موجب می گردد که در همه چیز طمع می کند، و یکی از این چیزها بلکه مهمترین آنها قدرت است. پس آدمی طبعاً حرص قدرت طلبی دارد. یکی دیگر از عواملی که باعث قدرت طلبی انسان می گردد این است که وی همیشه به دنبال امنیت می باشد و لذا کسب قدرت می کند تا احساس امنیت نماید؛ در حالی که نگرانی برای حفظ قدرت کسب شده، خود منشأ عدم امنیت می شود.<sup>۲</sup>

## ■ نگرش اسلام به قدرت

«أنا عرضنا الامانة علي السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انه كان ظلوماً جهولاً»<sup>۳</sup> ما امانت را بر آسمانها و زمین و کوهها عرضه داشتیم، ولی آنها از حمل امانت ابا نمودند و از آن هراس داشتند و انسان آن را بر عهده گرفت؛ به راستی که او بسیار ظالم و جاهل بود.

در برخی روایات، امانت در آیه فوق به ولایت تفسیر شده است؛ چنانکه امام رضا(ع) در پاسخ به این سؤال که منظور از امانت در این آیه چیست فرمود: الامانة الولاية من ادعاها بغير حق كفر؛ امانت همان ولایت (حکومت) است. کسی که از به ناحق چنین منصبی را برای خود ادعاء کند، کافر شده است.

در تفسیر علی بن ابراهیم که از مشهورترین تفاسیر شیعی قرآن مجید است چنین آمده:

«الامانة هي الامامة والامر والنهي و الدليل على ان الامانة هي الامامة قول الله عزوجل للامة صلوات الله عليهم ان الله يأمرکم ان تؤدوا الامانات الى اهلها یعنی الامامة...»<sup>۴</sup>

۱- سیدعلی اکبر قرشی، قاموس قرآن، ج ۷، ص ۱۵۹.

۲- مجله سیاست خارجی، سال چهارم، بهار و تابستان ۶۹ شماره ۱ و ۲ ص ۲.

۳- سوره احزاب: آیه ۷۳.

۴- علامه حویزی، تفسیر نورالتقلین، ج ۴ ص ۳۰۹.

۵- به نقل از مأخذ سابق، ص ۳۱۴.

امانت همان امامت و امر و نهی کردن (یا قدرت عمومی) است، و دلیل بر این مطلب کلام خدای تعالی است که به ائمه علیهم السلام می فرماید: خداوند به شما امر می کند که امانتها را به اهلش بسپارید؛ یعنی امامت را.»<sup>۱</sup>  
نظیر این تعبیر در نهج البلاغه نیز آمده است؛ آنجا که امیرالمؤمنین (ع) در نامه ای به اشعث بن قیس فرماندار آذربایجان چنین می نویسد:

«و ان عملك ليس لك بطعمة ولكنه في عنقك امانة و انت مسترعى لمن فوقك ليس لك ان تفتات في رعية و لا تخاطر الا بوثيقة و في يدك مال من مال الله عزوجل و انت من خزانه حتى تسلّمه الی.»<sup>۲</sup>  
«فرمانداری برای تو وسیله آب و نان نیست بلکه بر گردنت امانتی است. آن که تو را به آن کار گمارده نگرهبانی امانت را به عهده ات گذارده. درباره رعیت حق نداری استبداد به خرج دهی. در مورد بیت المال به هیچ کاری جز با احتیاط و اطمینان اقدام مکن. در دست تو مالی از مالهای خدا است و تو یکی از خزانه داران آن هستی تا آن را به من بسپاری.»  
اطلاق امانت بر قدرت عمومی و حکومت در موارد دیگری نیز در نهج البلاغه آمده است، چنانکه علی علیه السلام در نامه ای به یکی از فرمانداران خود نوشت:  
«فانی كنت اشركتك في امانتی»<sup>۳</sup>.  
«من تو را در امانتم یعنی حکومت و زمامداری خود شریک قرار دادم.»

بنابراین اسلام، قدرت عمومی را امانت می داند و صاحب قدرت را امانت نگهدار. وظیفه قدرتمند این است که امانت را ملک خود نداند و در نگهداری آن کمال دقت را نموده و نهایتاً آن را به اهلش واگذار کند. برخی از حقوقدانان معاصر با توجه به این نکته نوشته اند:

«باید نظریه امانت عمومی بودن قدرت را در قرآن طرح کرد (احزاب: ۷۳) و آن را تعلیم داد تا تصاحب کنندگان قدرت را از نظر فکر در تنگنا قرار دهد. علاوه بر این نتیجه ای که از نظر مذکور گرفته می شد، طرح جامعه ایده آل اسلامی را ریخت که در آن جامعه زمامداران باید خود را امانت دار قدرت عمومی بدانند و مانند امین (در حقوق خصوصی) تعهد حفاظت مورد امانت را داشته باشند... نظریه امانت بودن قدرت عمومی که از قرآن آغاز شد، در اصطلاحات اداری صدر اسلام بکار می رفت تا جایی که مناصب دولتی را امانات می گفتند. در کتاب تنبیه الامه تألیف میرزا حسین نائینی، «امانت نوعیه» را درباره قدرت عمومی بکار برده است. در قوانین صدر مشروطه اصطلاحات امین صلح، امین مالیه، امین اجراء دیده می شود.»<sup>۴</sup>

چنین نگرشی به قدرت عمومی، بدون تردید در بکارگیری صحیح آن مؤثر بوده و از این طریق می تواند در جلوگیری از مفسد احتمالی قدرت مفید باشد. به عبارت دیگر اسلام با امانت دانستن قدرت عمومی، راه صحیح استفاده از قدرت را نشان داده؛ چه اینکه از دیدگاه اسلام، سوء استفاده از قدرت می تواند منجر به مفسد بزرگی گردد. از این رو در قرآن کریم قدرت طلبی را نهی نموده و آن را موجب فساد در زمین دانسته و تصریح کرده است که سرای آخرت از آن کسانی می باشد که نه تنها برتری جو و مفسد نیستند، بلکه اراده برتری جوئی هم ندارند:

۱- نهج البلاغه، نامه ۵.

۲- نهج البلاغه، نامه ۴۱.

۳- محمدجعفر جعفری لنگرودی، حقوق اسلام، شماره های ۲۷۹ - ۲۷۸.



«تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً.»<sup>۱</sup>

در مورد این آیه شریفه از امیرالمؤمنین(ع) روایت شده است که به هنگام خلافت ظاهری، شخصاً در بازارها قدم می زد، گم شده ها را راهنمایی می کرد، ضعیفان را کمک می نمود و از کنار فروشندگان و کسبه رد می شد و این آیه را برای آنها می خواند، تلك الدار الآخرة نجعلها ... سپس می فرمود:

«نزلت هذه الآية في اهل العدل والتواضع من الولاة و اهل القدرة من الناس»<sup>۲</sup>.

این آیه درباره زمامداران عادل و متواضع و همچنین سایر قدرتمندان از توده های مردم نازل شده است. یعنی همانگونه که من حکومت را وسیله برتری جوئی خودم قرار نداده ام، شما نیز نباید قدرت مالی خود را وسیله سلطه بر دیگران قرار دهید، که عاقبت نیک از آن گروهی است که نمی خواهند برتری جوئی و فساد کنند.<sup>۳</sup>

### ■ مفسد قدرت مهار نشده

با مراجعه به آیات و روایات ملاحظه می گردد از دیدگاه اسلام، قدرت کنترل نشده منجر به ایجاد مفسد زیادی می شود. در اینجا می کوشیم برخی از این مفسد را با توجه به مدرک و مستند آنها مطرح نمائیم:

۱- عینیت حاکمیت شیطان در رژیمهای استبدادی

امیرالمؤمنین(ع) در خطبه قاصعه پس از اینکه مردم را از شیطان بر حذر می دارد، می فرماید ابلیس به هدف مشرک کردن تمامی انسانها، به اغواء مردم پرداخت و در این میان متکبران و سرکشان و کسانی که دارای قدرت فراوان بودند و به این وسیله بر مردم کبر می نمودند، فریفته او شدند.

«حتي اذا انقادت له الجامحة منكم و استحکمت الطماعية منه فيكم»<sup>۴</sup>.

«تا آنجایی که افراد سرکش شما منقاد او شدند و طمع او در شما مستحکم گردید.»

از این کلام حضرت استفاده می شود که در یک رژیم استبدادی در واقع شیطان است که حکومت می کند، و بدین ترتیب اولین چیزی که در رژیمهای مستبد زیر پا گذاشته می شود، قوانین الهی می باشد. به همین خاطر امیرالمؤمنین(ع) در یکی دیگر از خطبه های نهج البلاغه که در آن از وقایع مهم و حوادث آینده پیشگوئی کند، می فرماید:

«فعدند ذلك اخذ الباطل مأخذه و ركب الجهل مراکبه و عظمت الطاغية و قلت الداعية ... و غار الصدق و فاض الكذب ... و لبس الاسلام لبس الفرو مقلوباً.»<sup>۵</sup>

۱- سوره قصص: آیه ۸۳

۲- طبرسی، مجمع البیان، ج ۷ ص ۲۶۹.

۳- ر. ک: مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۱۶، ص ۱۷۷ - ۱۸۰.

۴- نهج البلاغه، خطبه قاصعه شماره ۱۹۲.

۵- نهج البلاغه، خطبه ۱۰۸.

«در این هنگام است که باطل موضع گرفته و جهالت بر مرکبهای خویش سوار گردیده و طاغوت عظمت یافته و داعیان حق به کمی گرائیده اند ... ، راستی از بین آنان رخت برمی بندد و دروغ فراوان می شود ... و اسلام را همچون پوستینی وارونه می پوشند.»

نکته قابل توجه در جمله آخر این خطبه این است که حضرت، اسلام را در آن زمان به پوستینی وارونه تشبیه کرده، شاید بدین علت که پوستین، برعکس لباسهای دیگر درون و بیرون آن با هم تفاوت بسیار دارد، کنایه از این که اسلامی که در یک نظام طاغوتی و استبدادی ارائه می گردد، با اسلام واقعی فرسنگها فاصله دارد.

## ۲- سلب آزادیهای مردم

اصولاً استبداد به معنای بی توجهی به آرا و نظریات دیگران بلکه اجازه اظهار نظر ندادن به آنهاست. در چنین صورتی نخست آزادی بیان و پس از آن دیگر آزادی های مردم از بین خواهد رفت، در حالی که در اسلام بر حفظ آزادیها خصوصاً آزادی بیان تأکید فراوان شده است، چنان که علی علیه السلام در یکی از خطبه های خود چنین می فرماید:

«فلا تکلمونی بما تکلم به الجابرة و لا تتحفظوا منی بما يتحفظ به عند اهل البادرة و لا تخالطونی بالمصانعة و لا تظنوا بی استقلاً فی حق قیل لی و لا التماس اعظام لنفسي فانه من استثقل الحق ان یقال له او العدل ان یرض علیه کان العمل بهما اثقل علیه فلا تکفوا عن مقاله بحق او مشورة بعدل فانی لست فی نفسي بفوق ان اخطی و لا آمن ذلک من فعلی الا ان یکفی الله من نفسي ما هو املک به منی.»<sup>۱</sup>

آنگونه که با زمامداران ستمگر سخن می گوئید با من سخن نگوئید و آنچنان که در پیشگاه حکام خشمگین و جبار خود را جمع و جور می کنید در حضور من نباشید و به طور تصنعی (و منافقانه) با من رفتار منماید و هرگز گمان مبرید در مورد حقی که به من پیشنهاد کرده اید، کندي ورزم (یا ناراحت شوم) و نه اینکه خیال کنید من در پی بزرگ ساختن خویشتم، زیرا کسی که شنیدن حق و یا عرضه داشتن عدالت به او برایش مشکل باشد، عمل به آن برای وی مشکلتر است. بنابر این از گفتن سخن حق و یا مشورت عدالت امیر خودداری مکنید، زیرا من خویشتم را مافوق آنکه اشتباه کنم نمی دانم از خطا در کارهایم ایمن نیستم، مگر اینکه خداوند مرا حفظ کند.

از کلام فوق فهمیده می شود که ستمگران و زورمداران به گونه ای با مردم برخورد می کنند که آنان را به رفتارهای تصنعی و چاپلوسانه واداشته و قدرت اظهار حق را از آنان سلب می نمایند، چه اینکه در مقابل شنیدن سخن حق خشمگین می شوند و خود را نیازمند به مشورت نمی دانند، همچنین تمامی کارهای خویش را صحیح دانسته و خود را از استباه بدور می شمارند.

همچنین از این کلام استفاده می شود که در حکومت اسلامی:

الف - مردم حق انتقاد کردن از حاکم خود را دارند،

ب - بر مردم لازم است که تذکر و مشورت خود را از حاکم دریغ ننمایند،

ج - بر حاکم لازم است که انتقادات و مشورتهای مردم را با آغوش باز پذیرفته و آزادی بیان را از آنان سلب ننماید،

د - حاکم و زمامدار اسلامی نباید به رأی خود مغرور شود و خود را خطاناپذیر بداند.  
امیرالمؤمنین(ع) در عهدنامه جاودانه مالک اشتر به او دستور می دهد که آزادی بیان مردم را تا بیشترین حد ممکن مراعات نماید:

«و اجعل لذوی الحاجات منك قسماً تفرغ لهم فيه شخصك ... حتى يكلمك متكلمهم غير متمتع فانی سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم يقول في غير موطن لن تقدس امة لا يؤخذ للضعيف فيها حقه من القوى غير متمتع...»  
«برای مراجعان خود وقتی مقرر کن که به نیازهای آنها شخصاً رسیدگی کنی. مجلس عمومی و همگانی برای آنها تشکیل ده و درهای آن را به روی هیچکس نبند و به خاطر خداوندی که تو را آفریده تواضع کن، و لشکریان و محافظان و و پاسبانان را از این مجلس دور ساز، تا هر کس با صراحت و بدون ترس و لکنت، سخنان خویش را با تو بگوید: زیرا من بارها از رسول خدا(ص) این را شنیدم «ملتی که حق ضعیفان را از زورمندان با صراحت نگیرد، هرگز پاک و پاکیزه نمی شود و روی سعادت نمی بیند.» سپس خشونت و کندی آنها را در سخن تحمل کن و در مورد آنها هیچگونه محدودیت و استکبار روا مدار.»

علی علیه السلام نه تنها در سخن، بلکه در عمل نیز چنین بود و به مردم اجازه می داد که نظریات و انتقادهای خویش را با صراحت مطرح کنند و آنان را در برابر این کار تشویق می نمود. به عنوان مثال هنگامی که علی(ع) عازم جنگ صفین بود، در بین مردم سخنرانی نموده و آنان را به جهاد ترغیب کرد. سپس امام حسن(ع) و امام حسین(ع) خطبه خواندند آنگاه اکثریت مردم به دعوت امیرالمؤمنین(ع) برای جهاد، پاسخ مثبت دادند؛ ولی یاران عبدالله بن مسعود که عبیده سلمانی و دوستانش نیز در بین آنان بودند، به حضرت گفتند ما با شما به سوی جهاد می آئیم ولی جداگانه اردو می زنیم، تا اینکه در کار شما و اهل شام دقت کنیم پس هر یک را ببینیم که بدنبال حرام الهی می باشد یا برای ما آشکار شود که او تجاوز کار است، بر ضد او خواهیم جنگید. علی علیه السلام در پاسخ آنان فرمود:

«مرحباً و اهلاً هذا هو الفقه في الدين والعلم بالسنة من لم يرض بهذا فهو خان جبار»<sup>۱</sup>.

بدین ترتیب امیرالمؤمنین علیه السلام نه تنها به آنان آفرین گفت، بلکه عمل آنها را فهم عمیق دین و آگاهی به سنت پیامبر(ص) دانسته و اضافه نمود که هرکس به این کار راضی نباشد خیانت کار و زورگو است.  
این تمجیدها از سوی حضرت(ع) نشان می دهد که سخنان مزبور به جهت شرایط خاص زمانی و وضعیت جنگی که یاران حضرت در آن بسر می برند و به خاطر جلوگیری از تشنج اوضاع صادر نشده؛ زیرا در این فرض کافی بود که تنها به کار آنان رضایت دهد و دیگر نیازی به تعریف از آنها و تحسین عملشان نبود. جالبتر اینجا است که علی(ع) رضایت دادن به چنین کاری را لازم دانسته تا بدینوسیله به حاکمان بعد از خود، روش برخورد صحیح و

۱- نهج البلاغه، نامه ۵۳.

۲- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۳، ص ۱۸۶.

اسلامی با چنین وضعیتهایی را بیاموزد. به راستی وقتی در شرایط حساس جنگی باید چنین برخوردی داشت، واضح است که در دیگر شرایط چگونه باید رفتار نمود.

نکته دیگری که تذکر آن در اینجا حائز اهمیت می باشد اینست که عبیده سلمانی - یکی از افراد بارز گروهی که به نزد امیرالمؤمنین (ع) رفته و مطالب فوق را با وی در میان گذاشتند - از یاران نزدیک حضرت بوده، تا آنجا که در موردش گفته اند از اولیاء علی علیه السلام و یکی از تابعین بزرگ و ثقه بوده است و از نظر علمی نیز در حدی بوده که هرگاه برای شریح قاضی مشکلی پیش می آمد، از او سؤال می کرد.<sup>۱</sup>

۳- رواج چاپلوسی و تملق در بین مردم و روی کار آمدن یک قشر متملق در رأس حکومت: امیرالمؤمنین (ع) در خطبه ۲۱۶ نهج البلاغه خطاب به مردم می فرماید: «ولا تخالطونی بالمصانعة»:

با من به چاپلوسی (و به گونه ای منافقانه) رفتار نکنید. واضح است که در یک نظام حکومتی مبتنی بر زور و اجبار، مردم از بیان آنچه خوشایند زمامداران نباشد واهمه دارند، زیرا به ضرر خود آنان تمام شده و باعث گرفتاریها و مشکلات فراوانی برایشان می گردد. در چنین وضعیتی حق گویان و حق طلبان خاموشی می گزینند و راه برای چاپلوسان و متملقان باز می شود تا به گفتن سخنانی که خوشایند زمامداران باشد، خود را هر چه بیشتر به آنان نزدیک کرده و با راسخ نمودن موقعیت خود در نزد آنها به غارت اموال عمومی بپردازند. در این راه کسی از دیگران جلوتر است که از همه چاپلوستر باشد. سرانجام چنین حالتی تخریب هرچه بیشتر کشور، رشد مفاسد اخلاقی در بین مردم و جدائی شدید حکومت از مردم خواهد بود.

یکی از راههایی که می توان برای پیگیری از بروز این وضعیت خطرناک ارائه داد، این است که انجام بعضی از امور حکومتی بر عهده شخص زمامدار و حاکم باشد و مهمترین این امور آن است که خود از نزدیک و بدون هیچگونه مانعی به مردم و نیازمندان ملاقات کند و از خواسته آنها مطلع شود و در رفع حاجت آنان بکوشد، چنانکه علی علیه السلام در عهدنامه مالک اشتر می فرماید:

«و اجعل لذوی الحاجات منك قسماً تفرغ لهم فيه شخصك و تجلس لهم مجلساً عاماً...»

«وقتی را برای مراجعه نیازمندان و کسانی که از تو درخواستی دارند اختصاص ده و در آن وقت خود از نزدیک بامردم ملاقات کن و محافظان خوش را از آن مجلس دور ساز تا مردم به راحتی و بدون لکنت با تو سخن گویند.»

۴- از بین رفتن تعادل سیاسی:

استبداد شخص حاکم موجب می گردد که روز به روز اشتباهاتش افزایش یابد و اطرافیانش از ملاقات با او در رنج باشند و مردم در زمان وی دچار اشتباه شده و از حق دوری نمایند و بدین ترتیب جو سیاسی کاملاً مضطرب شده و تعادل خود را از دست بدهد، زیرا اشتباهات مکرر حاکم، مردم را نسبت به حکومت بی اعتماد می کند، در نتیجه حکومت پشتیبانی مردمی خود را از دست خواهد داد. علاوه بر آن، روش ناپسند حاکم در مردم نیز مؤثر افتاده و برخوردهای آنان را با یکدیگر رنگی از خشونت و استبداد می بخشد. از این وضعیت نامطلوب و لرزان به

۱- ابوالقاسم خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۱ ص ۹۴.

«عدم تعادل سیاسی» تعبیر می‌گردد. علی‌علیه السلام در سومین خطبه نهج البلاغه که به نام شقشقیه معروف است، در بررسی وضعیت حکومت در زمان یکی از خلفای پیش از خود چنین می‌فرماید:

«قصیرها فی حوزة خشناء یغلظ کلمها و یخشن مسها و یكثر العثار فیها و الاعتذار منها فصاحبها کراکب الصعبة ان اشق لها خرم وان اسلس لها تقحم فمنی الناس لعمر الله بخیط و شماس و تلون و اعتراض».

او خلافت اسلامی را جوی پرخشونت قرار داد، در فضایی که گفتگوها درشت آهنگ و برخوردها خشک و سخت بود و با این همه اشتباه او بسیار و عذرخواهی بی‌شمار بود. پس زمامدار آن رژیم، مانند سوارکاری بود که بر شتری سرکش و نافرمان سوار است چنانکه اگر مهارش را سخت بکشد، پره‌های بینی شتر را می‌درد و اگر زمام را رها کند در پرتگاه هلاکت خواهد افتاد. پس سوگند به خدا مردم در زمان او به اشتباه کاری، بدخونی و تلون و درجا زدن گرفتار شدند و در راه راست قدم ننهادند و از حق دوری نمودند.»

۵ - از بین رفتن برتری قانون:

در هر حکومتی برای ضابطه مند شدن اعمال دولتمردان و زمامداران و ایجاد نظم در امور فردی و اجتماعی، نیاز به وجود قانون می‌باشد. قانونی که در رأس سایر قوانین قرار داشته و ساختار حکومت و رابطه مردم با حکومت و حقوق و آزادیهای مردم را مورد بررسی قرار می‌دهد، قانون اساسی نامیده می‌شود.

در یک حکومت مبتنی بر قانون هیچ شخص یا نهادی را اختیار آن نیست که بر خلاف قانون اساسی عمل نماید. در نظام حکومت اسلامی، قانون اساسی واقعی، مقررات و احکام اسلام می‌باشد، که قانون اساسی کشور باید بر مبنای آن تنظیم گردد بدین ترتیب در یک نظام اسلامی، رهبر و تمامی دولتمردان موظف به رعایت موازین اسلامی می‌باشند و به هیچ وجه اجازه عدول از آن را ندارند؛ زیرا با توجه به ویژگی اسلامی بودن حکومت، عدول از موازین اسلامی به معنای زیر پا گذاشتن ارزشهای بنیادین نظام می‌باشد.

در آیات قرآن مجید نیز بر ارزش فوق‌العاده احکام الهی و حرمت عدول از آنها تأکید شده و هر قانون یا حکمی در مقابل حکم خداوند، حکم جاهلیت شمرده شده است:

«افحکم الجاهلیة بیغون و من احسن حکماً من الله لقوم یوقنون»<sup>۱</sup>.

و کسانی که بر خلاف قوانین الهی، حکم یا دستوری صادر نمایند، جزو کافران و ظالمان و فاسقان دانسته شده‌اند:

«و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الکافرون»<sup>۲</sup> ... هم الظالمون»<sup>۳</sup> ... هم الفاسقون»؛ و به صراحت گفته شده که حتی اگر پیامبر(ص) نیز احکام الهی را با امانت به مردم ابلاغ ننماید و از خود مطالبی بر آن بیفزاید، گرفتار عذاب سخت الهی خواهد شد:

۱- سوره مائده، آیه ۵۰.

۲- سوره مائده: آیها ۴۴.

۳- سوره مائده: آیه ۴۵.

۴- سوره مائده: آیه ۴۷.

«ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين فما منكم من احد عنه حاجزين»<sup>۱</sup>.

بدون شک رعایت قانون، عامل مهمی در جلوگیری از سوء استفاده از قدرت بوده و آن را در چارچوب مشخصی محدود می کند. بنابراین اگر قدرت از حدود خود تجاوز کند، نخستین چیزی که از بین می رود ارزش و اعتبار قانون می باشد و این بدان معنا است که برتری به اراده قدرت مدار است، نه با قانون. روند این حرکت می تواند تا آنجا ادامه یابد که نه تنها اراده زمامدار، بلکه اراده کارگزاران وی نیز برتر از قانون شمرده شود؛ چنانکه در زمان معاویه بارها اتفاق افتاد. به عنوان مثال:

عبدالله بن عمرو بن غیلان که استاندار معاویه در بصره بود زمانی در هنگام ایراد خطبه برای مردم، به سویس سنگی انداخته شد با اینکه سنگ به وی اصابت نمود ولی او به مجازات این کار دستور داد شخص پرتاب کننده را دستگیر کرده و دستش را قطع کنند. شخص مزبور پس از قطع دست برای استغاثه به نزد معاویه رفت ولی وی حاضر نشد که استاندار خود را بخاطر این جنایت خلاف شرع قصاص نماید.<sup>۲</sup>

۶- سقوط ارزشهای انسانی و به بندگی کشیده شدن مردم در اثر جنون قدرت طلبی:

قدرت زمانی که از حد خود فراتر رود و مرزهای قانون را پشت سر گذارد، هیچ گونه مخالفتی را در برابر خود تحمل نکرده و همه را مطیع محض خود می خواهد و دیوانهوار در پی فزون خواهی و تکاثر بر می آید، تا آنجا که خود را خدایگان و سایه خدا بر روی زمین می داند و اطاعت بی چون و چرای خود را بر همگان واجب می شمارد و گاهی از این نیز فراتر رفته و ادعای ربوبیت می کند و همچون فرعون ندای «انا ربکم الاعلی»<sup>۳</sup> سر می دهد. مردمی که به چنین حکومتی تن در دهند از مقام شامخ انسانیت سقوط کرده و بیش از بندگانی برای اربابان خود نیستند، چنانکه قرآن کریم در مورد کیفیت استیلاي فرعون بر بني اسرائيل از زبان حضرت موسی(ع) می فرماید: «و تلک نعمه تمنها علي ان عبّدت بني اسرائيل»<sup>۴</sup>: آیا این متی است که تو بر من می گذاری که بني اسرائيل را به بندگی و بردگی خود درآورده ای؟

با اینکه می دانیم بني اسرائيل هرگز فرعون را مانند قبطیان به الوهیت نپرستیدند و به همین خاطر در مصر مورد آزار و اذیت قرار گرفته و از رفتن به سرزمین مقدس، ممنوع بودند.

در روایت متواتری از پیامبر اکرم(ص) رسیده است که حضرت در پیشگویی سلطه بني امیه بر مسلمانان و ایجاد انحراف در روش حکومت اسلامی می فرماید:

«اذا بلغ بنوالالعاص ثلاثين جعلوا مال الله دولا و عباد الله خولا و دين الله دخلا»<sup>۵</sup>.

۱- سوره الحاقه: آیه ۴۵.

۲- ابن اثیر، *الکامل فی التاریخ*، ج ۳ ص ۲۴۸، به نقل از ابو الاعلی مودودی، *خلافت و ملوکیت*.

۳- سوره نازعات: آیه ۲۴.

۴- سوره شعراء: آیه ۲۲.

۵- *بحار الانوار*، ج ۱۸ ص ۱۲۶.

چون شماره پسران عاص به سی تن رسد مال خدا را بدست می گیرند و در بین خود تقسیم می نمایند و بندگان خدا را مملوک خود قرار می دهند و دین خدا را زیر و رو و تباه می سازند، و به تعبیر مرحوم علامه نائینی حکومت اسلامی را از نحوه «ولایتیه» به «تملیکیه» و «اغتصاب رقاب مسلمین» تبدیل می کنند<sup>۱</sup>؛ یعنی حکومتی که حاکم آن خود را مالک مردم می پندارد، نه والی آنها.

علی علیه السلام در خطبه ۹۳ نهج البلاغه که از فتنه بنی امیه در آینده خبر می دهد و ندای «سلوئی قبل ان تفقدونی» سر می دهد، پس از اظهار شمه ای از ملامتهای قلب مبارکش از نفاق و عصیان اهل عراق و خبر از تسلط بنی امیه بر آنان چنین می فرماید: «وایم الله لتجدن بنی امیه ارباب سوء من بعدی»: قسم به خدا که بنی امیه بعد از من برای شما اربابان بدی خواهند بود. در این عبارت حضرت به جای کلمه «ولاء» تعبیر به «ارباب» فرموده است، تا بفهماند که در حکومت جائزانه بنی امیه مردم حریت و آزادگی خود را از دست خواهند داد و این چیزی نیست که مختص به دولت بنی امیه باشد، بلکه در هر حکومت ظالمانه ای که قدرتی نامحدود و کنترل نشده بدون توجه به احکام الهی بر آن حکم براند، همین مشکل پیش خواهد آمد؛ چنانکه خود حضرت در خطبه قاصعه نهج البلاغه در شرح محنت و ابتلای بنی اسرائیل به اسارت و عذاب فرعونیان می فرماید: «اتخذتهم الفراعنة عبیدا»<sup>۲</sup> فرعون ها بنی اسرائیل را بندگان خود قرار دادند. امام حسین (ع) نیز گردن نهادن به حکومت فاسد یزید را (که از نمونه های بارز طغیان قدرت بود)، نوعی عبودیت دانسته و در جواب کسانی که او را به پذیرش فرمانروایی یزید دعوت می کردند، می فرماید:

«لا اعطینکم بیدي اعطاء الذلیل و لا اقر لکم قرار العبید»: «هرگز مانند ذلیلان دست تسلیم به شما نخواهم داد و همچون بندگان به حکومت شما تن در نمی دهم»<sup>۳</sup>.

## ■ برخی از راههای جلوگیری از طغیان قدرت از دیدگاه اسلام

۱- امانت دانستن قدرت عمومی: اسلام قدرت عمومی را امانتی در دست صاحبان قدرت می داند، که در نگاهداری و کاربرد صحیح آن باید کمال دقت را مراعات نموده و نهایتاً آن را به دست افراد صلاحیت دار بسپارند. رسول خدا سه صفت را برای امام ضروری شمرده اند: تقوایی که او را از معصیت خدا باز دارد، علمی که با آن غضب خویش را مهار کند، و با نیکی حکومت راندن بر مردم.<sup>۴</sup>

۲- کنترل دارایی: قرآن یکی از عواملی که موجب طغیان قدرت می گردد را داشتن اموال فراوان می داند.<sup>۵</sup> امام باقر (ع) فرمودند هرگز کسی ده هزار واحد پول از راه حلال بدست نیاورده است.<sup>۶</sup> ثروت اندوزی و انباشت سرمایه ای فراوان، از دیدگاه اسلام مجاز نیست.

۱- علامه نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، ص ۲۱.

۲- مأخذ سابق، ص ۲۱ - ۲۳.

۳- مأخذ سابق، صص ۲۴ - ۲۳.

۴- اصول الکافی، ج ۱، ص ۴۰۷.

۵- اعراف: ۱۲۷، قصص: ۷۶ و ۷۷ و ۸۱ و ۸۳.

۶- بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۶۶.

۳- نقدپذیری و پرهیز از استبداد به رأی: از حضرت علی(ع) روایت شده که هرکس به رأی خود قناعت کند، خویش را به خطر افکنده است.<sup>۱</sup>

۴- مذمت تکبر و تأکید بر لزوم تواضع و فروتنی در مقابل مردم: امام صادق(ع) کبر را به عنوان کمترین درجه الحاد یاد نموده اند.<sup>۲</sup>

۵- مساوات در برابر قانون: قدرت وقتی از حدود خود تجاوز کرد، اولین چیزی را که زیر پا می گذارد، قانون است. پیامبر(ص) فرمودند: مردم همچون دندان‌های شانه با هم مساویند.<sup>۳</sup>

۶- لزوم یکسان زیستی رهبران جامعه با طبقه ضعیف مردم: امام علی(ع) فرمود خداوند بر من واجب نمود که از نظر خوراک و پوشاک مانند مردم ضعیف و فقیر زندگی کنم تا فقیر از فقر من پیروی کند، و ثروتمند به وسیله ثروت خود سرکشی و طغیان ننماید.<sup>۴</sup>

### ■ شیوه های مهار قدرت

علاوه بر کنترل درونی (عدالت و تقوی) و کنترل‌های برونی (مثل قانون اساسی، نظارت مردم و مراجع و عنصر مشورت و امر به معروف و نهی از منکر) می توان حتی بنابر قول به ولایت مطلقه فقیه توصیه هایی در مورد مهار قدرت سیاسی ارائه نمود:

۱- لزوم رجوع به خبرگان: رهبر در موضوعاتی که تخصص کافی ندارد، لازم است از اهل خبره و کارشناسان نظر خواهی کند و به رأی آنها عمل نماید. برای این کار باید مسأله ارجاع به خبرگان را تحت ضابطه و قاعده خاصی قرار داد و به اصطلاح آن را قانونمند نمود.

۲- لزوم مشورت در کارهای مهم و پیروی از اکثریت: یکی از راههای کنترل قدرت، جلوگیری از تمرکز قدرت زیاد در دست شخص واحد می باشد، چرا که تجمع قدرت در یک شخص، معمولاً منجر به فساد و سوء استفاده از قدرت می گردد. یکی از راههای کنترل قدرت این است که شخص قدرتمند را به مشورت و پیروی از نظریه آنها ملزم نمائیم. استدلال به آیه «و شاورهم فی الأمر»<sup>۵</sup>، از هر جهت کامل است.

۳- محدود بودن زمان رهبری: راه دیگر برای کنترل قدرت، محدود نمودن زمان در دست داشتن قدرت است. بدین وسیله احتمال سوء استفاده از قدرت، کاهش می یابد.

۴- نظارت پیوسته علمای دین بر اعمال رهبر: در کنار سه راه پیشنهادی فوق می توان به نظارت مراجع تقلید بر اعمال رهبر هم اشاره نمود.

۵- شورایی بودن رهبری: رأی اکثریت، همیشه از رأی اقلیت به صواب نزدیکتر است. لذا حکم عقل و سیره عقلا اقتضا دارد که در هنگام اختلاف نظر، دیدگاه اکثریت مقدم شود.

۱- سفینه البحار، ج ۱، ص ۴۹۳.

۲- اصول کافی، ج ۲، ص ۳۰۹.

۳- صدوق، من لا یحضر الفقیه، ج ۴، ص ۲۷۲.

۴- اصول کافی، ج ۱، ص ۴۱۰.

۵- آل عمران: ۱۵۹.



۶- ارتقای سطح فرهنگ عمومی و ایجاد بینش صحیح نسبت به حکومت اسلامی: تمامی راههایی که برای مهار بیرونی قدرت ارائه نمودیم، در صورتی می تواند مؤثر باشد که بینش عمومی مردم مسلمان نسبت به حکومت اسلامی در سطح بالایی بوده، و با موازین اسلامی تطابق داشته باشد.



■ پی نوشتها

# وجوه آزادی از دیدگاه اسلام<sup>۱</sup>

محمد تقی مصباح یزدی

---

۱ این مقاله بخشی از تدریسهایی محمدتقی مصباح می باشد که به شکل جزوه تحت عنوان «حقوق و سیاست در قرآن» آماده شده است. وی از اساتید حوزه علمیه قم می باشد.



درآمدی بر اندیشه سیاسی اسلامی

وجوه آزادی از دیدگاه اسلام

اساساً، امروزه واژه آزادی واجد «معنای عاطفی» و «بار ارزشی» فراوانی است. کمابیش، در همه جوامع امروزی، آزادی به عنوان یک ارزش مثبت و مطلق تلقی می‌شود. در فلسفه حقوق و علم حقوق نیز، درباره آزادی و تأثیر آن بر قوانین و مقررات اجتماعی و حقوقی، به وفور سخن گفته اند.

از این گذشته، تقریباً همه علوم انسانی دیگر، هم با این مفهوم سر و کار می‌یابند. به همین جهت، راجع به این کلمه و معانی اصطلاحی متعدد آن مطالعات و تحقیقات بی‌شماری صورت پذیرفته است، و در طول تاریخ فرهنگ و معرفت بشری، صدها و هزارها جلد کتاب و رساله به رشته تحریر درآمده است. مع هذا هنوز در این باره، نکات ناگفته و مشکلات ناگشوده و نقاط مبهم وجود دارد. به عقیده ما، برای بررسی و حلّ مسائلی از این قبیل که آزادی از کجا نشأت می‌پذیرد و آیا ارزش مطلق دارد یا اینکه باید محدود به حدودی باشد، نخست باید معانی اصطلاحی گوناگونی که این کلمه، در ادبیات و فرهنگ یافته است تعیین و تفکیک شود، تا خلط اشتباهی روی ندهد و نقدها و داوریه‌ها از آشفتگی و خطا برکنار و مصون بماند.

تا آنجا که تتبع نشان می‌دهد لفظ «آزادی» لااقلّ به دوازده معنای مختلف استعمال می‌شود، که بعضی از آنها فلسفی است و برخی به اخلاق و تعلیم و تربیت وابستگی دارد، و پاره‌ای به قلمرو علم یا فلسفه حقوق مربوط می‌شود. از دیدگاه اسلامی، تعدادی از این معانی قابل قبول و صحیح است و بقیه درست و پذیرفتنی نیست. اینک به یکایک این معانی اشاره می‌کنیم.

### ■ آزادی اراده (اختیار)

گاهی مراد از «آزادی انسان» این است که بشر تکویناً موجودی است مختار و صاحب اراده آزاد، یعنی، در مواقع مختلف و اوضاع و احوال گوناگون، نیروی گزینش آزاد دارد و می‌تواند، هرگونه که خود بخواهد رفتار کند. این معنای «آزادی» در بخش علم النفس فلسفه (= روانشناسی فلسفی، نه تجربی) محل بحث و معرکه آراست. گروهی از متفکرین اعمّ از فلاسفه و متکلمین، آن را نفی و انکار می‌کنند، و بر این باورند که انسان نیز مانند جمادات و نباتات و سایر حیوانات، در افعال خود مجبور است و اختیاری ندارد و چیزی بیش از آلت بلا اراده عامل یا عوامل دیگری غیر از خود، نیست. دسته‌ای دیگر برای آزادی و اختیار واقعی فائلند، و بشر را موجودی که راه زندگی را بنا به خود ببوید، ندانسته اند.

شک نیست که با قائل شدن به جبر، کوچکترین جایی برای نظامهای ارزشی، اخلاق، تعلیم و تربیت و حقوق نمی‌ماند. اگر آزادی و اختیار تکوینی‌ای در کار نباشد و همه افعال انسان جبری باشد، برای «باید» و «نباید»، امر و نهی، حُسن و قُبْح، ستایش و نکوهش، ثواب و عقاب، و تکلیف و مسؤولیت، چه معنا و مفهومی در نظر می‌توان

گرفت؟ برپا کردن هرگونه نظام اخلاقی، تربیتی، و حقوقی تنها پس از پذیرش اصل اختیار و آزادی اراده آدمی امکان پذیر است. بنابراین هم کسی که نظام ارزشی ای ابداع می کند، اختیار تکوینی انسان را قبول کرده است و هم کسی که طرفدار و پیرو آن نظام ارزشی می شود. به دیگر سخن، «جهان بینی» ای که یکی از اجزاء و عناصر آن «جبر» باشد، عقیم می ماند، و هرگز نمی تواند «ایدئولوژی» ای پدید آورد.

به هر حال، این معنای «آزادی» مفهومی است صرفاً فلسفی و با قلمرو «حقوق» تماس مستقیم ندارد، اگرچه «اصل موضوع»، و به تعبیری ریشه، همه مباحث حقوقی (و تربیتی و اخلاقی) است. این امر فلسفی تکوینی، در همه نظامهای ارزشی (و از جمله در «حقوق») ، به عنوان اصل موضوع پذیرفته می شود، و اثباتش بر عهده فلسفه می ماند.

مختار بودن بشر، از دیدگاه ما، امری است مسلم و مقبول؛ اگرچه در تعیین حدود این اختیار راه افراط نمی پوییم. ما در عین حال که شبهات جبرگرایان را دفع می کنیم، آزادی اراده انسان را محدود به حدّ خاصی می دانیم و مانند پاره ای از اگزیستانسیالیست ها (Existentialists) اراده بشر را مرز ناشناس و کران ناپیدا نمی انگاریم. آزادی تکوینی آدمیان، مطلق نیست؛ یعنی چنین نیست که آدمی بتواند در هر اوضاع و احوالی، هرچه را بخواهد انجام دهد. آزادی ما، محدود است به چارچوبه قدرتی که خدای متعال به ما ارزانی داشته است. تنها اراده خدای متعال است که مطلق و بی قید و شرط است و اسیر هیچ حد و حصری نمی شود.

## ■ آزادی و استقلال وجودی

گاهی منظور از «آزادی انسان» این است که بشر وجود آزاد و مستقلی است و هیچ گونه عبودیت تکوینی حتی نسبت به خدای متعال ندارد؛ و چون چنین است خود به خود، هیچ تکلیف و مسؤولیتی هم متوجه او نیست. از آنجا که انسان آزاد به دنیا می آید، در قبال هیچ موجودی، مسؤول نیست؛ و تنها خودش می تواند، با اختیار خود، مسؤولیتی را بپذیرد. از این رو، هر انسانی می تواند، با استناد به آزاد متولد شدن خود، از قبول هر قسم مسؤولیت اخلاقی یا حقوقی سرباز زند.

این معنای آزادی یعنی استقلال وجودی، نسبت به هر موجود دیگر، مفهومی است فلسفی که در فلسفه اولی مورد بحث و بررسی است؛ و چون به نفی توحید می انجامد هرگز مورد قبول ما نیست. ما تأکید داریم بر این که انسان، تکویناً عبد است؛ یعنی وجودش عین فقر و حاجت به ذات مقدس حق تعالی است. انسان که همه وجود و شئون وجودیش متعلق به خدای متعال و ملک اوست؛ نمی تواند خود را آزاد و مستقل بینگارد.

کوتاه سخن آن که خدای متعال علت ایجاد وجود و شئون وجودی انسان است، و انسان و همه نعم و مواهب مادی و معنوی که در اختیار او قرار می گیرد، مملوک اوست. انسان یکسره، مملوک خدای متعال است، و همین مملوکیت سرچشمه پیدایش بسی مسؤولیتها می شود.

## ■ عدم تعلق فطری انسان به اشیاء و امور

مسأله ای که در اینجا مطرح است این است که آیا انسان، فطرهً دلبستگی و تعلق خاطر به اشیاء و امور دارد یا نه. ممکن است کسانی بگویند که انسان می تواند فارغ از همه چیز باشد، و به هیچ چیز دلبستگی و تعلق خاطر

نیابد؛ و به تعبیر دیگر، انسان، اصلاً و به حسب فطرت اولیه اش، تعلق پذیر نیست، و فطرت انسانی اقتضا دارد که آدمی هیچ نحو علاقه و محبتی به هیچ موجودی پیدا نکند، و از هر چیز «آزاد» باشد.

این معنای «آزادی» هم معنایی است فلسفی که به «علم النفس» فلسفه مربوط می شود؛ و البته هیچ گونه ارتباطی با مباحث و مسائل حقوقی ندارد (بر خلاف دو معنای سابق «آزادی»، که اگرچه هر دو «فلسفی» اند اما با علم یا فلسفه «حقوق» پیوند می یابند).

به عقیده ما، این معنا نیز نادرست است. انسان به گونه ای است که قلباً متعلق به غیر است و نمی تواند به هیچ چیز دلبستگی نیابد. اقتضای فطرت آدمی این است که نسبت به بعضی از اشیاء و امور، علاقه قلبی و تعلق خاطر بیابد. البته تحقیق در این که ریشه این علاقات و تعلقات چیست و چگونه انسان به چیزی محبت پیدا می کند، مستلزم بحثهای دقیق و عمیق روانشناختی است. قدر متیقن این است که آدمی «حب ذات» دارد، و نسبت به هر آنچه موجب لذت، منفعت، مصلحت و کمال او شود، محبت و دلبستگی می یابد. باید گفت که لااقل ریشه بسیاری از دلبستگیها، حب فطری انسان است به «کمال»؛ یعنی انسان فطره، طالب کمال است و نسبت به هر چیزی که در آن «کمال» می بیند یا آن را وسیله «استکمال» خویش بیابد، دلبستگی پیدا می کند.

توجه داشته باشیم که «آزادی» به این معنا یعنی عدم دلبستگی مطلق، یک مفهوم حقیقی و روانشناختی است؛ یک مفهوم ارزشی و اخلاقی؛ یعنی، در اینجا سخن بر سر این است که انسان «می تواند» به هیچ یک از اشیاء و امور تعلق خاطر نداشته باشد، نه اینکه «باید» یا «نباید» تعلق خاطر نداشته باشد یا داشته باشد.

هر سه معنایی که تاکنون، برای لفظ «آزادی» باز گفته ایم، معنای «فلسفی» است. معنای اول، اختیار و آزادی اراده صحیح است و اصل موضوعی است برای همه نظامهای ارزشی، و از جمله نظامات حقوقی. دومین معنا، آزادی و استقلال وجودی درست نیست و ضد آن، یعنی فقر و حاجت ذاتی به خدای متعال و مملوکیت و عبودیت نسبت به وی از «مبانی حقوق» اسلامی به شمار می رود و سرچشمه همه تکاپوها و مسؤولیتهای می شود، معنای سوم، عدم تعلق فطری به اشیاء و امور نیز نادرست است و البته ربطی و پیوندی با مباحث و مسائل حقوقی ندارد.

## ■ دل نبستن به چیزها و کارها

ممکن است کسانی قائل باشند به این که انسان شایسته کسی است که از همه اشیاء و امور، بلا استثناء قطع علاقه کند، و از هر چیز و هر کار دل بکند. به عبارت دیگر، از لحاظ اخلاقی، خوب است که آدمی به هیچ موجودی دل نبندد، و از عالم و آدم فارغ و «آزاد» باشد.

چنانکه قبلاً نیز اشاره کردیم، این معنای چهارم، «آزادی» با معنای سوم آن یکسره، متفاوت است. معنای سوم مفهومی تکوینی و حقیقی و از قبیل «هست ها و نیست ها» است، و حال آن که معنای چهارم، مفهومی ارزشی و اعتباری و از مقوله «بایدها و نبایدها» است.

این معنا هم مقبول نیست. اساساً، با توجه به این که ممکن نیست انسان به هیچ شیئی تعلق خاطر نداشته باشد، برای این مفهوم اخلاقی جایی باقی نمی ماند. آنچه امکان وقوع و تحقق ندارد، چگونه می تواند خوب یا بد و مشمول امر یا نهی قلمداد شود؟ چیزی تحت «باید» و «نباید» اخلاقی واقع می شود که قبل از هر قید و شرط

دیگری، ممکن الوقوع باشد. پس این که اخلاقاً نباید به هیچ موجودی تعلق خاطر یافت، نمی تواند یک اصل یا قاعده اخلاقی محسوب گردد. چرا که آنچه محال است، نه مشمول «امر» واقع تواند شد و نه مشمول «نهی».

## ■ دل نبستن به موانع استكمال

گفتیم که انسان، فطره، کمال طلب است، و به هرچه آن را «واجد کمال» یا وسیله استكمال بیاید دل می بندد. اما آدمی، در این تمیز و تشخیص خود، همواره راه صواب نمی پوید، و چه بسا، دچار خطا و لغزش می شود. و چیزهایی را صاحب کمال یا وسیله میل به کمال می پندارد که در واقع چنین نیستند. چه بسیارند اموری که موجب لذات آنی یا منافع زودگذر یا خیرات موقت و محدود هستند. لکن آلام و مضار و شرور دیر پا و ماندنی به دنبال دارند؛ و چه کمند کسانی که در مقام داوری گزینش عواقب و تبعات امور را نیک دریابند و سبب تقویت مصالح راستین خود شوند.

این معنای «آزادی»، از دیدگاه اسلامی، مورد قبول و محل تأکید است. در علم و فلسفه اخلاق اسلامی، کمال حقیقی آدمی را تقرب به خدای متعال می دانند و با تأکید هرچه بلیغ تر از انسان می خواهند که از هرچه مانع رسیدن او به این کمال می شود دل برکند و مهر بردارد. خدای متعال می فرماید: قُلْ اِنْ كَانِ اَبَاؤُكُمْ وَاَبْنَاؤُكُمْ وَاِخْوَانُكُمْ وَاَزْوَاجُكُمْ وَاَشْرَافُكُمْ وَاَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَاَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَاَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا احِبَّ اِلَيْكُمْ مِنْ اللّٰهِ وَاَسُوْلِهِ وَاَجْهَادٍ فِيْ سَبِيْلِهِ فَتَرْبِصُوْا حَتّٰى يَأْتِيَ اللّٰهُ بِاَمْرٍ وَاَللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفٰسِقِيْنَ: (ای پیامبر) بگو: اگر پدرانتان، فرزندانان، برادرانتان، همسرانتان، خویشانان و دارییهایی که به دست آورده اید و بازرگانی ای که از بی رونقی آن می ترسید و مسکنهایی که بدان خوشدلید، نزد شما از خدای متعال و فرستاده اش و جنگ در راه او محبوبترند، منتظر باشید تا خدای متعال فرمان خویش بیاورد، و خدای متعال گروه عصیان پیشه را راه نمی نماید (التوبه / ۲۴)، و گوشزد که حتی دوستی پدر و مادر و زن و فرزند اگر بر دوستی خدای متعال و پیامبرش غالب آید و شخص را از انجام وظائف دینی مانع شود، چیزی جز حرمان و عذاب در پی نخواهد داشت. اخلاق اسلامی تعلیم می کند که نه هرچه موجب التذاذ است مایه استكمال هم هست؛ بنابراین نباید در پی لذت از آن رو که لذت است، بود؛ بلکه باید در هر لذتی نیک نظر کرد تا معلوم شود که آیا آدمی را به پیش می برد یا به پس. تنها لذتی را دوست باید داشت و استیفاء باید کرد که مزاحم استكمال نباشند. در نتیجه، باید از قید بسیاری از التذاذات و لذت دوستی ها و تعلق خاطرها «آزاد» شد، تا بتوان در مسیر استكمال پیشروی کرد؛ و الا به قول حافظ شیراز:

تو کز سرای طبیعت نمی روی بیرون / کجا به کوی طریقت گذر توانی کرد؟!

حاصل آن که ما به عنوان یک اصل اخلاقی، می پذیریم که انسان نباید اشیاء و اموری که او را از وصول به کمال راستین بازدارند، دل ببندد.

این دو معنای اخلاقی که برای لفظ «آزادی» ذکر کردیم و نخستین آنها را رد، و دومی را قبول داشتیم البته با «حقوق» سر و کاری ندارند، و صرفاً برای آشنا شدن با معانی اصطلاحی متداول لفظ مزبور آورده شدند.

## ■ آزاد گذاشتن کسی که تحت تربیت است



در این قرن اخیر، در زمینه روان‌درمانی و علوم و فنون تربیتی، گرایش‌های نوین پدید آمد و مورد عمل واقع شد و نتایج نسبتاً مطلوبی به بار آورد. به همین جهت، رواج و شیوع تام یافت؛ و آن این است که کسی را که تحت درمان یا تربیت است، کاملاً آزاد بگذارند تا قوا و استعدادها را خاصاً در مجال بروز و شکوفایی بیابد. این شیوه، در علوم و فنون تربیتی، به نام‌های «فراگیر محوری» و «فراگیر مداری» و «فراگیر مرکزی» و، در روانشناسی درمانی، به اسم «درمانجو مرکزی» خوانده می‌شود. علی‌الخصوص در مقام تربیت، طرفداران این گرایش تأکید می‌کنند که مربی باید «فراگیر» را آزادی کامل دهد، نه این که تلاش کند، به هر نحوی که ممکن است، او را درون قالب‌های ذهنی پیش ساخته خود بگنجاند. تربیت صحیح آن است که «ویژگیها» و «خصائص» هر فرد را، که موجب تمایز او از دیگران است، کاملاً ملحوظ بدارد، و به او اجازه دهد که در مسیری که مقتضای استعدادها و قوای شخصی اوست، گام بزند و پیش رود. برای به فعلیت رسیدن و رشد و استکمال استعدادات شخصی، که غایت بر تربیت هم چیزی جز این نباید باشد، راهی غیر از آزاد گذاشتن شخص فراگیر (= مربی) نیست.

این معنای «آزادی» مفهومی است روانشناختی و تربیتی؛ و به هیچ روی با «حقوق» ارتباط و مناسبت ندارد. به گمان، حق نه این است و نه آن؛ بلکه قول به تفصیل و اعتدال است. نه می‌بایست فرد را چنان محدود کرد و در تنگنا گذاشت که نتواند تواناییهای بالقوه خود را به بروز و ظهور رساند، و نه می‌بایست چنان آزادی به او داد که هیچ قید و بندی را ادراک نکند، و هیچ محدودیتی را تحمل نتواند کرد، و طبعاً به همان خواسته‌های حیوانی که ابتدا بروز می‌کند، تسلیم شود و پای بند بماند و از مسیر صحیح استکمال دور افتد. درست است که نباید پنداشت که همه آدمیان را می‌توان، با یک شیوه و اسلوب واحد، تربیت کرد، بلکه باید قالب‌های خشک و انعطاف‌ناپذیر تربیتی را به دور ریخت، و تشخیص و تفرّد هر انسان را نصب‌العین مربیان ساخت. اما این نیز درست است که مربی باید انسانی بپرورد که وظیفه شناس باشد نه انسانی که همواره در پی ارضای خواسته‌های دل خود است. مربی زمانی در کار خود، موفق است که مربی را چنان بسازد که انجام وظیفه و احترام به ارزش‌های والای انسانی نیز جزء خواسته‌های او شود؛ و حصول این مقصود جز با ایجاد یک رشته قیود و محدودیتها برای مربی، دست نمی‌دهد. خلاصه آن که صدق این نظریه حدودی دارد، و مربی باید به تعادل مطلوب، میان آزادی و محدودیت، دست یابد. از میان شش معنایی که، تا حال، برای لفظ «آزادی» گفته ایم فقط دو معنای اول و دوم به نحوی از انحاء، با مباحث و مسائل علم یا فلسفه حقوق ارتباط و پیوند دارد. اما شش معنای دیگر این لفظ، که ذکر خواهند شد، همگی با «حقوق» وابستگی تام دارند.

### ■ استقلال در شخصیت حقوقی (= نفی بردگی)

یکی از حقوق مدنی که در «اعلامیه جهانی حقوق بشر» نیز آمده است، حق استقلال در شخصیت حقوقی یعنی حق «آزادی» (در برابر «بردگی») است. هر انسانی اصالتاً «آزاد» است و هیچ کسی حق ندارد که دیگری را به بردگی بگیرد.

از دیدگاه اسلامی نیز، هیچ انسانی، اصالتاً برده نیست، و نمی‌تواند به بردگی گرفته شود.

### ■ آزادی از اطاعت انسان دیگر

مقصود این است که هیچ انسانی حق ندارد که به انسان دیگری فرمان دهد و او را امر و نهی کند و برای او قانون بگذارد؛ مگر این که انسان خود، با اختیار خویش، چنین حقی را به دیگری بدهد و او را به فرماندهی و فرمانروایی بپذیرد. به عبارت دیگر، انسان از فرمانبرداری از هر انسان دیگری «آزاد» است؛ اگر خودش بخواهد فرمان می برد و إلا فلا.

این مفهوم «آزادی» نه یکسره درست است و نه به کلی باطل. باید داد کسانی که آدمی به آنان نوعی وابستگی وجودی دارد، کم و بیش و به میزان وابستگی مزبور، حق دارند که بر وی حکم برانند؛ و کسانی که به هیچ روی، در شؤون وجودی انسان منشأیت اثر ندارند طبعاً، حق حکمروایی بر او را نیز فاقدند. بنابراین، کسانی از قبیل پدر، مادر، معلم و مربی، چون قسمی علیت نسبت به شخص و شؤون وجودی او دارند، می توانند کما بیش او را امر و نهی کنند و از او اطاعت و انقیاد بطلبند. اما کسانی که چنین منشأیت اثر و علیتی را ندارند، حق ندارند که به انسانی فرمان دهند و از او عمل بر طبق حکم خود بخواهند. از این گذشته، خدای متعال نسبت به انسان، ربوبیت و مالکیت تکوینی دارد؛ یعنی انسان از خود چیزی ندارد، و هرچه دارد از اوست. نتیجه آدمی نسبت به هیچ چیز، حق اصیل ندارد، و طبعاً همه تصرفاتش، در اشیاء عالم، مشروط است بر اذن و اجازه خدای متعال. خدای متعال حق دارد که بر شخص فرمان براند و کم و کیف تصرفات او تعیین کند. حال، اگر خدای متعال به کسانی اذن داد و آنان را منصوب کرد تا بر مردم فرمان برانند و وضع قانون کنند، در این صورت، این کسان نیز صاحب حق فرمانروایی و حکومت بر آدمیان، می شوند. حاصل آن که اگر از کسانی مانند پدر، مادر، معلم، مربی که در شؤون وجودی انسان منشأ اثرند و به همین سبب در حیطه کمابیش محدودی حق امر و نهی دارند و کسانی همچون اولیاء الهی که از طرف خدای متعال حق وضع قانون و حکومت یافته اند صرف نظر کنیم، دیگر آدمیان که نسبت به یکدیگر مالکیت تکوینی ندارند، نمی توانند بر یکدیگر حکم برانند.

پس درست نیست که مطلقاً بگوییم: «هیچ انسانی حق فرمانروایی و حاکمیت بر انسان دیگری را ندارد. از این نادرست تر آن که کسی مدعی شود که هیچ موجودی حق حاکمیت بر انسان را ندارد.» به عبارت دیگر: انسان در برابر هیچ موجودی مکلف و مسؤول نیست» و البته کسانی چنین ادعائی کرده اند و گفته اند: انسان، ذاتاً، در مقابل هیچ موجودی مسؤولیت ندارد؛ مگر این که خودش از روی اختیار، مسؤولیتی را، در برابر موجودی پذیرا شود.

این سخن به هیچ روی مقبول نیست. بگذریم از این که انسان در برابر وجدان (به قول معروف) با «عقل» (به عقیده ما) مسؤول است؛ چون خدای متعال خالق ما سوی الله است، نسبت به همه موجودات، و از جمله انسان، ربوبیت و مالکیت تکوینی دارد؛ ربوبیت تکوینی وی نیز منشأ ربوبیت تشریحی می شود؛ و ربوبیت تشریحی او عبودیت تشریحی انسان را اقتضاء می کند. به تعبیر دیگر، همه موجودات، و از جمله انسان، از آن خدای متعال اند، پس انسان ابتداءً، حق تصرف در هیچ یک از موجودات را، و از جمله حق تصرف در خود را نیز ندارد. فقط با اذن و اجازه اوست که واجد چنین حقی می شود؛ بنابراین تعیین چند و چون تصرفات هم حق خدای متعال است؛ یعنی آدمی باید کم و کیف تصرفات خود را، و به تعبیری راه و رسم زندگی را، از وی بیاموزد. هر تصرفی باید به همان گونه که خدای متعال اذن داده و امر کرده است صورت پذیرد. از این رو، راجع به اقدام به هر عملی و دست زدن

به هر کاری، خدای متعال حقّ دارد از انسان «پرسد» که آیا آن عمل و کار به صورت مجاز انجام پذیرفته است یا نه. در نتیجه، انسان همدم و گام به گام، مورد «پرسش» خدای متعال است، یعنی در پیشگاه او، «مسئول» است و «مسئولیت الهی» دارد. آدمی اصالتاً و ابتداءً «حقّ» و «اختیار» تصرف، در هیچ شیئی، را ندارد. خدای متعال، که مالک حقیقی همه چیز است، این «حقّ» و «اختیار» را به وی، عطا می‌فرماید، لکن او را «مکلف» و موظّف می‌سازد که تصرفاتش به گونه‌ای باشد که «مالک حقیقی و اصلی» می‌خواهد. این «تکلیف» و «وظیفه» انسان را همواره در معرض «سؤال» قرار می‌دهد، یعنی انسان همیشه «مسئول» است، در برابر خدای متعال. این مسئولیت الهی آزادی انسان در مقابل خدای متعال را به شدت نفی و ردّ می‌کند. پس می‌توان گفت که بشر، اصالتاً و ابتداءً، فقط در برابر خدای متعال است که مسئولیت دارد و بس؛ و اگر در مقابل موجود دیگری هم مسئول است، مسئولیتش از همان مسئولیت الهی ناشی است.

پس این سخن که انسان، خود به خود، آزاد است و در مقابل هیچ موجودی مسئولیت ندارد (مگر این که خود وی مسئولیتی را، در برابر موجودی بپذیرد)، یکسره باطل است و نمی‌تواند یکی از «مبانی حقوق» انگاشته شود. اصل، در انسان، مسئولیت است نه آزادی.

### ■ آزادی در التزام به قانون و اطاعت از حاکم

لازمه این سخن که انسان خود به خود، در برابر هیچ موجودی مسئول نیست (مگر آن که، با اختیار خود، مسئولیتی را بپذیرد) این است که بشر حقّ دارد که به هیچ قانونی ملتزم نشود و از هیچ حاکمی اطاعت نکند، مگر آن قانون و حاکم که خود بپسندد.

باید گفت که این معانی «آزادی» که فرمانبرداری از قانون و پیروی از حاکم را به خواهش دل هر کس موکول می‌دارد، قبل از هر چیز، ضرورت قانون و حکومت را نفی می‌کند. قانونی که هر کس بخواهد بدان عمل می‌کند و هر کس نخواهد زیر بار آن نمی‌رود، چه ضرورت دارد؟ قانون، که متکفل تعیین و بیان حقوق و تکالیف افراد جامعه در زندگی اجتماعی است، برای این وضع می‌شود که مردم بدان عمل کنند، پس این تناقض گویی است که، از سویی، وجود قانون را ضروری قلمداد کنیم و از سوی دیگر، مردم را در متابعت از آن آزاد بگذاریم. به همان دلیل که وجود قانون ضرورت دارد، التزام بدان نیز ضروری است. البته مراد این نیست که هر قانونی، که توسط فرد یا افراد جاهل و ظالم وضع شده باشد، باید از سوی مردم، به مرحله عمل درآید. از دیدگاه اسلامی، فقط قانونی اعتبار و مشروعیت دارد - و مردم موظفند که بدان عمل کنند - که منتهی به خدای متعال شود. (نظیر آنچه راجع به قانون گفتیم، درباره حاکم هم می‌آید.)

از این گذشته، ربوبیت تشریحی خدای متعال اقتضا دارد که وی حق تعیین قانون و حاکم داشته باشد؛ و این بدان معناست که از متابعت قانونی که او وضع کند و حاکمی که او نصب فرماید، گریز و گزیری نیست: و ما کان لمؤمن و لا مؤمنه اذا قضي الله و رسوله أمرا أن یکون لهم الخیره من أمرهم و من یعص الله و رسوله فقد ضلّ ضللاً مبیناً: هیچ مرد و زن مؤمنی حق ندارند که هنگامی که خدای متعال و فرستاده اش به کاری فرمان (قطعی) دادند، اختیار

کار خویش داشته باشند و هر که نافرمانی خدای متعال و فرستاده اش کند، گمراه شده است، گمراهی آشکار (الأحزاب ۳۶).

پس آزادی در التزام به قانونی که خدای متعال وضع فرموده است و اطاعت از حاکمی که وی نصب کرده است (یا به حکومتش راضی است)، کاملاً مردود است. خروج از حکومت قانون و حاکم الهی، به هیچ وجه، جایز نیست.

### ■ آزادی انسانها در وضع قوانین و نصب حُکام

این معنای «آزادی» که مهمترین رکن نظریه «سیاسی» مردم سالاری (دموکراسی) است، بیش از آن که یک ماده از مواد اعلامیه جهانی حقوق بشر (= ماده بیست و یکم) را به خود اختصاص دهد، مورد تأکید این اعلامیه است. اگر در این اعلامیه نیک بنگریم، می بینیم که، در بسیاری از موارد به نحو تلویحی، گفته شده است که حق وضع قانون و تعیین حاکم، اصالتاً، از آن خود انسانهاست؛ و هیچ منبع دیگری صلاحیت این دو امر مهم را ندارد. این افراد هر جامعه هستند که حق دارند هر قانونی را که خود بخواهند و هر حاکمی را که خود بپسندند، بر خود حکومت دهند؛ و هیچ مقام دیگری را نرسد که، در این کار، مداخله کند، ما درست بر خلاف اینان، معتقدیم که حق تعیین قانون و حاکم، اصالتاً و ابتداءً، از آن خدای متعال است و بس؛ و انسانها، اولاً و بالذات، در این زمینه، واجد هیچگونه حقی نیستند. در نتیجه، در هر مورد که خدای متعال خود، قانونی وضع کند یا حاکمی نصب فرماید، افراد جامعه حقّ چون و چرا و اشکال و اعتراض نخواهند داشت؛ و در هر مورد که او خود، تصدی این دو امر خطیر را نکند، بعضی از انسانها (نه همه آنان) واجد حق تعیین قانون و حاکم می شوند، مشروط به سه شرط: اولاً کارشان، به هیچ روی، با احکام الهی مخالفت نداشته باشد؛ ثانیاً مصالح واقعی و نفس‌آمری مردم را، اعم از دنیوی و اخروی کاملاً ملحوظ بدارند (مثلاً قانون آزادی همجنس‌بازی، حتی اگر مخالف حکم الهی نمی بود، قابل جعل و وضع نبود زیرا با مصالح واقعی مردم ناسازگار است)؛ ثالثاً از طرف خدای متعال مأذون و مجاز باشند. پس، فقط در مواردی که خدای متعال وضع قانون یا نصب حاکم فرموده است از آدمیان که از سوی وی اذن و اجازه چنین کاری را یافته باشند، حق دارند که، با رعایت کامل احکام الهی و مصالح مادی و معنوی مردم، متصدی این دو امر شوند. نتیجه این که افراد یک جامعه آزاد نیستند تا هر قانون یا حاکمی را که خود می پسندند، بر خود، حکومت بخشند.

### ■ آزادی در زندگی فردی

#### (= عدم مداخله قانون در احوال شخصی)

این معنای «آزادی» در عین حال که مداخله قانون را در امور اجتماعی و ارتباطات مناسباتی که انسانها با یکدیگر دارند می پذیرد، خواهان آن است که قانون در همان محدوده شؤون اجتماعی بماند و به قلمرو زندگی فردی پا نگذارد. به تعبیر دیگر، اگرچه انسان، در زندگی اجتماعی، باید به قانون پایبند باشد و حق ندارد که از التزام بدان سرباز زند، اما در حیات فردی، باید از قید و بند قانون آزاد و رها باشد. انسانها در حیطة زندگی اجتماعی وظیفه و مسؤولیت دارند، لکن حوزه زندگی فردی آزادند و غیر مسؤول. «آزادی» به این معنا هم در جای جای «اعلامیه جهانی حقوق بشر» (از جمله در ماده دوازدهم) مورد تأکید واقع شده است.

صدق و صحت این قول، حدودی دارد. باید دید که مراد از «قانون»ی که نباید در زندگی خصوصی مداخله کند و حاکمیت داشته باشد، چیست. اگر مقصود از «قانون»، قوانین حقوقی است، این سخن صحیح است و قولی است که جملگی برآند؛ و اگر منظور، مطلق قوانین است که شامل قوانین اخلاقی و تکالیف شرعی هم می شود، گفته ای است نادرست و غیر مقبول.

توضیح آن که قوانین حقوقی، از این حیث که قوانین «حقوقی» است، فقط ناظر و حاکم است بر ارتباطات و مناسباتی که افراد جامعه با همدیگر دارند طبعاً این قوانین که همان احکام و مقررات اجتماعی است، با وجه فردی حیات آدمی سر و کاری ندارد. از این رو، هر شخص، در زندگی خصوصی و احوال شخصیه خود، از امر و نهی، الزام و اجبار، و مسؤولیت و مؤاخذه قوانین حقوقی فارغ و بر کنار است. به این معنا، آدمی، در زندگی خصوصی خود، آزاد است و در قبال قوانین اجتماعی، هیچگونه مسؤولیتی ندارد؛ اما عدم مسؤولیت در برابر قوانین حقوقی چیزی است، و عدم مسؤولیت در برابر مطلق قوانین چیز دیگر. این که انسان در زندگی فردی خود، از قید و بند حقوقی «آزاد» و رهاست، هرگز، به این معناییست که از قید و بند جمیع قوانین «آزادی» و رهایی دارد. نفی سیطره و حاکمیت قوانین اجتماعی به معنای نفی سلطه و حکومت همه قوانین نیست. در همان حال که شخص در برابر قوانین حقوقی مسؤولیت ندارد و آزاد است، در مقابل قوانین اخلاقی (به تعبیر رایج) یا تکالیف شرعی (به تعبیر ما) مسؤول است و آزادی ندارد. درست است که انسان، در زندگی فردی هرچه بکند از لحاظ حقوقی، بازخواست و مؤاخذه نمی شود، لکن از لحاظ شرعی و در عالمی دیگر، مورد سؤال و کیفر قرار خواهد گرفت. پس آزادی بشر، در زندگی خصوصی نیز مطلق و نامحدود نیست. کسی که در خانه خود، معصیت خدای متعال می کند، البته مورد تعقیب و مجازات قوه قضائیه نخواهد بود. اما از عقاب و عذاب اخروی مصون و در امان نیست. مثلاً خودکشی ممنوع است و یک قانون حقوقی نیست؛ زیرا قانون حقوقی اولاً: ناظر و حاکم بر مناسبات اجتماعی است ثانیاً از طرف دولت ضمانت اجرا دارد، و ثالثاً برای مخالفتش، مجازاتی تعیین می شود، و حال آن که خودکشی ممنوع است، نه کاری به ارتباطات اجتماعی، و نه چنان است که دولت بتواند ضامن اجرای آن شود، و نه متخلفین از آن (که مرده اند) مجازات می توانند شد. چون ممنوعیت خود کشی قانونی حقوقی و اجتماعی نیست، هر کسی حق دارد که از دیدگاه حقوقی، خود را بکشد؛ اما از دیدگاه اخلاقی یا شرعی البته نه. کسی که خود را می کشد، مورد سؤال و مؤاخذه اخروی است، نه مورد بازخواست و کیفر قانونی (که امکان وقوع ندارد). گوشزد ساختن این نکته هم بی مناسبت نیست که حرمت تجسس در زندگی خصوصی و تحقیق در احوال شخصیه مردم نیز از همین سرچشمه می گیرد که اساساً قوانین حقوقی، نظارت و مالکیتی بر حیات فردی آدمیان ندارد.

کوتاه سخن آن که هر انسانی در محدوده زندگی خصوصی خود، البته در مقابل احکام و مقررات حقوقی هیچگونه مسؤولیتی ندارد، اما در برابر قوانین اخلاقی یا تکالیف شرعی کاملاً مسؤول است. انسان، در خلوت و آنجا که از صحنه اجتماع بدور است، از قید و بند قوانین حقوقی آزاد می شود، لکن از شمول تکالیف شرعی و احکام الهی رهایی ندارد.

■ آزادی در چهار چوب قوانین اجتماعی صحیح

این معنای آزادی درست بر خلاف چیزی است که همه نظامهای تمامیت خواه (توتالیتیر Totaliter)، مانند نظامهای کمونیستی و فاشیستی، در پی آنند. این نظامها تلاش می کنند تا آنجا که می توانند، نظارت و حاکمیت دولت را بر زندگی افراد جامعه بیشتر کنند. به وضوح پیداست که هر چه دامنه نظارت و حاکمیت دولت فزونی گیرد، قلمرو آزادی مردم کاستی می پذیرد از این رو، در این گونه نظامها، روز به روز، شماره راههایی که هر فرد، در هر زمینه در پیش پای می تواند داشت، کمتر می شود. به تدریج کار به جایی می رسد که هر شخص فقط یک مسیر در جلو روی خود می بیند، و البته انحراف و تخطی از این مسیر واحد هم عقوبت سخت در پی خواهد داشت، یقیناً نظامهای تمامیت خواه در راه گسترش میزان مداخله دولت در زندگی مردم، با موانع عدیده رو به رو شده اند و می شوند، اما در هر حال، برای حصول این مقصود به جان می کوشند. دین مقدس اسلام و اعلامیه جهانی حقوق بشر «هر دو» نسبت به این امر موضع منفی دارند و درصدد آنند که میزان دخالت دولت را به حداقل ممکن و مطلوب تقلیل دهند، و بدین طریق به آزادیهای فردی مجال بیشتری واگذارند.

اسلام بر این امر، به عنوان یکی از مبانی حقوق، تأکید فراوان دارد و بسیاری از قوانین اجتماعی خود را بر این اساس مبتنی کرده است. از دیدگاه اسلامی، اصل بر این است که آدمیان در زندگی خود، آزاد باشند، و هر چه می کنند بر پایه گزینشهای آزادانه خودشان باشد؛ حتی تحصیل و استیفای مصالح عمومی نیز ابتدا باید به شکل آزادانه و داوطلبانه صورت پذیرد؛ نهایت این که اگر اقدامات داوطلبانه کافی نبود و مقصود را بر نیآورد، دولت باید مداخله کند و الزاماً از مردم بخواهد که وظیفه خود را به انجام برسانند. این هم بدین دلیل است که آدمیان به این جهان آمده اند تا، در مدت عمر خویش استکمال یابند. استکمال انسانی هم جز با افعال اختیاری و خود خواسته، صورت پذیر نیست. بنابراین اصل، در حرکت انسان این است که اختیاری و آزادانه باشد. حکمت الهی اقتضاء دارد که آدمیان، در محدوده ای، آزاد و رها باشند تا، با اختیار خویش، راه سعادت یا شقاوت در پیش گیرند. اگر تزییفات قانونی چنان باشد که عملاً جز یک راه در پیش پای انسان نماند و شخص جز گام زدن در مسیری واحد (و لو مسیر کاملاً صحیح) چاره ای نداشته باشد، حرکت تحمیلی و جبری و بنابراین غیر استکمالی خواهد بود. اگر محیط اجتماعی به گونه ای باشد که افراد قدرت گناه کردن را از دست بدهند از استکمال محروم خواهند شد، اگر چه علی الظاهر جز کارهای شایسته انجام نمی دهند. اوضاع و احوال اجتماعی باید به نوعی باشد که کسانی نماز بگزارند که واقعاً نماز را دوست می دارند و معصیت الهی را نمی خواهند و کسانی که از عصیان خدای متعال باکی ندارند بتوانند نماز را ترک کنند. درباره روزه، حج، و . . . هم کار باید به همین سان باشد. باید هم را استکمال و پیشرفت باز باشد و هم طریق قهقرا و پسروی و سقوط و هلاک، تا هر کس به اختیار خود در هر کدام که می خواهد گام بنهد.

گفتیم که از دیدگاه اسلامی، «اصل» این است که انسانها در گزینش را و رسم زندگی آزاد باشند. اینک جای این پرسش است که آیا زمانی از این اصل عدول می شود؟ به تعبیر دیگر آیا ممکن است که آزادی آدمیان محدود شود؟ پاسخ این پرسش این است که بلی. چیزی که آزادی فرد را محدود می کند، مصالح مادی و معنوی جامعه است. فرد آزاد است، مادام که به مصالح جامعه آسیب و زیان نرساند. بدین جهت است که اگر شخصی در صحنه اجتماع

کاملاً رعایت قوانین اجتماعی اسلام را می‌کند یعنی مثلاً به دیگران ظلم نمی‌کند، تظاهر به فسق ندارد، و . . . ، اما، در خلوتگاه خود تارک الصلوة است، روزه خواری می‌کند، شراب می‌نوشد، چنین شخصی اگر چه مسئولیت شرعی و الهی دارد و در عالم آخرت مؤاخذ و معاقب خواهد بود، مورد تعقیب و مجازات قانونی قرار نخواهد گرفت؛ زیرا فسق و فجورش پنهانی و دور از انتظار بوده است و هیچ‌گونه ضرری به جامعه نرساند. اما اگر شخصی بخواهد که در ملاء عام روزه خواری یا میگساری کند، از این کار ممنوع می‌شود و در صورت انجام دادن چنین کارهایی حد می‌خورد یا تعزیر می‌شود؛ زیرا چنین کارهایی، اگر چه موجب ضرر مادی و مالی ای نیست، ضرر معنوی و فرهنگی فراوانی برای جامعه به دنبال دارد. و باز به همین دلیل است که در اسلام به کسی اجازه نمی‌دهند که به منازل و اماکن مردم سرکشی کند تا ببیند که شرب خمر یا زنا یا معصیت دیگری مشغولند، یا نه؛ و حتی اگر مثلاً سه مرد شهادت به زنا می‌دهند و یک مرد یا دو زن دیگر یافت نشوند که به همان زنا شهادت دهند، آن سه مرد را حد قذف می‌زنند. اما اگر ثابت شد که کسی شرب خمر کرده است یا دو تن زنا کرده‌اند، البته حد جاری می‌شود؛ زیرا دیدن دو مرد عادل (در شرب خمر) یا چهار مرد عادل (در زنا) نشان دهنده این است که گناه به صحنه اجتماع کشیده شده است و حریم جامعه را شکسته و به معنویات آن لطمه زده است. ملاحظه می‌شود که از دیدگاه حقوق اسلامی حتی مخالف با تکالیف شرعی و احکام الهی بلامانع و بی‌اشکال است؛ مشروط به این که به مصالح مادی و معنوی جامعه زیان نرساند. از این دیدگاه هیچ‌کسی را نمی‌توان الزام و اجبار کرد به این که تکالیف شرعی را، در خفا و پنهانی نیز به جای می‌آورد. البته خدای متعال هر انسانی را تکلیف و الزام به انجام دادن یک سلسله کارها و انجام ندادن یک رشته کارهای دیگر می‌فرماید، و مخالفت با تکالیف و الزامات او عقاب و عذاب اخروی خواهد داشت؛ اما اجازه نمی‌دهد که برای هر مکلفی کسی را بگمارند تا او را به انجام دادن تکالیفش وادارد، و در صورت به‌جانیاوردن تکلیف، تنبیه و مجازاتش کند.

حاصل این که اسلام چون، استکمال معنوی انسان را جز از مسیر اختیار قابل وصول نمی‌داند، بیش از هر مکتب حقوقی و سیاسی دیگر بر آزادی و قانونی و حقوقی انسانها پای می‌فشرد، و آن را یکی از مهم‌ترین مبانی حقوق خود می‌داند؛ آنچه این آزادی را محدود می‌کند، فقط مصالح مادی و معنوی جامعه است و این بدان معناست که هر فرد تا زمانی که به مصالح جامعه زیان نرساند، از لحاظ حقوقی و قانونی آزاد است که هر چه می‌خواهد بکند (و این آزادی قانونی و حقوقی البته با مسئولیت الهی و اخروی منافات ندارد). این اصل باید در همه شؤون جامعه (سیاست، اقتصاد، تعلیم و تربیت، و . . .) رعایت شود. قوانین و دستورالعملها باید به گونه‌ای وضع و اجرا شود که آزادیهای فردی، حتی المقدور محفوظ بماند، البته اگر کار به جایی کشید که اگر مردم همچنان به اختیار خود و نهاده شوند و الزام قانونی نداشته باشند، و مصالح اجتماعی به خطر می‌افتد و تقویت می‌شود؛ باید دولت دخالت کند و استثناءً اجبار در کار آورد. به هر حال، اصل این است که حتی عمل به قوانین اجتماعی هم آزادانه و داوطلبانه باشد، نه تحمیلی و اجباری. گفتیم که اعلامیه جهانی حقوق بشر، در مورد این مفهوم آزادی با ما موافق است. این اعلامیه نیز همچون ما، اصل را آزادی فرد می‌داند، نه قدرت دولت. اما به عقیده ما در تبیین و توجیه اصل مزبور عاجز می‌ماند؛ زیرا آن را مقتضای آزادی مطلق می‌پندارد که هر کس خواهان و جویای آن

است. به گمان نویسندگان این اعلامیه بازگشت این اصل به این است که هر انسانی دوست می‌دارد که آزادی مطلق داشته باشد. با توجه به آنچه سابقاً گفته ایم، ضعف این تبیین و توجیه، هویداست.

از این گذشته، اعلامیه، حد آزادی هر کس را آزادی دیگران می‌انگارد؛ یعنی می‌گوید که هر کسی مادام که به آزادی دیگران لطمه وارد نیاورده است، آزاد است؛ در حالی که ما می‌گوییم که حد آزادی هر کس مصالح مادی و معنوی جامعه است. به عقیده ما اگر محدودیتهای قانونی گهگاه در کار می‌آید و مثلاً کسی را از انجام دادن کاری باز می‌دارند یا حد می‌زنند و تعزیر می‌کنند؛ بدین سبب است که همه افراد جامعه حق دارند که استکمال بیابند و نباید گذاشت که عمل ناپسندی علناً و در حضور دیگران انجام گیرد و اثرات سوء و نامطلوب بر اذهان و نفوس آنان بر جای بگذارد. تفاوت رأی ما، و رأی اعلامیه نویسان وقتی آشکارتر می‌شود که همه افراد یک جامعه به امری راضی باشند که با مصالح واقعی و نفس‌الامری آنها تضاد دارد. فرض کنید که همه افراد جامعه ای بی‌بند و باری و هرج و مرج جنسی (sexual anarchy) را بپذیرند و توافق کنند که هر مردی یا زنی با هر زنی یا مردی که دوست بدارد نشست و برخاست و خفت و خیز داشته باشد، طبعاً در چنین فرضی هیچ کسی شکایت به محاکم قضائی نخواهد برد که فلان مرد با مادر یا خواهر یا همسر یا دختر من تماس جنسی برقرار کرده است. بنابراین اگر مردی با زنی ارتباط جنسی یافت به آزادی هیچ کسی لطمه نزده است. اعلامیه نویسان در این فرض هرج و مرج جنسی را تصویب می‌کنند، چرا که مغایرتی با آزادی کسی ندارد؛ اما ما آن را بشدت منع می‌کنیم؛ زیرا با هدف آفرینش که استکمال معنوی بشر است، سر ستیز دارد. آنان، علمی القاعده، چنین هرج و مرجی را



می پذیرند و محترم و مقدس می پندارند و ما آن را جلو می گیریم و آزاد نمی گذاریم؛ با این که هر دو به آزادی فرد در چهار چوب قوانین اجتماعی قائلیم.

می توان گفت که اختلاف ما و اعلامیه نویسان ناشی از نزاعی است، بنایی که در باب تعریف قانون صحیح معتبر داریم. قانون معتبر را، قانونی می دانیم که مطابق با مصالح واقعی و نفس الامری انسانها باشد، و آنان قانونی را معتبر می انگارند که موافق با خواسته های نفسانی آدمیان باشد. آنان منشأ اعتبار قانون را آرا و امیال مردم می دانند و ما مطابقت با مصالح مادی و معنوی را معیار ارزش قانون می دانیم. ما بشر را تکویناً و تشریحاً عبد خدای متعال می دانیم؛ آنان او را در برابر خدای متعال، آزاد می پندارند.

## آزادی سیاسی در اسلام<sup>۱</sup>

---

۱- این مقاله ابتدا در مرکز تحقیقات استراتژیک تهیه، و سپس در مجله حکومت اسلامی، ش ۳ (بهار ۱۳۷۶) چاپ شد. نویسنده از تحقیق حوزه علمیه قم است.

مهدى منتظر قائم



این مقاله، ابتدا آزادی سیاسی را تعریف می‌کند و برای اثبات آن در نظام اسلامی دو دلیل کلی می‌آورد. آن گاه هفت مورد از آزادی سیاسی ذکر می‌کند و برای هر کدام، طبق مبانی انتصابی و انتخابی ولایت فقیه، دلایلی مطرح می‌نماید.

## ■ تعریفها

برای «آزادی سیاسی» تعریف‌های مختلف ارائه شده است؛ از جمله:

۱ - «آزادی سیاسی این نیست که هرکس هر چه دلش می‌خواهد بکند، بلکه در جامعه و حکومتی که قوانین حکمفرماست، آزادی معنای دیگری دارد. آزادی آن است که افراد آن چه را باید بخواهند، بخواهند و بکنند و آن چه موظف به خواستن آن نیستند، مجبور نباشند انجام دهند»<sup>۱</sup>

۲ - «منظور از آزادی سیاسی به ساده عبارت از آزادی انجام دادن انواع کارهای مختلفی است که حکومت مردمی اقتضا می‌کند. این کارها اصولاً شامل آزادی استفاده از ابزارهایی است که از طریق آن‌ها شهروند بتواند صدای خود را به گوش دیگران برساند، و در حکومت تأثیر عملی داشته باشد»<sup>۲</sup>

۳ - «آزادی سیاسی حق فرد در مشارکت در کارهای دولت است از طریق حق رأی دادن و انتخاب شدن و آزادی بیان و روزنامه نگاری و اجتماع»<sup>۳</sup>

۴ - «آزادی سیاسی قسمتی از حقوق افراد است که به موجب آن می‌توانند حق حاکمیت داشته باشند، خواه به طور مستقیم و خواه از طریق انتخاب نمایندگان»<sup>۴</sup>

۵ - «آزادی‌های عمومی آزادی‌هایی است که وسیله مقاومت مردم در برابر تجاوزهای دولت است. با تضمین این آزادی‌ها دولت نمی‌تواند به حقوق افراد تجاوز کند و در صورت تجاوز، مردم با استفاده از این حقوق بر می‌خیزند. مهم‌ترین اقسام این آزادی‌ها عبارت است از: آزادی مطبوعات و بیان، آزادی تشکیل حزب و جمعیت، آزادی تظاهرات، آزادی تشکیل سندیکاها و اتحادیه‌های صنفی، آزادی انتشار کتاب»<sup>۵</sup>

۱- منتسکیو، روح القوانین، ص ۲۹۳.

۲- کارل کوهن، دموکراسی، ترجمه فریبرز مجیدی، ص ۱۸۴.

۳- کریم یوسف احمد کشاکش، الحریات العامة فی الانظمة السياسية المعاصرة، ص ۶۱.

۴- جعفری لنگرودی، ترمینولوژی حقوق، ص ۳۱.

۵- مصطفی رحیمی، قانون اساسی ایران و اصول دموکراسی، ص ۱۹۰.

۶ - «آزادی سیاسی آن است که فرد بتواند در زندگی سیاسی و اجتماعی کشور خود از راه انتخاب زمامداران و مقامات سیاسی شرکت جوید و یا در مجامع، آزادانه، عقاید و افکار خود را به نحو مقتضی ابراز نماید.»<sup>۱</sup>

در تعریف اول، جمله «آن چه افراد باید بخواهند» مبهم و محدود است؛ و در تعریف چهارم، آزادی سیاسی به «حق حاکمیت افراد» منحصر شده است. تعریف های دیگر به نسبت، جامع است.

به نظر می رسد آزادی فرد در صحنه سیاست؛ و به بیان دیگر، نبود فشار سیاسی است. حکمرانان، تنها محدود کنندگان آزادی سیاسی مردم اند و سعه و ضیق دایره آن، بسته به میزان اعمال قدرت آنان می باشد. اگر قدرتمندان سیاسی، مردم را در مواجهه و مقابله با خود رها کنند، آزادی سیاسی به طور مطلق برقرار می شود، و اگر به تضییق این دایره پردازند، آزادی سیاسی محدود می شود. با تعیین گستره آزادی مردم در بیان و عمل خویش و محدوده مجاز اعمال قدرت حاکمان سیاسی در حکومت اسلامی، قلمرو آزادی سیاسی در نظام اسلامی مشخص می شود.

## ■ دلیل ها

آیا «آزادی سیاسی» در نظام اسلامی حق مردم است؟ و آیا در استفاده از آن موظفند؟ پاسخ به سؤال اول وظیفه حکومت اسلامی را مشخص می کند، و پاسخ به پرسش بعدی، تکلیف حکومت و مردم را می نمایاند. برای این دو می توان به دو دلیل کلی تمسک کرد:

### ۱ - اهتمام به امور مسلمانان<sup>۲</sup>

امور مسلمانان مراتب مختلف دارد؛ اهتمام به بعضی از آن ها مستحب است و اهتمام به امور مهم آنان - از جمله، اعراض و نفوس - واجب است. حکومت، که عهده دار رسیدگی به این امور مهم است، از اهم مسائل مسلمانان به شمار می رود و اهتمام به آن واجب است. اهتمام به حکومت هم به معنای تشکیل آن است و هم استمرار مشروعیت و کارآمدی آن را در بر می گیرد. لازمه این اهتمام، حضور مستمر مردم در صحنه سیاست و استفاده درست از آزادی سیاسی خویش است.

دلایلی که اصلاح امر مسلمانان را لازم می شمارد<sup>۳</sup> نیز بیانگر این است که در بعضی از مراتب، اصلاح امور مسلمانان جز با بهره گیری آنان از حق سیاسی خود میسر نیست.

### ۲ - مسئولیت حاکم در قبال مردم

«مسئول بودن حاکم یک اصل از اصول قانونی کشور در عصر جدید است که اسلام آن را ابداع کرده و کسی بر آن سبقت نگرفته است... فرمانروا مسئول است و مسئولیت کامل قانونی دارد، نه تنها در برابر انتخاب کنندگان خود و کسانی که با او بیعت کرده اند بلکه در برابر آحاد مردم. امام سجاده(ع) می گوید: «فرمانروا به خاطر مسئولیتی که در برابر مردمش بر دوش دارد و انجام کارهای واجبی که بر اوست آزموده می شود؛ هم چنین مردم به وسیله فرمانروا آزمایش می شوند، زیرا آنان بر فرمانروا حقوقی دارند که پاسداری از آنها لازم است. بنابراین هر یک به

۱- طباطبایی مؤتمنی، *آزادیهای عمومی و حقوق بشر*، ص ۹۶.

۲- علامه مجلسی، *بحار الانوار* (چاپ اسلامیة) ج ۷۴، ص ۳۳۷ و ۱۱۶. «عن النبی(ص): من اصبح ولیم یتهم بامور المسلمین فلیس بمسلم.» نیز به همین مضمون ص ۳۳۸ و ۳۳۹.

۳- نظیر سخن خدا: «واصلحوا ذات بینکم.» و سخن پیامبر(ص): «اصلاح ذات البین از اقامه نماز و دادن زکات فراتر است.»

وسيله ديگري آزموده مي شود و سستي در هر يك از دو طرف، مایه واكنش منفي در برابر ديگري مي گردد.<sup>۱</sup> محمد بن ابابكر نيز كه از طرف حضرت امير(ع) والي مصر بود به مردم گفت: «اگرديد كارگزاري ناحق و نادرست است او را به سوي من آوريد و مرا در مورد او سرزنش كنيد. همانا من به آن خوشحال مي شوم.»<sup>۲</sup> اين سخن پیامبر(ص) كه «همه شما را عي هستيد و همه شما در مقابل رعيت خود مسئول مي باشيد»<sup>۳</sup>، مسئوليت همه نسبت به همه را اثبات نمي كند، ولي بر مسئوليت هر را عي نسبت به رعيتش دلالت دارد كه مصداق بارز آن مسئوليت حاكم در قبال مردم است. جمله «همه شما را عي هستيد...» نيز نمي تواند مسئوليت همگاني را ثابت كند؛ چون همه نسبت به هم را عي نيستند؛ پدر نسبت به فرزندانش را عي است و حاكم نسبت به مردم. طبق اين روايت، مسئوليت هر را عي نسبت به رعيتش مطلق است؛ يعني هم خدا از او سؤال مي كند كه آیا وظيفه ات را نسبت به رعيت انجام داده اي؟ و هم رعيت و ديگران مي توانند از او بپرسند. بنابر مبناي ولايت انتخابي مي توان گفت: مردم را عيان حقيقي، و حكامران، رعيت و خدمتگزار واقعي مردم اند. همان طور كه حاكم بايد وظايفش را نسبت به مردم انجام دهد، آنان نيز از جانب خدا، حاكم و ديگران مورد سؤال قرار مي گيرند كه آیا مواظب حكومت بوده اند؟ و وظيفه شان را در قبال او انجام داده اند؟ اين مسئوليت، آزادي حضور مستمر مردم در صحنه سياست و نظارت و عملکرد مناسب در قبال حكومت را مي رساند. اگر سخن پیامبر(ص) جمله اخباري باشد بالملازمه بر آزادي سياسي مردم دلالت دارد و اگر انشا در قالب اخبار است، مردم را به سؤال از حاكم موظف مي كند.

## ■ آزادی ها

### ■ ۱ - انتخاب

از دیدگاه ولايت انتصابي، مشروعيت حكومت ولي فقيه ناشي از نصب عام امامان(ع) است و مردم در تفويض ولايت به او هيچ گونه اختياري ندارند. اما در كارآمدي حكومت نقش اصلي دارند. بيعت گرفتن پیامبر(ص) و امامان(ع) از مردم نيز براي كارآمد كردن ولايتشان است، نه براي انتصاب آنان. در نامه اميرمؤمنان(ع) به شيعيانش آمده است: «پیامبر(ص) به من سفارش كرد و گفت: ولايت امت من با تو است اي فرزند ابي طالب، پس اگر در آسایش و آرامش، تو را به ولايت برگزیدند و با خرسندي بر تو توافق كردند، امر ایشان را به پادار و اگر بر تو اختلاف ورزیدند آنان را با آن چه در آنند رهاكن.»<sup>۴</sup>

در توضيح اين روايت گفته شده است: «از اين روايت آشكار مي شود كه براي توليت مردم هم اثري است، و كار، كار آن هاست. بنابراین توليت آنان در طول نص و در رتبه متأخر از آن است.»<sup>۵</sup>

۱- حسن سيد علي القبانجي، شرح رسالة الحقوق، ج ۱، ص ۳۷۵.

۲- تاريخ طبري (دارالكتب العلميه، بيروت) ج ۳، ص ۶۸: «.. وان رأيتم عاملا عمل غير الحق زائغاً، فارفعوه اليّ وعاتبوني فيه، فاني بذلك اسعد، وانتم بذلك جديرون...».

۳- علامه مجلسي، بحار الانوار(بيروت) ج ۷۲، ص ۳۸. «عن النبي(ص): كلکم راع وكلکم مسؤول عن رعيتيه.»

۴- ابن طاووس، كشف المحجّه، ص ۱۸۰.

۵- حسينعلي منتظري، ولايه الفقيه، ج ۱، ص ۵۰۵.

همچنین به نظر می‌رسد سخن حضرت امیر(ع) در روز بیعت نیز مربوط به کارآمدی حکومت اوست نه مشروعیتش: «ای مردم - حاضران و شنوندگان - این امر مربوط به شمامست. کسی را، جز آن که شما بر گماشتید، در آن حقی نیست.»<sup>۱</sup>

در این سخن از حضرت امیر(ع) که «کسی که اطاعت نمی‌شود، رأیی ندارد.»<sup>۲</sup>، اگر منظور از نداشتن رأی آن است که حق فرمان دادن ندارد، حضرت به ولایت انتخابی نظر دارد. هم چنین در صلح نامه امام حسن(ع) با معاویه آمده است: «حکومت بعد از او [معاویه] بین مسلمانان به مشورت گذاشته می‌شود.»<sup>۳</sup> و امام رضا(ع) از پیامبر(ص) نقل می‌کند که: «هر کس از شما خواست بین جماعت مسلمین تفرقه ایجاد کند و امر [حکومت] مردم را غصب نماید و بدون مشورت به ولایت برسد، او را بکشید.»<sup>۴</sup>

شرط کارآمدی حکومت، انتخاب آزادانه حاکمان توسط مردم است. حضرت امیر(ع) نیز کسی را به بیعت با خویش مجبور نکرد:

۱- وی در نامه به طلحه و زبیر نوشت: «شما به اختیار خود با من بیعت کرده اید. و همانا مردم به خاطر سلطه غالب و یا به خاطر مالی و ثروتی آماده با من بیعت نکرده اند.»<sup>۵</sup>

۲- کعب بن سور به مدینه آمد تا در مورد بیعت طلحه و زبیر تحقیق کند که آیا به میل خود بیعت کرده اند یا با اکراه؛ و حضرت امیر(ع) راه تحقیق را بر او باز گذاشت.<sup>۶</sup>

۳- حضرت امیر(ع) در مورد بیعت عبدالله بن عمر، به مالک گفت: «آن را به اکراه از او نمی‌خواهم، راه را بر او باز گذارید.»<sup>۷</sup>

طبق این دیدگاه، فقیهانی که خود را واجد شرایط می‌دانند یا باید خود به تشکیل حکومت اقدام کنند، و یا خود را در معرض انتخاب مردم بگذارند تا معلوم شود که کدام یک از مقبولیت بیشتری برخوردارند؛ چون بدون پذیرش

---

۱- ابن الاثیر، *الکامل* (دار صادر، بیروت) ج ۳، ص ۱۹۳: «فغشي الناس علیاً فقالوا: نبایعک، فقد تری ما نزل بالاسلام وما ابتلینا من بین القری. فقال علی(ع): دعونی والتمسوا غیري فانا مستقبلون امرأ له وجوه وله الوان لاتقدم به القلوب ولانثبت علیه العقول... ولما اجتمعوا یوم البیعة وهو یوم الجمعة حضر الناس المسجد وجاء علی(ع) فصعد المنبر وقال: ایها الناس عن ملاً واذن ان هذا امرکم لیس لاحد فیه حق الا من امرتم وقد افترقنا بالامس علی امر وکنت کارها لامرکم فایتمم الا ان اکون علیکم؛ الا وانه لیس لی دونکم الا مفاتیح مالکم، معی ولیس لی ان آخذ در همأ دونکم.

۲- *نهج البلاغه*، صبحی صالح، خطبه ۲۷: «ولکن لا رأی لمن لا یطاع.»

۳- علامه مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۴۴، ص ۶۵: «... ولیس لمعاویة بن ابی سفیان ان یعهد الی احد من بعده هداً بل یكون الامر من بعده شوری بین المسلمین...»

۴- *عیون اخبار الرضا*، ج ۲، ص ۶۲.

۵- *نهج البلاغه*، نامه ۵۴: «... وانکما ممن ارادنی وبایعنی وان العامة لم تبایعنی لسلطان غالب ولالعرض حاضر.»

۶- تنقیح المقال، ج ۱، ص ۱۸۶؛ *الکامل*، ج ۳، ص ۲۱۵: «وسار کعب بن سور الی اهل المدینة یسالهم. فلما قدمها اجتمع الناس الیه، وکان یوم جمعة، فقام وقال: یا اهل المدینة، انا رسول اهل البصرة، نسألکم هل أکره طلحة والزبیر علی بیعة علی ام اتیها طائعتین؟»

۷- مالک الاشر، ص ۲۲۸: «فامر [علی(ع)] باحضر عبدالله بن عمر، فقال له: بایع، قال: لا بایع حتی یبایع جمیع الناس. فقال له علی(ع): فاعطني حمیلاً ان لاتبرح. قال: ولا اعطیک حمیلاً. فقال الاشر: یا امیرالمؤمنین ان هذا «رجل» قد امن سوطک وسیفک فدعنی اضرب عنقه. فقال(ع): لست ارید ذلک منه علی کره، خلوا سبیله.»

مردم، ولي فقيه کارايي نخواهد داشت. و بنابراین که يکي از فقيهان، منصوب است نه همه آنان، براي کشف او، به رأي مردم نیاز است. پس با دید نصب، انتخاب مردم يا براي کارآمد کردن ولایت است، و يا براي کشف ولي منصوب.

از دیدگاه ولایت انتخابي، مشروعیت حکومت ولي، ناشی از رأي مردم به فرد واجد شرایط ذکر شده از جانب ائمه (ع) است، که از آن مي توان به مشروعیت الهي - مردمی تعبیر کرد. صاحب تفسیر شریف المیزان نیز در عصر غیبت، ولایت را از طریق شورا محقق مي داند.<sup>۱</sup> بنابراین نظر بر همه کسانی که خود را واجد شرایط مي دانند واجب کفایي است که خود را در معرض انتخاب مردم بگذارند تا مردم به يکي از آنان ولایت را تفویض کنند.

مرحوم امام که به ولایت انتصابي معتقد بود، در این باره مي گوید:

«هرکدام در جايي که هستيد، مأموريني که مي خواهيد بفرستيد به اطراف، این مأمورين را درست توجیه کنید که با ساخت مردم موافق باشند. . . اينها با مردم همفکر باشند.»<sup>۲</sup>

ولي از منظر دوم، ديگر کارگزاران حکومتی نیز، مثل خود ولي، مشروعيتشان را از انتخاب مردم مي گیرند. طبق هر دو دیدگاه، هر جا که مشروعیت يا کارآمدی حاکمان با رأي مردم حاصل مي شود، همه مردمی که در کشور اسلامي زندگي مي کنند از حق رأي دادن برخوردارند و تفاوتی بين زن و مرد، مسلمان و غیرمسلمان نیست. البته بعضي از فقها، شرکت زنان در انتخابات را جایز ندانسته اند، و بعضي از آن را بر مبناي توکیل پذیرفته اند:

«زنان حق رأي دادن دارند، زیرا انتخابات و رأي دادن از قبیل توکیل است نه تفویض ولایت. و همچنين که انسان عضو جامعه اي باشد و در آن مالي يا حق ديگري داشته باشد حق توکیل دارد.»<sup>۳</sup>

## ■ ۲- نظارت

پس از انتخاب، نوبت به نظارت بر حکومت مي رسد که حق مردم است. پس از تشکیل حکومت انتصابي يا انتخابي، مردم موظف به حضور در صحنه سیاست و نظارت بر کار آن هستند. حضرت امير(ع) هنگام معرفي ابن عباس به مردم بصره گفت: «به او گوش دهید و فرمانش برید تا آن جا که او از خدا و رسول اطاعت مي کند. پس اگر در میان شما حادثه آي [بدعتي] ایجاد کرد يا از حق منحرف شد بدانید که من او را از فرمانروايي بر شما عزل مي کنم.»<sup>۴</sup>

در این حکم، مردم ناظر و داور ب عملکرد کارگزاري قرار داده شده اند که خود، مفسر قرآن و آشنا به احکام دین بوده است. لازمه اطاعت از دستور حضرت امير(ع) این است که مردم همواره بر ولي منصوب او نظارت داشته

۱- علامه طباطبائي، المیزان، ج ۴، ذیل بحث تکوین اجتماع.

۲- امام خميني، صحیفه نور، ج ۱۵، ص ۲۱۶.

۳- مجله پیام زن، سال اول، ش ۶، مقاله «زن و سیاست» از شهید مطهری.

۴- شیخ مفید، مصنفات الشیخ المفید، ج ۱، ص ۴۲۰: «يامعشر الناس! قد استخلفت عليكم عبدالله بن العباس، فاسمعوا له واطيعوا امره ما اطاع الله ورسوله، فان احدث فيكم او زاغ عن الحق فاعلموني اعز له عنكم؛ فاني ارجو ان اجده عفيفاً تقياً ورعاً، واني لم ادله عليكم الا وانا اظن ذلك به؛ غفر الله لنا ولكم.»



باشند تا اگر از حق منحرف شد اطاعتش نکنند. اگر نظارت نباشد هیچ گاه نمی توان ثابت کرد که او از مشروعیت ساقط شده است مگر این که خود بگوید:

طبق این سخن حضرت امیر(ع) علت وجوب نظارت مردم بر حاکمان، احتمال خطای آنان است که آن را به خود نیز نسبت داده است: «پس از گفتن حق، یا رأی زدن در عدالت باز مایستید، که من نه برتر از آنم که خطا کنم، و نه در کار خویش از خطا ایمنم، مگر که خدا مرا در کار نفس کفایت کند که از من بر آن توانا تر است.»<sup>۱</sup> و «اگر مسیء بودم مرا سرزنش کنید». البته این سخن، جمله شرطیه است و برای آن حضرت خطایی را ثابت نمی کند اما فلسفه نظارت مردم بر حاکم را به وضوح می رساند. بعضی، نظارت مردم بر حکومت را ضامن امنیت و حفظ حکومت دانسته اند: «آگاهی و مشارکت و نظرات همگان بر حکومت خودشان، خود برترین ضمانت حفظ امنیت در جامعه می باشد.»<sup>۲</sup> و «اگر مردم بخواهند جمهوری اسلامی را حفظ کنند، باید مواظب باشند که رئیس جمهور و نمایندگان مجلس انحراف پیدا نکنند از حیث قدرت طلبی و از حیث مال طلبی.»<sup>۳</sup>

حضرت امیر(ع) در سخنی دیگر، وضع حکومت را چنان ترسیم می کند که گویی شخص حاکم و برنامه ها و کارهای حکومتی، به جز اسرار جنگی، باید در معرض دید و نظارت مردم باشد: «بدانید حق شماست بر من که چیزی را از شما نپوشانم جز راز جنگ.»<sup>۴</sup> و از پیامبر(ص) نقل شده است که: «هر کس را خدا به ولایتی بر مسلمین برساند و او خود را در برابر حاجت آنان مخفی بدارد، خدا خودش را در برابر نیازمندی و فقر او در روز قیامت مخفی می دارد.»<sup>۵</sup> حضرت امیر(ع) نیز به فرماندار مکه نوشت: «بی تو و مردم هیچ واسطه ای نباشد مگر زبانت و پرده ای نباشد مگر صورتت و مبدا نیازمندی را از ملاقات با او منع کنی.»<sup>۶</sup>

### ■ ۳- شکایت

پای بندی به حق نظارت مردم، ایجاب می کند که در حکومت اسلامی، فرد یا نهادی به عنوان مرجع رسیدگی به نتیجه نظارت مردم و احیاناً شکایت آنان وجد داشته باشد. حضرت امیر(ع) علاوه بر آن که مردم را به این امر مهم تشویق می کرد، خود نیز افرادی برای تحقیق پیرامون احوال شخصی و نحوه اداره والیان می فرستاد و در بعضی موارد با رسید گزارش اینان، به عزل یا توبیخ عاملان خود اقدام می کرد. نامه های ۴۰ و ۴۳ و ۴۵ و ۶۳ و ۷۱ نهج البلاغه در همین موارد نوشته شده است.

۱- نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶: «فلا تکفوا عن مقاله بحق او مشوره بعدل، فانی لست فی نفسی ثبوت ان اخطی ولا آمن ذلک من فعلی، الا ان

یکفی الله من نفسی ما هو املک به منی.»

۲- امام خمینی، صحیفه نور، ج ۲، ص ۲۵۹.

۳- همان، ج ۱۶، ص ۳۲.

۴- نهج البلاغه، نامه ۵۰: «الا وان لکم عندی آلاً احتجز دونکم سراً فی حرب.»

۵- سمند احمد بن حنبل، ج ۵، ص ۲۳۹: «قال رسول الله(ص): من ولی من امر الناس شیئاً فاحتجب عن اولی الضعفه والحاجه، احتجب الله عنه یوم القیامه.»

۶- نهج البلاغه، نامه ۶۷.

شکایت، همانند نظارت، از مقام های مختلف حکومتی در موارد شخصی و عمومی جایز است و تساوی مردم در برابر قانون الهای و دادگاه، ایجاب می کند که اگر کسی دعوی شخصی در مورد دین وارث و . . . با حاکم مسلمین دارد و یا ادعا می کند که حاکم حقوق عمومی را تضییع کرده است، بتواند آزادانه به مرجع قانونی مراجع کند و آنان نیز موظفند به طور مستقل عمل کنند و در مقام قضاوت، رئیس و رئیس، رهبر و رهبر، غنی و فقیر و . . . را به یک نگاه بنگرند. از این جا می توان به این نکته پی برد که قضاوت، هر چند از شئون حکومت است و قاضیان، منصوب حاکم هستند، اما این نصب باید به گونه ای باشد که اولاً: قاضیان مستقل و آزاد به کار گمارده شوند، ثانیاً: حین قضاوت در مورد این گونه شکایات، حاکم توان عزل آنان را نداشته باشد، و الاً نقض غرض می شود.

بعضی از علمای اهل سنت با استناد به آیه «فان تنازعتم فی شیء فردوه الی الله والرسول»<sup>۱</sup> گفته اند چون «اولی الامر» بعد از «الرسول» ذکر نشده است، پس اولی الامر هم جزء مردم به حساب آمده اند و می شود مردم با آنان به تنازع برخ<sup>۲</sup> یزند. و «مردم حق نزاع با حکام و حکومت دارند»<sup>۳</sup> بعضی دیگر نیز به همین گونه به آیه استدلال کرده اند: «فان تنازعتم. . .» به خوودی خود اجازه اختلاف و رخصت و امکان تنازع را می رساند. اختلاف و تنازعی که به صورت عام موجه و می تواند مابین مؤمنین و اولی الامرشان باشد یا میان خودشان، چه درباره موضوعات مختلف حقه داخلی و چه درباره دستورات و شخص اولی الامر»<sup>۴</sup>

این برداشت از آیه، این چنین مورد ایراد قرار گرفته است: «مخاطب در سخن خدای بزرگ «فان تنازعتم. . .» مؤمنانی هستند که در صدر آیه مورد ندا قرار گرفته اند و ظاهراً منظور از تنازع، تنازعی است که بین خود این مؤمنان واقع می شود نه بین اینان و اولی الامر»<sup>۵</sup>

به نظر می رسد برداشت دوم صحیح تر است، ولی آیه امکان نزاع بین مردم و اولی الامر را نفی نمی کند و از این نظر ساکت است. برای این که ببینیم آیا می شود با ولی امر تنازع کرد یا نه، باید به ادله دیگر رجوع کنیم. صدر آیه وجوب اطاعت از اولی الامر را می رساند و اولی الامر هم همان طور که بعضی گفته اند<sup>۶</sup> منحصر در ائمه (ع) نیست.

#### ■ ۴- ارشاد

کار عمده حکومت اسلامی اجرای احکام شرعی و حکومتی است، و برای این کار نیازمند شناخت احکام اولی و ثانوی شرعی و تشخیص مصالح عمومی است. حکمرانان، اگر معصوم نباشند، در این شناخت و تشخیص در

۱- نساء(۴) آیه ۵۹: «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم، فان تنازعتم فی شیء فردوه الی الله والرسول ان کتمتؤمنون بالله والیوم الآخر...»

۲- ر. ک. محمد البهی، *الدین والدوله*، ص ۵۴۳ و ۵۴۷.

۳- *خلافت و ملوکیت*، ص ۳۴.

۴- مهدی بازرگان، *بازیابی ارزشها*، ص ۳۷۰.

۵- حسینعلی منتظری، *ولایة الفقیه*، ج ۱، ص ۴۳۸.

۶- همان.

معرض خطا هستند. از این رو آگاهان همواره باید مراقب باشند و آرای آنان را در ترازوی نقد گذارند و گر آن را خطا یافتند به ارشاد حاکمان پردازند. ارشاد جاهل به حکم مستحب و مکروه، مستحب، و ارشاد جاهل به حکم واجب و حرام، واجب است: و ارشاد حاکم جاهل به قانون شرع و مصلحت از مهمترین واجب ها می باشد و به این بهانه که حاکم عهده دار و مسئول آن هستند نمی توان از خود سلب مسئولیت کرد. باید از آن ها آگاه شد و ناآگاهان را نیز ارشاد کرد.

لزوم حضور مسلمانان در صحنه های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و . . . و لزوم اظهار نظر آنان از همین باب است. وقتی برای اجرای یک سیاست اقتصادی و یا غیر آن از سوی حکومت، منابع هنگفتی از بیت المال هزینه می شود، از اشتباهی که در یک مسئله عرضی در مورد یک مسلمان رخ می دهد کم اهمیت تر نیست. هم چنین اگر حاکم تصمیمی بگیرد که به سبب آن، مثلاً آزادی مشروع عده زیادی از شهروندان جامعه اسلامی مخدوش می شود، این نیز از امور موهم است و برای جلوگیری از تضییع حقوق مردم باید سخن حق را اظهار کرد و کتمان آن گناهی بزرگ است و روایاتی که در مذمت کتمان علم وارد شده است، شامل این موارد نیز می شود.

با مراجعه به تاریخ دوران حکومت پیامبر(ص) در مدینه و حضرت امیر(ع) در کوفه، روشن می شود که با وجود حضور معصوم(ع) در رأس حکومت، اصحاب آزادانه سیاست گذاری های حکومتی و نحوه تدبیر امور مردم را مورد نقد قرار می داده اند و نظرهای خود را ابراز می نموده اند و معصومان(ع) نیز از اظهار نظر آنان استقبال می کرده اند. همین که اصحاب در اظهار نظر خود، با مخالفت ائمه(ع) روبه رو نشده اند دلیل بر تأیید کار آنان از جانب ائمه(ع) است. چون اگر اظهار نظر در مقابل ائمه(ع) و یا اعلام نظر ابتدایی به آنان، شرعاً مجاز نبود: ائمه(ع) را نصیحت و یا نهی می کردند. به چند نمونه از اظهار نظر مرشدانه اصحاب توجه کنید:

یکی از زنان ایستاد و از پیامبر(ص) خواست که برای زنان وقت مشخص قرار دهد...<sup>۱</sup>

حباب بن منذر در جنگ بدر، وقتی پیامبر(ص) مسلمین را در نزدیک ترین چاه بدر فرود آورد، چنین اظهار نظر کرد: ای رسول خدا آیا این منزلی است که خدا تو را در آن فرود آورده است و بنابراین، نباید جلو یا عقب تر از آن برویم یا این که نظر تو و حلیه جنگی است؟ پیامبر(ص) فرمود: نظر و حلیه جنگی است. حباب گفت: ای رسول خدا همانا این منزل مناسبی نیست، آن گاه با آنان بجنگیم. در این صورت ما آب خواهیم داشت و آنان تشنه می مانند. . . پیامبر(ص) گفت: ای حباب، نظرت را پیش نهادی. آن گاه مسلمانان همراه خود را حرکت داد و کنار نزدیک ترین آب فرود آمد و به آن چه حباب نظر داده بود عمل کرد.<sup>۲</sup>

رسول خدا(ص) نزد آنان آمد و آنان از او خواهش کردند که سمره بن جندب را حکم قرار دهد.<sup>۳</sup>

مالک اشتر به حضرت امیر(ع) پیشنهاد داد که او را برای حکمیت انتخاب کند.<sup>۴</sup> و احنف پیشنهاد کرد که عضو

علی البدل باشد.<sup>۱</sup>

۱- محمد یوسف مصطفی، حریه الرأی فی الاسلام، ص ۹۱.

۲- همان، ص ۶۹ نیز ر. ک: سیوطی، الدر المنثور، ج ۲، ص ۹۰.

۳- تاریخ یعقوبی، ترجمه آیتی، ج ۱، ص ۴۳۸.

۴- منقری، وقعه صفین، ص ۵۰۰.

مالک اشتر وضعیت کمبود و گرانی آب را برای حضرت امیر(ع) توصیف کرد و گفتو: از تشنگی بمیریم در حالی که شمشیرهایمان به کمرمان بسته و نیزه هامان در دستمان است؟<sup>۲</sup>

مالک اشتر قبل از افتادن فرات به دست سپاه شام به حضرت امیر(ع) گفت: همانا آنان در رسیدن به آب و زمین هموار بر تو سبقت گرفته اند. اگر صلاح بدانی، پیش برویم تا از آنان بگذریم و به روستایی رسیم که از آن خارج شده اند.<sup>۳</sup>

مالک اشتر به حضرت امیر(ع) گفت: به خدا قسم ای امیرمؤمنان اگر مرا به سوی معاویه فرستاده بودی، از این شخص برای تو بهتر بودم.<sup>۴</sup>

ابن عباس و مغیره بن شعبه به حضرت امیر(ع) در مورد ابقای معاویه و عمال عثمان اظهار نظر کردند، حضرت به آنان چنین پاسخ داد: ای ابن عباس... تو نظرت را به من می گوویی و من ملاحظه می کنم، پس آن گاه که از اجرای نظر تو سرباز زدم تو از من اطاعت می کنی.<sup>۵</sup>

حاکم برای دستیابی به نظرهای مردم، می تواند با آنان مکاتبه و مذاکره کند و یا به مشورت بنشیند. هرگاه دایره حکومت حاکم گسترش یافت و احتیاجات و تکالیف زیادی متوجه او شد، قهراً نیازمند زیادکردن مشاوران و ایادی و عمال در دایره های مختلف حکومتی است.

از مهم ترین دلایل ضرورت مشورت حاکم با مردم و آزادی در اظهار نظر خود، آیات و روایاتی است که شأن نزول و بیان آن ها، حساس ترین مسائل مردم است. هرچند حتی نتیجه مشورت، به لحاظ نظامی زیانبار بوده و رأی پیامبر(ص) از نظر خود اغماض و به نظر جمع عمل کرده است.<sup>۶</sup>

برخی گفته اند: آیه «وشاورهم فی الامر» وجوب مشورت بر پیامبر(ص) را می رساند و به طریق اولی وجوب مشورت را برای جانشینان پیامبر(ص) ثابت می کند.<sup>۷</sup> و بعضی می گویند: خدا و پیامبر از مشورت بی نیازند و معصومان(ع) علم غیب دارند و از خطا هم مصون هستند، بنابراین در کشورداری خطا نمی کنند تا این که برای پیشگیری از آن مجبور به مشورت باشند.

---

۱- تاریخ طبری، ج ۳، ص ۱۰۳.

۲- مالک اشتر، ص ۱۳۳.

۳- همان، ص ۱۳۱.

۴- همان، ص ۱۸۶.

۵- تاریخ طبری، ج ۲، ص ۷۰۴: «فقال ابن عباس: فقلت لعلي: اما اول ما اشار به عليك فقد نصحك واما الآخر فغشك وانا اشير عليك بان تثبت معاوية فان بايع لك فعلي ان اقلعه من منزله. قال علي(ع): لا والله لا اعطيه الا السيف. فقلت: يا امير المؤمنين: انت رجل شجاع لست بأرب بالحرب، اما سمعت رسول الله(ص) يقول: الحرب خدعة؟ فقال علي(ع): بلي... يابن عباس من هينئاتك وهينئات معاوية في شيء، تشير علي واري فاذا عصيتك فاطعني. قال: فقلت: افعل ان ايسر مالک عندی الطاعة.»

۶- پیامبر(ص) در جنگ بدر به مردم گفت: اشيروا علي ايها الناس (المغازي، ج ۱، ص ۴۸) و در جنگ احد با تکرار همین جمله، از رأی خود به سود دیگران صرف نظر کرد.

۷- باقر حکیم، الحکم الاسلامی بین النظرية والتطبيق، ص ۱۱۷.

به نظر می‌رسد آنان علم غیب دارند اما در اجرای احکام کلی شرعی و تشخیص مصالح عمومی مظلوف به استفاده از آن نبوده‌اند. از پیامبر(ص) نقل شده است که: «من جز بشر نیستم، شما دعوی نزد من آورید و شاید بعضی از شما دلیلش را بهتر از دیگری تبیین کند و من به نفع او حکم دهد. اگر به نفع کسی حکم کنم که مستحق نیست، او نباید آن را بگیرد که چیزی جز پاره آتش نیست.»<sup>۱</sup>

بعد از مشورت حاکم با مردم و شنیدن نظر آنان، حکم عملی به نتیجه مشورت و تبعیت از آرای مردم مورد بحث قرار می‌گیرد. بدون شک مردمی که حکومت اسلامی را پذیرفته‌اند، نمی‌توانند به کنار نهادن حکم اسلام نظر بدهند؛ سخن خدا برترین سخن و بیش از هر حکمی، هم‌آهنگ با مصالح واقعی مردم می‌باشد. اما در محدوده تشخیص مصالح عمومی و کیفیت اجرای آن‌ها، بنابر نظریه انتخاب، مردم می‌توانند در آغاز توکیل، با حاکم شرط کنند که باید از نظر آنان پیروی کند؛ و این شرط خلاف شرع نیست. و بنابر نظریه انتصاب نیز تشخیص مصالح عمومی شأن فقیه نیست چون تشخیص موضوع است و به عهده عرف نهاده شده است.

حفظ نظام اسلامی ایجاب می‌کند که در مواردی که جلب رضایت مردم مستلزم خلاف شرع نیست، حتی اگر به صلاحشان نمی‌باشد، به نظر آنان عمل شود. قرظۀ بن کعب یکی از والیان حضرت امیر(ع)، در نظر داشت برای مردم توسط خودشان نه‌ری حفر کند، مردم - هر چند به نفع آنان بود - به این کار راضی نبودند. قرظۀ برای جلب رضایت امیر(ع)، چند مأمور پیش فرستاد. امیرمؤمنان(ع) چنین نوشت: «... اینان از من خواستند به تو نامه بنویسم که مردم را به حفر نهر به کارگیری؛ و من موافق نیستم کسی را که به کاری مایل نیست مجبور کنم.»<sup>۲</sup>

در جنگ صفین نیز وقتی مردم حضرت را برای پذیرش حکمیت تحت فشار قرار دهند، رأی آنان را پذیرفت: «من شما را از حکومت حکمین نهی کردم پس شما امتناع کرده، مخالفت نمودید مانند مخالفین پیمان شکن؛ تا این که به میل و خواهش شما رفتار کردم.»<sup>۳</sup> بدو و نو شوک، صلاح مسلمانان در ادامه جنگ با معاویه بود، اما وقتی بسیاری از جنگجویان در مقابل امام(ع) ایستادند و تصمیم به کشتن او گرفتند، مصلحت مسلمانان در پذیرش رأی و جلب رضایت آنان قرار گرفت. سکوت در داور بیست و پنج ساله آن حضرت نیز بدین گونه قابل توجیه است.

---

۱- وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۶۹، حدیث ۲: «قال رسول الله(ص): انما افضي بينكم بالبينات والايمان، وبعضكم الحن بحجته من بعض. فايما رجل قطعت له من مال اخيه شيئاً فانما قطعت له به قطعة من النار.» نیز حدیث سوم.

۲- بلاذري، انساب الاشراف، تحقيق محمودي، ج ۲، ص ۱۶۲: «اما بعد فان قوماً من اهل عملك اتوني فذكروا ان لهم نهراً قد عفا ودرس، وانهم ان حفروه واستخرجوه عمرت بلادهم وقروا علي كل خراجهم وزاد فيء المسلمين قبلهم؛ وسألوني الكتاب اليك لتأخذهم بعمله وتجمعهم لحفره والانفاق عليه، ولست اري ان اجبر احداً علي عمل يكرهه، فادعهم اليك؛ فان كان الامر في النهر علي ما وصفوا؛ فمن احب ان يعمل فمره بالعمل، والنهر لمن عمله دون من كرهه، ولأن يعملوا ويقووا احب الي من ان يضعفوا والسلام.»

۳- نهج البلاغه، خطبه ۳۶: «وقد كنت نهيتكم عن هذه الحكومة، فايتم علي اباة المنابذين، حتي صرفت رأبي الي هواكم.»

رضایت مردم و توجه به نظر آنان آن قدر مهم است که حضرت امیر(ع) به مالک سفارش می کند: «اگر رعیت به تو گمان ستمگري بردند، عذر و دلیلت را برای آنان آشکار کن و با این کار، گمان هایشان را از خود دور کن، زیرا در این کار ریاضت و عادت دادن است به خود و مهربانی بر رعیت.»<sup>۱</sup>

مرحوم امام خمینی، رجوع به ولی فقیه و وکارشناسان امور کشوری و عمل به نظر آنان را از باب رجوع جاهل به علم می دانست: «اگر کارشناس اسلامی هسید و قواعد اسلام را می دانید، لکن بعضی مسائل سیاسی را شماها هم نمی توانید حلّش کنید؛ محتاج به اینها هستید.»<sup>۲</sup> همو نیز گفت: «هر چه هست ملت است. حکومت ها باید بر طبق امیال ملت عمل بکنند. بر طبق مصالح ملت عمل بکنند. امروز مثل سابق نیست که یک دولتی بیاید و هر غلطی می خواهد بکند. خیر، باید موافق امیال صحیح ملت عمل بکند. نوکر ملت باید باشد، نه آقای ملت.»<sup>۳</sup> در قانون اساسی نیز، شورا از ارکان اداره کشور و محور تصمیم گیری شناخته شده<sup>۴</sup>، و در مسائل بسیاری مهم اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، همه پرسى و مراجعه مستقیم به آرای مردم، به عنوان راه حلّ مطرح شده است.<sup>۵</sup>

حضرت امیر(ع) قیس بن سعد را والی مصر کرد. قیس به مردم گفت: با آن حضرت بیعت کنید. مردم «خربتا» گفتند: ما در حقانیت امارت حضرت شک داریم و نمی دانیم وضعیت قتل عثمان چطور بوده است. ما با تو مخالفتی نمی کنیم تا ببینیم نتیجه تحقیقمان چه می شود. حضرت به قیس نوشت: با اینان جنگ کن. او پاسخ داد که جنگ با اینان به صلاح نیست. از طرف دیگر، طرفداران معاویه شایع کردند که قیس به معاویه پیوسته است. حضرت او را عل کرد و محمد بن ابی بکر را به وولایت مصر گمارد. قیس نزد حضرت آمد و موقعیت آن جا را توضیح داد. حضرت امیر(ع) او را تصدیق کرد و «بنا به نقل یعقوبی، قبل از جنگ صفین، قیس را به عنوان استاندار جدید آذربایجان برگزید. اما بنا بر نقل بلاذری، انتخاب قیس بعد از جنگ صفین بوده است.»<sup>۶</sup> و پس از کشته شدن محمد بن ابی بکر، حضرت گفت: «برای مصر، کسی جز یکی از این دو نفر مناسب نیست: یاور ما که از مصر عزلش کردیم - یعنی قیس - یا مالک بن حارث - یعنی اشتر.»<sup>۷</sup>

ابوعبیده سلمانی، با این که ثقه و از اولیای علی است<sup>۸</sup> در جنگ صفین شرکت نکرد و گفت: در حقانیت آن شک داریم؛ به منطقه می آییم و جدا خیمه می زنیم تا حق بر ما روشن شود و امام(ع) گفت: آفرین، این فهم در دین است. . . هر کس به این راضی نشود جائز و خائن است.<sup>۹</sup>

---

۱- همان، نامه ۵۳: «وان ظنّت الرعیة بک حیفاً فاصحر لهم بعدّرك، واعدل عنک ظنونهم باصحرارک، فان فی ذلک ریاضة منک لنفسک ورفقا برعیّک.»

۲- امام خمینی، صحیفه نور، ج ۴، ص ۹۳.

۳- همان، ج ۱۵، ص ۲۲۶.

۴- قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل ۷ و ۱۰۰.

۵- همان، اصل ۵۹.

۶- علی اکبر ذاکری، سیمای کارگزاران علی بن ابی طالب، ص ۴۶۷.

۷- تاریخ الطبری، ج ۳، ص ۱۲۶.

۸- معجم الرجال، ج ۱۱، ص ۹۴: «عبیده السلمانی من اصحاب علی(ع)، رجال الشیخ. وعدّه البرقی من اولیاء امیرالمؤمنین علیه السلام.»

۹- وقعة صفین، ص ۱۱۵، اخبار الطوال، ص ۱۶۵.

ربیع بن خثیم که از زهاد ثمانیه بود، نتوانست حقانیت حضرت امیر(ع) را در جنگ صفین درک کند و از حضرت خواست که او را به منطقه دیگری بفرستد که موقع جنگ در این منطقه نباشد؛ و حضرت(ع) نیز چنین کرد.<sup>۱</sup>

## ■ ۵- نصیحت

نصیحت در لغت، به معنای اخلاص و صداق<sup>۲</sup> و خیرخواهی<sup>۳</sup> و اطاعت<sup>۴</sup> آمده است. معنای سوم در کتاب های معتبر و قدیمی نیامده و با این روایت حضرت امیر(ع) نیز سازگار نیست: «حق ما بر من نصیحت کردن من به شماست.»<sup>۵</sup> اگر نصیحت، به معنای اطاعت باشد باید گفت اطاعت حضرت از مردم و جلب رضایت آنان در بعضی از موارد لازم است. معنای دوم نیز با «النصیحة لله»<sup>۶</sup> و «النصیحة لكتاب الله» که در روایت آمده است سازگار نمی باشد، چون خیرخواه خدا و کتاب خدا بودن معنای روشنی ندارد، مگر این که گفته شود، منظور خیرخواهی برای مردم با قصد قربت است. معنای اولی به نظر می رسد مناسب ترین معناست و وبا روایات فوق نیز سازگار است. نصیحت به خدا و قرآن و حاکمان و مسلمانان، یعنی خالص بودن در برابر خدا و پیامبر(ص) و حاکمان و کتاب خدا و مردم. همان گونه که انسان باید نسبت به خدا و پیامبر(ص) و حاکمان و مردم نیز باید چنین باشد. برخورد خالصانه با پیامبر(ص) و حاکم، یعنی مواجهه بدون ریا و نفاق و غش. یک مسلمان، آن گونه با اینان رفتار می کند که در دل دارد و به آن معتقد است، نه این که در ظاهر از آنان تعریف کند و اطاعت نشان دهد، اما در دل به آن راضی نباشد. برخورد خالصانه و صادقانه با حاکم نه به معنای طرفداری محض از اوست و نه به معنای مخالفت مطلق با او؛ بلکه بدین معناست که اگر آنان را عادل و اطاعتشان را لازم می داند، اطاعت کند. همان گونه که بعد از آن که کمیل با عبدالرحمن بن اشیم جنگید، حضرت امیر(ع) به او نشت: «امامت را نصیحت کردی»<sup>۷</sup>، و اگر آنان را گناهکار یا خطاکار می بیند، به آنان تذکر دهد: «هر کس عیب تو را به تو بنمایاند تو را نصیحت کرده است.»<sup>۸</sup>

۱- وقعة صفین، ص ۱۱۵، شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج ۳، ص ۱۸۶.

۲- مصباح المنیر: الاخلاص والصدق والمشورة والعمل.

لسان العرب: الناصح: الخالص. نصحت له نصیحتی ای اخلاصت له وصدقته.

مفردات راغب: نصحت له الرذای اخلاصته: ناصح العسل خالصه.

التعريفات: النصح: اخلاص العمل عن شوائب الفساد.

نهايه: اصل النصح في اللغة الخلوص.

۳- نهايه: النصیحة: کلمة يعبر بها عن جملة هي ارادة الخير للمنصوح له.

تاج العروس: النصیحة: الارشاد الي ما فيه صلاح المنصوح له.

۴- مجمع البحرين: النصیحة لائمة المسلمين هي شدة المحبة لهم وعدم الشك فيهم وشدّة متابعتهم في قبول قولهم وفعلهم وبذل جهدهم ومجهود هم في ذلك.

۵- نهج البلاغه، صبحي صالح، خطبه ۳۴: «واما حَقَّكم علي فالنصیحة لكم.»

۶- «الدين، النصیحة لله ولرسوله ولائمة المؤمنين...»

۷- مجله نور علم، ش ۱۲، ص ۵۵، مقاله احمدی میانجی: «... وقد احسنت النظر للمسلمين ونصحت امامك...»

۸- غررالحکم ودررالكلم، ج ۵، ص ۱۵۷: «من بصرک عيبك، فقد نصحك.»

«هر کس نصیحت نکرد، دوستی اش را خالص نکرده است.»<sup>۱</sup> به کارگیری کلمه «غش» در مقابل نصیحت در بعضی از روایات نیز معنای اول را تأیید می‌کند.<sup>۲</sup> ممکن است به نظر برسد «نصحت له» با «نصحت» فرق دارد، اولی اولی به معنای اطاعت است همانند «النصیحة لائمة المسلمین» و دومی به معنای پند و اندرز دادن؛ اما با توجه به لغت و کاربرد نصیحت در روایات معلوم می‌شود که بین این دو فرقی نیست. در روایات هم «النصیحة لائمة المسلمین» به کار رفته است و هم «واما حقکم علی، فالنصیحة لکم» و «نصحت امامک».

طبق روایتی از حضرت امیر(ع)، کسی را در حضور مردم نباید نصیحت کرد چون باعث کوبیدن شخصیت اوست.<sup>۳</sup> از طرف دیگر، بنا به سخن امام سجاد(ع)، نصیحت شونده باید بالش را برای نصیحت کننده نرم کند و به او گوش فرا دهد،<sup>۴</sup> نصیحتش را بپذیرد، او را از همه بیش تر وست بدارد.<sup>۵</sup>

در تاریخ حکومت اسلامی، مواردی که مردم به حاکمان نصیحت کرده اند کم نیست؛ از جمله: نصیحت ابوالاسود دؤلی<sup>۶</sup> و احنف بن قیس<sup>۷</sup> به حضرت امیر(ع)، و نصیحت قیس بن سعد به محمد بن ابی بکر<sup>۸</sup> و نصیحت

۱- همان، ج ۶، ص ۷۵: «ما اخلص المودة من لم ينصح».

۲- برقی، المحاسن، ج ۲، ص ۶۰۴: «عن ابی جعفر(ع): اتبع من يكيك وهو لك ناصح ولا تتبع من يضحك وهو لك غاش».

نیز غرر و درر، ج ۶، ص ۱۳۱: «مرارة النصح انفع من حلاوة الغش».

نیز حضرت امیر(ع)، نهج البلاغه، صبحی صالح، خطبه ۱۱۸: «فاعينوني بمناصحة خلیة من الغش سليمة من الريب...».

۳- غرر و درر، ج ۶، ص ۱۷۲: «نصحك بين المأ تقرع».

۴- شیخ صدوق، الامالی، ص ۳۰۶.

۵- تحف العقول، مؤسسه النشر الاسلامی، ص ۴۵۷: «وقال الامام الجواد(ع): المؤمن يحتاج الي توفيق من الله وواعظ من نفسه وقبول ممن ينصحه».

۶- بحار الانوار، بیروت، ج ۷۱، ص ۲۸۲: «قال الصادق(ع): احب اخواني الي من اهدي عيوبی الي».

۷- شیخ محمد تقی تستری، قاموس الرجال، ج ۶، ص ۴۳۴: «فكتب ابوالاسود الي علي(ع): اما بعد، فان الله جلّ وعلا جعلك والياً مؤتمناً وراعياً مستولياً، وقد بلوناك فوجدناك عظیم الامانة ناصحاً للرعية توفر لهم فيهم وتظلف نفسك عن دنياهم، فلاتأكل اموالهم ولا ترثي في احكامهم؛ وان ابن عمك قد اكل ما تحت يديه بغير علمك، فلم يسعني كتمانك ذلك. فانظر - رحمك الله - في ماهناك وكتب الي برأيك في ما احببت، انته اليه؛ والسلام».

فكتب اليه علي(ع): اما بعد، فمثلك نصح الامام والامة وادي الامانة ودلّ علي الحق. وقد كتبت الي صاحبك في ما كتبت الي فيه من امره ولم اعلمه انك كتبت، فلاتدع اعلامي بما يكون بحضرتك ممّا النظر فيه للائمة صلاح، فانك بذلك جدير، وهو حق واجب عليك.

۸- تاريخ طبري، ج ۳، ص ۱۵۶.

۹- همان، ص ۱۲۶: «لما حدث قيس بن سعد بمجيء محمد بن ابی بکر، وانه قادم عليه اميراً، تلقاه وخلا به وناجاه. فقال: انك حثت من عند امرء لارأي له، وليس عزلکم اياي بمانعي اي انصح لکم، وانا من امرکم هذا علي بصره، واتي في ذلك علي الذي كنت اكايد به معاوية وعمرا واهل خربت، فكايدهم به، فانك ان تكايدهم بغيره تهلك. ووصف قيس بن سعد المكابدة التي كان يكايدهم بها. واغتنه محمد بن ابی بکر وخالف كل شيء امره به. فلما قدم محمد بن ابی بکر وخرج قيس قبل المدينة، بعث محمد اهل مصر الي خربت، فاقتتلوا، فهزم محمد بن ابی بکر. فبلغ ذلك معاوية وعمرا. فسار باهل الشام حتي افتتحا مصر وقتلوا محمد بن ابی بکر ولم تزل في حيز معاوية، حتي ظهر وقدم قيس بن سعد المدينة... فقدم ابن سعد علي علي(ع)، فلما بائه الحديث وجاءهم قتل محمد بن ابی بکر عرف ان قيس بن سعد كان يوازي اموراً عظماً من المكابدة، وان من كان يشير عليه بعزل فقيس بن سعد لم ينصح له... مُبلغ علياً وثوب اهل مصر علي محمد بن ابی بکر واعتمادهم اياه. فقال: مالمصر الا احد الرجلين! صاحبنا الذي عزلناه عنها - يعني قيسا - او مالك بن الحارث - يعني الاشر».



نصیحت زنی به عمر<sup>۱</sup> و نصیحت حضرت امیر(ع)<sup>۲</sup> و عمار یاسر به عثمان<sup>۳</sup>. البته نصیحت باید به گونه ای باشد که مووجب تضعیف نظام نشود.

## ■ ۶- امر و نهی

کسی که به حکمی جاهل است ارشاد می شود، و کسی که می داند سخن و یا عملش خلاف است مورد امر و نهی قرار می گیرد. اگر حاکم اسلامی مشروعیتش را از دست داد و هم چنان غاصبانه به حکومت ادامه می دهد، امر و نهی او بر همگان واجب کفایی است؛ و اگر در عین حقیقت، در مواردی، به حکم خدا عمل نمی کند و مرتکب حرام می شود، اگر جاهل به حکم شرع است، باید او را ارشاد کرد و اگر عالم است نهی او واجب می باشد. البته عمل نکردن او به احکام خدا اگر به گونه ای است که منجر به فسق او می شود، خود به خود از حکومت ساقط می شود، چونو عدالت، شرط قطعی حاکم اسلامی است؛ اما ممکن است گفته شود «خطاهای حاکمی که، از آغاز حکومتش مشروع بوده است، اگر جزئی و شخصی باشد و ضرری به کرامت اسلام و مسلمین نزند، حکم به انزال او یا جواز خروج بر او مشکل است، بلکه - بنا بر این که عدالت ملکه است - شاید انجام آن، او را از عدالت خارج نکند. و به فرض که از عدالت خارج شود، باید او را نصیحت و ارشاد کرد، و جداً بعید است که در مورد چنین حاکمی نوبت به خروج بر او و راه انداختن جنگ مسلحانه بشود.»<sup>۴</sup>

بنابراین که عموم مردم، مخاطب آیه امر به معروف<sup>۵</sup> هستند، در غیر از مجروح کردن و کشتن، همه باید مستقیماً به این وظیفه مهم عمل کنند و نیازمند اجازه حاکم نیستند. و اگر وظیفه شان خروج بر حاکم است که منجر به جرح و قتل او می شود، باید از حاکم مشروع اجازه بگیرند؛ یعنی ابتدا باید حاکم مشروع معین شود و رهبری خروووو جو بر حاکم غاصب را به عهده بگیرد.

بعضی گفته اند: «مسئول کل و مرجع اصلی و مخاطب به برقراری معروف و قلع منکر به هر وسیله ممکن، امام امت است لکن مردم باید مشارکرت داشته باشند. . .»<sup>۶</sup> و اضافه کرده اند که: «ائمه(ع) اجازه امر به معروف برای عموم را صادر فرموده اند؛ حتی در روایت، بر دوری کردن و مقداری تنبیه بدنی هم تصریح شده است.»<sup>۷</sup> پس طبق طبق مبنای دوم هم، امر و نهی کردن حاکم، به اجازه او نیست. مسئولیت اداره صحیح جامعه و برپایی قسط، تنها بر دوش حکومت نیست؛ خدا رسولانش را فرستاده است تا مردم برای برپایی قسط، بپا خیزند.<sup>۸</sup> و طبق قانون اساسی؛

۱- محمد یوسف مصطفی، حریه الرأی فی الاسلام، ص ۹۲.

۲- عبدالرزاق، المصنّف، ج ۱۱، ص ۳۳۴.

۳- مجله قضایی و حقوق دادگستری، ش ۳، ص ۱۶، مقاله محمد حسن مرعشی.

۴- حسینعلی منتظری، ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۶۱۸.

۵- آل عمران(۳) آیه ۱۰۴: «ولتکن منکم امه یدعون الی الخیر، یأمرون وینهون عن المنکر.»

۶- احمد آذری قمی، ولایت فقیه، ج ۲، ص ۱۷۷.

۷- همان.

۸- حدید(۵۷) آیه ۲۵: «لقد ارسلنا رسلنا بالبینات وانزلنا معهم الکتاب والمیزان ليقوم الناس بالقسط وانزلنا الحدید فیه بأس شدید ومنافع للناس ولیعلم الله من ینصره ورسله بالغیب، ان الله قوی عزیز.»

«در جمهوری اسلامی ایران، دعوت به خیر، امر به معروف و نهی از منکر وظیفه ای است همگانی و متقابل، بر عهده مردم نسبت به یکدیگر، دولت نسبت به مردم و مردم نسبت به دولت.»<sup>۱</sup>

گاهی امر و نهی در مورد نظام سیاسی اسلامی است. در این صورت می توان گفت: بر این فرض که در عصر غیبت، هرگونه نظامی می تواند مشروع باشد و با اجرای احکام الهی، عنوان حکومت اسلامی بر آن صدق می کند، اظهار نظر ارزشی و بیان قضایای انشایی در مخالفت با نظام موجود و طرفداری از نظام بهتر اسلامی، اگر به اختلا امور مسلمین منجر نشود، مجاز است و می توان از حاکمان خواست که به تغییر نظام بپردازند. اما بر این مبنا که در عصر غیبت نیز تنها، شکل حکومت مبتنی بر ولایت فقیه مشروع است چنین امر و نهی مجاز نیست؛ «عبد الله بن ابی، بعد از جنگ بنی المصطلق گفت: ما عزیزان کنونی مدینه را از شهر خارج می کنیم و ذلیلان و کنارزده شدگان را به عزت می رسانیم.»<sup>۲</sup> طلحه و زبیر و ایادی آنان نیز در دایره حکومت حضرت امیر(ع) بودند و حاکمیت آن حضرت را قبول نداشتند؛ خوارج نیز، در حروراء برای خود و امام الصلوٰه و امام الحرب معین کردند و نظام امامت را منکر شدند؛ اما هیچ کدام قبل از این که در مقابل عامه مسلمین صف آرایی کنند، با مقابله و مقاتله حضرت امیر(ع) مواجه نشدند. امر و نهی حکومت به قصد تغییر دادن حاکم نیز، اگر حکومت در شخص او متعین نیست، به شرط عدم تضييع حقوق عمومی، در محدوده بیان جایز است.

گاهی امر و نهی حکومت متوجه عملکرد حاکم است. حاکم در معرض خطاست و علاوه بر ارشاد و نصیحت او می توان - و در مواردی باید - او را امر و نهی کرد. از امام حسن(ع) نقل شده است که: «سیاست این است که حقوق خدا و زندگان مردگان را رعایت کنی. . . و اما حقوق زندگان این است که. . . هرگاه ولی امر از راه راست منحرف شد با صدای بلند به او اعتراض کنی.»<sup>۳</sup>

در تاریخ حکومت اسلامی به موارد زیادی برمی خوریم که مردم به انتقاد از عملکرد حاکمان زبان گشوده اند و به آنان امر و نهی کرده اند. از جمله:

الف. اعتراض به عملکرد نظامی: ۱- اعتراض عمر به پیامبر(ص) در صلح حدیبیه<sup>۴</sup>، و در مورد انتخاب اسام<sup>۵</sup>.  
۲- اعتراض معتب بن قشیر به پیامبر(ص) رو و جنگ<sup>۱</sup> احد. ۳- اعتراض های متعدد به حضرت امیر(ع) در جنگ

۱- قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل ۸

۲- تفسیر نمونه، ج ۲۴، ص ۱۵۶.

۳- هاشم معروف الحسینی، سیره الائمه الاثني عشر، ج ۱، ص ۵۲۵.

۴- ابن هشام، السیره النبویه، ج ۳، ص ۳۳۱: «ثم اتى [عمر] رسول الله (ص) فقال: يا رسول الله: الست برسول الله؟ قال: بلي؛ قال: «او لسنا بالمسلمين؟ قال: بلي؛ قال او ليسوا بالمشركين؟ قال: بلي؛ قال: فَعَلَامَ نُعْطِي الدِّيَّةَ فِي دِينِنَا؟ قال: انا عبدالله ورسول، لن اخاف امره، ولن يضيّعني! قال: فكان عمر يقول: ما زلت اتصدق واصوم واصلي واعتق من الذي صنعت يومئذ! مخافة كلامي الذي تكلمت به حتي رجوت ان يكون خيراً.»

۵- همان، ج ۴، ص ۳۰۰: «ان رسول الله (ص) استبطا الناس في بعث اسامه بن زيد، وهو في وجعه، فخرج عاصبا رأسه حتي جلس علي المنبر، وقد كان الناس قالوا في امره اسامه: امر غلاماً حدثاً علي جلة المهاجرين والانصار. فحمد الله واثنى عليه بما هو له اهل ثم قال: ايها الناس، انفذوا بعث اسامه فلعمري لئن قلت في امارته لقد قلت في اماره ابيه من قبله وانه لخيخ للامارة وان كان ابوه لخليقاً لها.»

صفين<sup>٢</sup> و جمل<sup>٣</sup> و پس از آن و جنگ با معاويه<sup>٤</sup>، و جنگ با خوارج<sup>٥</sup>. ٤- اعتراض هاي متعدد به امام حسن(ع) در مورد صلح با معاويه<sup>٦</sup>.

ب. اعتراض به عملکرد سياسي: ١- چند اعتراض مالک اشتر به حضرت امير(ع)<sup>٧</sup> ٢- اعتراض محمد بن ابی بکر به حضرت امير(ع)<sup>٨</sup> ٣- اعتراض و براءت جويي عفان بن شر حبييل از حضرت امير(ع)<sup>٩</sup>.  
ج. اعتراض به عملکرد اقتصادي: ١- اعتراض بعضي به پیامبر(ص) در مورد نحوه تقسيم غنائم<sup>١٠</sup> ٢- اعتراض مالک به حضرت امير(ع) ٣- اعتراض بعضي به حضرت امير(ع) در مورد عدم تقسيم اموال بغاه جمل<sup>١</sup>.

١- همان، ج ٢، ص ١٦٩: «ومعّب الذي قال يوم احد: لو كان لنا من الامر شيء ما قتلنا هيهنا. فانزل الله تعالى في ذلك من قوله... وهو الذي قال يوم الاحزاب: كان محمد يعدنا ان ناكل كنوز كسري وقيصر، واحدنا لا يأمن ان يذهب الي الغائط، فانزل الله عز وجل فيه: «واذ يقول المنافقون والذين في قلوبهم مرض ما وعدنا الله ورسوله الا غروراً».

٢- پیکار صفين، ص ٧٢٠ و ١٦١ و ١٦٢؛ تاريخ طبري، ج ٣، ص ١٠٢: «فقال الاشعث واولئك الذين صاروا خوارج بعد: فنا قد رضينا بابي موسي الاشعري. قال علي(ع): فانكم قد عصيتموني في اول الامر فلاتعصوني الان. اني لا اري ان اولي ابا موسي. فقال الاشعث و... لانرضي به...».

٣- مالک الاشتر، ص ٢٧٧، طبرسي، الاحتجاج، ج ١، ص ٢٤٨: نهج البلاغه، قصاص الحكم، ش ٢٦٢؛ تاريخ طبري، ج ٣، ص ٥٦: «ثم اقبل علي الاحنف فقال: تربّصت؛ فقال: ما كنت اراني الا قد احسنت، وبامرک کان ماکان يا اميرالمؤمنين. فارق فان طريقک الذي سلکت بعيد و انت اليّ غداً اخرج منک امس، فاعرف احساني واستصف مودتي لغد، ولا تقولنّ مثل هذا، فاني لم ازل لک ناصحاً»؛ ابن ابی الحديد، شرح نهج البلاغه، ج ٤، ص ٩٥؛ قاموس الرجال، ج ٣، ص ١٣٥؛ طبرسي، الاحتجاج، ص ١٧٠.

٤- الامامه والسياسة، ج ١، ص ١٦٨: «فقال الناس يا اميرالمؤمنين تدع هؤلاء القوم وراءنا يخلفوننا في عيالنا واموالنا؟ سربنا اليهم فاذا فرغنا منهم نهضنا الي عدونا من اهل الشام»، سيماي کارگزاران علي بن ابی طالب اميرالمؤمنين، ج ١، ص ١٨٥.

٥- ابن ابی الحديد، شرح نهج البلاغه، ج ٢، ص ٩٠: «فلما دخل منزله ودخل عليه وجوه اصحابه، قال لهم: اشيروا عليّ برجل صليب ناصح، يحشر الناس من السواء. فقال له سعيد بن قيس: يا اميرالمؤمنين، اشير عليك بالناصح الارب الشجاع الصليب، معقل بن قيس التميمي. قال: نعم...».

٦- بحار الانوار(بيروت)، ج ٤٤، ص ٢٨: «ثم ان سعد بن مسعود اتاه(ع) بطبيب وقام عليه حتي برأ وحوّله الي بيض المدائن فمن الذي يرجو السلامة بالمقام بين اظهر هؤلاء القوم، فضلاً علي النصره والمعونه. وقد اجاب(ع) حجر بن عدي الكندي لما قال له: سودت وجوه المؤمنين. فقال(ع): ما كل احدٍ يحبّ ما تحبّ ولا رأيهُ كرايک، وانما فعلت ما فعلت ابقاء عليكم».

٧- تاريخ طبري، ج ٣، ص ٧١: «... فقال الاشتر لعلي: قد كنت نهيتک ان تبعث جريرا واخبرتک بعد اوته وغشّه ولو كنت بعثتني کان خيراً من هذا الذي اقام عنده حتي لم يدع باباً يرجوا فتحه الا فتحه ولا باباً يخاف منه الا اغلقه. فقال جرير: لو كنت ثم لقتلوك... فقال الاشتر... لو اطاعني فيک اميرالمؤمنين لحبسک واشباهک في محبس لا تخرجون منه حتي تستقيم هذه الامور».

٨- تاريخ طبري، ص ١٢٧: «ولما بلغ محمد بن ابی بکر ان علياً قد بعث الاشتر شقّ عليه. فكتب علي الي محمد بن ابی بکر عند مهلك الاشتر وذلك حين بلغه موجهه محمد بن ابی بکر لقدوم الاشتر عليه. بسم الله الرحمن الرحيم من عبدالله علي اميرالمؤمنين الي محمد بن ابی بکر سلام عليك فقد بلغني موجدتك من تسريحي الا شتر الي عملک واني لم افعل ذلك استبطاءً لک في الجهاد...».

٩- سيماي کارگزاران علي بن ابی طالب، ج ١، ص ٤٠٨.

١٠- ابن هشام، السيره النبويه، ج ٤، ص ١٤٢: «لما اعطي رسول الله(ص) ما اعطي من تلك العطايا في فريش وفي قبائل العرب، ولم يكن في الانصار منها شيء، وجد هذا الحيّ من الانصار في انفسهم، حتي كثر منهم القائله...»؛ نیز، ص ١٣٦: «واعطي [رسول الله(ص)] عباس بن مرداس... فسخطها، فعاتب فيها رسول الله(ص)، فقال عباس بن مرداس يعاتب رسول الله(ص)... فقال رسول الله(ص): اذهبوا به، فاقطعوا عني لسانه. فاعطوه حتي رضی، فكان ذلك قطع لسانه الذي امر به رسول الله(ص)».

د. اعتراض به عملکرد قضایی: اعتراض یمنی ها به حضرت امیر(ع) در مورد اجرای حدّ به نجاشی<sup>۲</sup> در مواردی، اعتراض به عملکرد خلفا نیز گزارش شده است.<sup>۳</sup>

البته امروزه این گونه حقوق جایگاه قانونی پیدا کرده و از طرق ویژه اعمال می شود. در مثل در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران این امر به عهده مجلس خبرگان نهاده شده، چنانکه نظارت بر رئیس جمهوری بر عهده مجلس شورای اسلامی است. و نیز نهادهایی دیگر چون سازمان بازرسی عملکرد سایر مسؤولان را زیر نظر دارد. حضور مستمر در صحنه اجتماع بدان است که با این نهادها ثو سازمانها ارتباط بیشتری داشته باشند گرچه گاهی حضور مستقیم خود آنان و استفاده از این حق لازم است.

## ۷- مخالفت

آنچه به اجمال می توان بیان داشت اینست که، باید به حکم حاکم عمل شود<sup>۴</sup> و دستورات حکومتی وی مراعات گردد. و این یک اصل است، از سوی دیگر این اصل فراتر از اصول مسلم شریعت نیست. امیر مؤمنان(ع) فرمود: «بر امام فرض است که به ما انزل الله حکم کند و امانت را ادا نماید. پس هرگاه چنین کرد، بر مردم واجب است که از او بشنوند»<sup>۵</sup>

---

۱- تاریخ طبری، ج ۳، ص ۵۹: «کان من سیره علیّ ان لا یقتل مدبراً ولا ینذف علی جریح ولا یکشف سترأ ولا یأخذ مالا. فقال قوم یومئذ [یوم الجمل]: ما یحلّ دماءهم و یحرّم علینا اموالهم؟ فقال علی(ع): القوم امثالکم، من صفح عنا فهو منا ونحن منه ومن لیج حتی یضاب فقتاله منی علی الصدر والنحر وان لکم فی خمسہ لغنی». فیومئذ تکلمت الخوارج.

۲- محمدرضا حکیمی و دیگران، *الحیاء*، ج ۲، ص ۴۷۷: «ان علیاً(ع) لما حدّ النجاشی غضب الیمانیة، فدخل طارق بن عبدالله علیه فقال: یا امیرالمؤمنین! ما کنا نری انّ اهل المعصیة والطاعة و اهل الفرقة و الجماعة عند ولاة العدل و معادن الفضل سیان فی الجزاء، حتی رأینا ماکان من صنیعک باخی الحرث، فاورغت صدورنا و شئت امورنا، و حملتنا علی الجارة التي کنا نری انّ سبیل من رکبها النار. فقال: «وانها لکبیرة الاعلی الخاشعین». یا اخانهد! وهل هو الا رجل من المسلمین؟ انتھک حرمة ما حرّم الله، فأقمنا علیه حدأ کان کفّارته. ان الله تعالی قال: «ولا یجر منکم شأن قوم علی الا تعدلوا، اعدلوا هو اقرب للتقوی». فلما جنّه اللیل همس هو والنجاشی الی معاویة...»

۳- محمد یوسف مصطفی، *حرية الرأي في الاسلام*، ص ۶۱ و ۹۵؛ نهج البلاغه، عبده، ج ۲، ص ۲۶۱؛ الغدير، ج ۹، ص ۷۱؛ نهج البلاغه، صبحی صالح، نامه ۱؛ مالک الاشتهر، ص ۲۱۵؛ الامامة والسياسة، ج ۱، ص ۱۰۱؛ تاریخ طبری، ج ۳، ص ۲۶۸، سید قطب، عدالت اجتماعی در اسلام، ص ۳۵۷ و ۳۲۲، تاریخ یعقوبی، ترجمه ایتمی، ج ۲، ص ۵۴؛ حرية الرأي في الاسلام، ص ۹۲ و ۹۶.

۴- به دلیلی این آیه ها: نساء(۴) آیه ۵۹؛ احزاب (۳۳) آیه ۳۶؛ نساء (۴) آیه ۶۵.

و چندین طایفه از روایات: ۱ - روایاتی که برای اثبات نصب حاکمان اسلامی و اطاعت از آنان مورد استدلال قرار گرفته است. ۲ - روایاتی که دلالت دارد بر این که مناصب قضات عامه برای قضات شیعه قرارداد شده است. ۳ - روایاتی که دلالت دارد بر این که اگر حکم، با موازین قضایی صادر شده باشد، حق محکوم علیه ساقط می شود. ۴ - روایاتی که بر حمت نقض حکم حاکم دلالت دارد. ۵ - روایاتی که بر وجوب حفظ نظام دلالت می کند. ۶ - روایات دال بر لزوم همراهی با جماعت مسلمین و حرمت شکستن بیعت با امام ۷ - فحوای روایاتی که به اطاعت از حکام جور امر می کند ۸ - روایاتی که امامت حکومت را نظام مسلمین می داند ۹ - روایات مختلف دیگر.

۵- *کنز العمال*، ج ۵، ص ۷۶۴.

چنانچه در بحث قبل گفته آمد امروزه اعمال این امور مجاری قانونی پیدا کرده و ضمن نهادهای قانونی پیش بینی شده است. گفتنی است که این مسأله مجال بحث و تحقیق گسترده تری را طلب می کند که امیدوارم توفیق یار گردد تا بدان به پردازم.

سخن پایانی این مقاله این است که به طور کلی در مواردی که حقوق مردم تضییع نشود و به اختلال نظام مسلمین منجر نگردد، مردم آزادی سیاسی دارند. مردم و حکومت باید بکوشند تا حقوق یکدیگر را بشناسند و پاسدار آن باشند.

محدود شدن دایره آزادی سیاسی مردم در بعضی موارد، ریشه در صفات ناپسند اخلاقی حاکمان و یا عمل آنان، و در بعضی موارد ناشی از عقیده و عمل نادرست مردم است، که اسلام با مذمت این عوامل محدود کننده آزادی، زمینه توسعه صحیح آن را فراهم کرده است:

الف - صفات ناپسند اخلاقی حاکمان: ضیق صدر،<sup>۱</sup> غضب،<sup>۲</sup> از خود راضی بودن، ارزش قائل نشدن برای مردم،<sup>۴</sup> طمعکار بودن،<sup>۵</sup> قدرت طلبی، استبداد به رأی،<sup>۶</sup> احساس ضعف و عدم اعتماد به نفس، دلبستگی به حکومت،<sup>۷</sup> احساس استغنا.<sup>۸</sup>

ب - عمل نادرست حاکمان: از بین بردن مساوات، اجازه دادن حاکم به مردم که او را مدح و ستایش کنند و برای تعظیم او خود را تحقیر نمایند،<sup>۹</sup> مبارزه طلبی با گروهی از مردم جامعه و یا با ملل دیگر به جز در مورد جهاد ابتدایی،<sup>۱۰</sup> روی کار آمدن افراد ضعیف و نالایق،<sup>۱۱</sup> عدم ارتباط مستقیم با مردم.<sup>۱۲</sup>

ج - عقیده و عمل نادرست مردم: اعتقاد مردم به معصوم بودن حاکم به طور مطلق، اعتقاد به رفع خطا از حاکم، اعتقاد به تأیید حتمی همه کارهای حاکم از جانب امام عصر(ع)، اعتقاد به این که اعتراض به حاکم، از قدرت او می کاهد و او را در اداره امور کشوری ناتوان می کند، و ... .

۱- غررالحکم و دررالکلم، ج ۱، ص ۳۲۹: «أله الریاسه سعه الصدر»

۲- همان، ج ۲، ص ۲۸۸: «ایاک والغضب فاوله جنون و آخره ندم»

۳- نهج البلاغه، حکمت ۶: «ومن رضي عن نفسه كثر الساخط عليه»

۴- همان، نامه ۷۶: «سع الناس بوجهک ومجلسک وحکمک»

۵- همان، حکمت ۱۸۰: «الطمع رق مؤبد»

۶- همان، حکمت ۱۷۹: «اللجاجة تسئل الرأي» و ۱۶۱: «من استبدت برأيه هلك»

۷- همان، نامه ۵۰: «فان حقاً علي الوالي الأ بغيره علي رعيتيه فضل ناله ولا طول خُص به»

۸- علق (۹۶) آیه ۶: «كلاً ان الانسان ليطغي ان رآه استغني»

۹- نهج البلاغه، حکمت ۱۱۶: «کم من مستدرج بالاحسان اليه ومغرور بالستر عليه ومفتون بحسن القول فيه» وخطبه ۲۱۶: «وربما استحلي الناس الثناء بعد البلاء، فلاتثنوا علي بجميل ثناء، لاجراحي نفسي الي الله سبحانه واليکم من التقيّة في حقوق لم أفرغ من ادائها وفرائض لابتدأ من امضائها، فلاتكلموني بما تكلم به الحيابره ولاتتحفظوا مني بما يتحفظ به عند اهل البادرة ولاتخالطوني بالمصانعة...»

۱۰- همان، حکمت ۲۳۳: «لاتدعون الي مبارزة. وان دُعيت اليها فاجب. فان الداعي اليها باغ والباغي مصروع»

۱۱- همان، حکمت ۱۰۲: «... فعند ذلك يكون السلطان بمشورة النساء وإمارة الصبيان وتدير الخصيان»

۱۲- همان، نامه ۵۳: «فلاتطولن احتجاجك عن رعيتك فان احتجاج الولاء عن الرعية شعبه من الضيق وقله علم بالامور»

بنابر آن چه گذشت، آزادی سیاسی، آزادی مردم در صحنه سیاست و یا نبود فشار سیاسی است. و به دلیل «لزوم اهتمام به امور مسلمانان» و «مسئولیت حاکم در قبال رعیت»، مردم در نظام اسلامی باید رد صحنه سیاست حاضر باشند و با استفاده از آزادی سیاسی، حضور سیاسی خود را تقویت نمایند. مردم آزادند که حاکمان واجد شرایط را برگزینند و بر حکومت اسلامی نظارت کنند و اگر به جهل یا خطای او پی بردند، او را - به تناسب - ارشاد، نصیحت، امر و نهی نمایند و از او نزد مرجع مستقل قضایی شکایت کنند، و در مواردی به مخالفت با او بپردازند. حضور مستمر مردم و نظارت دقیق بر کار حاکمان و نصیحت و اعتراض به آنان، با کار روزمره مردم سازگار نیست و ممکن است رها شود و یا، در بعضی از موارد، با نظم عمومی منافات داشته باشد و به مصلحت جامعه اسلامی نباشد؛ از این رو مردم می توانند استفاده از این آزادی هارا قانون مند کنند و افراد یا نهادهایی، نظیر مجلس شورا و خبرگان، را برای انجام این وظیفه مهم انتخاب کنند.



■ پی نوشت ها







## آزادی و دموکراسی از دیدگاهی اسلامی<sup>۱</sup>

سید محمد حسین فضل الله

● ترجمه

مجید مرادی

---

۱- این مقاله با عنوان «قرائه اسلامیة سريعة لمفهومي الحرية و الديمقراطية في الجانب الفكري الحضاري» در مجله «المنطلق» الاتحاد الاسلامي لطلبة اللبنانيين (اتحادیه اسلامی دانشجویان لبنان) شماره ۶۵- صص ۲۱-۳۴ منتشر شده است. نویسنده از علمای برجسته لبنان است.



## درآمدی بر اندیشه سیاسی اسلامی آزادی و دموکراسی از دیدگاهی اسلامی

بین محققان مسلمان، مناقشات و مباحث فکری فراوانی پیرامون مسأله «جایگاه آزادی‌ها در اسلام» در گرفته است، تا میزان آزادی جامعه و فرد را در فعالیت‌های شخصی‌ای که به ویژگی‌های فردی او مربوط می‌شود - مانند اعمال و مواضع و جایگاه‌هایی که موافق تمایل و سلیقه اوست - مشخص کنند و اندازه این آزادی را در سطح مواضع سیاسی؛ مانند مبارزه با حکومت یا حمایت از آن در داخل حکومت اسلامی و در صورت غیاب دولت در جامعه اسلامی، و یا گرایش به حزب و قرار گرفتن در دایره حزبی‌ای که کم و بیش از اساس یا جزئیات اسلام منحرف شده است، بررسی کنند.

شاید رأی غالب متفکران اسلامی این باشد که آزادی گسترده در دین اسلام، به این معنا که خداوند پیامبرانش را برای نشر آن و هدایت مردم به راه راست و حرکت در مسیر ایمان به خدا و پیامبران و کتاب‌های آسمانی و فرشتگان و روز رستاخیز، فرستاده است، مفهومی ندارد؛ زیرا اسلام فتنه‌گری در امر دین را که تلاش کافران و مشرکان در دور کردن مسلمانان از دینشان با استفاده از وسایل مختلف مانند خشونت و نرمش، نشانه آن است، محکوم کرده و آن را از عناوین شرعی قتال مسلمانان با کافران بر شمرده است؛ چنان که در این سخن خدای متعال آمده است: (و قاتلوهم حتی لا تكون فتنه و یكون الدین کله لله فان انتهوا فلا عدوان الا علی الظالمین<sup>۱</sup>) (و با آنان بجنگید تا فتنه‌ای نباشد و دین، مخصوص خدا شود پس اگر دست برداشتند، تجاوز مگر بر ستمکاران روا نیست). در میان واجبات شرعی و اجتماعی، امر به معروف و نهی از منکر را در برابر خود می‌بینیم که حتی آزادی انسان مسلمان را در انجام عمل منکر یا ترک معروف بر نمی‌تابد و اجازه نمی‌دهد؛ زیرا بر امت اسلامی واجب شده است که چنین شخصی را از منکر - در شرایط شرعی خاص - منع کند. منکر در جایی است که آزادی فردی شخص در انجام اعمال و اقوال بر اساس هوس و شهوت غریزی با حکم شرعی هماهنگ نباشد، و یا مخالف آن باشد. آزادی انسان، در محدوده قانون شرع و در دایره نظم عمومی جامعه است.

در کنار این استدلال می‌بینیم که فقها بر حرمت حفظ کتب ضلال و پخش آن در بین مردم اجماع کرده‌اند؛ زیرا این کار، جامعه را در معرض رواج فساد و گمراهی قرار می‌دهد و نیز چنین استدلال می‌کنند که این مسأله از مسایلی است که عقل، مستقلاً به قبح آن حکم می‌کند و با توجه به ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع در حکمی که علت آن را عقل به طور قطعی دریافته است، بر این استدلال اضافه می‌کنند که ما از ذوق شارع حکیم درمی‌یابیم که او با گشودن دریچه‌های کفر و گمراهی به روی مردم موافق نیست؛ زیرا حکمت او بر تحکیم پایه‌های حق به عنوان ستون استوار انسان و زندگی تأکید دارد، چنانکه از این دو آیه در می‌یابیم: (بل نقد بالحق

علي الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق و لكم الويل مما تصنعون)<sup>۱</sup> (بلکه حق را بر باطل فرو می افکنیم، پس آن را در هم می شکنند و به ناگاه آن نابود می گردد) و: (و ما خلقنا السماوات و الارض و ما بينهما لاعین ما خلقناهما الا بالحق)<sup>۲</sup> (و آسمان و زمین و آنچه که میان آن دو است، را به بازی نیافریده ایم. آنها را جز به حق نیافریدیم). بنابراین باطل به هر شکلی که درآید باید از عرصه حیات انسانی عقب بنشیند و حق باید خود را با دقت و گستردگی تمام بر عقل انسانها تحمیل کند.

اما نظر دیگری هم وجود دارد که بر آزادی فکری به مفهوم اسلامی آن تأکید می‌ورزد و مسأله را چنین مطرح می‌کند که اساساً آزادی، جزئی از دیدگاه اندیشه اسلامی است که به اراده آزاد انسان، که بر اساس آن انسان سرنوشت خود را در دنیا و آخرت تعیین و به لحاظ دارا بودن اختیار کامل، مسئولیت آن را تحمل می‌کند، رویکردی باز و روشن دارد. در این جا به این آیه قرآن بر می‌خوریم که: (لا اکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی)<sup>۳</sup> (در دین هیچ اجباری نیست. و راه از بیراهه به خوبی آشکار شده است).

از این آیه می‌فهمیم که خداوند اراده نکرده است تا احدی را با اکراه به گرویدن به دین خویش وا دارد. پس هر انسانی حق دارد تا سرنوشت و خط سیر خویش را انتخاب نماید و آزاد است تا دین خویش را که نماد باورهای او و مسیر حرکت اوست، برگزیند، بی آن که در سطح جامعه به مشکل حاد برخورد. زیرا خداوند از او خواسته است تا عناصر رشد و سرچشمه های گمراهی را بررسی و مطالعه کند تا با فکر آزاد، موضع خویش را نسبت به این دو مشخص کند.

آیه دیگری از قرآن چنین می‌گوید: (افأنت تکره الناس حتی یكونوا مؤمنین)<sup>۴</sup> (پس آیا تو مردم را ناگزیر می‌کنی که به دین بگردند؟). ملاحظه می‌کنیم که قرآن در عین حال که به لحاظ علمی، قدرت پیامبر را بر واداشتن مردم به ایمان ناخواسته انکار می‌کند، چنین می‌فهماند که انسان‌ها به سبب عناصر فکری و درونی‌ای که خداوند به آنان بخشیده است در انتخاب ایمان آزادند. پس هیچ کس حق ندارد در صورتی که انسانها ایمان را اختیار نکردند، آنان را به ایمان اجبار کند. این مطلب را از آیه بعدی در می‌یابیم که: (و قل الحق من ربکم فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر)<sup>۵</sup> (و بگو: حق از پروردگارتان (رسیده) است. پس هر که بخواهد بگردد و هر که بخواهد انکار کند). این آیه به ما می‌گوید که مسئولیت رسول این است که حق را به صورت مشروح به مردم عرضه کند و اختیار انتخاب ایمان و کفر را به خودشان وانهد، که اگر کافر شدند، خود در آخرت مسؤول کفر خویشند. این آیات در دو محور قابل بررسی است.

محور نخست: این دسته از آیات نقش و وظیفه پیامبر را به عنوان یک مبلغ مشخص می‌کند و برنامه کار او را در مسیر رسالت و دعوت معین می‌نماید. در این مرحله، کار پیامبر این نیست که مردم را به اجبار مسلمان کند، یا

۱- انبیاء: ۱۸.

۲- دخان: ۳۸.

۳- بقره: ۲۵۶.

۴- یونس: ۹۹.

۵- کهف: ۲۹.

باورهای ایمانی آنان را از راه های غیر عادی یا با ابزار عینی کشف نماید، چنان که اگر در آنان ایمانی نیافت در کار خویش سست شود. بلکه در این مرحله تنها نقش او در کار پیامبرانه اش این است که با استفاده از همه ابزارهای قانع کننده، رسالت خویش را با تفصیل خطوط عقیدتی و تشریحی آن به مردم ابلاغ، و در این جهت گیری تمام نیرویش را به کار گیرد. هنگامی که چنین کرد، کارش از این جهت پایان یافته است؛ زیرا او نمی تواند جز از راه سخن و حکمت و اسلوب و اشاره به عقل انسان ها راه یابد.

محور دوم: ایمان و کفر مسئولیت هر انسانی است که در مسیر حرکت اندیشه حقیقت جوییش، دعوت شده است.

خداوند همه عناصر فکری و معنوی را به کار گرفته است تا برای او مشخص کند که در امر ایمان، دارای اختیار است؛ زیرا مسأله بسیار روشن است، چون راه از بیراهه باز شناخته شده و این مسأله جای هیچ شبهه ای را باقی نگذاشته است. اگر نقطه ابهام یا مسأله پیچیده ای هم وجود داشته و نیاز به سؤال باشد، لازم است که از اهل دانش و خرد بپرسد. به این ترتیب، آیات قرآن تأکید دارد که کافر در انتخاب کفر به هیچ روی معذور نیست، و از این روی است که خداوند در جهان آخرت مسئولیت کفر را به دوش خود او می گذارد و چه بسا در دنیا هم مسئولیت های خاصی را متوجه او می داند؛ زیرا خداوند مسئله کفر و ایمان را مسأله ای شخصی و تابع سلیقه فردی قرار نداده است؛ بلکه از مسایل فکری ای است که با مسئولیت عمومی انسانها نسبت به مسیر ایمان به عنوان تنها راه رهایی در دنیا و آخرت پیوند دارد.

فقه های اسلام درباره حکم مرتدی که پس از اسلام کفر را برگزیده است، گفته اند که باید او را به اجبار از اعلان ارتداد منع کرد، و اگر نپذیرفت و ادامه داد، حکم او قتل است. گروهی از مسلمانان حکم مرتد ملی را از حکم مرتد فطری جدا کرده اند و گفته اند که مرتد ملی که کافر بوده و مسلمان شده و دیگر بار به کفر برگشته است، پیش از قتل توبه داده می شود و مرتد فطری که مسلمان متولد شده، بی آن که توبه داده شود، کشته می شود. سخنان تازه ای هم از سوی برخی نویسندگان مسلمان به گوش می رسد که با توجه به برخی شک و ابهام ها، به احتیاط در مسأله قتل مرتد فرا می خواند.

روشن است که مسأله ارتداد ربطی به مسأله آزادی عقیده ندارد. هر چند هواخواهان آزادی گاه این حکم را نوعی ظلم و ستم در حق انسان به شمار می آورند، اما چنین به ذهن خطور می کند که این مسأله به مسأله آزادی عقیده مربوط نمی شود؛ بلکه با مسأله گرایش عملی به هویت اسلامی اصطکاک پیدا می کند؛ به این صورت که ردّ و انکار این هویت از سوی مرتد در نظم عمومی خلل ایجاد می کند؛ زیرا هویت جامعه اسلامی و دولت اسلامی نه تابع جغرافیا، که تابع عقیده - به مفهوم عام آن - است؛ چه این عقیده به لحاظ محتوا عمق داشته باشد یا نه. چرا که در عقیده، به اظهار اسلام و به زبان آوردن شهادتین اکتفا می شود، حتی اگر شخص از عمق دل به اسلام ایمان نیآورده باشد. در این صورت اسلام او صرفاً در حد گرایش به جامعه اسلامی و التزام به هویت و نظم اجتماعی است، درست مانند تعلق به وطن معینی که شخص آن را قبول می کند.

این امر سبب می‌شود که ارتداد نوعی سرکشی و عصیان بر هویت عمومی جامعه به شمار آید، که موجب اخلال در آرامش جامعه می‌شود. شورش بر جامعه خیانتی بزرگ به شمار می‌آید.

انسان حق دارد در همه امور به شیوه خود و با آزادی کامل فکر کند؛ اما تفکر، حالتی سلیقه‌ای نیست که تابع خواسته‌های شخصی باشد؛ بلکه اگر موضوع مورد تفکر، مسایل حیاتی کلان باشد، با سرنوشت انسان گره می‌خورد.

با توجه به این امر، اسلام تأکید دارد که عقل حجت خدا بر خلق او و رسول درون انسان است. خداوند از انسان خواسته است تا این عقل را در برخورد با همه امور به کار بیندازد. این امر بر او ایجاب می‌کند که همه احتمالات ذهنی را بررسی کند و با همه داده‌های فکری طرح شده، روبرو شود و با همه متخصصان در این زمینه گفت و گو کند تا در تمام افکار مختلفی که بر می‌گزیند، حجت تامی داشته باشد.

در این فضا، او حق دارد که اگر به طور کامل قانع نشد، در اموری که نمی‌تواند به نتیجه مثبت برسد، شک کند. اسلام هم شک را حالتی منفی و جرمی نمی‌شمارد؛ زیرا شک، حالتی انسانی است که از فقدان عناصر یقین‌آور نشأت می‌گیرد و چه بسا در مسیر حرکت فکری انسان به سمت ناشناخته‌ها، حالتی طبیعی باشد.

در قرآن هم مشاهده می‌کنیم که بر طرح گفت و گو با مخالف، تأکید می‌شود، با این بیان که: (وَأَنَا أَوَّامِكُمْ لَعَلِّي هَدِيٌّ أَوْ فِی ضَلَالٍ مَبِينٍ).<sup>۱</sup> با این بیان خداوند می‌خواهد تا با اشاره به جایگاه شک که آن را شیوه فکری و سخن گفتن از موضوع مورد نزاع برای رسیدن به حقیقت می‌داند، دیگران را به شک در معتقدات خویش بیندازد؛ چرا که شک همه طرف‌های گفت و گو را وادار می‌دارد تا در بررسی تفکر ایمان از نقطه‌های اصلی آغاز کنند.

در حدیثی از امام جعفر صادق (علیه السلام) آمده است که: «لَوْ أَنَّ النَّاسَ إِذَا جَهِلُوا وَقَفُوا وَ لَمْ يَجْحَدُوا لَمْ يَكْفُرُوا»<sup>۲</sup> اگر انسان‌ها هنگام جهل (به مسائل عقیدتی) توقف کنند و انکار نکنند، کافر نخواهند بود.

در حدیثی دیگر از امام می‌پرسند: حکم کسی که در خدا و رسولش شک کند، چیست؟ امام (ع) پاسخ می‌دهد: کافر است. آن‌گاه امام می‌گوید: «انما یکفر اذا جحد»<sup>۳</sup> تنها در صورتی کافر است که انکار کند. از این مطلب در می‌یابیم که بعد منفي مسأله آنجاست که شک به جای آن که مبنای بحث و تفکر باشد، پایه رد و انکار قرار گیرد. یعنی اینکه کفر، ریشه در عقده درونی دارد؛ نه ریشه در اندیشه. این شیوه برای نفی فکری یک عقیده ارزشی ندارد؛ چرا که انسان در این شرایط دلیلی برای نفی ندارد؛ بلکه تمام دارایی او مشتت از عناصر شک است.

بنابراین، انسان باید در فضایی گفت و گو و حقیقت‌یابی از حالت شک عبور کند. در این فضا او برخوردار از آزادی فکری است. اسلام نمی‌خواهد او را از طرح مسایل به شیوه یاد شده باز دارد؛ زیرا معنای این کار، بستن باب گفت‌وگو پیرامون عقیده است و نتیجه این خواهد بود که انسان مجبور شود تا بی‌اختیار، عقایدی را بپذیرد.

---

۱- سبأ: ۲۴.

۲-

۳- اصول کافی، ج ۲، ص ۳۹۹.

آزادي فكري با اسلوب اسلام كه تقليد در عقیده و جمود ناآگاهانه در سنت ها و ميراث گذشته را رد مي كند، سازگار است؛ زيرا نظر اسلام در عرصه بحث و جدل اين است كه: «ليهلك من هلك عن بينه و يحيي من حي عن بينه»<sup>۱</sup>.

پس در هر دو حالت چاره اي جز عرضه دلايل محكم و روشن نيست.

بسياري از آيات، ورود در عرصه گفتوگوي قرآني را به ما توصيه مي كند. تاريخ اسلامي نيز براي ما از جلسات گفت و گوي آزاد در مسايل اسلامي بين مسلمانان و زنديقان و پيروان اديان و افكار ديگر حكايت مي كند، بي آن كه هيچ تلاشي براي اعمال فشار و خشونت بر طرف مخالف، صورت پذيرد. تاريخ نويسان از گفتوگوي فكري بين امام جعفر صادق(ع) و جمعي از ملحدان و زنديقان درباره مسأله وجود خدا و مسايل عبادي ديگر مانند حج خبر مي دهند. اين گفتوگوها در صحن مسجد الحرام در مكه انجام مي شد، بي آن كه امام(ع) هيچ گونه خشونت و تندي گفتاري يا رفتاري در برابر طرف مقابل كه گاه سخنان تند و تحريك كننده بر زبان مي آورد، از خود نشان دهد. امام در برابر سخن ناشايست طرف مقابل، بازتابي جز آرامش و نرمش فزوتتر و حفظ تعادل روش و محتواي فكري خويش نداشت.

مسأله حكم مرتد در اسلام، حكم يك مسأله فكري به شمار نمي آيد؛ بلكه حكمي است كه شرايط واقعي و عيني جامعه اسلامي براي ايجاد توازن در درون خويش، آن را مي طلبد. از اين رو انسان مسلمان از سرکشي و شورش بر عقیده با اعلان خروج از آن منع مي شود، و فرصت گسترده اي به او داده مي شود كه به طور مفصل وارد بحث و گفتوگو پيرامون تمام پرسش ها و نقاط ابهام فكري شود، تا اين كه بدون هيچ فشار و اكراهي به طور اختياري قانع شود. اسلام، حالت شك دروني يا تزلزل فكري اي را كه در پي يافتن ثبات است، محترم مي شمارد. مسأله مرتد از ديد شرع، فتنه علني و سرکشي آشكار است كه گاه، ديگران را نيز به طغيان و تمرد بر نظم عمومي وامي دارد. آنچه از ديد شرع محكوم است، همين حالت است نه طرح اندیشه مخالف درباره موضوعات.

اين مطلب را از حكم اسلام نسبت به غير مسلمانان از اهل كتاب نيز استنباط مي كنيم كه حق آنان را در عمل به شرايع ديني خويش پذيرفته است، بي آن كه كسي حق داشته باشد متعرض آنان شود. البته اين آزادي عمل در دايره نظمي است كه دولت اسلامي براي همزيستي بين مسلمانان و اهل كتاب بر اساس حفظ سلامت جامعه و حفظ توان اسلام در مسير دعوت، به وجود مي آورد.

بسياري از محققان و حتي، بين انكار عقیده اسلامي از سوي مسلمان در دايره ارتداد و بين مسأله آزادي گفتوگو درباره مباني فكري انكار عقیده، خلط کرده اند و اين دو را از هم تمميز نداده اند. درست است كه خداوند به انسان مسلمان، آزادي خروج رسمي از اسلام را نداده است؛ اما باب بحث و جست و جوي حقيقت را نبسته است، تا او در طرح موضوع، در چارچوب فكري از آزادي اش استفاده كند. در نتيجه انسان مسلمان در تعقيب دغدغه هاي فكري خويش و شبهات ديگران همواره در حالت اندیشه و تفكر باقي خواهد ماند.



در حالی که اسلام، مسلمانانی را که ایمان به قلبیشان وارد نشده است، بر آن چه در دلشان می‌گذرد محاسبه و بازخواست نکرده و بلکه به ابراز مسلمانی‌شان که اعتراف به سیادت قانون اسلام بر دولت و یا جامعه است، اکتفا نموده است، طبیعی است که انسان‌ها را به سبب تشکیک فکری‌ای که برای یافتن حقیقت و راه یابی به آرامش ایمانی مطرح می‌کنند، بازخواست نکند. شاید مبنای مسأله آزادی دینی هم همین موضوع باشد؛ زیرا اسلام نمی‌پسندد که انسان بدون دلیل به کفر گرایش پیدا کند، همان‌گونه که نمی‌خواهد بدون اساس و مبنا ایمان بیاورد.

لازم است به طور دقیق برخی از نقاط ابهام و اشکال را در موضوع آزادی بررسی کنیم:

نقطه نخست: عقیده اسلامی - قرآنی بر آزادی انسان در انتخاب تأکید می‌ورزد؛ اما در عین حال اصرار دارد که حقیقت ثابت و غیر قابل تغییر در اصول و فروع عقیدتی اسلام نهفته است، به طوری که عقیده اسلامی تنها راه قابل‌گزینشی است که با اسلوب فکر سلیم همخوانی دارد. زیرا این عقیده است که دارای مبانی قوی برهانی و استدلالی است؛ در حالی که آرای دیگر از استدلال قوی بر خوردار نیستند. این امر بدین معناست که این که انتخاب کفر انتخابی اشتباه و تحت تأثیر غفلت و ناهشیاری بوده است.

برداشت ما از شیوه قرآن در طرح افکار مخالف و مشاهده این حقیقت که قرآن همه اصول فکری کفر را ذکر کرده و به آن جاودانگی بخشیده است، حکایت از آن دارد که اسلام فکر مخالف را به ورود در جدال علنی پیرامون همه موضوعات اختلافی فرا می‌خواند، چه این که این بحث و جدل با مقایسه و تطبیق فکر ایمان و فکر کفر انجام پذیرد و یا این که فکر مخالف، آزادی ابراز نظر خویش را به طول مستقل داشته باشد و آن گاه اسلام با تمام نیرو با آن رویارو شود و مرزهای بین حق و باطل را به صورت مستدل برای مردم مشخص کند.

برخی موافق نیستند که باطل، آزادی ابراز نظر داشته باشد؛ مگر در شرایطی که بلافاصله از سوی حق ردّ شود تا باطل اجازه نیابد حتی به اندازه زمانی اندک هم بر افکار مردم تأثیر بگذارد؛ زیرا این تسامح آزاد منشانه، با تعهد و التزام اسلام نسبت به حق به عنوان تنها راه عقیدتی و فکری حیات ناسازگار است.

اما ما فکر می‌کنیم که مسأله این قدر هم ساده نیست. چرا که گاهی شرایط ایجاب می‌کند که به فکر مخالف، آزادی ابراز نظر بدهی. زیرا سخت‌گیری و شدت به خرج دادن نسبت به فکر مخالف گاه سبب می‌شود که احساسات و افکار توده مردم با آن همراه شود و مردم چنین بیندارند که آن فکر مخالف دارای قوتی است که اسلام گرایان یا اهل تفکر دینی از آن بیم دارند و ناچار شده‌اند که برای در امان ماندن از آثار آن، شدت و خشونت به خرج دهند. در حالی که آزاد گذاشتن آن نشانه این است که این تفکر چندان قدرت و اهمیتی ندارد که اسلام از علنی شدن آن بترسد و هر لحظه می‌توان بی‌هیچ مشکلی تأثیرات به جا مانده از آن را از اذهان مردم زایل کرد.

وانگهی شاید چندان فرقی نباشد بین این که فکری به شیوه مقایسه‌ای و تطبیقی و پیوسته و مستقیم عرضه شود، یا این که به صورت منفرد و منفصل و منزوی مطرح گردد. زیرا بیم تأثیر افکار مخالف در هر دو حالت چندان تفاوت ندارد، و چه بسا عرضه فکر به صورت غیر تطبیقی برای فکر آرام و متوازن، فرصت مناسبی پدید آورد تا به

شیوه ای عقلانی و نظم یافته وارد مباحثه شود. اگر این فکر به صورت پیوسته و موازی با افکار دیگر وارد میدان چالش می‌شد، چنین فرصت مناسبی را نمی‌یافت.

در تجربه های انسانی هم مشاهده می‌کنیم که آزاد گذاردن فکر مخالف به فکر حق کمک می‌کند تا در ذهنیت انسانها ریشه بدواند، در حالی که سخت گرفتن و زورگویی نسبت به آن کمکی به تعمیق فکر حق نمی‌کند؛ زیرا عوامل روانی و بستر اجتماعی، در تعیین کارکرد مثبت و منفی مسأله باز گذاردن و بسته نهادن اندیشه مخالف، تأثیر فراوان دارد.

در یک جمله باید گفت مسأله این است که حق بتواند در برابر چالش‌ها بر شیوه و محتوای خویش پای بفشارد. بنابراین باید ابزارها و اسلوب‌ها را به لحاظ نتایجی که در پی دارند، و با در نظر گرفتن موارد زیر، مورد بررسی و مطالعه قرار دهیم:

۱- شرایط و مرحله ای که در آن قرار داریم،

۲- توجه به ذهنیت عامه و بستر فرهنگی جامعه،

۳- عوامل مؤثر دیگر.

گاهی طبیعت مرحله ای که در آن قرار داریم، نیاز به آزادی را ایجاب می‌کند، چندان که تنگ کردن فضا، حرکتی منفی و خلاف غرض می‌شود، و گاه تنگ کردن فضا برای رویارویی با اندیشه مخالف، حرکتی مثبت به شمار می‌رود. بنابراین چاره ای جز تعقیب و مطالعه عناصر خارجی موضوع نیست.

نقطه دوّم: آیا در اسلام آزادی‌های سیاسی پذیرفته شده است در حدی که انسان مسلمان آزاد باشد تا رأی سیاسی ای را که می‌خواهد برگزیند، یا حکومت و سیاست و موضع‌گیری حاکم اسلامی را مورد نقد قرار دهد، یا با مسایل جامعه به شیوه ای که هیچ‌گونه اعتراف به حق جامعه و ثبات آن را بر نتابد، رو به رو شود؟ آیا اسلام تعدد حزبی را در دایره اسلامی یا در دایره ای وسیع‌تر پذیرفته شده است؟

اختلاف نظر سیاسی مانند اختلاف رأی اجتهادی است. البته این اجتهاد باید تابع اصول شرعی باشد، و سلامت شرعی آن را قواعد فقهی تأیید کرده باشد.

اختلاف نظر سیاسی در نظر اسلام نه تنها مقبول است؛ بلکه حتی می‌بینم که به طور اکید از مردم دعوت می‌شود تا در هنگام خطاها و انحرافات که ممکن است حاکم بدان دچار شود، با او رویارو شوند و به اصل امر به معروف و نهی از منکر عمل نمایند. در نهج البلاغه آمده است که علی(ع) خطاب به امت چنین گفت: «فلا تکفوا عن مشوره بحق او مقاله بعدل فان من استثقل الحق ان یقال له و العدل ان یقال له و العدل ان یعرض علیه کان العمل بهما علیه اثقل»،<sup>۱</sup> از سخن گفتن به حق و مشورت همراه با عدالت خودداری نکنید، پس به راستی من در نزد خودم بالاتر از آن نیستم، که هرگز مرتکب خطایی نشوم.

سیره عملی رایج بین مسلمانان در عهد خلافت نخستین نیز چنین بوده است که آنان از موضع انتقاد با خلیفه روبه رو می‌شدند، و آن‌جا که می‌دیدند خلیفه، خطاکار است با او وارد نزاع می‌شدند. اگر هم گروهی به گروه

منتقد به سبب خطاکار دانستن خلیفه خرده می‌گرفت، از آن رو نبود که اساساً با انتقاد مخالف باشند، بلکه معتقد بودند موضع‌گیری علیه خلیفه و دید منفی نسبت به او ناشی از خطای فهم و دید مخالفان است.

موضوع نقد حاکم چیزی نبود که مسلمانان از پیش خود اجتهاد کرده باشند؛ بلکه شیوه‌ای عملی بود که از رسول خدا(ص) فرا گرفته بودند؛ آنجا که در روزهای واپسین عمر خویش بین مردم ایستاد و آنان را مورد خطاب قرار داد: «انکم لا تمسکون علیّ بشیء اننی ما احللت الا ما احلّ القرآن و ما حرمت الا ما حرّم القرآن»<sup>۱</sup> ای مردم بر من چیزی نبندید؛ زیرا که من حلال نگردانیدم جز حلال قرآن را، و حرام نگردانیدم جز حرام قرآن را.

مسلمانان هم از او آموخته بودند که امت باید مراقب رهبری باشد که در هماهنگی و ناهماهنگی رهبری اش با خط اسلام و شناخت چهره حق و باطل در رفتارش و درک خطا و صواب در حکمش، مسؤول است. بر رهبری لازم است که نسبت به همه شؤون مسؤولیت خویش و همسازی با اصول اساسی و کلان اسلام در برابر مردم حساب پس دهد.

با توجه به آن چه گفته آمد، نظام اسلامی باید به امت، آزادی سیاسی‌ای بدهد که بر اساس آن، تضارب آرای متنوع و تبادل نظرهای مختلف در قالبی که به لحاظ اسلوب و محتوا و استراتژی و تاکتیک نمونه باشد، پدید آید. درباره باز یا بسته بودن سیاست به روی جهان کفر و استکبار، در میان امت اختلاف نظر وجود دارد. در این باره باید مصلحت اسلامی در ارتباط با دیگران، در عین دوری جستن از دوستی و محبت کفار، بررسی شود.

بعضی برآنند که در این مرحله ضروری است که باب رابطه را بسته نگه داریم؛ زیرا رابطه، توازن اقتصادی جامعه اسلامی را به هم می‌زند و یا به مستکبران فرصت می‌دهد تا با سوء استفاده از نیازهای اقتصادی کشور اسلامی به مصرف یا تولید، بر سیستم سیاسی جامعه مسلط شوند.

گروهی دیگر معتقدند که بحرانهای سخت اقتصادی گاه به سقوط امت اسلامی در ورطه مشکلات پیچیده می‌انجامد و این امر به مستکبران فرصت می‌دهد تا با استفاده از اخلاقی که در نظم جامعه به وجود آورده اند، از مراکز حساس سوء استفاده و به درون امت نفوذ کنند؛ در حالی که اگر باب روابط باز باشد، با وضع ضوابط و شرایط مساوی در روابط، ضریب امکان سوء استفاده کاهش پیدا می‌کند و فرصت کمتری به چنگ دشمنان و بیگانگان داده می‌شود.

در باب اسلوب عمل سیاسی نیز اختلاف نظر وجود دارد، که آیا شیوه مدارا در پیش گرفته شود، یا خشونت. و شیوه تغییر از درون نظام بیگانه و دشمن به کار بسته شود یا شیوه تغییر از بیرون (انقلاب). به همین منوال، نگرش و تفکر توده مسلمان یا نخبگان و پیش‌قراولان جامعه اسلامی و عالمان و اندیشمندان مسلمان نسبت به مسائل اقتصادی و سیاسی، متنوع و متفاوت است. این تنوع افکار، نشانه خروج از اطاعت امام یا خلیفه و یا ولی نیست؛ بلکه شکلی از شورایی عامه و اختلاف سلیقه و یا نوعی رشد بخشیدن به مسؤولان از باب امر به معروف و نهی از منکر، یا از باب پند دادن پیشوای مسلمانان در امور لازم است.

طرح این افکار متنوع در دایره مقرراتی که کیان اسلامی را از ناآرامی بیمه می کند و از سقوط تحت تأثیر هرج و مرجی که ممکن است مخالفت مغرضانه به دنبال داشته باشد و نیز از خطرات مخالفت به شیوه ای که در بعضی مراحل موجب ایجاد مشکل و نگرانی برای مردم شود، باز می دارد.

احزاب و حرکت های اسلامی می توانند با انضباط بخشیدن به کار حزبی در چارچوب قوانین شرعی و با واقع نگری و توجه به شرایط زمانی اسلام و مسلمانان در انتخاب راهکار تغییر یا اصلاح فعالیت کنند، بی آن که به وحدت و پیوستگی امت در امور سرنوشت ساز و در برابر چالش های خطرناک، آسیبی وارد شود.

اما درباره احزاب و سازمانهای غیر اسلامی باید گفت که از دیدگاه اسلام، اصل بر این است که این احزاب و سازمانها در محدوده دولت اسلامی نقشی نداشته باشند. زیرا اندیشه و قواعد و شیوه ای که آنان دارند به عنوان بدیل و جایگزین اسلام مطرح می باشد. بنابراین آزاد گذاردن آنان در دست یابی به مناصب دولتی غیر طبیعی است، چرا که معنای این کار، آزادی بخشیدن برای اسقاط نظام اسلامی و تضعیف دعوت اسلامی و فرصت دادن به کافران و مستکبران برای نفوذ به درون امت اسلامی و پیاده کردن اصول فکری و سیاسی خویش به شیوه ای قانونی است، و این چیزی است که اساساً امکان ندارد که اسلام بدان اجازه دهد.

اما گاهی شرایط جامعه اسلامی به سبب فشارهای سنگینی که به آن وارد می شود، ایجاب می کند که در وضعی معین به این امر اجازه داده شود. و این امر زمانی است که رهبری اسلامی مصلحت را در این بیند که برای درمان ماندن از مشکلات بزرگی که فعالیت زیر زمینی یک حزب برای دولت اسلامی به وجود آورد، چنین فرصتی به آن حزب داده شود؛ زیرا فعالیت آشکار و قانونی، خطر کمتری دارد و راه هموارتر و نزدیک تری برای نابود کردن تشکیلات ناسازگار و ستیزه جوست؛ چرا که پنهان و زیر زمینی بودن فعالیت یک حزب، کم و بیش بدان اهمیتی می بخشد و آن را از معرض چالش های خط اسلامی دور می دارد و به این سبب، نیرو و دامنه آن را افزایش می دهد. در حالی که دادن فرصت فعالیت علنی و قانونی به آن، شیوه ای سنجیده و عاقلانه جهت زمینه سازی ضعف یا سقوط آن است.

ما این مورد را در دایره ضرورت سیاسی ثبت می کنیم، که گاه شرایط سخت و نگران کننده حکومت اسلامی، آن را ایجاب می کند. این حکم از باب اضطرار است، و اضطرار عنوانی شرعی، برای استثنا از قاعده است. این امر بر رهبری مسؤولیت پذیر لازم می کند تا در طبیعت شرایط و ماهیت حزب مخالف دقت کند و ابزارهای مصونیت از آثار منفی سیاسی و فکری و امنیتی آن را به طور دقیق مورد مطالعه و برنامه ریزی قرار دهد، زیرا خطا در چنین محاسباتی، مشکلات بزرگ و فراوانی را برای اسلام و مسلمانان به بار می آورد.

نقطه سوم: آیا اسلام به لحاظ شیوه حکومتی یا شریعت، یا شیوه سیاسی گزینش حاکم، یا خط حرکت سیاسی امت، دموکراتیک است؟ به عبارت دیگر آیا امت در این امور از آزادی برخوردار است؟ و اگر بخواهیم بین عناوین و مکاتب سیاسی موجود، برای اسلام عنوانی بیابیم، آیا دموکراسی می تواند عنوان کلی ای به شمار آید که بر تفکر سیاسی اسلام سایه افکننده است؟

ما بر آن نیستیم تا به طور دقیق و تفصیلی وارد تحلیل محتوای فکری اصطلاح «دموکراسی» شویم؛ زیرا این امر مناسب بحث درباره آزادی نیست؛ اما بر آنیم تا در حد رابطه‌ای که دموکراسی با آزادی دارد از آن سخن به میان آوریم؛ چرا که دموکراسی به انسان آزادی می‌دهد تا در امور عام، اختیار تصمیم داشته باشد و تصمیم اکثریت، دارای مشروعیت باشد.

در این جا ملاحظه می‌کنیم که دموکراسی همیشه با محتوای آزادی سازگار نیست؛ زیرا این امکان وجود دارد که اکثریت مردم پیرو رأی و اندیشه‌ای شوند که آزادی فکری و فعالیت فردی انسانها را محدود و مقید کند. در بسیاری از نظام‌های به اصطلاح دموکراتیک، مشاهده می‌کنیم که توده مردم تابع گرایش‌هایی هستند که به کاستن آزادی‌ها و مقید کردن خواسته‌های مردم متعهدند؛ اما رویکردشان از این جهت با آزادی همخوانی دارد که حالتی غیر قابل پیش‌بینی و تابع سلیقه انسان‌هاست؛ بویژه اگر انسان‌ها گرایش خاصی نداشته باشند. هرچند اسلام در بخشی از امور به امت، آزادی انتخاب بخشیده است، اما این امر به معنای آن نیست که انسان دارای آزادی فردی مطلق باشد؛ بلکه این آزادی در محدوده‌اموری است که مضمون اندیشه اسلامی، مجال آن را فراهم آورده است. مانند واگذاری امر انتخاب حاکم یا تعیین شیوه سیاسی به مردم و رجوع به آرای عمومی در جایی که اجتهادات گوناگون و آرای متنوع وجود دارد و راهی برای تعیین رأی‌نهایی مردم نیست، و همچنین انتخاب راه کارهای عملی در امور حیاتی، چنان که در برخی از نظریات اسلامی می‌بینیم.

با توجه به آن چه گفته شد، این ادعا که «امت منبع و مصدر قدرت‌هاست» به معنای مصطلح غیر دقیق به نظر می‌رسد؛ زیرا امت در مواردی که امری به تصمیم اوست، بر اساس اکثریت و اجماع بر آمده از تصمیم شخصی افراد اقدام نمی‌کند؛ بلکه در چارچوبی که خداوند بر او واجب کرده است، اقدام به اخذ تصمیم می‌کند. به این صورت که در باب محتوای انتخاب، اصول کلی‌ای وجود دارد که خداوند آن را تعیین کرده است؛ ولی در باب جزئیات و تفصیل آن اصول، انسان تصمیم می‌گیرد. مفهوم این سخن آن است که اراده انسان از آزادی مطلق برخوردار نیست.

بنابراین بررسی تفاوت‌ها و اختلافات فکری نظام اسلامی و نظام دموکراسی ضروری می‌نماید. زیرا نظام اسلامی در تمام جزئیات مربوط به امور خصوصی و عمومی انسان-فرد و انسان-جامعه در درون چارچوبی مشخص قرار دارد. حتی هنگامی که مفهوم آزادی در نظام اسلامی مطرح می‌شود، مقصود از آن بالندگی قوانین شرعی و التزام به آن در شکل و محتواست. از این رو باید گفت که هیچ نظام دیگری، هرگز با نظام اسلامی مطابق نخواهد بود، هر چند در ویژگی‌هایش، صورتی از صور یا عنوانی از عناوین اسلامی را وارد کند. چنانکه برخی، عناوین مصرفی مانند «اسلام دموکراتیک» یا «اسلام سوسیالیست» یا «اسلام لیبرالیست» سر هم بسته‌اند؛ عناوینی که نشان می‌دهد بسیاری از مسلمانانی که آن را تبلیغ می‌کنند دچار عقده خودکم‌بینی هستند و به عقیده و التزام به اسلام دلگرم نیستند؛ مگر آن که ویژگی‌های اندیشه‌های مطرح شده در غرب را به اسلام ببندند. اینان توجه ندارند که اسلام ویژگی‌های فلسفی - تشریحی و راهبردی خویش را دارد.

نظام دموکراسی چارچوبی است که به سبب مجال گشایی برای جریان های گوناگون می تواند در فرآیند جایگزینی و بدیل پذیری، شکل های حکومتی متنوع را در ساختار خویش بپذیرد؛ زیرا اکثریت، گاه در مرحله ای به نظام یا دولت اسلامی رأی می دهد، و در مرحله ای ممکن است نظام مارکسیستی یا ملی را برگزیند، که این امر تابع قدرت نفوذی است که هر کدام از این نظام ها در ذهنیت مردم می یابند.

مسأله این است که درون مایه دموکراسی این است که مردم، منبع مشروعیت هر برنامه فکری یا قانونی هستند، و هیچ منبع دیگری حتی خدا و پیامبر نیز سرچشمه مشروعیت نیست، چنان که نظامی هم که پایبند خدا و پیامبر است هم مشروعیت و قدرتش را از آرای اکثریتی که آن را پذیرفته اند، می گیرند.

شاید بتوان گفت که این ویژگی روح نظام دموکراسی است که در همه اندام متحرک آن جریان دارد و نگرش های مثبت و منفی نسبت به آن را رقم زده است. با توجه به این مطالب می توانیم بر این نکته تأکید کنیم که اسلام به لحاظ فکری و سیاسی و شیوه قانونگذاری (تشریح) با دموکراسی سازگار نیست، به ویژه زمانی که دموکراسی - بنا به برخی از تجربه های خویش - به اکثریت، حق وضع قانون ضد شرع اسلام را بدهد.

اما این، مانع از آن نمی شود که اسلام گرایان با نظام های دموکراتیک غیر اسلامی برخورد مثبت کنند. خصوصاً اگر کار به انتخاب یکی از دو نظام دموکراتیک و استبدادی کشیده شود، باید راه هماهنگی با دموکراسی را برگزینند و استبداد را ردّ و محکوم کنند. زیرا در نظام دموکراتیک، اسلام گرایان می توانند در جهت دعوت انسان ها به اسلام و بازگرداندن اسلام به عرصه زندگی و گرد آوردن مردم به دور آن، از آزادی های موجود بهره گیرند، تا با این وسیله جایگاه اسلام را ارتقا بخشند و یا بتوانند با جلب رأی اکثریت، قدرت کامل را به دست گیرند. در حالی که در نظام دیکتاتوری، آزادی عمل چندانی در اختیار ندارند.

در عین حال معنای این تعامل و هماهنگی آن نیست که اسلام گرایان به لحاظ فکری یا عملی، نظام دموکراتیک را بپذیرند و به رسمیت بشناسند؛ بلکه مقصود این است که با واقعیت و فضای موجود هماهنگ باشند و از آزادی هایی که این نظام به حرکت های اسلامی - و البته به حرکت های غیر اسلامی نیز - می دهد، بهره گیرند و در فضای آزاد وارد عرصه چالش شوند.

آری تفاوت بسیاری است بین این که واقعیت موجود را در نظامی که به لحاظ فکری یا شرعی باطل است به رسمیت بشناسیم و بپذیریم، و بین این که به انگیزه کاستن از مشکلات فعالیت اسلامی تن به همزیستی با آن بدهیم و بهترین از بین دو شر را برگزینیم.

با این حال هنگامی که از مردود بودن تحمیل عنوان «دموکراسی» بر نظام سیاسی اسلام سخن می گوئیم باید این نکته حیاتی را در نظر داشته باشیم که واژه «دموکراسی» به سبب با خود داشتن برخی از نشانه ها و مفاهیم و ارزشی های انسانی مانند احترام به نظر و شخصیت انسان ها و حرکت در مسیر عدالتی که به گونه ای شایسته و متوازن، انسان ها را در بر می گیرد و شناخت و بررسی آگاهانه و سنجیده مسایل و موضوعات و ایستادگی در برابر ظلم و خشونت که نظام دیکتاتوری نماد آن است، با صرف نظر از محتوای دقیق قانونی آن به مفهومی اخلاقی و انسانی بدل شده است. از این رو باید در تعبیر خویش از دموکراسی دقت فراوان کنیم و تنها مبنای فکری آن را به

لحاظ نظري رد کنیم، نه آثار اخلاقي و انساني آن را؛ تا اين که در ذهنيت عامه نسبت به نگرش اخلاقي اسلام به موضوعي انساني، دريافتي منفي به جاي نماند.

نقطه چهارم: آیا در اسلام آزادي هاي فردي پذيرفته شده است تا انسان بتواند در سايه آن، بي هيچ قيدي - که به آزادي ديگران آسیب برساند - در بر آوردن اميال و هوس ها و غرايز و آرزوهايش آزاد باشد؟ اين سؤالي است که پژوهشگران اسلامي هنگام مطالعه موضوع آزادي در اسلام با آن روبه رو مي شوند و شايد پس از موضوع آزادي فکري و آزادي سياسي، اين مهمترين پرسشي است که رخ مي نمايد.

البته چه بسا برخي در اين باره چنين ابراز نظر کنند که اسلام، آزادي انسان و فرد را محترم نمي شمارد؛ زيرا در شئون شخصي او و حتي در خوردن و نوشيدن و پوشيدن و سليقه و خواسته و رابطه اش با جنس مخالف دخالت مي کند. دولت [اسلامي] بر اين اساس به خود اجازه مي دهد تا تجاوز کنندگان از اين محدوده ها را سرکوب کند و در غياب دولت، جامعه و ادار مي شود تا تحت عنوان «امر به معروف و نهی از منکر» به اين کار اقدام کند. عنوان «امر به معروف و نهی از منکر» سبب مي شود تا انسان در جامعه اسلامي يا حکومت اسلامي همواره به سبب به جا آوردن خواسته شخصي خود که مورد رضایت اسلام نیست، از سرکوب جامعه يا قدرت، در حالت نگراني و حيرت و بيم به سر برد.

اما مسأله، اين اندازه هم مصيبت بار نیست که اينان مي پندارند، زيرا مسأله آزادي بر اساس نگرش کلي شرع به مصلحت شخصي انسان و فرد، و به مصلحت جامعه که فعاليت فرد در دايره آن قرار دارد، و همچنين با نگرش به ماهيت خود انسان تنظيم شده است.

انسان، موجودي صرفاً مادي و حيواني نیست که تنها به دنبال بر آوردن خواسته هاي مادي و اشباع غرايز حيواني اش باشد؛ بلکه در کنار اين بُعد، به لحاظ مفهوم انساني، موجودي اخلاقي است که خواسته هاي معنوي بزرگتري هم دارد؛ به گونه اي که نيازهاي مادي و معنوي او در روند تکامل و پيوند ماده و معنا - به مفهوم انساني اش - به هم مي پيوندند.

با توجه به اين مطلب بايد تدبيري انديشيده شود تا انسان از آسیب هوس ها و اميال شرورانه و منحرفانه خویش که توازن خود و جامعه و حيات ديگران را به هم مي زند، مصون بماند، درست همان طوري که از خطرهاي ديگري که عناصر فشار خارجي از انسان گرفته تا حيوان و طبيعت او را تهديد مي کند، مورد حمايت قرار گيرد. به اين ترتيب مشاهده مي کنیم که در شرع اسلام بعد فردي انسان در کنار بعد اجتماعي آن لحاظ شده است؛ زيرا مسأله، اين است که انسانيت انسان به التزام به شرع و عملي ساختن آن، مصون و محترم باشد.

بر همين منوال، اسلام، شراب و قمار و دزدي و زنا و تجاوز به حقوق انسان ها و خوردن گوشت مردار و خوک و بلعیدن باطلانه اموال مردم و کشتن ناحق انسان ها و خيانت و غيبت و سخن چيني و دروغ و ديگر حرام هايي را که علاوه بر بعد فردي، طبيعت و بعد اجتماعي هم دارند، حرام کرده است. زيرا شرع اسلام با در نظر گرفتن کامل و جامع مصلحت انساني، اين امور را براي جسم و روح و زندگي اجتماعي - که متوليان جوامع را و مي دارد تا براي بازداشتن انسان از آسیب رساندن به خویش، دخالت کنند - زيان بار تشخيص داده است. و آزادي مطلق در انجام

این امور به معنای تبدیل انسان به عنصری کم خرد و کج مدار و بیمار تن و ستیزه جو و خود محور است و این حالت در زندگی فردی و اجتماعی او، آثار منفی به جای می گذارد.

بنابراین چنین نیست که اسلام خواسته باشد تا نظام اسلامی حالت سیطره و سرکوب را بر انسان تحمیل کند؛ بلکه مسأله، مراقبت و حفاظت حیات انسان از ابعاد گوناگون است، تا جایی که از نظر اسلام، انسان همان گونه که آزاد نیست تا به دیگر انسان ها و شؤون عمومی آسیب برساند، آزاد نیست که به خود ضرر بزند. زیرا او بنده خداست و روانیست جز به اذن خدا حتی با خود چنین کاری کند، چرا که هم جسم و هم روح او از آن خداست. اما معنای این پیشگیری حتمی که با به اجرا گذاشتن قانون اسلامی درباره فرد و جامعه انجام می شود، آن نیست که اراده انسان از او ربوده شده و او تبدیل به شیء جامدی شود که نظام، حرکتش می دهد و قدرت، اداره اش می نماید و جامعه، سرکوبش می کند.

انسان در نظام اسلامی در همه اموری که سبب ارتقای شخصیت انسانی اش می شود و نیروهایش را شکوفا می کند و آفاق فکرش را گسترش می دهد، آزاد است، به شرط آن که این امور حرام نباشند. حتی می تواند زمانی که حکومت، قدرتش را علیه انسان ها به کار گیرد، از آن سر پیچی کند تا بتواند یا انحرافش را اصلاح کند، یا آن را به ورطه سقوط بکشانند و حکومت دیگری را جایگزین کند، زیرا حاکم ستمگر شایسته اطاعت نیست و اساساً قدرت منحرف، حق سلطه ندارد.

به این ترتیب مشاهده می کنیم که نظام اسلامی در میان نظامهای دینی که اقدام به تنظیم و برنامه ریزی زندگی انسان در دایره مصلحت فرد و جامعه می کنند و انسان ها را وادار به التزام به مقررات نظام می نماید و در جای مناسب از قدرت خویش بهره می گیرند، استثنا نیست.

هم چنان که قوانین مدنی غیر اسلامی، مواد مخدر را تحریم می کند و با قدرت تمام، تجارت و داد و ستد آن را سرکوب می کند، اسلام هم علاوه بر این امور، شراب را حرام کرده است؛ زیرا همان گونه که جسم انسان را محترم شمرده، عقل او را نیز محترم می دارد.

اگر برخی، از محدودیت آزادی عمل فردی انسان نگرانند، باید به آنان متذکر شد که در مسأله فرقی بین محدود کردن آزادی انسان در امور مربوط به دیگران (مانند مواد مخدر) و بین محدود کردن آزادی او در امور شخصی (مانند شراب) نیست. یعنی اگر تحریم شراب را توهین به آزادی فردی انسان دانستید، باید تحریم مواد مخدر را نیز توهین به آزادی فردی انسان بدانید. زیرا در هر دو حال، تفاوتی در نگرش فرد به مشکل خویش وجود ندارد. اگر هم معتقدند که آزادی باید در دایره مسؤولیت باشد، می گوئیم که در این صورت، آزادی باید در زندگی فرد جامعه در حجم و ابعاد این مسؤولیت وارد شود.

در این حال باید توضیح دهیم که آزادی افسار گسیخته چه در زمینه زندگی فردی یا اجتماعی، بی معناست و همان گونه که تنگ کردن آزادی فردی مشکل آفرین است، واگذاشتن انسان به حال خود - چندان که به حیات خویش آسیب برساند - نیز مشکل آفرین است. زیرا گاه آزاد گذاشتن فرد برای از بین بردن سلامتی یا ثروت یا نابودی خود، بسی ستمکارانه تر از تحمیل محدودیت و منع او از آزادی در این امور است.



«محرّمات» جزيي از نظام قانوني اسلام است که بر مبناي فکري و انساني پايه گذاري شده است، و همانند واجبات و مستحبات و مکروهات و مباحات، از مفاهيم قرآني اي برگرفته شده است که خداوند - پروردگار انسان - با ملاحظه مصلحت حقيقي انسان در وحي خویش فرو فرستاده است.

اگر برخي از جريان هاي فکري، بعضي از برنامه ها و قوانين اسلام را مورد نقد و اعتراض قرار مي دهند، اسلام نيز در موارد ديگر، مفاهيم فکري آنان را به ياد انتقاد مي گيرد؛ زيرا مسأله ما، بحث در موضوع خاستگاه و مبدأ (فلسفي) آن نيست بلکه مسأله نگرش به مصلحت انسان در درون مرزهاي برخورداري انسان از آزادي در عرصه حيات است.

شايد نگرش عامه انسان ها نسبت به تجربه آزادي مطلق انسان ها که با زير پا گذاشتن مطلق ارزش هاي اخلاقي و انساني همراه است، ما را به اين نتيجه برساند که زياني که انسان از ابعاد منفي آزادي مي بيند، بيشتر از سودي است که از ابعاد مثبت آن مي برد.



■ پی نوشتها

محمد رضا حكيمى



درآمدی بر اندیشه سیاسی اسلامی  
عدالت اقتصادی و اجتماعی اسلام

درباره عدالت، و معانی و اصطلاحات آن در نزد صاحب‌نظران مختلف، همچنین ارتباط آن با «آزادی» و «برابری»، و مباحثی از این‌گونه، نیز اقسام عدالت و منشأ هر کدام، و راه تحقق هر یک سخنان بسیار گفته اند، که در این نوشتار در پی نقل و نقد، و برابر نهد و ارزیابی، و تعیین حدود و تداخل‌های آنها نیستم، بلکه در اینجا باید توجه شود که یکی از مهمترین اقسام عدالت، عدالت معیشتی و حیاتی (و به تعبیری: عدالت اقتصادی) است، که تأثیر بسیار ژرف و گسترده و بسیار بنیادین آن، در همه شئون مادی و معنوی زندگی انسانی، و تعلیم و تربیت انسانها، و رشد «الهی - انسانی» انسان، در خور هیچ گونه تردیدی و تسامحی نیست.

درباره «عدالت معیشتی و حیاتی»، نیز سخنانی گفته اند و اندیشمندان و متخصصانی از همه جای جهان و در تاریخ گذشته و حال، و از مکتب‌های گوناگون، به مناسبت‌هایی مختلف، نظرها و تعریف‌هایی ابراز داشته اند،<sup>۱</sup> لیکن در این نوشتار تعریفی مغفول و مهجور از «عدالت»، که از دو پیشوای مظلوم‌ترین مکتب جهان و ستم‌دیده ترین مذهب در سرتاسر تاریخ انسان، رسیده است، مطرح می‌شود.

تعریف عظیم و کوتاه و عینی یاد شده - با سند معتبر - از سوی سپیده آفرین سپیده دمان هدایت، فروغ گستر آفاق سیروت، و پیشوای اقلیم رشد و تربیت، حضرت امام جعفر صادق(ع) رسیده است، و این است:

ان الناس يستغنون إذا عدل بينهم.<sup>۲</sup>

- اگر در میان مردمان به عدالت رفتار شود، همه بی نیاز می‌گردند.

این «تعریف»، به صورتی شگفتی آور، در نزد عموم مسلمین، بویژه پیروان ائمه معصومین(ع)، مورد غفلت قرار گرفته و فراموش گشته است.

نقطه اوج این تعریف (بجز اعماق الهی آن، و ابعاد انسانی آن، و همچنین نشان دادن «مراد الهی»، از اقامه قسط و اجرای عدل در آیات قرآن کریم و سنت نبوی)، عینیت آن است. یعنی در این تعریف، به هیچ روی، «کلی گویی» و «ذهنگرای» نشده است، بلکه واقعیت عینی، و خارجیت ملموس، با صراحت (و به تعبیر مردم: پوست کنده)، گفته شده است، تا مطلب برای هرکس، حتی عامی ترین مردم، و حتی در سنین پایین از نوجوانان، معلوم و محسوس باشد.

خوشبختانه این حدیث شریف و عظیم، در کتابی معتبر چونان «کافی» روایت شده است، اگر چه خود مضمون آن (که جز از علم جامع و واقعیت‌نگری معصوم(ع) و الهیت تعالیم معصومان که سرشار از مراعات جانب خلق

۱- گزیده گوهر مراد، ص ۲۳، مقدمه و توضیحات و واژه نامه، صمد موحد. تهران، کتابخانه طهوری (۱۳۶۴ ش).

۲- رساله صناعیه (حقائق الصنایع)، چاپ مشهد، با مقدمه و اهتمام دکتر علی اکبر شهابی (۱۳۱۷ ش).

است، یعنی بندگان خدا، صادر نمی شود)، بی نیاز از هرگونه سندی است، و برای انتساب آن به معصوم، کافی است.

باید دانست که موضوع مطرح گشته در این تعلیم بزرگ الهی، از دهها آیه و حدیث دیگر نیز استفاده و استنباط می شود، بلکه از پاره ای از آنها به صراحت نیز بدست می آید؛<sup>۱</sup> لیکن - علاوه بر آنچه گفته شد - حدیثی دیگر، از آموزگار حقایق و حیانی، هدایتگر معالم قرآنی، تجسم نفحات رحمانی، و تبلور ظهور سبّوحی و سبحانی، حضرت امام موسی کاظم(ع) رسیده است، که همواره ارتباط ذاتی و جوهری تعالیم الهی و معالم دینی را در مکتب «اهل بیت(ع)» روشن می سازد. حدیث کاظمی این است:

ان الله لم يترك شيئاً من صنوف الأموال الا و قد قسمه، و أعطي كل ذی حق حقه، الخاصه و العامه، و الفقراء و المساكين، و كل صنف من صنوف الناس... لو عدل فی الناس لاستغنوا...<sup>۲</sup>

- خداوند هیچگونه مالی را رها نگذاشته، بلکه آن را قسمت کرده است، و حق هر صاحب حقی را (در تقدیر الهی) به او داده است. خواص و عوام، و فقیران و بینویان، و همه قشرهای مردمان... اگر در میان مردم به عدالت رفتار می شد، همه بی نیاز می شدند (و فقیری و مسکینی و نیازمندی باقی نمی ماند).

اگر چه از ظاهر این دو حدیث، عدالت اقتصادی و معیشتی فهمیده می شود، لیکن چه بسا بتوان، ایستار عینگریانه دو حدیث را به همه اقسام عدالت مربوط دانست، زیرا تعبیر «الناس - مردمان»، و «إذ عدل بینهم - هرگاه در میان آنان عدالت اجرا شود»، صورتهای دیگر عدالت را نیز شامل می شود، زیرا که ایجاد عدالت و اجرای آن بصورتی که جامعه از چنگالهای اختاپوس فقر رهائی یابد، باید بر شالوده هایی نیرومند استوار باشد. و این شالوده های نیرومند، جز با «حضور عدالت» در شئون دیگر اجتماع پی ریزی نخواهد شد و استواری نخواهد یافت. به سخن دیگر، تا «عدالت سیاسی» و «عدالت قضایی» و «عدالت اجتماعی» و... در جامعه ای و در زندگی مردمی تحقق نیابد، و دست نفوذداران مالی از تملک اموال تکاثری و تصرفهای شادخوارانه اترافی بریده نشود، عدالت معیشتی در زندگی توده ها تحقق نخواهد یافت، زیرا که جمع میان دو ضد ممکن نیست. نمی شود هم تکاثر باشد، و هم عدالت. در اینجا تعلیمی از امام علی بن ابی طالب(ع) رسیده است:

لا یحمل الناس علی الحق، إلا من ورعهم عن الباطل.<sup>۳</sup>

- تنها کسی می تواند مردمان را به «راه حق» وادارد، که آنان را از «راه باطل» باز داشته باشد.

در زندگی و معیشت، تکاثر (افزونخواهی و افزونداری) و اُتراف (شادخواری و ریخت و پاشهای بیدردانه اشرافی)، «باطل» است، و عدالت و برخورداری همگان از مواهب حیات و اجتماع، «حق» است؛ و تا باطل (تکاثر و اتراف) از میان نرود، حق (عدالت و انصاف)، جایگزین آن نمی شود. و این منشور - چنانکه نقل شد - سخن آموزنده، و تعلیم زندگیساز، و آموزه حیات آفرین، و حکمت عملی تعالی بخش پیشوای مجسم حق و عدل است،

۱- کافی، ج ۳، ص ۵۶۸، الحیاء، ج ۶، ص ۲۴۵.

۲- به جلد سوم تا ششم الحیاء مراجعه کنید.

۳- کافی، ج ۱، ص ۵۴۲، الحیاء، ج ۶، ص ۳۴۵.

و در میزان تربیت اجتماعی و ساختن جامعه قرآنی، و استوارداری مردمان و سامان دهی به حیات انسان و نشر رشد و تربیت در آفاق زندگی زندگان بی مانند است. یعنی نمی توان به راهی دیگر رفت، و چیزی دیگر را جایگزین آن ساخت، و به همان هدف (حذف باطل و ظلم، و بسط حق و عدل) دست یافت. و روشن است که ستون فقرات زندگی سالم و قابل رشد در هر اجتماع، اجرای عدالت است.

امام کاظم (ع) می فرماید:

لا یعدل إلا من یحسن العدل.<sup>۱</sup>

- عدالت را اجرا نتواند کرد، مگر کسی که آن را به بهترین وجه اجرا کند.

یا:

عدالت را اجرا نتواند کرد، مگر کسی که آن را به بهترین وجه بشناسد.

این حدیث شریف را به هر دو گونه بالا می توان ترجمه کرد. و روشن است - و بسیار روشن - که مفهوم تعلیمی و تربیتی و سازنده آن تا چه اندازه مهم و بنیادین است:

- کسی که عدالت را به بهترین وجه اجرا نکند (و از آن ضعف نشان دهد، یا تبعیض قائل شود، یا از مخالفان عدالت به هراس افتد. . .)، نمی تواند «مجری عدالت» باشد.

- کسی که عدالت را به بهترین وجه درک نکند و ابعاد آن را نشناسد، و از عدالت تصور کامل و درستی نداشته باشد، و انسان را که هدف اجرای عدالت است درست درک نکرده باشد (و از «حیات ملموس» بیخبر باشد، و بر آثار سقوط آفرین استضعاف و فقر اشراف نداشته باشد)، نمی تواند «مجری عدالت» باشد؛ و خلاصه یعنی، مجری عدالت بودن مشکل است، و «ساخته شدن» می خواهد.<sup>۲</sup> اکنون در اینجا مطالبی اشاره می کنم:

**مطلب ۱.** جامعه دینی جامعه ای است که در آن، مقتضیات رشد، موجود باشد و موانع رشد، مفقود. این ساده ترین تعریفی است که برای یک جامعه دینی و قرآنی می توان گفت. و پیداست که بنیاد بدل ناپذیر ایجاد مقتضیات رشد در جامعه، اجرای عدالت است. جامعه ای که در آن سلامت روانی وجود نداشته باشد، به رشد نمی رسد. سلامت روانی هنگامی تأمین می شود که افراد یک جامعه - و خانواده ها - از «اضطراب» و «ناکامی» و «تعارض» مصون باشند. رفع اضطراب روانی (که مادر بیماریهاست، و عوامل آن، وجود تنشهایی است که آرامش روحی انسانها را بر هم می زند) و ناکامی (نرسیدن به خواسته ها - محرومیت)، و تعارض (و انتخابهای اجباری)، همه در گرو اجرای عدالت است.

**مطلب ۲.** اهمیت عملی هر مکتب به اندازه امکاناتی است که بتواند برای رشد انسانها فراهم سازد. در جهان معاصر - با همه دور شدن از آفاق راستین تربیت - به اهمیت آن توجه بیشتری شده است. اسلام از آغاز به این حقیقت بسیار مهم توجه داده، و موانع رشد را محکوم کرده و ناجایز شمرده است، تا بتواند تربیت صحیح را در جامعه ها پی افکند.

۱- کافعی، ج ۱، ص ۵۴۲؛ الحیاء، ج ۶، ص ۳۴۶.

۲- مطلب ۱۰، در صفحه های بعد، نیز ملاحظه شود.

**مطلب ۳.** نخستین مانع رشد روحانی انسان - که خاستگاه اصلی رشد کامل انسانی انسان نیز هست - بی اعتقادی است، و سپس بیدادگری. از این رو، در تعالیم دینی، این هر دو امر، بعنوان دو رکن شعارهای هدایت مطرح گشته است:

(۱) «اعبدوا الله، مالکم من الهه غیره»<sup>۱</sup>، خدای را باور دارید و بپرستید، که جز او هیچ معبودی (که شایسته پرستش باشد) ندارید! . . .

(۲) «فأوفوا الکیل و المیزان»<sup>۲</sup>، در دادوستد، حق هر کس را بطور کامل بدهید (و به عدالت رفتار کنید)! . . .  
مطلب ۴. مشکل مکتبها پس از کسب قدرت، فهم درست مکتب و اجرای درست آن است. از این رو بر درست فهمیدن دین و «تفقه در دین» تأکید بسیار شده است، تا مقدمه اجرای درست آن باشد. «تفقه»، به معنای علم فقه اصطلاحی و تحصیل آن نیست، بلکه به معنای فهمیدن درست و جامع و خالص و مرتبط دین و ابعاد آن است. امام علی بن ابی طالب(ع) می فرماید:

ایها الناس! لاخیر فی دین لا تفقه فیه.<sup>۳</sup>

- ای مردم! دینی که درست فهمیده نشود (و دینداری که از روی فهم درست دین نباشد)، هیچ خوبی در آن نیست (و منشأ هیچ خیری نتواند بود).

آری، دینی که درست فهمیده نشود، و دینداری که از روی بصیرت نباشد، به هیچ خیر و برکت و هدایت و سعادت منتهی نمی گردد، نه برای فرد و نه برای اجتماع. و از شکل‌های درست نفهمیدن دین، اینهاست:

۱- فهم ارتجاعی دین،

۲- فهم التقاطی دین،

۳- فهم انحرافی دین،

۴- فهم اجزائی دین (فهم احکام دین، بدون فهم اهداف دین، مثلاً: احکام مالکیت، با چشم پوشی یا بیخبری از اصل بنیادین عدالت)،

۵- فهم اشرافی دین (فهم دین از دیدگاه سرمایه داری و تکاثر گرایی و اترافزدگی، که بر باددهنده همه زمینه های عدالت، و در نتیجه، زمینه های رشد افراد، و در نتیجه، زمینه های دینداری و تدین بنیادین مردم و جوانان است).

**مطلب ۵.** در راه ایجاد مقتضیات رشد انسانی انسان و رسیدن به تربیت انسانها، فهم زمان نیز اهمیتی بسزا دارد؛ زیرا عالمان و مربیانی که زمان را بشناسند، از تهاجم‌های گوناگون مصون می مانند و جامعه را مصون می دارند.<sup>۴</sup> و چنین عالمان و مربیانی زیر تأثیر جریانهای ضد عدالت قرار نمی گیرند، و ارزشهای قرآنی را پاس می دارند.

۱- سوره اعراف: آیه ۸۵

۲- همان.

۳- بحار، ج ۷۰ (و از چاپ بیروت، ۶۷)، ص ۳۰۷، به نقل از کتاب المحاسن.

۴- اقتباس از سخن امام صادق(ع) - تحف العقول.



**مطلب ۶.** شناخت درست انسان و مقام و ارزش و کرامت انسانی نیز در راه تحقق بخشی به تربیت و عدالت نقشی بس مهم دارد. شناخت دینی انسان همان است که در «عهدنامه آشتی» آمده است: انسانها دو گونه اند: برادران دینی (همکیشان) و برابران نوعی (همنوعان). و هیچیک نباید تحقیر گردند یا ستم ببینند. امام علی(ع) در جایی دیگر درباره حکومت اسلامی می فرماید: «حکومتی است که به هیچکس در آن ستم نرود، نه مسلمانان و نه غیر مسلمان».<sup>۱</sup>

**مطلب ۷.** اغلب در محیطهای دینی، اهل دین و اهل دنیا- هر دو - دم از دین می زنند و به دنبال کار دینی می روند. یکی از بزرگترین زیانهای که به دین می رسد، و فاجعه هایی که بیار می آید، از همین پیشامد است، زیرا اهل دنیا مانع اجرای عدالتند. و چون با اهل دین رفیق شوند، آنان را نیز از اجرای عدالت - یا اجرای درست و دقیق آن - منحرف می سازند؛ و از آنجا که این شگرد را در پوششهای دینی و به نام دین بکار می برند، و هزینه گذاریهایی را متقبل می شوند، و در پی فرصت یابیهای بر می آیند، و در مشاغلی نفوذ می یابند، جهت دین را تغییر می دهند، و جهتگیریهای قرآنی را باطل می کنند، و مایه اسلام را می سوزانند، و در نتیجه، از جمله، نسلهای آگاه را به بریدگی و ناامیدی می کشانند. و اگر در این میان کسانی - اگر چه از روی ایمان و تعهد و دلسوزی - علتها را فراموش کنند، یا به دست فراموشی بسپارند، و برای چاره معلولها بکوشند، معلولها را تثبیت کرده اند.

**مطلب ۸.** هر کس خدا را از زندگی انسان بردارد، انسان را نمی شناسد؛ و هرکس عدالت را مهم نشمارد، زندگی را نمی شناسد، و هرکس زندگی را نشناسد، مقصد انسان را در زندگی نمی شناسد. شناخت جامع و کامل از انسان و زندگی و مقصد زندگی، همان شناخت پیامبران است، که کاملترین آن در تعالیم قرآن و سنت آمده است. و تا این شناخت نباشد، نمی شود برای انسان کاری کرد، و او را به مسیر «رشد متعالی» راه برد؛ زیرا روشن است که بدون شناخت انسان، راهی را که باید برود، و مقصودی را که باید به آن برسد نیز نمی توان شناخت. پس بدون شناخت انسان، زندگی نیز ناشناخته می ماند، و نیازهای گوناگون انسانی بدرستی معلوم نمی گردد، و نیازهای کاذب به جای نیازهای اصلی می نشینند، و تفاوت و تبعیض که ضد شناخت انسان و مسائل انسان است (و در تعالیم اسلامی همواره نکوهیده شده است)، رواج می یابد، و فضای زندگی را تیره و تار می سازد.

بنابر این - چنانکه در مطلب ۶ گفته شد - نخست باید انسان بدرستی شناخته شود (یعنی: با انسان شناسی قرآنی شناخته شود)، و معلوم گردد که:

۱. در اینجا برای چه آمده است؟
۲. این زندگی، کدامین مرحله از مراحل هستی اوست؟
۳. مقصود از گذر، از این گذرگاه و منزل و مرحله چیست؟
۴. نیازهای گوناگون او در این زندگی برای رسیدن به مقصد اصلی کدام است؟
۵. مقصد اصلی کجاست؟
۶. هدف نهایی چیست؟

۷. آیا بدون رفع نیازهای او در این زندگی، به مقصد اصلی و هدف نهایی خواهد - و می تواند - رسید یا نه؟ اگر این شناختها - بصورتی درست، و با همه ابعاد - حاصل نگردد، نه رشدی تحقق می یابد و نه ترتیبی و نه هدایتی. حتی مکتبهای قدیمی هندی و بودایی و تائویی و رهبانی، که به ریاضتهای سخت و پر رنج می پرداختند، و به دنیا پشت می کردند، و تن و نیازهای آن را - حتی بصورتی مبتنی بر موازین خرد طبیعی و عقل - بر نمی آوردند، انسان و زندگی را نشناخته بودند، جهان مادی امروز که هیچ!

انسان برای مبارزه با خود آفریده نشده است، بلکه برای مبارزه با «خودیت» آفریده شده است، یعنی برای حرکت تکاملی، در زندگی معتدل، و در میان جمع انسانی. و تحقق این حرکت، بدون عدالت محال است. پس در مرحله نخست باید به شناخت انسان پرداخت، و شناساندن انسان به خودش بویژه جوانان، و شناخت نیازهای گوناگون و سازنده های مختلف او، (و همچنین نیازهای کاذب و طرد آنها)، در همه مراحل تن و روح، و در همه دروان عمر، حتی پیش از تولد و پس از مرگ.

و کاملترین شناخت انسان - بدین گونه که یاد شد - همان شناخت قرآنی است با تبیین معصوم(ع)؛ شناختی که در بسیاری از آیات قرآن کریم آمده است، و در احادیث تفسیر گشته است، و نقطه اوج کمال انسان، در «تقوی» دانسته شده است، و راه رسیدن به تقوی را عدالت دانسته است (اعدلوا، هو أقرب للتقوی).<sup>۱</sup> و عدالت راستین، رسیدن به جامعه منهای فقر است؛ چنانکه امام علی(ع) درباره کوفه (تنها شهری که در اختیار او بود، و از نفوذ عوامل گوناگون و مخرب نیز مصونیت چندانی نداشت)، می فرماید:

ما أصبح بالكوفة أحد إلا ناعما، إن أدناهم منزلة لياكل البر، و يجلس في الظل، و يشرب من ماء الفرات.<sup>۲</sup>

- هیچ کس در کوفه نیست که زندگی او سامانی نیافته باشد، پایین ترین افراد نان گندم میخورند، و خانه دارند، و از بهترین آب آشامیدنی استفاده می کنند.

و این چگونگی در کوفه جنگ زده و نفوذ یافته آنروز، یعنی این که همه از رفاه نسبی برخوردار باشند، و فقیری در آن یافت نشود، و اگر سائلی - حتی غیر مسلمان - در رهگذر به چشم بخورد، غیر عادی باشد،<sup>۳</sup> بحق بسیار اهمیت دارد. شاید چنین شهری در تاریخ، دیگر پدید نیامده باشد.

**مطلب ۹.** ممکن است پنداشته شود که فراخوانی به ساختن جامعه منهای فقر - که نمونه ای عملی از آن در بالا نشان داده شد - یک خواسته ذهنی و آرمانی است، و چنین چیزی ممکن نیست. این سخن ممکن است گفته شود، و بسیار هم گفته شود، لیکن پنداری بیش نیست؛ زیرا چنانکه گفته شد - و نیازی به گفتن ندارد - قرآن کریم امر می کند به اجرای عدالت، و حضور عدالت را در زندگیهای مردمان واجب می داند. و در علم «اصول فقه» - با

۱- «سوره مائده»: آیه ۸

۲- بحار، ج ۴۰، ص ۳۲۷، به نقل از کتاب فضائل، احمد حنبل. این کتاب ظاهراً همان کتاب مناقب علی بن ابی طالب(ع) است، که در شمار تألیفات احمد بن حنبل شیبانی (م: ۲۴۱ ق)، امام مذهب حنبلی، ذکر شده است. دایرة المعارف تشیع، ج ۱، ص ۵۱۸.

۳- اشاره است به داستان پیرمرد نابینای مسیحی، که در رهگذر سؤال می کرد، و چون امام علی(ع) او را دید پدیده ای نامأنوس دانست، و با بکار بردن واژه «ما»، در سؤال - که برای پرسش از اشیاء است نه اشخاص - به نا متعارف بودن چنین چیزی موضوعیت داد. وسائل الشیعه، ج ۱۱، ص ۴۹، الحیاء، ج ۶، ص ۳۰۲.

دلایل عقلی و نقلی - ثابت شده است که تکلیف کردن به چیزی که ممکن و شدنی نیست، و انجام دادن آن از قدرت و توان انسانها بیرون است (تکلیف مالایطاق)، ممکن نیست، یعنی هیچ خردمندی کاری را که عملی نیست، تکلیف نمی کند و واجب نمی سازد. پس معلوم می شود اجرای عدالت ممکن است و کاری است شدنی، از این رو خداوند متعال آن را واجب کرده است (إن الله يأمر بالعدل).<sup>۱</sup>

همچنین قرآن کریم، هدف اجتماعی از بعثت پیامبران را «اقامه قسط» معرفی کرده است، که همان حضور عدالت است در میان مردمان بصورتی سرشار و همه گیر (لیقوم الناس بالقسط)<sup>۲</sup>، یعنی ساختن جامعه قائم بالقسط. و آیا ممکن است که خداوند حکیم دانا و مهربان و عادل، امری را که شدنی نیست، هدف نهضت دراز دامن و بزرگ آهنگ پیامبران خود قرار داده باشد؟ نه، هرگز! پس اقامه قسط و اجرای عدالت ممکن است و عملی است.

آیا عدالت چیست؟ عدالت بنابر سخن دو مفسر راستین قرآن و دو آگاه از مراد خدای سبحان، و دو معصوم در قلمرو هدایت و تربیت انسان، همان است که فقر نباشد و مردم در معیشت و زندگی به «استغنا» (بی نیازی) برسند، و به راه رشد درآیند، که بدون عدالت تربیت نیست، و بدون تربیت رشد نیست، و بدون رشد، هدایت نیست، و بدون رشد معرفت نیست، و بدون معرفت عبادت نیست، و بدون عبادت سعادت نیست، زیرا سعادت کامل، در حال ارتباط انسان با خدا تحقق می یابد. و یک از مهمترین عوامل و زمینه های ممکن سازی ارتباط انسان با خدا، اجرای عدالت است، از این رو در بیان هدف از بعثت پیامبران (که برای توجه دادن مردمان به خدا و سوق دادن انسانها به معرفت خداوند و عبادت او و رسیدن به سعادت آمده اند)، اقامه قسط و نشر عدالت در میان مردمان یاد گشته است. و از این رو است که امام علی(ع) می فرماید: «العدل حیاة الأحكام»<sup>۳</sup> - زنده شدن دین و احکام دین به اجرای عدالت است».

کسانی که به احکام دین و ترویج احکام دین می اندیشند، و از عدالت و اجرای آن - که از بزرگترین واجبات الهی و احکام دین است - غفلت می ورزند، از راه و روش پیامبران، از شناخت زندگی و انسان، از فهم اهداف قرآن، و از معرفت ماهیت «الهی - انسانی» تعالیم معصومان(ع) و سیره عملی آنان بدورند، تعالیمی که همه گونه «عسر» و «حرَج» را نغمی می کند، و همه گونه استطاعت را - در ادای تکلیف - لازم می شمارد؛ تعالیمی که با منطق حیات مادی انسانی در این کره خاکی - کره نیازها و وابستگیها - کاملاً مرتبط و منطبق است، و پیامبر بزرگوارش می فرماید: «لولا الخبز ماصلینا و لاصمنا...»<sup>۴</sup> - اگر نان نباشد (مواد غذایی نباشد و نخوریم و تغذیه نکنیم و توان نیابیم) نه می توانیم نماز بخوانیم و نه می توانیم روزه بگیریم و...»، و همین گونه است دیگر نیازهای ضروری... پس اقدام راستین برای اجرای عدالت که مقدمه انجام دادن واجبات است، نیز از مهمترین واجبات است. و غفلت از آن، در حوزه دین و تعریف دین و تبلیغ دین، ناقص معرفی کردن دین خداست، یعنی فاقد بودن عامل ضروری برای رشد فرد و تعالی اجتماع.

۱- «سوره نحل»: آیه ۹۰.

۲- «سوره حدید»: آیه ۲۵.

۳- الحیاة، ج ۶، ص ۴۰۴.

۴- کافی، ج ۵، ص ۷۳؛ و ج ۶، ص ۲۸۷؛ الحیاة، ج ۳، ص ۲۲۶، «ترجمه فارسی»، ص ۲۹۱.

**مطلب ۱۰.** البته اجرای عدالت و اقامه قسط کار آسانی نیست، و با هر شرایطی سازگار نیست. در همین نوشتار اشاره کردیم که باید، در راه تحقق بخشی به عدالت چه کرد، و چه حذفهایی را پذیرفت، و چه روابطی را برید. امام علی بن ابیطالب (ع)، شرایط و ویژگیهای کسانی را که بخواهند امر خدای را برپای دارند و عدالت حقه را اجرا کنند بیان کرده است، و آن نستوهی چند بعدی و ضروری برای این اقدام عظیم را ترسیم نموده است:

لایقیم امر الله - سبحانه - إلا من لایصانع، و لا یضارع و لایتبع المطامع.<sup>۱</sup>  
- امر خدای سبحان را فقط سه کس می تواند اجرا کند: کسی که سازشکار نباشد؛ کسی که رنگ نپذیرد (و خود به خطاکاری و برخورداری تمایل نیابد)، و کسی که برای خود چیزی نخواهد (هرچه باشد).

**مطلب ۱۱.** اقتصاد تکاثری و سرمایه داری، نه تنها ضد عدالت و مانع اجرای آن است، بلکه ضد انسانیت است. اینکه قرآن کریم با «تکثیر» و «اتراف» مبارزه کرده است، و در احادیث آنهمه به طرد این دو پدیده ضد عدالت و ضد انسانیت پرداخته شده است، برای همین است که عدالت راهی برای تحقق بیابد، و بشریت به سوی ساختن جامعه های قائم بالقسط پیش رود.

**مطلب ۱۲.** در روزگار اخیر - گاه - به ابعاد آثار غیر اقتصادی «فقر» نیز توجهی شده است. اسلام از آغاز به آثار گوناگون و شوم فقر توجه داده است، و احادیث فراوانی در این باره در مدارک معتبر اسلامی رسیده است، تا جایی که از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است که فرمود: «کاد الفقر أن یكون کفراً»<sup>۲</sup>، که فقر را نزدیک به آن شمرده است که به صورت عاملی برای بزرگترین سقوط در زندگی انسان - که کفر و بی ایمانی است - درآید، و مهمترین زیان را به تربیت و رشد انسانی فرد و جامعه برساند.

این حدیث - و امثال آن - بخوبی می فهماند که مصیبت فقر و فاجعه آن، نه تنها در این است که شکم فقیر گرسنه، و تن او برهنه می ماند، بلکه انسان محروم ممکن است از هر گونه سرمایه حیات ابدی، که ایمان و عمل به احکام گوناگون دین است - و بیشتر بلکه همه، نیاز به وسائل و «مقدمات» و «مقارنات» مادی دارد - نیز محروم بماند، و سرمایه ابدی وی تباه گردد.

**مطلب ۱۳.** باید غافل نبود که آثار شوم فقر، به افراد و خانوارها منحصر نمی ماند، بلکه در سطح جامعه نیز اثر می گذارد، زیرا که تأثیرهای ویرانگر و پیامدهای گوناگون پیوسته به آن، از افراد و خانواده های مستضعف و محروم می گذرد و جامعه را به گونه های مختلف، آسیب زده می سازد، چون بخشهای گوناگون جامعه مانند ظروف مرتبط است. پس بنابراین اصل مسلم و محسوس، فقر و استضعاف، یک فاجعه هولناک و یک مصیبت اجتماعی و انسانی و دینی و تربیتی بزرگ است، که آثار آن به فقر آفرینان و استضعاف گستران نیز می رسد، و آنان را نیز با زیانهای مادی و معنوی بسیار و گاه خطرهای بزرگ مواجه می دارد (و عذاب اخروی دردناکتر است و ماندگارتر).

**مطلب ۱۴.** اکنون مدتی است که سیاست جهانی استعمار در برخورد با اسلام، و رسیدن به حساب این عامل بزرگ تهدید کننده و هراس آفرین برای استعمارگران اقدام به تهاجم فرهنگی، و هجوم اعتقادی، و تخریب اخلاقی،

۱- نهج البلاغه، فیض الاسلام، ص ۱۱۳۷، شرح عبده، جزء ۳، ص ۱۷۶.

۲- خصال، ج ۱، ص ۱۲؛ الحیاء، ج ۴، ص ۳۰۸ به بعد.

و تضعیف باورهای دینی و مبانی ایمانی نسلهای جوان اسلام است تا از عمل کردن به اسلام (که یکی از مسایل آن مبارزه با ظلم تا حد شهادت است) دست بردارند، و دست کم در این باورها سست و شک دار شوند، و این صلابتهای استعمار خرد کن را به دست تردید و فراموشی بپارند؛ نسلهایی که در هر جای برای استعمارگران و متجاوزان مشکل می آفرینند، و دیگران را نیز وارد صحنه های مبارزات کرده اند و می کنند.

حضرت امام جعفر صادق(ع)، که تجسم انسان شناسی قرآنی است، و بر راز و رمزهای روح انسانی و اسرار رشد و تربیت آدمی واقف است، می فرماید:

كونوا دعاء الناس بأعمالكم، و لا تكونوا دعاءً بألسنتكم.<sup>۱</sup>

- مردمان را با عمل کردن خود، (به دین و دینداری)، و (تنها) با سخن گفتن فرا بخوانید.

**مطلب ۱۵.** در سخنان و ایستارها، بر نفی لیبرال و لیبرالیسم تأکید می شود؛ و منظور لیبرالیسم فرهنگی است - بر حسب تصور -؛ در صورتی که مشکل اصلی، و انقلاب شکن واقعی لیبرالهای اقتصادی، که با وجود و نفوذ آنان و تسلطشان بر امور، مبارزه بالیبرالیسم فرهنگی - در صورتی که در تشخیص مصداق نیز اشتباهی نباشد - نه ممکن است و نه مثمر. ام الفساد، همان لیبرالیسم اقتصادی است که - بناچار - زاینده لیبرالیسم فرهنگی است. چگونه ممکن است در جامعه ای لیبرالیسم اقتصادی باشد، و از لیبرالیسم فرهنگی پرهیز شود؟

و از اینجاست که «قرآن»، مسئله قارون (مظهر لیبرالیسم اقتصادی) را با اهمیت و ذکر خصصتها و ویژگیهایش یاد می کند، تا خوب شناسانده شود؛ و پس از هشدار نسبت به طاغوت سیاسی (فرعون)، تنها به ذکر هامان (مظهر لیبرالیسم فرهنگی)، بسنده نمی کند، و قارون را می شناساند. لیکن ما بر خلاف مشی قرآن و انبیایی - همه ترس خود را (درباره تباه شدن

---

۱- قرب الاستاد، ص ۵۲؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۷۸؛ الحیاء، ج ۱، ص ۳۲۱-۳۲۶، ترجمه فارسی، ۵۱۴-۵۲۲.

انقلاب، و سقوط جامعه، و سرخوردن مردم، و بر باد رفتن ایثارها، و افتادن فرصت به دست پرستان جانی، به لیبرالیسم فرهنگی منحصر می‌کنیم (و در تشخیص مصادیق و موارد نیز - اغلب - برخوردار می‌داریم)، و هیچ توجهی به لیبرالیسم اقتصادی نداریم، و جامعه را که سوخته دست آن است و جنایات آن، هیچ از آن بیم نمی‌دهیم.

در پایان حدیثی از پیامبر اکرم (ص) نقل، و درک عظمت آن را، در ابعاد اجرای عدالت، و ساختن جامعه قرآنی، و کمک به رشد انسانی، به خوانندگان گرامی و بیدار دل واگذارده می‌شود:

عدل ساعة، خیر من عبادة سبعین سنة، قیام لیلها و صیام نهارها.<sup>۱</sup>

- یک ساعت اجرای عدالت، بهتر است از هفتاد سال عبادت، همه شبهای نماز، و همه روزهای روزه. . .

## مبانی فقهی مشارکت سیاسی<sup>۱</sup>

---

۱- بحار، ج ۷۵، (از چاپ بیروت)، ص ۳۵۲، از کتاب جامع الأخبار: الحیاء، ج ۶، ص ۳۲۵.

## داود فیرحی

---

۱- این مقاله تلخیص تحقیقی در معاونت اندیشه اسلامی مرکز تحقیقات استراتژیک در سال ۱۳۷۶ بنام «مبانی فقهی مشارکت سیاسی در دولت اسلامی» است. داود فیرحی از محققین حوزه علمیه قم است، و دارای دکترای علوم سیاسی می باشد.





## درآمدی بر اندیشه سیاسی اسلامی

### مبانی فقهی مشارکت سیاسی

هرچند مصادیق مشارکت سیاسی در تمدنهای گذشته وجود داشته، اما بحث از مشارکت به عنوان مسأله نظری و ملاک سنجش مشروعیت، مختص دولتهای مدرن است. بر اساس تعریف رابرت دال از نظم سیاسی که بسیار فراتر از نهادهای رسمی دولت است، مشارکت سیاسی را می توان به مثابه مجموعه ای از فعالیتها و اعمال تعریف کرد که شهروندان خصوصی به وسیله آن اعمال در جستجوی نفوذ یا حمایت از حکومت و سیاست خاصی هستند. این تعریف به مراتب وسیع تر از تعریف مشارکت به رقابت و نفوذ می باشد. مفروضات و پیش شرطهای مشارکت سیاسی و نفوذ فرد در نظام سیاسی عبارت است از:

- وجود عقاید، اخلاق و مبانی مشترک که اجماع و وفاق جامعه را تدرک نماید،
- فرض حیطة و حوزه ای که در آن آزادی عمل و رفتار آزادانه فرد پذیرفته شده است،
- تلقی غیر تعبدی، نظری و اجتهادی از تصمیمات سیاسی،
- وجود جامعه، گروه و اخلاق عملگرا،
- امکان ابراز مخالفت و تعریف مرزهای مخالفت،
- فرض وجود نهادهای واسط و بسیج کننده (جامعه مدنی، احزاب، شخصیتها و گروههای فشار) به منظور حمایت کنترل و نفوذ در تصمیمات سیاسی.

برخی از نویسندگان متأخر غرب عقیده دارند که مشارکت سیاسی در یونان باستان، بدلیلی مهمتر از غرب جدید بوده، و بلحاظ عناصر ویژه ای که داشت، ذاتا ضد توتالیتر بوده است. این دسته از نویسندگان که یونان باستان را ایده آل زندگی سیاسی تلقی می کنند، ضمن انتقاد از روند کنونی که تجربه غرب در حوزه فرهنگ و سیاست است، بطور بسیار ناامید کننده ای از «مسئله انحطاط» در عقلانیت غرب سخن می گویند.<sup>۱</sup> در حوزه تمدنی اسلام نیز نویسندگان منتقدی همچون برهان غلیون، ضمن توصیف جامعه مشارکت گرای صدر اسلام و روح تکثر گرای تعالیم اسلامی، کوشش می کنند تا استحاله این اندیشه اصیل در سیاست های اقتدارگرا و دولت های استبدادی را توضیح دهند.<sup>۲</sup>

به نظر این گروه از نویسندگان، به دلایل متعددی که در جای دیگری باید توضیح داد، حریت اسلامی به تدریج تبدیل به تصنیم دولت شده است؛ می توان با تحلیل روند این «انحطاط»، و کژتابی قرائتهای دینی منبعث از آن، بازگشت به اصالت اسلامی را تسهیل نمود.

۱- به عنوان نمونه بنگرید به:

۲- برهان غلیون، نقد السیاسة، الدولة و الدین (بیروت؛ مؤسسه التریبة، 1986) ص ۲۰۷

مشارکت سیاسی، به ویژه در ابعاد رقابتی آن، به دلیل فنی و عملی، همواره در قالب تکثرگرایی سیاسی ظاهر می‌شود. طبق استدلال دال، مشارکت سیاسی در ابعاد توده‌ای، امری غیر ممکن است؛ افراد جامعه در رابطه با امر سیاسی به یکسان عمل نمی‌کنند. گروهی موضع بی‌طرفانه دارند، عده‌ای نیز مشارکت منفعلانه و غالباً حمایتی - بدون هیچگونه رقابت فعال - دارند و تنها عده و گروه اندکی هستند که به طور همه‌جانبه در امر سیاسی درگیر می‌شوند. دال، فقط این گروه سوم را که با عنوان «فعالان سیاسی» مورد خطاب قرار می‌دهد، شایسته بررسی می‌داند.<sup>۱</sup> این نخبگان، بطرق گوناگونی، اعم از تولید ایدئولوژی، رهبری سیاسی، و حتی معماری تشکیلات و سازمانهای مناسب، توده‌ها و جماعات کثیر را به موضع‌گیری و حمایت از دیدگاهها و رهیافتهای خود وا می‌دارند.<sup>۲</sup>

علاوه بر تحلیل انسانشناختی فوق، از لحاظ زندگی‌سازمانی و عوامل جامعه‌شناختی نیز، تنها گروه و افراد معدودی می‌توانند در عرصه سیاست ایفای نقش نمایند. بنابراین، سخن از مشارکت سیاسی، هرچند در سطح نظریه و به لحاظ نظری امکان‌پذیر است، اما در عمل، چندان قابل تحقق نمی‌نماید.<sup>۳</sup> و درست به همین دلیل است که هرگونه بحث از مشارکت سیاسی، به نوعی به پلورالیسم و تکثرگرایی سیاسی تحویل می‌شود.

## ■ اسلام و تکثرگرایی

نویسندگان جدید که در باب تکثرگرایی سخن گفته‌اند آن را در دو حوزه مهم مورد بررسی قرار داده‌اند؛ یکی در حوزه فرهنگ و اعتقادات و دیگری در حوزه جامعه و سیاست.<sup>۴</sup> چنانکه رابرت دال توضیح می‌دهد، تکثرگرایی اجتماعی - سیاسی همواره بر بنیاد تکثرگرایی فرهنگی - اعتقادی که دین جزء اساسی آن است، استوار است. و بنابراین، پرسش اساسی فصل حاضر، جستجوی رابطه و نسبتی است که ممکن است بین تعالیم اسلامی و دوگونه مذکور در مقوله کثرت‌گرایی وجود داشته یا ملحوظ شده باشد.

جمع مذاهب و فرق اسلامی یا اکثر قریب به اتفاق آنها، بر وجوب رهبری و نظام سیاسی تأکید دارند، اما این اتفاق نظر، هرگز به معنای اجماع بر نظریه‌ای واحد در سیاست و دولت اسلامی نیست. از بارزترین شواهد غیاب چنین نظریه‌ای، اختلاف مذاهب اسلامی در تعریف مفهوم امامت یا خلافت اسلامی است. شیعیان رهبری اسلامی را امری منصوص و منصوب از جانب پیامبر(ص) می‌دانند که در خصوص انسانهای وارسته و امامان معصوم از تبار پیامبر(ص) تحقق یافته است. در حالی که خوارج و به ویژه اباضیه با رد اعتقادات شیعه، امامت و رهبری را در خصوص هر فرد مسلمان و مؤمن و عاقل - قطع نظر از خاستگاه نسبی و قبیله‌ای آنها - قابل تحقق می‌دانند.<sup>۵</sup> از ابن حزم نقل شده است که عموم خوارج، جمهور معتزله و نیز بعضی از مرجئه بر این نظرند که امام بر هر کسی که

۳- برتران بدیع، توسعه سیاسی، ترجمه احمد نقیب زاده (تهران، قومس، ۱۳۷۶). ص ۲۸.

۴- عبدالکریم سروش، «صراطهای مستقیم»، مجله کیان، ش ۳۶. تیر ماه ۱۳۶۷.

۵- عدون جهلان، الفکر السياسي عند الاباضیه (عمان؛ مکتبه الضامري، ۱۹۹۱) ص ۵-۱۸۴.

به کتاب و سنت آگاه بوده و احکام و توصیه های دینی را اجرا نماید، خواه قرشی باشد یا عرب و یا حتی برده زاده، جائز است:

«و قال ضرار عن عمرو القطفاني، اذا اجتمع حبشي و قرشي كلاهما قائم بالكتاب و السنه، فالواجب ان يقدم الحبشي لانه اسهل لخلعه اذا حاد عن الطريقه؛»

ضرار به نقل از عمرو قطفانی می گوید: وقتی دو نفر (برده) حبشی و قرشی داوطلب امامت باشند و هر دو بر کتاب و سنت پای بند باشند، واجب است که (برده) حبشی را به رقیب قرشی او ترجیح داد، زیرا در صورت سرپیچی، خلع حبشی از قدرت آسانتر است.<sup>۱</sup>

در تقابل، با دو دیدگاه شیعی و خوارج، مسلمانان معروف به اهل سنت، ضمن قبول شرط قرشی بودن، یک سری شروط شرعی دیگری برای حاکم اسلامی ذکر می کنند، که نوعاً در رساله های موسوم به «احکام السلطانیه» اشاره شده است.

هر یک از مذاهب سه گانه، در درون خود نیز تفسیرها و قرائتهای متعددی دارند، که هر کدام از آنها نسبتهای متفاوتی با مقوله کثرت گرایی پیدا می کنند. با عنایت به نظریه های متکثر و متنوع در فقه اسلامی، ارزیابی جایگاه کثرت گرایی در اندیشه اسلامی در صورتی ممکن خواهد بود، که نسبت آن با موارد سه گانه ذیل به دقت مورد بررسی قرار گیرد:

الف) نظریه های اسلامی - سیاسی،

ب) منابع و متون اسلامی،

ج) تاریخ سیاسی اسلامی.

نظریه های سیاسی مسلمانان، بلحاظ ساختار و ماهیت متفاوت «اقتدار»، پراکندگی و تکثر زیادی پیدا کرده اند، اما بطور کلی می توان آنها را به دو گروه عمده قدیم و جدید تقسیم نمود که طبعاً، وجه اقتداری نظریه های گذشته، نسبت به دیدگاههای جدید، غلیظ تر بوده و اندیشه های جدید عمده تاً گرایشهای کم و بیش تکثر گرایانه ای نشان می دهند.

به نظر می رسد که نظریه های سیاسی مسلمین، هرچند در شرایط تاریخی - سیاسی خاصی زاده شده اند،<sup>۲</sup> اما به محض زایش و ظهور خود، از لحاظ معرفت شناختی بر منابع و متون اسلامی از یک سوی، و کلیت تجربه تاریخی از سوی دیگر تقدم پیدا کرده اند.<sup>۳</sup> بدینسان بر خلاف سنت مشهور که نظریه هایی را منبعث از معانی ذاتی و غیر تاریخی متون و منابع دینی تلقی می کرده اند، به نظر می رسد که این نظریه ها هستند که معنی و تفسیر ویژه ای را بر منابع اسلامی تحمیل کرده اند.<sup>۴</sup>

۱- برهان غلیون، پیشین: ص ۱۱۱.

۲- داود فیرحی، «فرد و دولت در فرهنگ سیاسی اسلام»، فصلنامه نقد و نظر، ش ۳ و ۴، (تابستان و پائیز ۱۳۷۵) ص ۷-۴۴.

۳- همان، ص ۵۵.

۴- لطفاً بنگرید به:

با توجه به نکته فوق، چنین می نماید که هرگز نمی توان صرفاً با استناد و تکیه بر نظریه ها، معنی و مفهوم منابع و تاریخ سیاسی اسلام را «به درستی فهم نمود»، بلکه ضرورت دارد که با عرضه و مقابله هر کدام از نظریه های اسلامی با یکدیگر، ضمن کسب آگاهیهای بیشتر در باب منابع، متون و تاریخ سیاسی اسلام، ضریب خطای احتمالی آنها را کاسته و میزان گزیده بینی و کژتابی در نصوص و سنن را ارزیابی نمود. اصولاً چنین می نماید که فقط در شرایط تعاطی نظریه ها است که منابع و متون، و بطور کلی سنن اسلامی، معنای واقعی خود را بیشتر ظاهر و آشکار می کنند.

در سطور<sup>۱</sup> ذیل، پس از بحث کوتاهی در باب انواع تکثرگرایی، دیدگاههای متنوعی را که از نظریه های سیاسی مسلمین در باب مشارکت سیاسی می توان استنباط نمود، طرح خواهیم کرد. چنانکه اشاره کردیم، تکثرگرایی سیاسی - اجتماعی، موضوع اصلی بررسی حاضر است، اما بلحاظ ارتباط مهم و بنیادی که با تکثرگرایی اعتقادی - فرهنگی دارد، حوزه دوم را نیز به اجمال و به عنوان مقدمه ای برای ورود به تکثرگرایی سیاسی مورد اشاره قرار می دهیم.

### الف - تکثرگرایی اعتقادی

تکثرگرایی اعتقادی، که مذهب و دین از عناصر عمده آن است، اساساً بر مبنای تنوع فهمهای افراد و گروهها از دین و متون دینی استوار است.<sup>۲</sup> به لحاظ عنصر دین، می توان دو نوع تکثرگرایی دینی (یا بین الادیانی) را از تکثرگرایی مذهبی (یا درون ادیانی) از هم تفکیک نموده،<sup>۳</sup> و این پرسش را مطرح نمود که منابع و مبانی اسلامی، نسبت به دو نوع تکثرگرایی فوق چه موضعی دارد؟

در پاسخ به پرسش فوق، دیدگاههای متفاوتی وجود دارد؛ متفکران گذشته با اعتقاد به حقانیت مذهب یا تفسیر مذهبی واحد، دیگر نحله ها و ملل بدیل را خارج از دایره هدایت تلقی می کردند. طبق این اندیشه ها، حقیقت و حقانیت، چند چهره و تو در تو نیست و چون واحد است، جز واحد را بر نمی تابد. فلذا، دیگر ادیان و عقاید غیر اسلامی بطریق اولی از حقیقت فاصله دارند. این نوع تفسیر مذهبی، در جزئیات و فروع مسائل نیز به حوزه عدم تساهل رانده می شدند.<sup>۴</sup>

در برابر مطلق گرایی افراطی فوق، دیدگاه افراطی دیگری با تأکید بر پلورالیسم مطلق در عقاید دینی، حتی جنگ میان موسی و فرعون را نوعی بازی برای سرگرمی ظاهرینان و در نهایت القای حیرانی و باز نهادن مجال برای رازدانان و باطن بینان تلقی می کند. سروش در مقاله «صراطهای مستقیم» چنین برداشتی را کثرتی اصیل در حوزه

۱- همان، ص ۴۵.

۲- محمد مجتهد شبستری، «فرآیند مهم متون» *نقد و نظر*، سال اول ش ۳ و ۴، ص ۴۴.

۳- محمد تقی جعفری، «پلورالیسم [کثرت گرایی] دینی»، *نقد و نظر*، سال دوم، ش ۳ و ۴، ص ۳۳۳.

۴- آثار کلامی قدیم، در حوزه تمدن اسلام و مسیحیت، نوعاً چنین دیدگاهی داشتند و طبعاً منازعات فرقه ای شدید را سبب شده اند. این دیدگاهها، نوعاً اعتقاد به یگانگی و وحدت حقیقت را دلیل موجه در ضرورت یکسان سازی واقعیت گرایشهای اجتماعی می دانستند و در تطبیق دقیق «امر واقع» با برداشت خوداز «حقیقت»، جنگهای فرقه ای را شعلهور می کردند. چنین رخدادهایی در مسیحیت و اسلام سابقه ممتدی داشته است و بعنوان مثال: می توان به حملات و هابیها به اماکن مقدس شیعه در حجاز و عراق اشاره نمود.

ادیان معرفی می کند و بر همین مبنا عناوین کافر و مؤمن را عناوینی صرفاً فقهی - دنیوی می داند که ما را از دیدن باطن، امور غافل و عاجز می دارد.<sup>۱</sup> طبق این تفسیر از حقایق دینی، ناخالصی های ناشی از در آمیختگی حق و باطل چنان افق دیدها را تیره و تار کرده که امکان شناخت حق از باطل را غیر ممکن نموده است. این نظریه بلحاظ معرفت شناختی، مقتضای بشریت و ساختمان دستگاه ادراکی بشر را ناتوان از درک و ارزیابی حق و باطل دانسته، به قلمرو نسبی گرایی و تفسیر گرایی مطلق رانده می شود.<sup>۲</sup> در عمل، به نظر می رسد که نسبی گرایی افراطی به گونه ای محترمانه از مسؤلیت نظم و اداره حیات اجتماعی طفره می رود، زیرا این جمله که همه اندیشه ها درست است، در عمل به این معنی است که هیچ اندیشه ای درست نیست و بنا گزیر در شرایط تکثر بیش از حد عقاید، هرگز نمی توان اندیشه و اعتقادی را ترجیح داد و بر مبنای آن برنامه ای برای زندگی جمعی تنظیم نمود.<sup>۳</sup> مگر اینکه بگوئیم در شرایط عدم قطعیت، تنها طریق ممکن زندگی، ابتدای نظم سیاسی - اجتماعی بر «اجماع» ناشی و حاصل از گفتگوها و چانه زنی های ممتد در قلمرو امور عامه است.<sup>۴</sup> ولی آیا با فرض غیاب هرگونه مبنا و اصول مشترکی چنان گفتگو و اجماعی قابل تصور خواهد بود؟

در باب تکثرگرایی اعتقادی دیدگاه سومی نیز وجود دارد که به نظر می رسد معقولتر و بلحاظ عملی مقبولتر از دو نظریه پیشین است. این دیدگاه که بنوعی حد وسط دیدگاههای گذشته را توصیه می کند، معتقد است که پلورالیسم دینی در صورتی می تواند مقبول و محقق باشد که ابتدا فرد یا گروههای انسانی، به اصول و حقایقی به مثابه اصول موضوعه و حقایق مشترک اعتقاد داشته و یا حداقل چنین اصولی را بعنوان پیش فرضها و اصول مسلم بپذیرند. در واقع پلورالیسم دینی در صورتی ممکن است که انسانها و گروههای یک جامعه «ما به الاشتراک»ها و «ما به الامتیاز»هایی داشته باشند و اولی را «مفروض» گرفته و نسبت به دومی «رقابت» نمایند. طبق این اندیشه، پلورالیسم برون دینی منطقی و عملاً غیر قابل تصور و تحقق است. تکثرگرایی فقط در قلمرو تکثرگرایی مذهبی (درون هر یک از ادیان) معنی دارد. و هرگز نمی توان به اقتضای برخی عرفانگرایهای نظری و عملی با نشان دادن نمایشی دور، از حقیقت، خویشتن و جامعه را از حقیقت نزدیک محروم نمود.<sup>۵</sup>

هر کدام از سه دیدگاه فوق در باب تکثرگرایی، منابعی را از نصوص و سنن اسلامی مورد استناد قرار داده اند، که در اینجا به برخی از مهمترین آنها اشاره می کنیم: چنانکه گذشت، نظریه اول هیچگونه سازش با تکثرگرایی اعتقادی ندارد. این نظریه هم در اندیشه های شیعی و هم در متون اهل سنت، چهارچوبهای انعطاف ناپذیری از

---

۱- عبدالکریم سروش، «صراطهای مستقیم»، پیشین.

۲- همان.

۳- همان.

۴- با چنین فرضی، حقیقت، ما به ازای خارجی خود را از دست داده و بی توجه به ملاک بیرونی ارزیابی عقاید، افکار و اندیشه های جمعی، آن گونه که در گفتمانهای سنتی ملحوظ بود، جوهر حقیقت را برآیند حاصل از روند گفتگو و ارتباطات انسانی تلقی می کند. طبق این برداشت، ملاک حقیقت، نه امری بیرون از هان انسانها، بلکه اجتماع ناشی از گفتگوهای بین الاذهانی است. جهت مطالعه تفصیلی بنگرید به:

۵- محمد تقی جعفری، پیشین، ص ۳۳۰-۳۳۵.

استدلال و مستندات روایی را پذیرفته اند که هر کدام منابع مورد استفاده رقیب را بشدت مورد نقض و رفض قرار می دهند. بعنوان مثال، در مسانید شیعه ضمن استدلال به حدیث غدیر درباره نصب امام علی(ع)، وجوب نصب امام و حجة از باب لطف و در کلیه ادوار تاریخ مورد تأکید قرار گرفته است. کلینی از امام صادق(ع) نقل می کند: ان الله اجل و اعظم من ان یترک الارض بغير امام عادل.<sup>۱</sup>

در مقابل، مصادر اهل سنت احادیثی با سند و دلالت معتبر (از طریق مذهب خودشان) نقل می کنند که با تمام استدلالهای شیعه تعارض تام داشته، و در صدد حل تناقضات سیاسی - مذهبی بعد از رحلت حضرت رسول(ص) می باشند؛ حتی احمد شلبي اساس حادثه غدیر را انکار می کند.<sup>۲</sup>

نظریه دوم، در تعارض با مطلق گرایی نظریه اول، تفسیری از دیانت اسلام ارائه می دهد که بر مبنای آن هرگونه تکثرگرایی بین الادیانی و درون دینی قابل تأسیس است. چنانکه اشاره کردیم، عبدالکریم سروش چنین تفسیری از دیانت اسلام را با استناد و استمداد از میراث تساهل گرای عرفان و تصوف انجام می دهد. وی در این راستا، آیه «انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا، ان اکرکم عندالله اتقیکم» (حجرات: ۱۳) بعنوان یکی از مبانی قرآنی تکثر و تعارف تفسیر می کند.<sup>۳</sup> بطور کلی برداشتهای شهودی و کشفی از تعالیم اسلامی در جامعه کنونی که با استدلالهای عقلی - کلامی و روایی فقهی انس بیشتری دارند، دیر پذیرفته می شود. و در عمل نیز، بدلائل متعددی، چنانکه تاریخ اندیشه های عرفانی نشان داده است، ناتوان از ارائه نظمی جایگزین در حیات جمعی، سر در دامن حیرت فرو می برد.<sup>۴</sup>

بر خلاف شیوه فوق، ابوفارس - یکی از نویسندگان جدید اهل سنت - بحث در باب تکثرگرایی اعتقادی را با تکیه بر رهیافت معمول فقهت سنی، و با استناد به آیات متعددی از قرآن کریم توضیح می دهد.<sup>۵</sup>

در این تفسیر تشریح جهاد به منظور آزادی صورت گرفته، نه به منظور گسترش مرزها.<sup>۶</sup> ابوفارس حتی آزادی عقیده را فراتر از اهل کتاب، به ادیان غیر کتابی نیز تسری می دهد و به حدیثی از پیامبر اسلام(ص) استناد می کند که فرمود: از پیروان مجوس - که آتش پرست هستند - جزیه بگیریید و بگذارید در دین خود باقی بمانند.<sup>۷</sup> وی همچنین به تجربه حکومتهای اسلامی در هند اشاره می کند که علی رغم سلطه چندین صد

۱- بحارالانوار، ج ۲۳، ص ۴۲، روایت ۸۱، باب ۱.

۲- احمد شلبي، *السیاسة و الاقتصاد فی التفكير الاسلامی* (قاهره: مکتبه النهضة المصریة، ۱۹۶۷) ج ۲، ص ۶۸.

۳- عبدالکریم سروش، «صراطهای مستقیم»، پیشین.

۴- بعنوان نمونه بنگرید به تردیدهای دکتر سروش در ارائه یک نظام سیاسی بدیل، در مقاله «حکومت دینی». مشخصات کتابشناختی این مقاله چنین است:

- عبدالکریم سروش، *مدارا و مدیریت* (تهران: صراط، ۱۳۷۶). ص ۳۵۴-۳۸۰.

۵- محمد عبدالقادر ابوفارس، *التعددية السياسية فی ظل الدولة الإسلامية*، پیشین، ص ۱۳.

۶- همان، ص ۱۹.

۷- همان، ص ۱۸.

ساله بر این سامان، آزادی مذهبی هندوها را سلب نکردند. به نظر ابوفارس، اخذ جزیه و خراج بمنظور تأمین امنیت و استفاده آنان از هزینه های مصروفه در مؤسسات و نهادهای دولت اسلامی است، و ربطی به عقاید مذهبی ندارد.<sup>۱</sup> نظریه سوم دامن تکثرگرایی را چندان پهن و گسترده نمی بیند. بر اساس استدلال این گروه، تکثرگرایی بین الادیانی، که نه بین اهل کتاب، بلکه همزیستی اسلام با ادیان غیر کتابی و مشرک باشد، امری غیر متصور و مغایر با عناصر اساسی دیانت اسلام است. اسلام و ادیان و مذاهب غیر کتابی هیچ نقطه مشترکی ندارند تا امکان توافق بر اصول موضوعه ای حاصل شده، مبنی و پایه ای برای رقابت در مابۀ امتیازها تدارک شود. مثلاً میان آتۀ ئیسم (انکار خدا) و تۀ ئیسم (اعتقاد به خدا)، و همچنین دو اندیشه سکولاریسم و تفکر معتقد به رابطه دین و سیاست که هر کدام در صدد نفی کامل رقیب هستند، چه رقابتی می توان تصور کرد؟<sup>۲</sup> آیه «ان الذین عندالله الاسلام»، تنها دین برگزیده را «دین اسلام» به معنای خاص دیانت حضرت محمد(ص) معرفی کرده است.<sup>۳</sup>

### ب - تکثرگرایی سیاسی

تکثرگرایی بخش مهم از مشارکت سیاسی است. منظور از تکثرگرایی سیاسی، وجود احزاب، گروهها و جناحهای سیاسی است که «فعالان سیاسی» در قالب این نهادها، به دیدگاهها و مواضع سیاسی خود سامان می دهند.<sup>۴</sup> هدف عمده این گونه نهادهای حزبی و جناحی، دسترسی به حکومت و تصدی مراکز رسمی قدرت سیاسی، بمنظور اداره امور عامه، بر اساس دیدگاهها و برنامه های خود می باشند. در یک جامعه تکثرگرا که بر مبنای یکسری اصول موضوعه و عقاید مورد قبول همه گروهها، وحدت سیاسی - ملی و ارزش جامعه تأمین و تضمین شده است، حزب یا جناح حاکم همواره در تعارض و رقابت با احزاب رقیب، در تلاش ارائه خط مشی ها و برنامه هایی است که بتواند حداکثر منافع عامه را تأمین و بنابراین بیشترین حجم حمایتهای مردمی را حفظ کند.<sup>۵</sup> وجود چنین ساختار مردم گرایانه و مردم مدارانه در جامعه تکثرگرا، دو کار ویژه مهم انجام می دهد: نخست: گسترش آگاهیها و نهادهای سیاسی - مردمی، و دوم: تقریب مصالح نظام سیاسی با مصلحت عامه.<sup>۶</sup> حزب یا جناح حاکم در رقابت با احزاب معارض، مصلحت دولت را اساساً هنگامی تضمین خواهد کرد که بتواند مصالح عامه را تشخیص دهد و تأمین نماید. در غیر این صورت بطور مسالمت آمیز از دایره قدرت و دولت بیرون خواهد شد. احزاب و گروههای سیاسی را به دو اعتبار تقسیمات کشوری و تقسیمات اعتقادی می توان تفکیک و مورد بررسی قرار داد. بر مبنای تقسیمات کشوری؛ احزاب و جناحهای سیاسی به دو دسته مهم تقسیم می شوند: احزاب منطقه ای و احزاب ملی.

۱- ۲۸. همان، ص ۱۹ و ۲۰.

۲- محمد تقی جعفری، «پلورالیسم دینی»، پیشین، ص ۳۳۲.

۳- همان، ص ۳۳۴.

چنانکه اشاره کردیم احزاب سیاسی به لحاظ عقیده و مذهب نیز به دو گروه عمده تقسیم می شوند:

الف) احزاب اسلامی،

ب) احزاب غیر اسلامی.

منظور از احزاب اسلامی، جناحها و گروههایی هستند که به اصول اعتقادی اسلام ایمان دارند: این گونه احزاب که بر مبنای تقسیمات کشوری به دو گروه منطقه ای و ملی قابل تقسیم هستند، علی الاصول به نقش و نیز ضرورت تطبیق دیانت و شریعت اسلام با لوازم و الزامات زندگی سیاسی اصرار دارند.<sup>۱</sup> باید تأکید نمود که رویکرد فوق در نسبت بین دین و سیاست، نتایجی ذاتاً تکثرگرایانه و نخبه گرایانه در حوزه سیاست تولید می کند. زیرا، با فرض نقش دین در سیاست، اولین «مسئله» ای که طرح می شود، ضرورت قرائت، فهم و بطور کلی تفسیر متون و منابع شرعی است. و این امر بنا به کثرت گریزناپذیر فهمها از یکطرف، و تعدد مفسران از سوی دیگر که جماعات انسانی را به ضرورت به تقلید از این یا آن مفسر سوق داده و می دهد، سنگ بنای پلورالیسم فکری - سیاسی در جامعه اسلامی را بنیاد می نهد.<sup>۲</sup>

با توجه به ویژگیهای فوق در احزاب اسلامی، این گروهها به دو دسته احزاب مذهبی - فرقه ای و نیز احزاب فقهی - اجتهادی تفکیک می شوند. در سطور آتی به ماهیت و شیوه فعالیت این نوع احزاب مذهبی بیشتر خواهیم پرداخت.

احزاب غیر اسلامی، که به اصول اعتقادی اسلام ایمان ندارند و حقانیت دین اسلام را انکار نموده و ملتزم به شریعت پیامبر اسلام(ص) نیستند، به لحاظ اعتقادی به سه دسته احزاب کتابی، احزاب غیر کتابی و احزاب سکولار تقسیم می شوند.

## ■ تکثرگرایی سیاسی در دولت اسلامی

اسلام، بر مبنای نظام اعتقادی که دارد نسبت به دو نوع تکثرگرایی در احزاب اسلامی و غیر اسلامی، موضع متفاوت دارد. به نظر می رسد که «دولت اسلامی» در باب احزاب غیراسلامی مطلقاً موضع سلبی دارد. ولی در خصوص احزاب اسلامی علی الاصول و بر اساس مقررات و چهارچوبهایی که در نظریه های گوناگون اسلامی متفاوت می نماید، دیدگاه مثبتی دارد.

## ■ احزاب غیر اسلامی

جامعه اسلامی به تکثرگرایی مطلق در حوزه سیاست، به این معنا که احزاب غیر اسلامی نیز همانند احزاب فعالیت نمایند، مشروعیت نمی دهد. بنابراین، احزاب غیراسلامی، اعم از کتابی، غیر کتابی و سکولار که نظام ارزش، اخلاق، شریعت، قضاء و حکومت اسلامی را نفی و طرد می کنند، بدلائل ذیل امکان فعالیت در سطح ملی ندارند:<sup>۳</sup>

۱- ابو فارس، التعددیة فی ظل الدولة الاسلامیة، پیشین، ص ۲۴.

۲- لطفاً بنگرید به:

- فرهنگ سیاسی، در گفتگو با پژوهشگران حوزه و دانشگاه، فصلنامه نقد و نظر، سال دوم، ش ۳ و ۴. ص ۳۴۷ به بعد.

۳- ابو فارس، پیشین، ص ۹-۳۴.



۱- منطق تکثر گرایی سیاسی، اقناع مردم جهت اجرای عقاید، اهداف و برنامه های حزبی است. مسلماً یکی از مهم ترین مبانی احزاب غیراسلامی، مخالفت با ارزشهای اسلامی است. در حالیکه از تصریحات مهم قوانین اساسی در «دولت یا دولتهای اسلامی»، حراست دین و توسعه ارزشهای دینی و اسلامی در جامعه است.

۲- احزاب سیاسی غیر اسلامی، در صدد تبلیغ مبانی اعتقادی خود بوده و مقدمات تکفیر و ارتداد آحاد جامعه اسلامی را تدارک می کنند، و این امر، با توجه به وجوب قتل مرتد در فقه اسلامی، و وجوب حفظ دماء و اموال مسلمین، مغایر با نظم اجتماعی، مدنی و سیاسی است و تماماً متناقض با احکام ارتداد در شریعت اسلام می باشد.

۳- کثرت گرایی سیاسی، ناظر به فعالیت سازمان یافته فعالان سیاسی در درون نظام و دولت اسلامی است. بنابراین، اصل در کثرت گرایی سیاسی التزام به قانون اساسی و دیگر قوانین دولت است. قانون اساسی دولت اسلامی اصولاً مبتنی بر قرآن و دیگر نصوص مذهبی و فقهی و سیره و اجماع است که همه آنها مانع از ظهور یک حزب سیاسی غیرملتزم به عقیده و شریعت اسلامی است.

۴- یکی از اصول اجتماعی و اعتقادی مسلمین، نفي سبیل و عدم سلطه کفار بر مسلمین است: «ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً» (نساء / ۴۱)، و در صورتی که هر حزب غیر اسلامی امکان دستیابی به قدرت در جامعه اسلامی را پیدا کند، بر خلاف نص فوق، تفوق تمام بر مسلمین پیدا نموده و موجبات استخفاف دین، اعراض و اموال مسلمین را تمهید می کند.

اجماع مسلمانها است که حاکم اسلامی اگر مرتد شد، مستحق عزل و خلع و قیام علیه او می باشد. محمد رشید رضا در تفسیر المنار می نویسد:

«مسلمانان اجماع دارند که خروج علیه حاکم مسلمانی که مرتد شده است، واجب است و همینطور حلال و مباح نمودن آنچه که حرمتش در نصوص یا بر اساس اجماع مفوض و مسلم است؛ از قبیل زنا، شراب، و نیز تعلیق و ابطال احکام و حدود شرع، مادام که خداوند چنین اذنی نفرموده است، از مصادیق کفر و ارتداد می باشد»<sup>۱</sup>.

علامه حلی در «شرح باب حادی عشر» به نقل از پیامبر اکرم (ص) می نویسد: «الا لاترجعوا بعدي کفاراً»<sup>۲</sup>. در سوره بقره هم چنین آمده است: «و من یرتد منکم عن دینه فیمت و هو کافر فاولئک حبطت اعمالهم فی الدنيا والآخرة و اولئک اصحاب النار» (بقره / ۲۱۴)، «ان الله لا یغفر ان یشرك به و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء» (رعد / ۵۱).

## ■ احزاب و گروههای اسلامی

دیانت اسلامی، تکثرگرایی سیاسی را که مبتنی بر اصول عقاید و شریعت اسلامی است، می پذیرد. در چهارچوب این نوع تکثرگرایی، احزاب سیاسی، به حاکمیت خداوند اعتقاد داشته، ملتزم به عدم مخالفت احکام سیاسی با منابع دینی و نصوص و سنن می باشند، دیانت اسلام را تنها منبع وحید قانونگذاری دانسته و اعلام

۱- محمد رشید رضا تفسیر المنار (قاهره: الهيئة المصرية العام للكتاب، ۱۹۷۳) ج ۶، ص ۸-۳۶۷.

۲- علامه حلی، النافع فی شرح باب الحادی عشر (قم: ستاره، بی تا) ص ۷۰.

می‌کنند که در صورت دستیابی به قدرت سیاسی، به اندازه یک بند انگشت نیز از اصول و مبانی اسلامی تخطی نخواهند کرد.<sup>۱</sup>

احزاب و گروه‌های اسلامی که در سطح منطقه‌ای و عموماً ملی فعالیت می‌کنند، به لحاظ مبانی کلامی و اجتهادی، به دو نوع احزاب مذهبی- فرقه‌ای و احزاب فقهی- اجتهادی قابل تقسیم هستند. هر چند که نوشته‌ها و آثار مربوط به تکثر گرایی اسلامی، بسیار اندک بوده و یا فعلاً فاقد هر گونه نوشته‌ای در این باره هستیم، اما به نظر می‌رسد که در صورت طرح درست مسئله در حوزه‌های مذاهب اسلامی، بویژه در شرایط کنونی که سیاست تقریب مذاهب در جهان اسلام به جد مطرح است، راه‌چندان درازی در کشف راه و کارهای کلامی و فقهی تکثر گرایی اسلامی نباشد.

در عین حال، بدلائل اختلافات مهم تاریخی- کلامی در بین مذاهب اسلامی، تکثر گرایی معطوف به احزاب مذهبی- فرقه‌ای با موانع به نسبت بیشتر و پیچیده‌تری روبرو است. اما احزاب فقهی- اجتهادی که مبانی کلامی یک مذهب از مذاهب اسلامی را پذیرفته‌اند، با هیچگونه مشکل اصولی و مبنایی مواجه نخواهند بود. این دسته از احزاب و گروه‌های سیاسی ضمن اعتقاد به اصول و مبادی شیعی، صرفاً در وسایل و روش‌های حکومت و اداره امور عامه، اختلاف و «رقابت» دارند؛ اختلافاتی که علی‌الاصول یا ناشی از دیدگاه‌های فقهی است و یا حاصل «مرجعیت مردم در شناخت و تعیین موضوعات سیاسی» که در نظام فقه اسلامی پذیرفته شده است.<sup>۲</sup>

در تکثر گرایی اسلامی نوع اخیر که می‌توان آن را تکثر گرایی فقهی- اجتهادی هم نامید، نظریه‌های اجتهادی نخبگان مذهبی- سیاسی؛ یعنی علما و مجتهدینی که فعالان عرصه دین و سیاست هستند، و نیز گروه‌ها و جماعتی که کارشناسان موضوعات سیاسی بوده و به عبارتی «خبرگان سیاست» هستند، مبنای فعالیت‌های حزبی را تشکیل می‌دهند. این نخبگان به میزان و تعداد حامیان و طرفدارانی از عامه مردم، که به نظر و عمل آنان با تأیید و احترام می‌نگرند، از قدرت رقابت و مشارکت در قلمرو دولت و بطور کلی امر سیاسی برخوردار خواهند بود. به طور خلاصه، تکثر گرایی سیاسی در دولت اسلامی به این مفهوم است که هر حزب اسلامی در راستای قطب‌بندی مردم و اقناع آنان درباره صحت و فایده مندی برنامه‌های حکومتی خود، در صورت دسترسی به قدرت سیاسی، فعالیت می‌کند.

## ■ برخی عوارض تکثر گرایی

محمد عبدالقادر ابو فارس، برخسني عوارض منفي براي تکثر گرایی و تحزب در دولت اسلامی را چنین ذکر می‌کند:<sup>۳</sup>

۱- اصل ۲۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در این خصوص می‌گوید:

«احزاب، جمعیتها، انجمنهای اسلامی و ... آزادند، مشروط به اینکه اصول استقلال، آزادی، وحدت ملی، موازین اسلامی و اساس جمهوری اسلامی را نقض نکنند. هیچکس را نمی‌توان از شرکت در آنها منع کرد یا به شرکت در یکی از آنها مجبور ساخت.»

۲- محمد تقی جعفری، پیشین.

۳- ابو فارس، «التعددية السياسية...»، پیشین، ص ۴۰-۴۲.

۱- از جمله مهمترین عوارض منفی تکثر گرایی، ایجاد تفرقه و تنازع و احیا و گسترش اختلافات مکنون در جامعه اسلامی است، که باعث تضعیف قوای امت و سستی بنیان دولت اسلامی در مقابل دشمنان می شود: «و لا تنازعوا فتفشلوا و تذهب ریحکم» (انفال / ۴۶).

در وضعیت تکثر سیاسی، هر انسانی در راستای نظریه فقهی و اجتهادی خود، مردم را به حمایت از دیدگاه مورد نظر خود دعوت نموده و فکر اجتهادی مخالف را به شدت مورد هجوم و انتقاد قرار می دهد. در چنین شرایطی که هدف اساسی گروههای رقیب، نه استدلال اجتهادی، بلکه کسب رأی و حمایت بیشتر و در مقابل تقلیل آرای رقیب است، خصومتها و پرده درمی های افزون شده و مخاصمات از حد مشروع و حتی از سطح زبان و مطبوعات به درگیریهای اجتماعی کشیده شود.

۲- یکی دیگر از ایرادات مهم بر تکثر گرایی سیاسی، این است که تکثر گرایی «حیات معقول» انسانها را تحدید می کند، موجب رد تدلیس در عقاید و انظار شده، و با ایجاد فضای تردید و عدم اطمینان، آرامش جامعه را به هم می ریزد.

طبق این استدلال، انسانی که در اصول و مبانی عقیدتی خود دچار شک و تردید شد، دیگر از اعماق جان نمی تواند به جامعه اش خدمت کند؛ بلکه نمی تواند درباره هویت خود اندیشه صحیحی داشته باشد. جوانی که اطمینان ندارد مبنای حیاتش بر چه اصولی استوار است، هدف زندگی چیست و اصلاً بشریت یعنی چه، کلماتی از دهانش بیرون می آید و تخیلاتی به ذهنش خطور می کند که حتی بنیانگذاران پوچگرایی هم بدان گونه سخن نمی گویند و نمی اندیشند. این سانسور علم نیست، دلسوزی به حال آدمیت است.<sup>۱</sup>

۳- در تکثر سیاسی، فعالان حزبی و حامیان توده ای آنان، قهراً مرتکب بعضی از محظورات و محرّمات شرعی می شوند؛ مسائلی نظیر: غیبت، نّمای، کذب، شهادت دروغ، تعریف بی جای همدلان و بدگویی از دشمنان، افتراء، تجسس حرام که موجب ترور شخصیت و کدر کردن چهره مخالفین و بطور کلی چهره سازی نابجای مثبت و منفی در سایه تبلیغات احساسی می شوند.<sup>۲</sup>

۴- تعصب حزبی و التزام به رأی و منافع حزب یکی دیگر از آفات تکثر گرایی سیاسی است که موجب خدشه در تعقل و آزاد اندیشی افراد در جامعه متکثر می شود. در چنین جامعه ای فعالان سیاسی که مناصب دولت را بعهده می گیرند، خرد و تدبیر را کنار گذاشته و مطابق با لوازم و الزامات حزب و جناح خود عمل می کنند. در واقع بسیاری از قوانین، سنن و احکام شریعت را بنابر مصالح حزب و گروه خاص، توجیه و تفسیر می نمایند و در شرایطی، خود و گروه خود را در مقابل رقیب تزکیه می کنند؛ «فلا تزکوا انفسکم هو اعلم بمن اتقی» (نجم / ۳۲). به طور کلی در تکثر گرایی سیاسی، نظامهای حزبی از کار ویژه اصلی خود به عنوان ابزار مشارکت سیاسی، به افراط

۱- علامه محمد تقی جعفری، «تکثر گرایی دینی»، پیشین، ص ۳۴۳.

۲- ابو فارس، پیشین، و نیز بنگرید به ماهنامه پیام امروز، (شماره های بهار و تابستان ۱۳۷۶).

در تعظیم و تقدیس حزب تغییر ماهیت داده،<sup>۱</sup> و به عبارت دیگر بجای اینکه سازمان حزب و گروه در خدمت افراد باشد، افراد در خدمت منافع احزاب و جناحها قرار می گیرند.

## ■ تأمل در آثار مثبت و منفی تکثر گرایی

تکثر گرایی سیاسی، چنانکه به برخی از عوارض منفی آن اشاره کردیم، امری ذو وجهین است و همزمان پیامدهای منفی و مثبت شخصی در ساحت زندگی عمومی بر جای می گذارد. به عبارت بهتر؛ وجود و عدم تکثر سیاسی هر دو عوارض منفی دارند، ولی چگونه می توان بین این دو انتخاب نموده و طبق قاعده دفع افسد به فاسد اقدام نمود؟ آیا تکثر گرایی سیاسی با همه مشکلاتی که دارد، از مشکلات ناشی از غیاب و فقدان آن، کم خطر نیست؟

در ارزیابی مسائل فوق، اولین گام، شناسایی و ارزیابی الگوهای بدیل تکثر گرایی سیاسی در اداره دولت اسلامی است. دو نوع بدیل عبارتند از؛ حکومت فردی و حکومت تک حزبی. هر دو نوع حکومت، چنانکه تاریخ تحول نظامهای سیاسی، بویژه در تمدن اسلامی نشان می دهد، در چنبر استبداد و فساد سیاسی، اقتصادی و اداری افتاده، و آزادیهای عمومی را سلب نموده اند. زیرا در این حکومتها، فرمانروایان هیچ گونه رقیب و حسیب قابل توجه در مقابل صرفات و تقصیرات خود نمی بینند. افراد و گروهها بتدریج از چنین حکومتهایی فاصله می گیرند و انباشت نارضایتی ها، علائق سرکوب شده و عقده ها، موجب انقلابهای خونین، هرج و مرج و یا کودتاهای متوالی در جوامع اسلامی شده است؛<sup>۲</sup> در حالی که معارضه و رقابت سیاسی در چهارچوب تکثر گرایی مبتنی بر مبانی شرعی، اسباب کنترل و نظارت بر حکومت را برآورده نموده و در شرایط لازم، انتقال بدون خونریزی و خشونت قدرت سیاسی به رقیب مسلمانان جناح حاکم را تدرک می نماید.

بدین ترتیب، به نظر می رسد که تکثر گرایی سیاسی، نه یک انتخاب، بلکه بنا به تالی فاسدهای حکومت فردی و تک حزبی، یک ضرورت است. این نوع کثرت گرایی برخاسته از شریعت و مبانی اسلامی، ضمن تقویت وفاق و انگیزه های مشارکت ملی، و جلوگیری از رکود سیاسی جامعه، نظارت بر حاکم یا حزب و گروه حاکم و مصلحت نظام و مردم را تقریب می نماید.<sup>۳</sup>

با توجه به مطلب فوق، ضرورت تکثر گرایی سیاسی، مقتضی کوشش در معالجه و یا تقلیل عوارض منفی و بی آمدهای سلبی این رهیافت است. یکی از مهمترین این تلاشها، نهادینه کردن و نظارت قانونی بر فعالیتهای حزبی است، که بتواند ضمن تمهید فضای سالم رقابت سیاسی بر بنای دیدگاههای اجتهادی- فقهاتی، آداب شرعی و قانونی مبارزه سیاسی و حقوق مشارکت کنندگان در آن را بطور همه جانبه حفظ نماید.<sup>۴</sup> از جمله مفروضات مهم، این است که هر انسان و یا حزب و گروهی در اجتهاد و استنباط خود خطا پذیر است؛ هیچکس جزائمه (علیه السلام) معصوم نیستند، و بنابراین هر گروهی که در مسائل اجتهادی نظر می دهد، در صورت صواب، دو اجر و در صورت

۲- ابو فارس، پیشین، ص ۴۳.

۳- همان.

۴- همان، ص ۵۷.

خطا در اجتهاد نیز مأجور بوده و اجر واحد کسب می کند. در هر دو حالت، حزب و گروه اسلامی است که خطا در اجتهادش ضرری نخواهد داشت.<sup>۱</sup>

در این خصوص، مهم، همان رقابت احسن است یعنی: «و جادلهم بالتي هي احسن» (نحل / ۱۲۵)، و رعایت حدود فقهی ای مجادله و رقابت. زیرا که بویژه در مسائل سیاسی - اجتماعی برداشتهای متفاوتی از احکام شرعی قابل تصور است و چنان که برخی از محققین اشاره کرده اند، چه بسا در موارد خاص احکام متفاوتی بوده و یا شیء و مصداق واحد بر حسب فروض مختلف، حکم متعددی داشته باشد.<sup>۲</sup> در سرائر از امام صادق (علیه السلام) نقل می کند:

«انما علينا أن نلقي اليكم الاصول و عليكم ان تفرعوا».

در بصائر نیز به نقل از علی بن ابی حمزه و ابی بصیر از امام صادق (علیه السلام) آمده است:

«اني لا تكلم الواحدة [ و قيل: بالحرف الواحد] لي فيه سبعون وجهاً ان شئت اخذت كذا و ان شئت اخذت كذا».<sup>۳</sup>

به هر حال، به نظر نمی رسد که تکثر گرایی سیاسی در اسلام، فاقد پشتوانه نظری است و یا منابع دینی مخالف آن باشد؛ اما نکته فوق به این معنی هم نیست که چنین مفهومی در اسلام فاقد هر گونه قدر متیقنی باشد؛ بلکه منظور آن است که دستگاه شریعت، بویژه در فقه شیعی، مشارکت مردم در سرنوشت خود را همراه با رعایت اصول و ارزشهای خاص می پذیرد. در دولت اسلامی، هیچ ضرورتی ندارد که تکثر گرایی سیاسی را مطلق و نامطبق بر شرایط و مبانی دینی خود تعریف کنیم، بلکه این مفهوم نیز، همانند سایر مفاهیم سیاسی در عمل، ذیل ارزشهای عام و چهار چوب نهادی و ساختاری «جامعه و دولت اسلامی» تحقق می یابد.

با چنین فرضی که اساس تکثر گرایی سیاسی مخالف با مبانی شرعی اسلام نیست، و از طرفی هم نسبت به الگوهای رقیب مدیریت سیاسی رجحان دارد، عوارض و ابعاد منفی آن قابل معالجه می نماید. به عنوان مثال، محظورات شرعی از قبیل ارتکاب غیبت، نمایی، شهادت دروغ، تجسس حرام، سوء ظن، کشف اسرار مردم و امثال ذلک، که روابط اجتماعی مسلمین را سست می کنند، از جمله پدیده هایی هستند که در غیاب احزاب سیاسی نیز وجود دارند. تنها طریق امتناع از نهادینه شدن این گناهان، تذکر مدام عقوبات اخروی و تمهید قوانین و مقررات ویژه در جامعه به منظور مجازات و کنترل مرتکبین است. چنین هدفی، بخصوص در شرایط تحقق تکثر گرایی سیاسی، شفاتر و بیشتر قابل دسترسی می نماید.

همچنین طبیعی است که احزاب سیاسی در جریان مبارزات انتخابات خود، رقابت با رقیب، نیروها و مصالح خود را دارند، که ممکن است ابتدا در تعارض با مصلحت عامه مسلمین اعم از مصالح ملی و دینی به نظر برسد، اما به دو دلیل ذیل، احزاب سیاسی کوشش می کنند که منافع حزبی خود را با مصالح ملی و اسلامی جامعه و بطور

۱- همان، ص ۶۰.

۲- عبدالله البحرانی الاصفهانی، *عولم العلوم و المعارف الاحوال* (قم: بنیاد فرهنگی امام مهدی (عج). ۱۳۶۳) ص ۵۵۷.

۳- همان، ص ۵۱۰.

کلی مصالح عامه تطبیق دهند و تعدیل نمایند. هر چند که در جهت هدایت مصالح عامه برای تقریب مصالح حزبی نیز می کوشند، اما باید تأکید نمود، خود مصالح عامه و یا به عبارت بهتر، آگاهی عامه به مصالح عامه در جریان همین دیالکتیک مستمر بین مصالح حزبی و قضاوت‌های عمومی شکل می گیرد و نهایتاً در عرصه آرای عمومی به ظهور می رسد:

(۱) احزاب سیاسی اسلامی، به این دلیل که در جریان رقابت و مبارزه، محتاج رأی مردم هستند، کوشش می کنند نیازها و خواسته ها و تمایلات عمومی جامعه را لحاظ نمایند. احزاب سیاسی، همسازی خود با اراده عمومی را در قالب برنامه ها انتخابات توضیح داده و بگونه ای آشکار متعهد به انجام آنها می شوند.

(۲) پس از پیروزی و تصدی مناصب سیاسی و با نظر به دیدگان بیدار احزاب و رسانه های رقیب، حزب پیروز همواره مراقب است بگونه ای خود را متعهد و متلزم به برنامه های اعلام شده خود نشان دهد، و بدین ترتیب همچنان توان حفظ میزان رأی و حمایت افکار عمومی را داشت باشد.

با توجه به دو نکته فوق، به نظر می رسد که مسئله تعارض بین مصالح جناحی و مصالح عمومی جامعه، تصویری بیش نیست. مهم این است که در یک جامعه تکثر گرا، مصالح عمومی و حزبی، مصالح تاریخاً ثابت و نامتغیری نیستند، بلکه بطور مرتب با هم منطبق می شوند و از هم فاصله می گیرند و از چنین رابطه دیالکتیکی، دو نتیجه مهم حاصل می شود: اولاً مصالح عمومی و جناحی بتدریج تعدیل و اصلاح می شوند و ثانیاً مصالح عمومی، ملاک داور نهایی در پذیرش یا عدم پذیرش و در نتیجه صحت و سقم اجتماعی - مصلحت سلوکی - مصالح جناحی تلقی می شود. به این معنی که در صورت همسازی این دو مصلحت، یعنی انطباق مصلحت عامه با مصالح یک حزب و جناح، حزب و جناح مورد نظر به مناصب حکومت می رسد و در صورت عدم انطباق، از مصادر سیاسی فاصله می گیرد. دینامیسم این قبض و بسط در مصالح و قدرت را الگوی رأی و رقابت‌های انتخاباتی بعهد می گیرد و مرزهای آن را شریعت اسلامی تعیین می نماید.<sup>۱</sup> در ذیل به برخی از این حدود و ضوابط اشاره می کنیم.

## ■ قواعد تکثر گرایی سیاسی در دولت اسلامی

با توجه به ویژگیها و محدودیتهایی که تکثر گرایی سیاسی در دولت اسلامی دارد، برخی از نویسندگان معاصر،<sup>۲</sup> ضوابط و قواعد معینی برای فعالیت سیاسی فعالان در جامعه اسلامی بر شمرده اند:

(۱) نخستین شرط فعالیت سیاسی، ایمان فعالان سیاسی، احزاب و گروهها به اصول عقیده اسلامی و شریعت منبعث از آن است. خداوند متعال می فرماید: «ان الدین عندالله الاسلام»، «و من یتبع غیر الاسلام دیناً فلن یقبل منه» (آل عمران / ۸۵).

(۲) هیچ حزب و گروه سیاسی که در جامعه اسلامی فعالیت می نماید، نمی تواند با گروهها و جماعتی که مخالف ایمان اسلامی هستند همکاری و مودت نمایند. در سوره مائده می فرماید:

۱- سید محمد باقر حکیم، *الحکم الاسلامی بین النظریة و التطبيق* (بی جا: مؤسسه المنار، ۱۹۹۲) باب دوم: ولایت و شوری، ص ۱۶۳-۱۱۳.

۲- ابو فارس، پیشین، ص ۵۷.

«يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود و النصارى اولياء، بعضهم اولياء بعض و من يتولهم منكم فانه منهم ان الله لا يهدي القوم الظالمين». (مائده / ۵۱)

«يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزواً و لعباً من الذين اتوا الكتاب من قبلكم و الكفار اولياء و اتقوا الله ان كنتم مؤمنين». (مائده / ۵۷).

در آيه اخير، بويژه آن دسته از كفار و اهل كتاب كه موجب استخفاف ديانت اسلام شده اند يا مي شوند، مورد تأكيد قرار گرفته و پرهيز از تعاون و موالات با آنان توصيه شده است. آيه ۲۳ سوره توبه با صراحت بيشتري توصيه مي كند كه مؤمنين بايد از برادران و پدران خود نيز كه كفر را بر ايمان ترجيح مي دهند، تبرى جويند:

«يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا آبائكم و اخوانكم اولياء ان استحبوا الكفر علي الايمان و من يتولهم منكم فاولئك هم الظالمون» (توبه / ۲۳).

در ادامه آيات سوره توبه، به كرات قرائتهاي خوني، نسبي، و سببي كه موجب چشم پوشي از مصالح ديني و اجراي احكام خدا و پيامبر (عليه السلام) مي گردد، مورد مذمت قرار گرفته است.

۳) قاعده و ضابطه سومي كه بعضي از نويسندگان اشاره کرده اند، محاربه و مبارزه هر يك از احزاب و جناحهاي سياسي با اندیشه ها و گروههايي است كه تلاش مي كنند اسلام را از عرصه و ساحت زندگي سياسي دور نموده، احكام اسلام را به حوزه خصوصي، شخصي و غير عمومي زندگي افراد محدود نمايند.<sup>۱</sup> در صورتيكه بسياري از احكام اسلامي، ماهيت اجتماعي و سياسي دارند؛ «و من لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون» (مائده / ۴۷)، «فاولئك هم الكافرون» (مائده / ۴۵)، «فاولئك هم الظالمون» (مائده / ۴۴).

۴) برخي انديشمندان نيز، مراقبت بر استمرار تطبيق و عدم مخالفت احكام سياسي و تصميمات حزبي با شريعت اسلامي را يكي از مهمترين شرايط و قواعد تكثر گرایی سياسي ذكر کرده اند. قرآن كريم كساني را كه به بهانه برخي مصلحت جوييها سعي در تفسير نابجاي احكام و اصول اسلامي دارند، به شدت مورد انتقاد قرار مي دهد و مي فرمايد:

«يا ايها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من الذين قالوا آمنا بافواههم و لم تؤمن قلوبهم. . يحرفون الكلم من بعد مواضعه يقولون ان اوتيتم هذا فخذوه و ان لم تؤتوه فاحذروا. . .» (مائده / ۴۱).

«افتطمعون ان يؤمنوا لكم و قد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه و هم يعلمون» (بقره / ۷۵).

۵) قاعده پنجمي كه غالباً مورد اشاره قرار گرفته است، رعايت موازين فقهي و شرعي در وضعيت اختلاف نظر و مبارزه با احزاب رقيب است. لازمه اين امر، انتخاب ابزارهاي مشروع در تبليغات حزبي، جذب افراد و تنظيم برنامه ها و اهداف حزبي، به گونه اي است كه موجب ظلم و بهتان به افراد، احزاب و گروههاي رقيب نگردد. از

حضرت رسول (علیه السلام) نقل شده که می فرمود: «اتق الله حیثما كنت و اتبع السیئة الحسنه تمحها و خالق الناس بخلق حسن».<sup>۱</sup>

همچنین احزاب سیاسی اغلب در کشورها و جوامع، به تبع تصدی مصادر سیاسی و قدرت عمومی، همواره در معرض این خطر هستند که مصالح و اموال عمومی را در راستای منافع حزبی و حتی تمایلات شخصی رهبران حزبی در آورند، در حالی که همه مصالح و موارد فوق جزو امانات عمومی تلقی شده، و طبق قاعده فقهی و جوب محافظت و عدم خیانت بر، امانات از مهمترین توصیه ها و ارزشهای اسلامی می باشد. خداوند می فرماید:

«یا ایها الذین آمنوا لاتخونوا الله و الرسول و تخونوا أماناتکم و انتم تعلمون» (انفال / ۲۷).

۶) از مهمترین قواعد تکثر گرایی و رقابت سیاسی، اهتمام احزاب و گروهها بر وحدت امت اسلامی و وحدت ملی است. به این ترتیب، مبارزه و رقابت سیاسی تا آنجایی می تواند کار آمد باشد که ضمن پرهیز از هر گونه خدشه بر وحدت جامعه اسلامی، مرزها و حدود رقابت مبتنی بر عدم خشونت و تفرقه را حفظ و رعایت کند؛ تکثر گرایی سیاسی در دولت اسلامی، با عنایت به ضرورت وحدت جامعه، دو وجه مهم دارد؛ نخست، عطف و رحمت نسبت به احزاب اسلامی و رقیب؛ و دوم، بسیج همه جانبه علیه کفار و مهاجمین. این دو وجه ملحوظ در رقابت احزاب اسلامی در آیات ذیل تصریح شده است:

«محمد رسول الله و الذین معه اشداء علی الکفار، رحماء بینهم» (فتح / ۲۹).

«فسوف یأتی الله بقوم یحبهم و یحبونه اذله علی المؤمنین اعزه علی الکافرین، یجاهدون فی سبیل الله و لا یخافون لومة لائم» (مائده / ۵۴).

اصل وحدت علاوه بر کارویژه های مهمی که در حفظ استقلال و عزت جامعه اسلامی در زندگی بین المللی دارد، از لحاظ حفظ انسجام داخلی نیز اهمیت دارد. بر مبنای اصل وحدت است که حداقل اجماع لازم برای شکل گیری زندگی سیاسی و همچنین گسترش مفاهیم و زبان مشترک بعنوان دو شرط بنیادین تحقق مشارکت سیاسی، شکل می گیرند. آگاهی به علایق مشترک، موجب گسترش حسن اعتماد متقابل و بطور کلی هویت متکی بر اخوت و تألیف قلوب متقابل می گردد. قرآن در این باره می فرماید:

«و اعتصموا بحبل الله جمیعاً و لا تفرقوا و اذکروا نعمه الله علیکم اذ کتتم اعداء فآلف بین قلوبکم فأصبحتم بنعمه اخواناً» (آل عمران ۱۰۳).

۷) اصل و قاعده مهمی که در شرایط کنونی جامعه اسلامی بیشتر ضرورت دارد، اصل تساهل، عدم انکار و تکفیر احزاب اسلامی سیاسی رقیب، بدلیل اختلاف نظر در امور اجتهادی است. این امر علاوه بر ضعف، تفرقه و تنازعی که ایجاد می کند، ناقض فلسفه اجتهاد و ضرورت تفقه در دین است.<sup>۲</sup> فرض ما در تکثر گرایی در جامعه اسلامی ابتدای حرکت های سیاسی بر اقوال و استنباطات مجتهدین از ادله تفصیلی است و در این راستا اگر حزب و

۱- همان، ص ۵۹.

۲- حسن عباس حسن، الصیغه المنطقیه للفکر السیاسی الاسلامی، پیشین، ص ۱۶۴.



گروهی در اجتهاد خود صائب باشند، اجر مضاعف و در صورت خطا نیز بدلیل همین اجتهاد خود مأجور و معذور خواهند بود و شفیع او در نهایت همان حسن نیت او است.

ایوب بن نوح از صفوان، از موسی بن بکر، از زراره، از ابی عبیده، نقل می کند که ابوجعفر امام محمدباقر (علیه السلام) فرمود: «من سمع من رجل امرأ لم يحط به علماً فكذب به و من امره للرضاء بنا و التسليم لنا فان ذلك لا يكفره».<sup>۱</sup>

امام باقر (علیه السلام) می فرماید: اگر کسی از اصحاب ما از شخصی مطلبی شنید و به آن یقین پیدا نکرد، با نیت تسلیم و رضایت، کلام ما و شخص گوینده را تکذیب نمود، چنین امری موجب کفر و تکفیر او نمی شود.

شیخ عبدالله بحرانی اصفهانی، مؤلف *عوامل العلوم والمعارف و الاحوال* در توضیح معنای روایت فوق می نویسد: «شاید منظور از تکذیب این است که فردی خبری به نقل از معصوم (علیه السلام) بشنود و با توجه به ذهنیتی که از قبل داشته است، در مورد صدور آن خبر از معصوم تردید نماید. این تردید اگر در مقام رضا و تسلیم و اقرار به حقانیت خبر در صورت صدور از جانب معصوم (علیه السلام) به هر معنایی باشد، سبب کفر نخواهد بود».<sup>۲</sup>

از حضرت رسول (علیه السلام) حدیثی قریب به مضمون فوق نقل شده است که فرموده است:

«من رد حدیثاً بلغه عني فأنا مخاصمه يوم القيامة، فاذا بلغكم عني حدیث لم تعرفوه فقولوا: الله اعلم».<sup>۳</sup>

به هر حال، فحوای دو روایت و حدیث فوق، کوشش نیت مند در فهم درست سند و معنای کلام معصوم (علیه السلام) است و در صورت خطا و تردید در اصل صدور یا معنای آن، اگر مطابق با مقررات معمول استنباط مجتهدین باشد، از جانب خود معصومین (علیه السلام) چشم پوشی شده است. آمدی، چنانکه مؤلف *الاصول العامة للفقہ المقارن* آورده، اجتهاد را نهایت کوشش در کسب ظن به احکام شرعی تعریف می کند، نهایت کوششی که انسان از افزون بر آن عاجز باشد.<sup>۴</sup>

بدیهی است که چنین تلاشی در استنباط احکام شرعی، بلحاظ تفاوت استعداد فهمها و نیز وضعیت ویژه ای که ادله و منابع شرعی دارند، باعث ظهور فتاوی و طبعاً حرکت‌های سیاسی متفاوت خواهد شد. در چنین شرایطی، دو راه بیشتر در مقابل جامعه اسلامی نخواهد بود: قبول تساهل در آرا و حرکت‌های سیاسی مبتنی بر آرا اجتهادی، و یا غلق و انسداد باب اجتهاد و توقف و تأخیر دانش فقه از واقعیت جامعه و زمان که در عمل به معنای حاشیه‌گزینی فقه از تحولات زندگی اجتماعی و سیاسی مسلمانان است.<sup>۵</sup> به نظر می رسد که تأکید بنیادی شیعه بر اجتهاد، و تقلید از مجتهد زنده، به معنای حمایت از فکر و اندیشه اجتهادی در برابر جمود و سکونی است که به هیچ وجه تحولات ناشی از گذشت زمان را بر نمی تابد.

۱- عبدالله البحرانی، *عوامل المعالم*، پیشین، ص ۵۱۶.

۲- همان.

۳- همان، ص ۵۱۲.

۴- محمد تقی حکیم، *الاصول العامة للفقہ المقارن* (بیروت: دارالاندلس، ۱۹۶۳) ص ۵۶۱.

۵- همان، ص ۶۰۱-۵۹۹.

۸) آخرین و یکی از مهمترین اصول و قواعد تکثر گرایی، و بطور کلی مشارکت سیاسی در دولت اسلامی، اعتقاد به حاکمیت خداوند و التزام به اطاعت از ولی امر مسلمین (عدم شق عصای اطاعت) می باشد. این اصل در ظاهر و به نظر بسیاری از نویسندگان با قول به تکثر گرایی سیاسی ناسازگار می نماید. به عبارت دیگر، عبارت «تکثر گرایی سیاسی در دولت اسلامی» یا «تکثر گرایی سیاسی تحت اشراف حاکم اسلامی» عبارتی تناقض نما (paradoxical) می نماید. مکتب های شیعه و سنی و نیز بعضی از فقهای خوارج اباضیه، دیدگاههای متفاوتی در باب نسبت ولایت حاکم و تکثر گرایی سیاسی دارند. اهل سنت در این باره ابتدا به آیه معروف «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولي الامر منكم» (نساء / ۵۹) استناد می کنند و سپس با توضیحی که در مبانی انتخاب ولی امر مسلمین یا به اصطلاح حاکم و خلیفه اسلامی دارند، ولایت را با تکثر گرایی سیاسی آشتی می دهند. ابن فراء در احکام السلطانیة خود در این باره می نویسد:

«و علي اهل الاختيار في دار العدل ان يعقدوا الامامة لمن ارتضوه»<sup>۱</sup>.

ابوالحسن اشعری، مؤسس مذهب کلامی اشاعره نیز می نویسد:

«الامامة تثبت بالاتفاق و الاختيار دون النص و اليقين»<sup>۲</sup>.

## نتیجه

هدف این مقاله، تصویر و ترسیم نمای بیرونی مشارکت سیاسی در دولت اسلامی بود. چنانکه اشاره کردیم، مشارکت سیاسی بدلائیل نظری و فنی در جامعه اسلامی، به ضرورت، به تکثر گرایی سیاسی تحویل می شود. مفهوم تکثر گرایی سیاسی، شکل گیری و مشروعیت احزاب سیاسی در جامعه اسلامی است. احزاب سیاسی به اعتبار قلمرو جغرافیایی و اعتقادی به دو دسته مهم قابل تقسیم بودند.

با توجه به قلمرو جغرافیایی، احزاب سیاسی به دو نوع احزاب منطقه ای و ملی تقسیم می شوند. در رقابتهای انتخاباتی محلی از قبیل نمایندگان مجلس شورای اسلامی، نفوذ گروهها و جناحهای منطقه ای غلیظ تر است، اما در رقابتهای ملی مثل ریاست جمهوری، احزاب منطقه ای غالباً با احزاب ملی همسو، ائتلاف و یا اتفاق می کنند.

از نظر اعتقادی، احزاب و جناحهای سیاسی را به دو دسته بزرگ احزاب اسلامی و احزاب غیر اسلامی تقسیم کردیم. احزاب اسلامی به نوبه خود به دو دسته احزاب مذهبی - کلامی و احزاب اجتهادی - فقهاتی تفکیک شدند. در این مقاله بیشتر کوشش ما توضیح اجمالی محسنات، معایب و قواعد حاکم بر فعالیت سیاسی احزاب اجتهادی - فقهاتی با توجه به شرایط جامعه اسلامی ایران بود.

۱- ابن فراء، الاحکام السلطانیة (قم: دفتر تبلیغات اسلامی ۱۳۶۷). ص ۲۳.

۲- ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل (قاهره، مطبعة الحلبي، ۱۹۶۷) ج ۱، ص ۱۰۳.





■ پی نوشتها



# نظام اداری در حکومت اسلامی<sup>۱</sup>

محمد مهدی شمس الدین

---

۱- این مقاله تلخیص نوشتاری است از محمد مهدی شمس الدین در چهارمین کنفرانس اندیشه اسلامی که در بهمن ماه ۱۳۶۴ برگزار شده است: *حکومت در اسلام* (تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶). نویسنده، رئیس مجلس اعلای شیعیان لبنان است.





## ■ حکومت اسلامی و تشکیلات اداری آن

«اداره»، به مفهوم عام آن، عبارت از سازمانی است که شئون دولت و جامعه را به پیش می برد و این باسلطه سیاسی فرق داشته و تحت نظر آن فعالیت می کند.

اداره، نوعی حاکمیت ضروری است که بدون آن جامعه و یا دولت سامان نمی گیرد، به ویژه جوامع و دول بزرگ و در حال رشد که خدماتی را به افراد خود ارائه نموده و در عوض التزاماتی را بر آنان می نهند.

## ■ هسته اداره اسلامی در عهد پیامبر(ص)

قبل از آنکه به بیان اجمالی اصول عامه اداره از دیدگاه اسلام بپردازیم، مناسب می دانیم که نموداری از وضع اداره در عهد پیامبر(ص) در مدینه را بیان کنیم. این هسته اولی تکوین اداره در جامعه سیاسی اسلامی بر اساس ارزشها و مفاهیم جدیدی است که اسلام آورده و مسئولیت مواجهه با مشکلاتی را که راه و رسم اسلامی در رویارویی با دشمنی کفار و فتنه منافقان ایجاب می نمود، نشان می دهد.

در حجاز - گهواره اسلام - نظام اداری خاص و سیستم اداری دولتی یا مردمی وجود نداشت. پیامبر افرادی را به منظور تعلیم و آموزش در مدینه یا اطراف آن و در میان قبائل که وارد اسلام می شدند، تعیین می نمود، که اینان ممکن بود وصول زکات را عهده دار شوند، همان گونه که ممکن بود مسئولیت ارتشی نیز داشته باشند.

شاید اولین مصوبه اداری که جنبه عمومی داشته و پیامبر(ص) در مدینه بدان اقدام فرمودند، تنظیم «صحیفه» ای باشد که حکایت از تشکیل مجمع سیاسی در مدینه به رهبری پیامبر داشته و عموم یهودیانی را که در این صحیفه روابطشان با مسلمین تنظیم گشته، زیر پوشش می گرفتند. گویا این صحیفه متعرض منافقانی نشده که بدون شک بدو موجودیت نیرومندی برای خود داشتند. پاره ای از مورخین برآنند که این پیمان پس از پیروزی مسلمین در جنگ «بدر» شکل گرفته، آنزمان که نیروی معنوی مسلمین افزایش یافته و شکوهشان بالا گرفته بود و در مقابل تحركات یهود و توطئه های آنان با همدستی مشرکین و منافقین علیه جنبش مترقی اسلام و علیه مسلمین، اوج می گرفت.

تقسیمات اداری باید به نوعی باشد که به همبستگی اجتماعی خلل نرساند و نباید گزاف و دلخواه باشد. بر اساس این موضوع (تنوع در عین وحدت) ملاحظه می کنیم که صحیفه، تنوع در مسائل و قضایایی را که شکل عمومی دارد و تمام امت را فرا می گیرد، جایز نمی شمارد؛ مانند: جنگ و صلح، سپاه، قضاوت، امنیت عمومی، اقتصاد و مراکز بزرگ (مانند بازار) و مسئله پول. اما در قضایای خاص که در درون تشکیلات اجتماعی است، صحیفه، تنوع را مجاز می شمارد، مانند سازمانهای ویژه شهری و محلی (غیر استراتژیکی) و مانند اینها.

## ■ اصول کلی اداره در اسلام

اکنون به ذکر اصول کلی اداره از دیدگاه اسلامی بطور اجمال میپردازیم:

۱- اداره و مسئله ریاست:

موضوع اساسی در سازماندهی اجتماعی - و به تعبیر بنیانگذاران این مسئله، «دولت» - موضوع ریاست و لازمه آن، حق اطاعت است. از نظر اسلام حق اطاعت اختصاص دارد به خدا و پیامبر، از آن جهت که از سوی خدا تبلیغ می‌کند؛ و همچنین «اولی الامر»، بر این اساس که آنان ملزم به پیاده کردن شریعت اسلامی هستند که رسول (ص) آنرا ابلاغ فرموده است. خداوند متعال می‌فرماید:

«اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم»<sup>۱</sup>.

این حقیقت در سازمانهای حکومت اسلامی، که از جمله آنها «اداره» است، انعکاس دارد.

۲- اداره و مسئله وحدت

امت اسلامی امتی است واحد، و این خصلت ذاتی آن است؛ واقعیتی که از طبیعت اعتقاد سرچشمه می‌گیرد. و چون این وحدت منشأ تحرک و پویایی است، بر مسلمانان واجب می‌گردد، متحد شوند. دولت در اسلام تعبیری از این وحدت است، ولکن چنین دولتی، گروهی نیست که خصوصیت افراد و جوامع در آن ملغی باشد، بلکه از خصوصیت پرورش شخصیت برخوردار است، که آن عبارتست از این که: مقوله وحدت قابلیت آنرا دارد تا حالت فردیت و آنچه مقتضای آزادی است را زیر پوشش گیرد و آن را با امت و وحدت جماعت و مصالح آن پیوند زند. این چیزی است که ما میتوانیم «تنوع در وحدت» بنامیم.

۳- اداره و تحول

در شرع، نصوص قانونی نرسیده که شکل و سیستم اداره را بیان نماید و علت آن روشن است؛ زیرا اداره، واقعیتی پویا در حیات در حال تحول جامعه است و لذا حکمت، اقتضای آن را ندارد که به قانونی خاص مقید گردد، بلکه به عنوان منطقه تشریحی آزاد رها شده که رهبری اسلامی بگونه‌ای که متناسب با هر مرحله تاریخی و ظروف آن بداند، عمل کند و بر اساس مبانی عمومی قوانین شرع، نظاماتی را جهت ساختار سیاسی و قانونی دولت مقرر نماید. بنابراین در ساختار اداری، تفکیک دو مسئله لازم است:

الف: آئین نامه های اجرایی و شیوه های اختصاصی آن (نظامات)،

ب: مفهوم عمل و اهداف آن در چهارچوبه تشکیل امت و تربیت آن و تحقق بخشیدن اهدافش.

نسبت به مسئله اول، رهبری اسلامی می‌تواند در قبال تحول اداره با اقتباس از دیگران و استفاده از تجارب آنان، زمینه‌ای باز بگشاید. نسبت به مسئله دوم، به ناچار مبنایست اصول تشریحی اسلامی را در طبیعت عمل و اهداف و اشخاص مراعات نماید.

۴- اداره و مسئله کفایت و رسالت:

دولتی که بر اساس معتقدات تشکیل می‌گردد، مانند دولت اسلامی، در سطح وسیعی با این مشکل روبروست؛ بویژه فترت‌های سریع و بزرگ.

خط اعتقادی دولت و اهداف اخلاقی حکومت ایجاب میکند که معیارهای قاطعی را در گزینش اشخاص و سازمانها، به منظور تشکیل اداره و پویائی آن در نظر گیرد.

واقعیت اینست که تعداد کافی از افرادی که دارای شایستگی عقیدتی بوده و در عین حال از علم و خبرویت و کارآزمودگی در امر اداره برخوردار باشند، وجود ندارند. حال با رعایت جانب «اعتقادی»، منصب‌ها و مشاغل مهم اداری را یا باید به افراد مخلص و آگاه در رسالت و‌گذار نمود، گرچه این امر به سلامت سیر اداره اخلال رساند، تا مدت زمانی که دیر یا زود اینان بتوانند خبرویت و کاردانی لازم را برای موفقیت در امر اداره کسب نمایند؛ یا بحکم ضرورت و تا حدی که رفع احتیاج شود، می‌بایست از افراد کاردان یاری جست که در حد مطلوب از نظر عقیده و تعهد نیستند، با توجه به این امر که از میان این افراد بهترین‌ها انتخاب شوند تا مادامی که خبرگان متخصص و آگاه در حد لازم فراهم آیند.

به نظر ما آنچه با دیدگاه فکری و فقهی اسلامی موافق تر بنظر می‌رسد، انتخاب راه دوم است. پیامبر اکرم(ص) و امیر المؤمنین(ع) و سایر خلفای صدر اسلام هم این راه را برگزیدند.

#### ۵- قلمرو کاراداره

هرگاه اداره بدون ضوابط رها شود، از یک سو به هر امر کوچک یا بزرگ از حیات مردم دخالت خواهد کرد، و از سوی دیگر، چنین سلطه‌ای در رهبری آن متمرکز خواهد شد و این همان چیزی است که «دیکتاتوری» نام دارد. تفکر اسلامی و بینش دینی از چنین چیزی ابا دارد، چه، سلطه بر مردم و محدود ساختن آنان در چیزی که خلاف مقتضای وحدت امت و جامعه سیاسی عمومی باشد، امری مخالف دیدگاه اسلامی است. این بینش، دخالت حکومت در زندگی افراد و اجتماعات را به کمترین حد معمول آن مجاز می‌داند.

بناء علی هذا، ناگزیر است که میدان عمل سلطه اداری و ابعاد آن به دقت مورد بررسی قرار گرفته و حدود آن مشخص شود، و از این نظر تحت مراقبت باشد تا سلطه‌ای غیر ضروری بوجود نیاید و یا متمرکز در موردی نشود که احتیاجی به تمرکز آن نیست.

#### ۶- سلطه نظارت عمومی

طبیعی است که در اینجا نظارتی بر کار اداره صورت پذیرد تا تضمینی برای انضباط و حسن سلوک آن باشد. تطور اداره در عصرهای جدید به پیدایش چیزی به نام «بازرسی اداری» انجامیده، که عبارتست از سازمانی خاص در کنار سازمان عام اداری؛ و ما ملاحظه خواهیم کرد که امام علی(ع) سازمانی را به منظور نظارت اداری ایجاد فرمود و از این طریق مخالفین را تعقیب و مجازات می‌نمود. این امر از حیث مبدأ پیدایش و چگونگی پیاده شدن آن در محدوده منطقه ایست که در شرع و حسب اقتصادی ظروف در هر مرحله‌ای از مراحل تکامل دولت و جامعه، احکام مناسبی برای آن وضع خواهد شد.

### ■ مبانی علمی اداره در اسلام

استنباط شریاطی که شایسته است کارمند اداری واجد آن باشد، ایجاب می کند به مصادر اسلامی رجوع شود. مصادر در مرحله نظری کتاب و سنت است، اما در مرحله پیاده کردن و عمل، آن چیزی که مصدر اساسی است، بنظر ما عهدنامه امام علی(ع) به عامل خود در مصر، «مالک ابن حارث اشتر» و دیگر فرامین آن حضرت برای عمال و کارگزاران خود می باشد که در این خصوص بما رسیده است، و مشابه اینها شیوه هایی که در دوران بعد از پیامبر و در عهد خلافت «ابی بکر» و «عمر» معمول بوده است. اضافه بر اینها، پاره ای دستور العمل ها که برای تعیین خط مشی اداره و توجیه مسئولین اداری و در اصطلاح بعنوان «احکام سلطانی» موسوم گردیده است. متأسفانه تا آنجا که ما می دانیم مباحث فقهی بر اساس گفتار و طریقه اهل بیت(ع) از سوی فقهای شیعه در باره اداره تدوین نشده، و شاید این امر ناشی از عزلت و کناره گیری است که وضع سیاسی خاص دولت اسلامی بر علما و اندیشمندان از پیروان ائمه و اهل بیت(ع) در کلیه شئون دولت پس از شهادت امیرالمؤمنین(ع) تحمیل نموده است. حال نظر قرآن و سنت را در این ارتباط بررسی می کنیم:

### الف: نصوص قرآنی:

در قرآن کریم آیات بخصوصی در زمینه کار اداری و شرایط تصدی آن و صفات متصدیان امر اداره، نرسیده و همانطور که گفتیم با توجه به وضع متغیر جامعه انسانی، این از موارد آزادی است که قانون بخصوصی در باره آن وجود ندارد.

در قرآن کریم آیاتی است بصورت عام درباره پیامبر بعنوان اینکه او «ولی امر» است؛ و نیز توصیه های عام برای مسلمین در زمینه نوع علاقه انسانی یا روابط عمومی که می بایست این توصیه ها بر افراد و جوامع اسلامی حاکم باشد. این آیات که بصورت عموم نازل گشته، می تواند در جهت شناخت شرائط و خصوصیات که لازم است در کارکنان نظام اسلامی وجود داشته باشد، رهنمود دهد.

اولین چیزی که در این خصوص لحاظ می گردد، مسلمان بودن مسئولان است.

دلیل این امر، گفتار خدای تعالی است: «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم».<sup>۱</sup>

«خدا را فرمانبرداري، و رسول خدا و مسئولان امرتان را اطاعت کنید.»

کلمه «منکم» در آیه کریمه اقتضا دارد که والی و فرمانده مسلمان باشد، و این نسبت به متصدیان امور اجرایی، یعنی کسانی که در اداره جایگاهی دارند، بلکه وظیفه آنها هماهنگی یا اجرای بخشنامه های اداری است، عنوان «اولی الامر» صدق نمی کند. آیا این دسته از افراد کارمند می توانند بعنوان کارگزاران دولت اسلامی، از افراد غیر مسلمان انتخاب شوند؟ گاهی برای عدم جواز این امر به آیه کریمه قرآن، که تسلط کفار را بر مسلمین نفی می کند، استدلال می شود:

«لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا».<sup>۲</sup>

۱- همان.

۲- نساء: ۱۴۱.

دلالت این آیه بر مطلب فوق قابل بحث است و نیاز به گفتگوی بیشتر دارد. شایستگی و مدیریت از صفاتی است که می‌بایست در کارمند و هر آنکه تحمل مسئولیتی را می‌کند، مورد توجه قرار گیرد. می‌توان برای اثبات این امر به آیه کریمه قرآن استدلال کرد:

«ان الله يأمرکم ان تؤدوا الامانات الي اهلها و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل»<sup>۱</sup>.  
یعنی: «خداوند فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به کسانی که شایسته‌اند، بسپارید؛ و هرگاه میان مردم به داوری نشستید، به حق داوری کنید.»

یکی از ضرورت‌های امر اداره تأمل و تحقیق در امور است، بنوعی که آئین نامه تنظیمی برای موسسه اداری، تحت شرایطی که تضمین‌کننده عملی این هدف گردد، حاکم باشد. دلیل این امر گفتار خدای تعالی است:

«یا ایها الذین آمنوا ان جائکم فاسق بنبأ فتبینوا ان تصیبوا قوما بجهالة فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین»<sup>۲</sup>.  
«ای کسانی که مؤمن شده‌اید، اگر شخص فاسقی خبری برایتان آورد تحقیق و تفحص کنید، تا مبادا از روی نادانی کسانی را مورد هجوم قرارا دهید؛ آنگاه به جهت کاری که کرده‌اید، پشیمان گردید.»

محال است که سرنوشت جامعه سیاسی بدون نظم و سازماندهی پابرجا شود. از لوازم نظم، رعایت سلسله مراتب در مسئولیت و جایگاه مسئولین است. می‌توان این مطلب را از گفتار خدای متعال استفاده نمود.  
«و اذا جائهم امر من الأمن او الخوف اذاعوا به و لو ردوه الي الرسول و الي اولي الأمر منهم لعلمه الذین یستنبطونه منهم»<sup>۳</sup>.

«و هرگاه آنان (ضعفای مسلمین) را مطلبی در امنیت یا ترس (از دشمن) می‌رسد آن را افشا می‌کنند، در حالیکه اگر آنرا به پیامبر و فرمانروایانشان واگذار می‌نمودند، آنانکه به حقیقت آن امر واقفند، می‌دانستند چه کنند.»  
این آیه نیز گرچه مطلق است، ولی بطریق اولی انطباق با مسئولین اداری و سایر مسئولین دولتی دارد.

آیه ذیل نیز به حفظ امانت دلالت دارد:

«والذین هم لأماناتهم و عهدهم راعون»<sup>۴</sup>.

یعنی: «مؤمنان کسانی هستند که امانت و عهد خویش را ارج می‌نهند.»

این دو آیه اگر چه مطلق هستند، اما بر مسئولین امور به نحو اولویت صدق می‌کنند.

امانت یعنی:

اقدام بدانچه مسئولیت بر دوش انسان می‌نهد و به انجام رساندن عمل شایسته با دقت و متانت، بدلیل آیه

کریمه:

«ان الله يأمرکم ان تؤدوا الامانات الي اهلها»<sup>۵</sup>.

۱- نساء: ۵۸.

۲- حجرات: ۶.

۳- نساء: ۸۳.

۴- مؤمنون: ۸.

۵- نساء: ۵۸.

زیر کارهای موكول شده به کارمندان اداری، همانند دیگران مأموران، مصالح مردم است که دولت به آنان واگذار می نماید. این کارها از یک جهت، امانت حکومت است و از جهت دیگر، امانت مردم و مقتضای آیه وجوب ادا کردن آن می باشد و ادای آن جز با عمل کامل از حیث ساعات کار و کیفیت آن و متانت و استحکام تحقق پذیر نیست.

امام علی(ع) در عهدنامه «مالک اشتر» از مسئولیت مأموران به عنوان امانت تعبیر فرموده، و در سخنی دیگر خطاب به بعضی از عمال خود چنین عنوان کرده است:

«و ان عملک امانه و لیس لک بطعمه»<sup>۱</sup>

«کار تو امانت است، نه خوردن و چاییدن».

با اینکه حسن سلوک در ارتباط با مردم، همه مسلمین را در نوع ارتباط با یکدیگر شامل می گردد، ولی درباره کارمند اداری بعنوان جزئی از مسئولیت تلقی می شود و در خصوص وی تأکید و توصیه بیش از دیگر مردم و سایر مسئولین دولتی است، زیرا عمل کارمند پیوند حیاتی و نزدیک با مصالح روزمره مردم دارد. بنحو اجمال باید در این امر به رسول خدا(ص) تأسی شود. خطاب های خدا با پیامبر(ص) به عنوان ولی امر، در خصوص چگونگی معامله با مردم، راه و روش تأسی به آنحضرت را بیان می دارد. آیات مبارکه در سوره احزاب مشتمل بر آنست:

«لقد کان لکم فی رسول الله اسوه حسنه»<sup>۲</sup>.

از جمله آیاتی که بیانگر خلق و خوی پیامبر است گفتار خدایتعالی در سوره آل عمران می باشد:

«فبما رحمۃ من الله لنت لهم ولو کنت فظا غلیظ القلب لا انفضوا من حولک»<sup>۳</sup>.

«از آنرویی که خدا بر امت رحم آورده، نسبت به آنان دل رحم هستی و اگر درشت خوی و سخت دل بودی، از اطراف تو پراکنده می شدند».

«محمد رسول الله والذین معه اشداء علی الکفار رحماء بینهم»<sup>۴</sup>.

یعنی: «حضرت محمد(ص) فرستاده خداست و آنان که بدو گرویده اند، بر کافران سرسخت و نسبت به یکدیگر مهربانند».

#### **ب: سنت:**

حال اگر به جنبه عملی بحث در تاریخ پردازیم، در برابرمان تجربه حکومت امیرالمؤمنین(ع) را می بینیم، همانگونه که در نهج البلاغه آمده، بخصوص عهدنامه آنحضرت به «مالک اشتر» و دیگر عهدنامه ها و منشورهای که به عمال خود نوشته است و خطبه های که بخشهایی از شئون اداری و اجتماعی را بدست می دهد. امام علی(ع) گزینش کارکنان دولت را قبل از نصب آنان توصیه فرمود. او در گفتار خویش چنین آورده است:

---

۱- نهج البلاغه، عهدنامه مالک اشتر.

۲- احزاب: ۲۱.

۳- آل عمران: ۱۵۹.

۴- فتح: ۲۹.

«فاستعملهم اختبارا ولا تولهم محاباة وأثرة»<sup>۱</sup> یعنی آنان را آزمایش کن و مسئولیت بده و نسنجیده و براساس شخصیت باوری به مسئولیت مگمار.»

همچنین امام به لزوم گزینش افراد مجرب در عمل مطلوب و حیات اجتماعی رهنمود داده اند. امام به گزینش افراد از خاندانهای صالح و دارای اصالت اسلامی که از انضباط و استقامت در امور شرعی برخوردارند و فرزندان خویش را در حد بالا بر اساس منش نمونه اسلامی پرورش می دهند، راهنمایی فرموده است. از جمله اموری که به کفایت و شایستگی کارمند و توانائی وی بر اتخاذ تصمیمات صحیح می افزاید، این است که شناخت مناسب از تاریخ، عادات و احوال محیط کار خود داشته، و به ترکیب خاص اجتماعی آن واقف باشد. این نوع شناخت، شرط اساسی موفقیت در امر اداره در برخی موارد است. شاید کلام امام علی(ع) در آغاز عهدنامه خویش به مالک اشتر بدین نکته اشاره داشته باشد، آنجا که می فرماید:

«من تو را به سرزمینی فرستادم که قبل از تو دولتهای عادل یا جائر بر آن حاکمیت داشته اند و مردم به عملکرد تو آن گونه می نگرند که تو به عملکرد حکام پیشین می نگری، و درباره تو همان را می گویند که تو درباره آنان میگویی.»

در سخنان دیگر آنحضرت شواهد دیگری برای اثبات این شرط به چشم می خورد. تجربه و خبرویت و شناخت عملی به تنهایی جهت تأمین مقاصد انتخاب کارمندان کافی نیست، زیرا اخلاق شخصی، تأثیر قطعی در انجام وظائف محوله دارد. از اینجاست که استقامت و اعتدال اخلاقی ضرورت و تضمینی جهت پیاده شدن صحیح اهداف مربوطه است. لذا امام علی(ع) یاد می کند که حیا و خداترسی و تواضع می بایست در وجود گزینش شدگان بوسیله زمامدار لحاظ گردد؛ زیرا سجایای یاد شده تضمین عملی برای مقصد مورد نظر می باشند. امام(ع) در منشور یاد شده این مطلب را چنین بیان می فرماید:

«وأشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللفظ بهم ولا تكونن عليهم سبعا ضارياً تغتم أكلهم، فانهم صنفان اما اخ لك في الدين اونظير لك في الخلق»<sup>۲</sup>.

یعنی: «قلب خویش را به ترحم و محبت و توجه نسبت به رعیت بیارای، و بر آنان درنده ای خونخوار مباش؛ چه آنان دو دسته اند: یا برادر دینی تواند، یا انسانی همانند تو».

برای اداره حکومت، امام علی(ع) به تقسیم کار توجه داده اند، و با این لحاظ بهترین راه برای تضمین روند کار دولت در سطح متعالی با دقت و استحکام و سهولت و حسن تدبیر، همان تقسیم و دسته بندی کارهاست و آنگاه واگذاری هر قسم از کارها به مسئول و مأموری که با خبرویت و تخصص به انجام آن فراغت داشته باشد. به همین دلیل، امام(ع) رعایت تخصص و تقسیم کارها را در اداره حکومت مقرر داشته است و بدین گونه از مفاهیم عصر خود که به این معیارهای مهم در مسئله حکومت و اداره توجه نداشته، پا را فراتر نهاده است. امام(ع) در این خصوص می گوید:

۱- نهج البلاغه، همان.

۲- همان.

«واجعل لرأس كل أمر من أمورک رأساً منهم لا يقهره کبیرها و لا یتشتت علیه کثیرها»<sup>۱</sup>.  
«در رأس هر یک از امور خود، سرپرستی را بگمار که کارهای بزرگ بر او چیره نگردد و مشاغل بسیار او را پریشان نکند».

آن حضرت برای تضمین کفایت اداری سه اصل ذیل را وضع نموده است:

۱- حقوق مستمر و بودجه کافی:

او دستور میدهد که حقوق مستمر و بودجه کافی به کارمند پرداخت گردد، تا مبدا احتیاج و نیاز، او را به خیانت، رشوه و امثال آن بکشاند. در این خصوص می فرماید:

«ثم أسبغ علیهم الأرزاق، فان ذلک قوه لهم علی استصلاح أنفسهم و غنی لهم عن تناول ما تحت أیدیهم و حجه علیهم إن خالفوا أمرک أو ثلموا أمانتک»<sup>۲</sup>.

یعنی: «روزی آنان را در حد کافی برسان که این موجب توان آنها بر اصلاح امورشان بوده، و موجب بی نیازی است تا دست اندازی به اموال تحت اختیار خود نکنند و حجتی است بر آنان، اگر به مخالفت با تو برخیزند یا امانت تو را خیانت کنند».

۲- بازرسی اداری:

امام علی (ع) دستور داده سازمان و تجهیزاتی به منظور بازرسی اداری بوجود آید و اعمال کارمندان و حدود انطباق آن را با قواعد شرع و تقید آنان را به تعالیم و رهنمودها کنترل کند. گروه تحقیق می بایست از صلاحیت عالی اخلاقی در صداقت، امانت و آگاهی برخوردار باشند. او در این باره می فرماید:

«ثم تفقد أعمالهم و ابعث العیون من أهل الصدق و الوفاء علیهم فان تعاهدک فی السر لأموهم حدوده لهم علی استعمال الأمانة و الرفق بالرعیه»<sup>۳</sup>.

«اعمال مأموران و مجریان را زیر نظر بگیر و جاسوسانی از افراد صادق و امین بر آنان بگمار، چه تفحص از عملکرد آنها موجب تشویق آنان به امانت و مدارا با رعیت خواهد بود».

۳- کیفر افراد خاطی:

امام فرمان میدهد که کارمندانی را که از سلطه و قدرت سوءاستفاده می کنند، کیفر نماید و بدین منظور سه نوع کیفر را یاد می کند که عبارت از: کیفر بدنی، مصادره اموال اختلاس شده، پرداخت خسارت، و کیفر معنوی با معرفی کردن وی بعنوان مجرم. او در این باره می فرماید:

«و تحفظ من الاعوان فان أحد منهم بسط یده الی خیانه اجتمعت بها علیه عندک أخبار عیونک اکتفیت بذلک شاهدا فبسطت علیه العقوبه فی بدنه و أخذته بما أصاب من عمله ثم نصبته بمقام المذلة و وسمته بالخیانه و قلده عار التهمه»<sup>۴</sup>.

۱- همان.

۲- همان.

۳- همان.

۴- همان.



«از همکاران احتیاط کن؛ پس اگر یکی از آنان دست به خیانتی زد که جاسوسان تو به اتفاق گزارش نمایند، بدین گواهی اکتفا کن و دست به کیفر او زن و آنچه برده، باز پس ستان، و با تحقیر وی و اعلام خیانتش، ننگ تهمت را بر او همواردار.»

## ■ امنیت و نظم در حکومت اسلامی

نظام اجتماعی اسلام بر شریعت اسلام متکی است و امنیت اجتماعی بر نظام اسلامی مبتنی می‌گردد، و جامعه اسلامی خود حافظ نظام خویش و تشکیلات امنیت حکومت و قوانین قضائی در اسلام است. نظام سیاسی جامعه، مجموعه متكاملی است که از سازمانهای مختلف سیاسی اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و نظامی ترکیب یافته، و اینها چهره های نظم اجتماعی است که هر یک مکمل دیگری و متأثر از یکدیگر بوده و بعضی بر بعض دیگر متکی و بر یکدیگر اثر می‌گذارد.

همچنین امنیت، با تنوع عناصری که نظام از آن تکوین یافته، تنوع می‌پذیرد. بدین ترتیب امنیت سیاسی، امنیت اجتماعی، امنیت اقتصادی، امنیت فرهنگی، امنیت نظامی و امنیت تبلیغی بوجود می‌آید، و اینها ابعاد امنیت عمومی است برای جامعه و دولت، که هر یک پشتیبان و مکمل دیگری می‌باشد و بر یکدیگر اثر می‌نهند.

برقراری نظم و امنیت بدین معنی، در قلمرو حکومت اسلامی، یکی از وظایف دولت به عنوان تشکیلات مسئول مصالح مسلمین می‌باشد که با استفاده از تجهیزات متنوع، حسب عناصر پدیده آورنده نظام و امنیت عمومی بدان قیام کند. همچنین این امر از وظایف جامعه اسلامی است، به عنوان اینکه آنها مؤمن اند و می‌بایست ولایت ایمان را به ثبوت رسانیده و قانون «امر بمعروف و نهی از منکر» را اجرا کنند.

همچنین قرآن می‌گوید:

«بشر المنافقین بان لهم عذابا الیما الذین یتخذون الکافرین اولیاء من دون المؤمنین ابیتغون عندهم العزۃ فان العزۃ لله جمیعا»<sup>۱</sup>.

«منافقان را نوید ده که عذابی دردناک خواهند شد. آنانکه بجای مؤمنان، کافران را یاران خود گرفته اند، آیا عزت را نزد آنان می‌جویند؟ همانا عزت همگی برای خداوند است.»

امثال این آیات بسیار است. اینها به یک صنف از مجرمین و مفسدین اشاره دارند، که به جرائمی غیر عادی دست زده یا ممکن است دست بزنند تا به کانون های امنیت و نظم در جامعه و دولت ضربه وارد آورند. از این آیات این حقیقت کشف می‌شود که این گروهها در برابر جامعه مسلمین و دولت اسلامی در زمینه های ایدئولوژیک، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی و غیر اینها به ضدیت برخاسته اند؛ ترویج فساد منکر می‌نمایند و با کار نیک و عمل شایسته به مقابله برخاسته اند: «یأمرون بالمنکر و ینهون عن المعروف»<sup>۲</sup>.

خطرناکترین مسائلی که این آیات در پیرامون آن دور می‌زند عبارت است از:

۱- نساء: ۱۳۸۹.

۲- توبه: ۶۷.

۱- روابط و همبستگی با دشمنان: «لایتخذ المؤمنون الکافرین اولیاء من دون المؤمنین»؛<sup>۱</sup> «به جای مؤمنین، با کفار رابطه برقرار می سازند.»

۲- موضوع اقتصاد و محاصره اقتصاد و محاصره اقتصادی: «یقبضون ایدیهم»<sup>۲</sup> و «لا تنفقوا علی من عند رسول الله»<sup>۳</sup> به جای انفاق، بخل می ورزند و می گویند: بر یاران پیامبر انفاق نکنید.

۳- مسئله امنیت و نظم: «و اذا تولی سعی فی الارض لفسد فیها»<sup>۴</sup>.

خدایتعالی در اسلام نظام متکاملی را جهت مواجهه با جرائم در راه بر قراری امنیت و نظم تشریح فرموده که بر دو عنصر استوار است: یکی عنصر انسانی (داخلی)، و دیگری عنصر قانونی (خارجی).

اما عنصر انسانی که از درون انسان مایه می گیرد عبارتست از: ایمان به خدا و روز قیامت، کفرهای اخروی، توبه؛ ایمان بخدا و در نتیجه اعتقاد به حرام بودن انجام نواهی الهی و ترس از عذاب او در آخرت؛ عذابی که متخلف و مجرم از آن راه گریز ندارد. اینها عواملی است که می تواند مانع ارتکاب جرائم باشد. در قوانین بشری چنین عنصری ابداً وجود ندارد، لذا هیچ گونه رادعی از درون برای انسان بی دین متصور نیست که از ارتکاب جنایت یا آلودگی به گناه را مانع شود. تفکر بشری در مقابله با جرم و تأمین امنیت و نظم جامعه بر عوامل بازدارنده مادی تکیه می کند که قوانین کیفری تنظیم کرده، از قبیل: اعدام، زندان و پرداخت غرامت و جریمه. و اما عنصر قانون مادی (خارجی) عبارتست از نظام کیفری اسلامی (حدود و تعزیرات)، که رادع و مانع از جرائم می گردد. در خصوص تعزیرات گاه دستور بخصوصی در سنت رسیده و مقدار معینی تعیین گشته، و گاه تصمیم آن در حدود و مقدار به حاکم شرع واگذار شده تا به مقیاس جریمه و شرایط اجتماعی انتخاب نماید. نوع اول را «حد»، و نوع دوم را «تعزیر» می گویند. در این میان جامعه نیز حکومت اسلامی را به منظور برقراری امنیت و نظم یاری می رساند و با تشکیلات نظارت و امنیت و قضا و کیفر همکاری می کند. این امر را از خلال وظیفه امر بمعروف و نهی از منکر که بر هر فرد مسلمان از زن و مرد واجب گشته، می توان دریافت، بدانگونه که نخست از مراقبت و حراست عمل خویش و محیط خانوادگی آغاز نموده و سپس به مقدار توان و امکان و روابط خویش با جامعه بدان اقدام می نماید.

## ■ بودجه حکومت اسلامی

هنگامی که در اولین نگاه به موضوع اموال در شریعت اسلامی به نحو اصولی می نگریم، می بینیم که مصادر مالی دو قسم است: یک قسم دارای عناوین خاصی می باشد و قسم دیگر عنوان خاص ندارد. قسم اول که دارای عنوان خاص است بر دو بخش می باشد:

اول - حقوق شرعیه بنام «خمس و زکات»، ارث کسانیکه وارث ندارند، مال مجهول المالک و جزیه.

۱- آل عمران: ۲۸.

۲- توبه: ۶۷.

۳- منافقون: ۷.

۴- بقره: ۲۰۵.

دوم - چیزی که در اصطلاح روز، «اموال عمومی دولت» نام دارد و در شرع اسلام موسوم به «اراضی خراجیه و انفال» می باشد.

قسم دوم که عنوان خاص ندارد، آن چیزی است که در موارد ضرورت گرفته می شود و ادله آن بر قاعده «سلطنت» حاکم است؛ بر این اساس که مالکیت خصوصی حدودی دارد و از آن جمله در نظر گرفتن نیاز امت و سلامت جامعه اسلامی می باشد.

بودجه دولت اسلامی از منابع ذیل است:

۱- زکات: دولت موظف است زکات را جمع آوری نموده و کسانی را که به میل خود نمی دهند، مجبور به پرداخت نماید.

۲- خمس: که طبق مذهب اهل بیت(ع)، اختصاص به غنائم جنگی ندارد و دولت متصدی جمع آن است و کسانی که بامیل خود نمی پردازند، دولت از آنان به زور خواهد گرفت.

۳- جزیه: وجوه سرانه اهل کتاب که به دولت اسلامی پرداخت می شود (تحت هر عنوانی که تحقق یابد). بدیهی است که جزیه، حق مالی دولت است و سنت دال بر این معنی است و سیره نبوی و جانشینان وی بر این منوال بوده است. هر چیزی که دولت اسلامی به عنوان حق از دول دیگر و مؤسسات یا افراد بیگانه می گیرد، به جزیه ملحق می گردد.

۴- اموال افراد بدون وارث و مجهول المالک.

۵- چیزی که دولت بعنوان مالیات بر صادرات و واردات و تجارت، ترانزیت در قبال خدمات ارائه شده بوسیله راه و ارتباطات و سایر مؤسسات که در خدمت تجارت و جریان آن می باشد، مقرر می کند.

۶- اراضی خراجیه و انفال: بدیهی است که اراضی خراجیه (که به دست ارتش اسلام فتح گردیده)، کلاً ملک مسلمین است و از نسلی به نسل دیگر منتقل می گردد. همچنین انفال و آنچه ملحق به انفال است، ملک امت است، بعد از آنکه قبول کردیم مالکیت امام نسبت به انفال، به معنی مالکیت منصب امامت است، نه مالکیت شخصی وی.

